

UDK 271.2

ISSN 1409-5483

УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ – СКОПЈЕ
ПРАВОСЛАВЕН БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ
„СВЕТИ КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“ – СКОПЈЕ

ГОДИШЕН ЗБОРНИК

КНИГА 30



СКОПЈЕ, 2024

Годишен зборник бр. 30
2024

Редакциски одбор:

Д-р Ѓоко Ѓорѓевски, главен и одговорен уредник

Д-р Виктор Недески

Д-р Дарко Анев

Секретар:

Д-р Анета Јовковска

Лектура и компјутерска подготовка:

Зорица Велкова

Печат: Контура – Скопје

Тираж: 100 примероци

Скопје, 2024

ЃОКО ЃОРЃЕВСКИ

ПРОРОКОТ АГЕЈ И ОБНОВУВАЊЕТО НА ХРАМОТ КАКО ДУХОВНО СРЕДИШТЕ НА ИЗБРАНИОТ НАРОД

Книгата на пророкот Агеј има само две поглавја и е втората по ред најкратка книга во Стариот завет, веднаш по онаа на пророкот Авдија. Целиот текст од овој пророчки спис е посветен само на една тема, а тоа е обновата на храмот. Контекстот во кој живее и делува пророкот Агеј е обележан од едно сивило проткаено со горкото искуство на ропството и понижувањето. Тоа е времето по вавилонското ропство, по враќањето на првите карвани повратници и населувањето на опустошена територија запоседната од туѓинци. Тоа е време на соочување со тешката реалност и обесхрабрување по првичното воодушевување за долгоочекуваната слобода, на бавно закрепнување и обновување. Но, за разлика од другите пророци, Агеевата проповед се чини успешна, затоа што народот ќе ја послуша неговата порака за обнова на храмот и ќе ја спроведе во дело (1,12.14).¹ Впрочем, духовната иднина пророкот ја гледа во храмот како единствено духовно средиште, па затоа тоа е главната одлика на овој пророк: неговата неуморна ревност во напорите за обновување на храмот, а со тоа и обновување на народот како заедница, истакнувајќи ја притоа нивната вера и мисија меѓу другите народи.

1. *Личноста на пророкот Агеј*

Именувањето на Агеј се оддалечува од стилскиот стандарден план, затоа што директно е инкорпорирано во наративата на книгата („дојде словото Господово преку пророкот Агеј до Зоровавел...“, 1,1). Името Агеј потекнува

¹ Според еврејската традиција, Агеј е еден од повратниците од Вавилонското ропство, кој заедно со Захарија (сп. 1Езд 6,14), зема активен удел во обновувањето на заедницата на сојузот, поставувајќи ја основата на т.н. Голема Синагога, на која официјално ќе се повикува постегзилниот јудаизам при толкувањето на Законот. Сепак, потребно е да се истакне дека неговото име не се наоѓа на пописот на повратници во книгите Ездра (гл. 2) и Неемија (гл. 7). Сп. Gianfranco Ravasi, *L'Antico Testamento, Conoscerlo, leggerlo, viverlo*, San Paolo, Cinisello Balsmo 2013, 375.

од *hag*, „празник“ и значи „мој празник“. Во Стариот завет и други лица носат слично име. На пример, во 1Мојс 46,16 и 4Мојс 26,15 ова е името на член на племето на Гад, а Агит била наречена и една од сопругите на Давид (2Цар 3,4). Сепак, познато е дека во подоцнежните еврејски и арамејски документи, ова име често се јавува, а е потврдено и во разни епиграфски небиблски извори. Според некои размислувања, Агеј, односно „мојот празник“, може да биде симболично име што му се припишува на анонимен писател чии пророштва се совпаѓаат со содржината на книгата, со празниците, или, пак, може да се работи и за еден вид прекар. Сепак, имајќи предвид дека името е добро потврдено во Стариот завет, се чини јасно дека се работи за автентичното име на пророкот.² Агеј може да значи и „мојата празнична радост“³, со што името би се поврзало со раѓањето на детето на некој празник, што би значело дека и самиот пророк е роден на празничен ден.⁴

За пророкот Агеј во книгата се говори само во трето лице, за зборот Господов пренесен (1,1; 2,1) или соопштен од него (2,2). Имено, пророкот еднаш е наречен „Господов гласник“ (1,13) и неколкупати „пророк“ (1,1.3.12; 2,1.10), а во Стариот завет вкупно седумпати, но, освен ова, за него ништо друго не се знае. Како и за скоро сите пророци по него, недостасуваат личните биографски податоци за неговото родно место, потеклото, семејството и сл. Заедно со Захарија се спомнува во Првата книга Ездра (1Ездра 5,1; 6,14) во врска со неговото учество во обновата на храмот. Имајќи ги предвид Агеевите заложби околу храмот, некои сметаат дека тој бил култен пророк, што е недоволно убедлива претпоставка. За разлика, пак, од пророците пред ропството, кои истапуваат со големи обвиненија против храмот и неговите служители, после ропството приликите се значајно изменети и храмот почнува да има поинакво значење и функција, станувајќи стожер и гаранција за враќање на раселениот народ.⁵

Не може да се даде јасен одговор на прашањето дали Агеј и самиот претходно бил еден од одведените во ропство или припаѓал на сиромашниот народ кој останал да ја обработува земјата во Татковината. Интересно е

² Donatella Scaiola, *I dodici profeti: perchè «minori»? Egesi e teologia*, EDB, Bologna 2011, 172.

³ Некои, пак, сметаат дека буквалното значење би било „мојата рожба е (голем) празник“, сп. Henning Graf Reventlow, *Aggeo, Zaccaria e Malachia, Traduzione e commento*, Claudiana, Brescia 2010, 17.

⁴ Božo Lujić, *Starozavjetni proroci*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2010, 383.

⁵ Henning Graf Reventlow, *Aggeo, Zaccaria e Malachia*, 17; Božo Lujić, *Starozavjetni proroci*, 383.

тоа што во книгата ропството воопшто и не се спомнува, затоа што Агеј во своето дејствување е јасно свртен само кон иднината.⁶

2. Времето и историските околности на службата на пророкот Агеј

Во недостаток од потребните податоци поврзани со личноста на пророкот, познавањето на времето во кое живеел овозможува подобро да се разбере неговото пророштво. Ако се потпремене врз хронолошките податоци дадени во книгата, пророчкото дејствување на Агеј се одвива во краток временски период од само четири месеци во втората година од владеењето на Дариј (520): од првиот ден од шестиот месец до 24-тиот ден од деветтиот месец. Датумите што се посочуваат во книгата се прецизни: „втора година на царот Дариј, првиот ден од шестиот месец“ (1,1), што одговара на 29 август 520 година; 24-ти истиот месец (1,15), т.е. 21-ви септември 520 година;⁷ „дваесет и првиот од седмиот месец“ (2,1), т.е. 17-ти октомври 520 година, и на крајот „дваесет и четвртиот од деветтиот месец“ (2,10.20), т.е. 18-ти декември 520 година.

Тоа значи дека пророкот ја доживеал последната фаза од турбуленциите за независност што ја беше потресла Персиската Империја, означена од интриги, бунтови и граѓанска војна. Во 529 година умрел Кир, персискиот цар и основач на империјата и династијата Ахеменид, и персискиот престол бил наследен од суровиот и каприциозен Камбиз II (529 – 522).⁸ По неговата смрт, на пат кон дома од поход против Египет, Камбиз бил наследен од другиот син на Кир, Бардија (Гаумата), кој две години (522 – 520) се соочувал со бунтови против неговата власт низ целата империја. Тој бил заробен и убиен од член на семејството Ахеменид по име Дариј, кој конечно успеал да ја смири состојбата преку продолжување на добронамерната политика на Кир, охрабрувајќи ги локалните власти за кодификацијата на локалните закони и обичаи, залагајќи се притоа и за реконструкција на светилиштата, како и за нивна употреба за административни цели.⁹ Во пророкувањето на Агеј ќе се слушне ехото на двата различни аспекти од владеењето на Дариј: од една страна, пресвртот што буди нови надежи за трансформација во Јуда

⁶ Alberto Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Paidea Editrice, Brescia 1987, 405; Božo Lujčić, *Starozavjetni proroci*, 383.

⁷ Постои мислење дека 1,15а („тоа беше 24-ти во шестиот месец“) ја содржи воведната формула на изгубен текст. Според други, текстот за кој се верува дека е изгубен, би бил оној од 2,15-19, но очигледно е дека овие стихови се слабо поврзани, во формулација и тема, со 2,10-14. Сп. José M. Abrego de Lacy, *I libri profetici*, Paidea, Brescia 1996, 207–208.

⁸ Според Херодот, Камбиз бил сметан за „деспот“ од Персијците, поради тоа што бил „полулуд, суров и дрзок“.

⁹ Donatella Scaiola, *I dodici profeti: perche «minori»? 172–173.*

и, од друга страна, политичкиот мир што им овозможува на Евреите да го обноват храмот. Во политичките превирања во империјата тој не ги гледа само предзнаците за нејзиниот крај, туку и знаците на големиот и одлучувачки повторен подем на Израил.

Во Палестина владеело спокојство, но и суша и глад, разочарување и обесхрабрување. Можеби токму за овие времиња на големи пресврти алудира Агеј кога ја најавува Божјата ослободувачка интервенција за својот народ: „Ќе ги потресам небото и земјата, ќе го соборам престолот на царствата и ќе ја уништам моќта на царствата на народи, ќе ги превртам колите и нивните јавачи: коњите и јавачите ќе паднат“ (2,21).

Историскиот контекст во кој е поставена книгата е, јасно, оној на враќањето од егзил, време на големи тешкотии и фрустрации. Тоа е време на крајот на вавилонското ропство и почетокот на обновувањето на животот во Ерусалим, соочено со потребата да се отстранат и надминат бројните последици од падот на Ерусалим во 586 година и одведувањето на народот во ропство. Оттаму произлегуваат и двете главни задачи во времето по Кировиот указ во 537 година и враќањето на првите групи од ропство: обновување на заедницата и обновувањето на храмот. Всушност, само мала група депортирани Евреи се беа согласиле да се вратат во својата татковина, верувајќи во ветувањата дадени од пророците. Не било така сè едноставно и лесно, ниту величествено (како што тоа се говори во Девтероисаија). Градот и храмот сè уште се наоѓале во урнатини, тоа е време кога „светилиштето е запустено“ (Аг 1,4.9), а обновувањето сè уште не било започнато. Во Јудеја повратниците морале да се соочат со драматична ситуација: Ерусалим сè уште бил куп урнатини, градските сидини не биле обновени и, уште посериозно, се појавиле тензии меѓу вратените Евреи и членовите на заедницата која не се беше иселила од Ерусалим, тврдејќи дека тие се оние кои ја поседуваат земјата (сп. 1Ездра 33,24), не покажувајќи притоа подготвеност истата да ја споделат со дојденците. Повратниците кои се беа решиле да се вратат се соочиле со уништена земја, населена не само од Јудејци (според Ер 39,10, „сиромашните од народот, кои немале ништо“), но и од народи со туѓинско потекло,¹⁰ соочувајќи се со разрушена престолнина, напуштен храм (или тоа што останало од него, под претпоставка дека веројатно било запазено некак-

¹⁰ Библиските сведоштва говорат за попречувањето во обновувачката изградба, предизвикано од недоразбирањето со Самарјаните, кои биле мешавина од жителите на некогашното Северно израилско царство и доселениците. Навредени затоа што не им било дозволено да се вклучат во обновувањето на храмот, откако се пожалиле кај персискиот цар, за некое време биле прекинати градежните работи (сп. 1Ездра 4,4-7). Сп. Božo Lujić, *Starozavjetni proroci*, 382.

во богослужение од оние кои останале таму по разорувањето на Ерусалим во 587 г. пр. Хр., сп. Ер 41,5).¹¹

Народот не се враќал така брзо и воодушевено како што се очекувало. Во времето меѓу 525 и 522 година се случиле неколку заеднички враќања. Веројатно кон тоа придонело и именувањето на Зоровавел, човек од царско семејство, за наемник на Јудеја (1,1.12.14; 2,24).¹² Како што е познато, според Првата книга Ездра (3,1-13), Зоровавел и Исус се вратиле во Ерусалим со првата група повратници во времето на Кир во 537 година. Не се знае точно кои биле задачите и до каде се протегала моќта на Зоровавел, ниту што се случило со него по 520 година, но може да се претпостави дека самите Персијци го смениле својот намесник¹³ поради „месијанските“ очекувања што тој ги иницирал (сп. Агеј 2,21-23; Зах 4,6-7), но тоа се само претпоставки.¹⁴ Веројатно за тој период се врзува и Агеевата служба, која ги разбудила новите надежи за враќање на целиот народ и повторното изградување на храмот во Ерусалим. Се чини дека дејноста на Агеј е од пресудна важност за започнувањето, а потоа и за завршувањето на обновувањето на храмот.

По изминати скоро 20 години, обновувањето на храмот (жртвеникот и обновувањето на богослужението во согласност со традицијата, сп. 1 Езд 3,1-6) се чинел неостварен сон. Во овој контекст, гласот на Агеј, заедно со оној на Захарија, одлучно се обраќа кон владетелите и кон целиот народ, откривајќи ја смислата на историјата и упатувајќи со јасност кон патот на верноста на сопствениот идентитет како народ на Сојузот.¹⁵ Агеевата дејност во поттикнувањето за обновување на храмот имало одзив и на персискиот двор (1Ездра 5,11-6,16). Благодарение на материјалната и финансиска помош дури и од персискиот цар, било можно храмот да се обнови за само четири и пол години. Сето ова е многу повеќе од обично градежно обновување на храмот. Со храмот била обновена и надежта дека ќе се врати целиот народ кој беше одведен во ропство. Храмот бил изграден и посветен во 515 година, но се чини дека Агеј не го доживеал сето ова, затоа што за тоа воопшто не се говори во неговата книга. Неговото пророчко делување како да е одеднаш прекинато, па не може да се из земе претпоставката дека причина за тоа е неговото упокојување.¹⁶

¹¹ Gianfranco Ravasi, *L'Antico Testamento*, 378.

¹² Božo Lujčić, *Starozavjetni proroci*, 381.

¹³ Не е познато кои точно биле надлежностите на Зоровавел, дефиниран како *pehah*, „гувернатор“, „намесник“ во Агеј 1,1.14; 2,2.21.

¹⁴ Donatella Scaiola, *I dodici profeti: perche «minori»?», 173.*

¹⁵ Gianfranco Ravasi, *L'Antico Testamento*, 378–379.

¹⁶ Božo Lujčić, *Starozavjetni proroci*, 383.

Во овој критичен период на транзиција, обновувањето на храмот било прашање за опстој. Секако, во вавилонското заробеништво, синагошкиот култ на зборот веќе започнал без обредните жртви, но дури по 70 г. по Хр. јудаизмот ќе мора да живее целосно без храмот. Долго време храмот останал верски и секуларен центар за сите Евреи во Јудеја и во огромната дијаспора што се протегала од Вавилон до Египет, па затоа и според концепцијата на античкиот Исток, неговата реконструкција беше и конститутивна за политичкото постоење на еврејската национална заедница.¹⁷ Имајќи го предвид широкото значење што го добива, обновувањето на храмот не е само суштински услов за општествениот-економската благосостојба на еврејскиот народ, но е составен дел од големиот план на Господа, кој се состои во реорганизирањето на целиот свет.

3. Главниџе одлики на книџаџа на џорокоџ Аџеј

Книгата на пророкот Агеј нема вистински наслов и се состои од две поглавја. Некои автори ја сметаат за унитарен текст, додека за други Агеј содржи различни пророштва вметнати во наративна рамка (1,1.3.12.15; 2,1.10.20).

3.1 Сџрукџура на книџаџа

Како што беше спомнато, во книгата за пророкот се зборува само во трето лице, што остава простор да се претпостави значајна уредувачка работа. Според поголемиот дел од библистите, четирите датирања ја делат книгата на четири дела:

1 дел = 1,1: „Во втората година од владеењето на Дариј, на првиот ден од шестиот месец...“;

2 дел = 1,15-2,1: „Беше 24-ти во шестиот месец. Во втората година на Дариј, 21 во седмиот месец...“;

3 дел = 2,10: „Втората година од владеењето на Дариј, 24-ти во деветтиот месец...“;

4 дел = 2,20: „На 24-ти истиот месец...“.¹⁸

¹⁷ Henning Graf Reventlow, *Aggeo, Zaccaria e Malachia*, 17.

¹⁸ José M. Abrego de Lacy, *I libri profetici*, 208–209. Некои автори, исто така, идентификуваат пет дела во Агеј диктирани од петте датуми: а) реставрација на храмот (1,1-15), перикопа повторно поделена на два дела: 1,1-11 (пророчки повик да се изгради храмот) и 1,12-15 (одговор на водачите и народот); б) пророштва за охрабрување (2,1-23), поделени на три дела: 2,1-9 (уверување во присуството на Бога); 2,10-19 (свештенички правила со пророчко толкување) и 2,20-23 (идна надеж). Види и B. S. Childs, *Introduction in the Old Testament as Scripture*, Fortress Press, Philadelphia 1979, 469.

Првиот дел (1,1-14) е тесно поврзан со третиот. Агеј ги поттикнува Зоровавел и свештеникот Исус да го обноват храмот. Причината која пророкот ја дава е лошата жетва и несреќите што ги претрпуваат, а го откриваат и Господовиот гнев за трошоците направени за обнова на приватни куќи, но не и на храмот.

Пророштвото од вториот дел (2,1-9), изречено еден месец подоцна, повторно се обидува да ги охрабри Зоровавел и Исус во нивната задача. Господ го потврдува Своето присуство и помош и ги обновува есхатолошките благослови за својот народ: тие ќе го вратат богатството на народите, славата Господова и мирот (2,6-9).

Ако третиот дел од книгата (2,10-19) е поделен на две целини, текстот на Агеј е составен од пет пророштва. Но, ако се обрне внимание на сегашните текстуални индикации, тој е составен од четири пророштва, тематски наизменично поврзани: првото и третото ја опишуваат мачната состојба на заедницата, додека второто и четвртото се однесуваат на есхатолошките Божји ветувања.

Четвртиот дел (2,20-23) повторно содржи пророштво насочено кон Зоровавел и формално е споено со третиот дел во формулата за датирање („повторно“). Тоа е пророштво со месијански тонови, кое навестува една есхатолошка иднина, победа постигната од Бога преку Зоровавел, избраниот слуга и Божји печат.¹⁹

Некои автори идентификуваат концентрична структура во книгата. Според нив, првите две епизоди (1,1-12; 1,13-15a) следат сличен наративен модел. И двете започнуваат со пророштво од Агеј (1,1-11,13) и завршуваат со опис на различните реакции што ги предизвикува неговиот говор (1,12.14). Последните две епизоди би ги обединило, пред сè, тоа што се сместени во ист ден (2,10.20), а исто така и поврзаноста помеѓу двете пророштва. Во првите две епизоди, реконструкцијата на храмот се третира како локално прашање. Се повикува заедницата да започне со работа во обид да се промени тешката состојба во која тогаш се наоѓаат. Во централниот дел, откако работата продолжила околу еден месец, пророкот ги охрабрува своите браќа да го завршат започнатиот проект. Конечно, во последните епизоди, кои се случуваат три месеци по почетокот на делото, Агеј ја покажува потребата да се обнови богослужението како средство за очистување и осветување на народот.²⁰

¹⁹ Во овој пасус, интересен е и контрастот со друго пророштво упатено од Еремија до Јехонија, дедото на Зоровавел, кога беше одведен во прогонство: „Дури и да ми беше печат во десната рака, ќе те откинам“ (Ер 22,24-30). José M. Abrego de Lacy, *I libri profetici*, 209–210; Alberto Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, 409.

²⁰ Donatella Scaiola, *I dodici profeti: perche «minori»?», 174–175.*

3.2 Стилски особености и јазикот на книгата

Според мислењето на мноштво егзегети, еврејскиот текст на книгата е добро сочуван и нема потреба од дополнителни корекции, додека за LXX се забележува слобода во преводот.²¹

Во врска со стилските особености, се поставува прашањето, дали јазикот на Агеј во оригиналната форма на неговите пророштва треба да се смета за поезија или проза? Двете најнови изданија на еврејскиот критички текст се уредени вака: ВНК го печати целиот текст како проза, додека BHS соодветните стихови како поезија. Пророштвата на Агеј јасно се разликуваат од наративните рамки редактирани во едноставна проза. Агеј често користи традиции со тогаш веќе класичен јазик, често препознатлив по својата поетска формулација. Иако е веројатно дека пророштвата на Агеј биле подложени на повеќекратни уредувачки интервенции, сепак е можно да се откријат низа типично пророчки лингвистички модели. Дијалошкиот стил е типичен за Агеј, а сличен има само во книгата на Малахија. Агеј им зборува на своите слушатели обраќајќи им се во второ лице, ги повторува нивните мисли (1,4; сп. 1,2; 1,9; 2,3; 2,16), им се обраќа со императиви (1, 5,7; 2,15,18а; повторно во 1,8а; 2,4а) и со прашања (1,4,9; 2,16а.19а; 3 пати во 2,3). Инвективите (како 1,4; 2,14) и предупредувањата (како 1,5-6,7; 2,4) потсетуваат на реторичките модели на пророците пред ропството.²²

3.3 Поврзаноста со книгата на пророкот Захарија 1-8

Книгата на пророкот Агеј и првиот дел на Захарија (1–8) честопати се коментираат заедно, содржејќи значајна заедничка меѓусебна поврзаност. Прво, и двата пророка се осврнуваат на темата за реорганизација на животот и институциите на Јуда. Потоа, датумите на пророштвата на Агеј и Зах 1-8 се временски многу блиски (од 29 август 520 до 7 декември 518 година),²³ до тој степен што се чини дека двајцата пророци биле присутни во истиот период во Ерусалим. Понатаму, ликовите кои се споменуваат во двете книги се исти: Исус и Зоровавел, свештениците и жителите на Ерусалим. И конечно,

²¹ Gianfranco Ravasi, *L'Antico Testamento*, 382.

²² Donatella Scaiola, *I dodici profeti: perche «minori»?», 174–175.*

²³ Датумите се важни во перспектива на унифицирано читање на Агеј и Зах 1-8. Во овој текстуален дел всушност има осум датуми, пет во Агеј и три во Зах 1-8, иако, во реалноста, има седум бидејќи еден од нив, 18 декември 520 година, се повторува. Понатаму, три датуми се наведени пред 18 декември 520 година, сите во Агеј, додека три се дадени од Захарија. Оваа организација ја истакнува хронолошката кулминација на Агеј-Зах 1-8, која би била датумот на 18 декември 520 година, што се однесува на церемонијата на повторното обновување на храмот.

од тематска гледна точка, може да се додаде дека центарот на интерес и кај Агеј, и кај Захарија 1-8 се исклучиво Ерусалим и храмот.

Како понатамошна поддршка на ова можно унитарно читање на Аг-Зах 1-8 може да се додаде дека присуството на многу видови прашања е заедничко за двете книги.²⁴ Некои сметаат тоа треба да се смета за единствен текст, секако композитен, кој во својот центар ја има темата за обновата на храмот.

4. *Теолошка порака на книѓата*

Главната порака на книгата е изградбата на храмот, но тука е и темата за доаѓањето на есхатолошките времиња. Додека првата тема е конкретна и поврзана со секојдневието, втората, теолошки позначајна, не е поврзана со конкретниот историски момент.²⁵ Впрочем, Агеј претставува една „теологија на приоритетите“, соединета со есхатолошки и месијански сензибилитет. Додека отсуството на градежно-култни активности се чини само оправдана (Аг 1,2: „сè уште не е дојдено времето да се обнови домот Господов“), Агеј предложува една основна карактеристика на библиското пророкување преку можноста да се издвои и предложи конкретна форма на верност кон Бога.²⁶

За Агеј е јасно дека главен водач на историјата е Бог (сп. Аг 1,9.11; 2,7.17.19.21-23). Според Агеј, Бог од неговото време е истиот Оној кој некогаш го беше водел Својот народ и му беше дал славни ветувања. Ако народот остане верен на Бога и ако повторно го изгради заедништвото со Него, Бог ќе биде посреде нив, а нивниот живот и благослов ќе бидат извор на новиот благослов за сите слуге.²⁷

Критиката на пророкот е насочена против Јудејците кои, наместо да се грижат за Божјиот дом, се интересираат само за своите домови (1,4.9): затоа што без храмот, единственото место во кое светоста (чистотата) станува ефективно, самиот народ и сите негови дела се нечисти (2,14) и сите него-

²⁴ Првиот тип е реторичкото прашање, најдено, на пример, во Агеј 1,4. Народот ја изрази идејата дека сè уште не е дојдено времето за обнова на Господовиот дом (1,2), додека реторичкото прашање од 1,4 наместо тоа ја истакнува рамнодушноста и недостатокот на ревност кај луѓето. проблемот не е толку недостатокот на време, туку приоритетот што им се дава на другите занимања. Исто така во Зах 1,5-6; 3,2 има реторички прашања кои имаат за цел да поттикнат размислување. Меѓутоа, во други случаи, прашањата имаат функција да го унапредат заплетот на приказната, како, на пр., во визиите на Захарија. Затоа може да се претпостави дека прашањата се дополнителен знак на единство меѓу двете книги.

²⁵ Božo Lujčić, *Starozavjetni proroci*, 386–389.

²⁶ Gianfranco Ravasi, *L'Antico Testamento*, 376; Alberto Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, 410.

²⁷ Božo Lujčić, *Starozavjetni proroci*, 386–389.

ви дела се без благослов.²⁸ Жетвата е целосно исчезната или многу слаба затоа што Господ праќа неволји (1,6,9-11; 2,16,19а). Меѓутоа, ако започне обновувањето на храмот, Агеј го објавува присуството на Бога (1, 8б; 2,4б. 5б), и штом ќе биде прифатен повикот за обнова на храмот, ќе пристигнат и божествени благослови (2,9б).²⁹ Езекиел е сведок на фактот дека „славата“ на Господ го напушта храмот (Ез 10,1-22) следејќи ги луѓето депортирани во Вавилон. Само во рамките на заветниот однос храмот може да стане место на Божјо присуство, а Агеј се усогласува со оваа традиционална гледна точка. Всушност, пророкот ги повикува луѓето да ги поврзат духовните реалности на односот со Бога со институционалната димензија претставена со обновувањето на храмот.³⁰

Од народот не се побарува слепа вера, затоа што библиската вера е секогаш провокација за разумот. Повикот е правилно да се разликува, да се сфати смислата на случувањата (сп. Аг 1,5.7; 2,15-19). Впрочем, потребно е да се разбере дека во тогашниот момент (сп. Ер 25,11-12; 29,10-14), без царството и политичката автономија, послушноста кон Бога се пројавува во вложувањето на напорите за обновувањето на храмот, знак на признавање и прифаќање на Божјото присуство меѓу народот. Не се работи едноставно за обновување на богослужението, ниту за некакво страординово обновување на местото за богослужба, туку за поставување на конкретен симболичен акт кој повторно ќе го потврди во верата пулсирачкиот центар на идентитетот на народот. Израилците треба да се потсетат дека се „туѓинци и гости“ во земјата Господова (сп. 3Мој 25,23) и дека приоритетот не е во задоволувањето на различни потреби за животот, туку осмислувањето и исполнувањето на самиот живот.³¹

Агеј сметал и дека големите спасоносни дела што Господ ги извршил кон Израил можеле да бидат заборавени доколку секоја нова генерација не ги празнувала богослужејќи во храмот. Без ова молитвено навраќање, луѓето не би можеле да препознаат дека Бог сè уште дејствува, додека богослужението има способност да го направи актуелно Божјото спасоносно прису-

²⁸ Германскиот егзегет Герхарт фон Рад го дава следново објаснување: „Храмот беше местото каде што Господ му зборуваше на Израил, каде што им ги прости гревовите и каде што им се објави. Да се заземе став во врска со храмот значи да се заземе став за или против Господа. Меѓутоа, луѓето се покажаа прилично незаинтересирани за обновувањето; морајќи да се соочат со сериозната економска ситуација, тие веруваа дека храмот може и треба да чека (Агеј 1,2). Агеј го изменува овој ред на должности: Израил повеќе не е Израил ако Божјото царство не му е прва грижа; тоа што следува, благословот на Господа, ќе му биде соодветно дадено (Агеј 1,2-11; 2,14-19)“, G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, II, Brescia 1974, 330.

²⁹ Henning Graf Reventlow, *Aggeo, Zaccaria e Malachia*, 21.

³⁰ Donatella Scaiola, *I dodici profeti: perche «minori»?», 181.*

³¹ Gianfranco Ravasi, *L'Antico Testamento*, 387-390.

тво. Поттикнувајќи го народот да го обнови храмот, Агеј имал намера да ѝ помогне на својата заедница повторно да го открие присуството на Бог во сегашноста и да ѝ помогне да се конфигурира на етички начин доследен на барањата на светоста поставени со Законот. Агеј се навраќа на претходната теологија во која храмот бил поврзан со изборот на Сион и вечниот сојуз што Бог го наложил со Давид и неговите потомци (2Цар 7,1-17). Од оваа гледна точка, Агеј е човек верен на традицијата, близок на свештеничката теологија и на пророкот Езекиел кој ја затвора својата книга со грандиозен опис на идниот храм (Ез 40-48).

Оваа иднина има врска не само со Израил, туку и со другите народи: убедени или поразени, тие ќе пристигнат во Ерусалим со своето богатство (2,7.12),³² Израил ќе добие победа предводена од својот Давидов Помазаник (2,20-23), добивајќи го дарот на мирот (2,9).³³ Меѓутоа, проблемот е што Агеј ја идентификувал личноста на Помазаникот (иако Зоровавел никогаш не е дефиниран на овој начин, бидејќи Зоровавел всушност ќе исчезне од сцената набргу по пророштвото со кое книгата завршува, сп. Аг 2,21-24). Во последниот дел од книгата (2,21-24) Зоровавел се нарекува „Мој слуга“, почесна титула која им се припишува на некои големи ликови во историјата на Израил (Авраам, Исак, Јаков, Мојсеј, Исус Навин, Давид, слугата Господов, Марија). Зоровавел, како политички водач на заедницата и активен учесник во обновата на храмот, стои во континуитет со другите симболични личности од минатото. Тој е избран (*bhr*) и тој ќе стане печат:³⁴ „Ќе те земам,

³² Во 2,7 се вели, според хебрејскиот текст се вели „дека богатствата на сите народи ќе се слеваат во Ерусалим“ и така новиот храм ќе биде исполнет со слава. Но, латинската верзија Вулгата, наместо тоа, преведува: *Et veniet want cunctis gentibus* („ќе дојде она што го чекаат сите народи“) и на тој начин му дава на стихот јасно месијанско значење.

³³ José M. Abrego de Lacy, *I libri profetici*, 209–210.

³⁴ Терминот „печат“ (*hòtàm*) се појавува 13 пати во Стариот завет и означува прстен со натпис; тој љубоморно се чувал затоа што секој бил различен од другите и се користел како потпис кој ги потврдувал донесените одлуки или дозволувал да се идентификува сопственикот. Во Аг 2,23 печатот има метафорично значење и укажува или на авторитетот на Зоровавел или на конкретниот однос што го соединува со Господ. Може да се помисли и дека доделувањето на печатот од претпоставен на лице од понизок ранг ја изразува способноста на вториот да го претставува првиот. Во контекст на Аг 2, доделувањето на печатот на Зоровавел ја нагласува важноста што тој ја презема во очите на Бога и можеби, исто така, укажува на неговата вокација, таа да биде инструмент за реализација на Божјиот план. При употребата на претставата за печатот, Агеј веројатно го презема она што претходно го беше кажал Еремија: „Иако Конија, синот на Јоаким, царот на Јуда, беше прстен во мојата десна рака, јас ќе го скинам“ (Е 22, 24). Агеј го менува овој говор и наместо тоа наведува дека Зоровавел, внук на тој цар депортиран во егзил (1Лет 3,17-18), е послушен слуга. Зоровавел е знак дека отфрлањето на Давидовиот дом, за кое зборуваше Еп 22,24, не е дефинитивно. Сп. Donatella Scaiola, *I dodici profeti: perche «minori»?*, 182.

Зоровавеле, сине Саалтиел, слуга Мој, вели Господ, и ќе те поставам како печат, зашто те избрав“ (2,23).

Неполни пет години по пророковата дејност, се исполниле заложбите на Агеј: храмот бил изграден и во 515 година бил преосветен. Сепак, Зоровавел не бил остварување на оној благослов и очекување според пророковите очекувања. Дали пророкот Агеј погрешил во врска со назначувањето на Зоровавел, а ако е така, зошто ова пророштво било зачувано во книгата? Дали тоа треба да се протолкува како демократизирање на Давидовото ветување и тоа се однесува на целиот народ, па на тој начин Зоровавел би го претставувал целиот јудејски народ како примател на месијанското ветување? Многу поверојатно е дека тоа требало да биде разбрано во есхатолошка смисла, а неговото исполнување да биде одложено за иднината, како што се беше случило со царските псалми во псалтирот кои беа зачувани и читани и по крајот на монархијата (Пс 2; 72; 89). Од христијанска перспектива, исполнувањето на ликот на Зоровавел е идентификувано во личноста на Господ Исус Христос.³⁵ Агеевата есхатолошка надеж и исполнувањето се случило векови подоцна, кога се појавил новиот Зоровавел – Исус од Назарет, како источник на мирот и благословот.³⁶

Новиот завет не се навраќа многу на овој пророк, но има неколку места коишто се меѓусебно поврзани: Агеј 1,13 и Матеј 28,20, каде се говори за Божјата присутност меѓу Својот народ, како и Агеј 2,6.21 – Матеј 24,29. Во христијанската традиција како месијанско пророштво се смета текстот од Агеј 2,9: „Славата на овој нов храм ќе биде поголема отколку на поранешниот – вели Господ Саваот; и на ова место ќе му дадам мир“, коешто се исполнило со влегувањето во храмот на ветениот Месија и Спасител, Господ Исус Христос.

³⁵ Donatella Scaiola, *I dodici profeti: perche «minori»?», 183.*

³⁶ Božo Lujčić, *Starozavjetni proroci*, 388–389.

THE PROPHET HAGGAI AND THE RESTORATION OF THE TEMPLE
AS THE SPIRITUAL CENTER OF THE CHOSEN PEOPLE

Summary

The research paper on the Prophet Haggai and the restoration of the temple highlights the central theme of Haggai's prophetic message: the rebuilding of the temple as a spiritual center for the people of Israel. Haggai, one of the post-exilic prophets, addresses a time of disillusionment after the Babylonian captivity, where the people face harsh realities and slow recovery. Despite the initial excitement of returning to their land, the community struggles to rebuild both physically and spiritually. Unlike many other prophets, Haggai's message is met with success. His call to rebuild the temple is heeded by the people, and this action leads to a renewal of their faith and a restoration of their community. The rebuilding of the temple is seen by Haggai not just as a physical structure, but as the essential spiritual center of the people's identity, mission, and relationship with God. The paper emphasizes Haggai's tireless zeal in motivating the people to renew their covenant with God through the temple, and how this act serves as a foundation for the people's future spiritual and communal life. The conclusion underscores Haggai's role in revitalizing both the faith of the Israelites and their sense of purpose among other nations.

МИЛАН ЃОРЃЕВИЌ, јереј

ДИЈАЛОГОТ СО РЕЛИГИИТЕ НИЗ ПРИЗМАТА НА ИСИХАСТИЧКО-АГИОРИТСКОТО ПРЕДАНИЕ

Темата за местото и улогата на православните во современиот „меѓурелигиски дијалог“ е комплексна и претставува предмет на различни интерпретации и дискусии меѓу православните теолози. Од една страна, стои уверувањето дека учеството во ваквиот дијалог е неизбежно, особено со оглед на отворениот концепт за глобалното општеството во кое живееме и забрзаниот развој на комуникациските технологии. Поради тоа, на официјално ниво, помесните православни цркви веќе со децении учествуваат во различни платформи за „меѓурелигиско“ општење. Од друга страна, често се укажува на опасноста од релативизирање на богооткриената вистина на православно-христијанство, особено при афирмативното третирање на прашањето за меѓурелигиозноста. Ваквиот скептичен став особено доаѓа до израз, доколку се земе предвид фактот дека повеќето меѓурелигиски иницијативи не потекнуваат од православниот еклисијален контекст, туку од различни секуларни или инославни институции и организации. Се поставува прашањето – дали е можно да се маркираат извесни интринзичко-православни мотиви за обосновање на дијалогот на православието со религиите, при што православната Црква не би била само учесник во постоечките „меѓурелигиски“ проекти, туку би се афирмирала како иницијатор и основач на дијалогот? За да можеме да одговориме на ова појдовно прашање, ќе треба да се вратиме наназад низ историјата на православната Црква и да им обрнеме внимание на архетипните примери за меѓурелигиско општење од минатото. Притоа, особено ќе се задржиме на отоманската и доцновизантиската епоха, кои традиционално се земаат како формативни периоди на меѓурелигиската теологија на православната Црква.¹

¹ Anastasios Yannoulatos, “Byzantine and Contemporary Greek Orthodox Approaches to Islam”, *Journal of Ecumenical Studies*, 33:4 (1996), 512–527.

Кога на 29 мај 1453 година војските на Мехмед II Освојувачот конечно ќе успеат да го освојат Константиновиот град и со тоа да ја означат конечната пропаст на Византиската Империја, започнува формирањето на една специфична меѓурелигиска култура, која до денес останува активна во краиштата на некогашното турско царство. Таа нема специфичен религиски предзнак, т.е. се споделува од различните религии и вероисповеди кои постоеле и дејствувале на оваа територија. Таа е условена од начинот на кој бил дефиниран статусот на религиите во државата, како и од начинот на кој различните етникуми и култури сопостоеле во заедничкото општество. Зачудува фактот што во времето кога христијанскиот Запад бил растргнат од бруталните религиски војни меѓу католиците и протестантите, ориенталните урбани центри на европскиот југоисток биле населени со народи од различни религии и култури. Етничката припадност се покажувала јавно преку самиот надворешен изглед на луѓето, на пример, преку специфичните народни носии. Сефардските Евреи, кои ја напуштиле Шпанија, бегајќи пред инквизицијата во 1492 успеале да најдат прибежиште на територијата на Отоманското Царство и да ги сочуваат сопствената вера, јазик и култура.²

Отоманскиот „мултикултурализам“ се покажал како исклучително успешен за своето време, при што може да се утврди една општоприфатена диспозиција, која го регулирала односот меѓу различните религии во јавната сфера, а која дијаметрално се разликува од современиот концепт за меѓурелигиското и меѓуconfесионалното општење. Ако денес се настојува на експлицитен дијалог меѓу религиите, за заемно споделување на учењата, практиките и искуствата на верата – во отоманската култура предуслов за добрите меѓурелигиски односи било токму спротивното. Имено, молчењето за „внатрешните“ и „духовните“ аспекти на другиот служело како гарант за комуникацијата, соживотот и толеранцијата во секојдневниот живот. Секој обид за експлицитно дијалогизирање за религиските уверувања на другите се восприемало како насилан обид за упад во внатрешниот и свет простор на заедницата. Основата врз која бил поставен ориенталниот меѓурелигиски модел не бил дијалогот, туку токму неговиот антипод – молкот, како израз на почит кон идентитетот на другиот.³ Во еден поранешен текст, го именувал

² Cf. Matthias B. Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*, Indiana University Press 2005, 15–30; Jennie Lebel, *Tide and Wreck: History of the Jews of Vardar Macedonia*, Avotaynu 2008, iv–xxi.

³ Георги Каприев, *Диалогът между религиите и стойноста на мълчанието*, Христијанство и култура, бр. 1 (68) / 2012, 111–113.

ваквото устројство на меѓурелигиските односи во отоманското општество како „дијалог на молчењето“.⁴

Во овој контекст, ќе се осврнеме на отоманскиот концепт за идентитетот, според кој носечки елемент на етничката припадност претставувала религијата. Ваквиот идентитет се именувал како „милет“ (*millet*) и се однесувал на религиските групи кои биле како такви признаени од султанската власт. Водачите на ваквите групи, познати под името „милетбаши“ (*millet başı*), му биле директно потчинети на султанот, кој имал целосна власт над нив, т.е. можел да ги назначува или да ги разрешува од функцијата. Тоа укажува на јасно дефинирана хиерархија на инстанците на моќ во царството. На ист начин биле меѓусебно хиерархизирани и самите религии како такви. На врвот од хиерархијата стоел исламот, како религија на доминантниот турски народ и на султанот лично.⁵ Па така, конверзијата од ислам во друга религија било строго забранета и незаконска, но тоа правило не било применливо во спротивни ситуации. И покрај недостатокот на аналогна забрана која на сличен начин би ги „заштитила“ другите религии во царството, се развила колективна свест на религиска непремостливост.

Етничкиот идентитет бил толку силно обврзан со религискиот што менувањето на верата се гледало како чин на потполно раскрстување со сопствениот народ и потполно преминување во народот на другиот. Оттука доаѓаат подоцнежните термини како „потурчување“, или „турска вера“ – христијанинот што ја прима верата на Турците не станува само муслиман, туку станува Турчин, се „потурчува“. Сите други етнички белези се сметале за второстепени, наспроти религискиот. Религијата на потчинетите народи е носечкиот идентитетски пласт, кој функционирал како гарант за нивното постоење како такво. Главен начин да се сочува идентитетот претставувало запазувањето на религиската припадност. Како директна последица на ваквата општествено-религиска констелација, се јавува дефанзивното самозатворање во културните граници на сопствениот религиско-етнички идентитет. Разговорот за религиската припадност излегува до доменот на политички-коректната

⁴ Милан Ѓорѓевиќ, „За дијалогот на молчењето. Поствизантиски перспективи на меѓурелигискиот дијалог“, *Годишен зборник на Православниот богословски факултет „Св. Кирил и Методиј“*, Скопје, Книга 18, Скопје 2012, 103–116.

⁵ И покрај изводите на современите истражувања дека станува збор за подоцнежна иновација, сепак ваквиот систем на етно-религиско уредување на државата ги влече своите корени уште од времето на султанот Мехмед I (1413–1421). Cf. Bruce Masters, „Millet“, in: *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, Gábor Ágoston, Bruce Masters (eds.), Facts On File, New York NY 2008, 383–384; Darin N. Stephanov, „Ruler Visibility, Modernity, and Ethnonationalism in the Late Ottoman Empire“, in: *Living in the Ottoman Realm. Empire and Identity, 13th to 20th Century*, Christine Isom-Verhaaren and Kent F. Schull (eds.), Indiana University Press, Bloomington IN 2009, 266–267.

комуникација. Другиот следува да се испочитува како друг, како поинаков, да се пофали и тој самиот, и неговата вера (сп. на пр. сочуваната фраза „алал ти вера“) – но ништо повеќе од тоа. Секој обид за дискурзивно споредување на верските учења и практики се доживува како преминување на црвената линија на коректниот однос меѓу милетите. Она што за доминантниот турски народ се забранува со закон, милетите го санкционираат на ниво на обичајното право. Конверзијата и секој вид општење што може да резултира со конверзија е крајно непожелно и практично – забрането. Казната за едните е смрт, за другите – екскомуникација од заедницата, која понекогаш се доживувала и како потешка од смртта.

Но, отоманската идентитетска политика, втемелена врз религиската припадност, како и соодветната хиерархија на моќта што произлегувала од неа, не е единствениот фактор што го утврдува идентитетот на православните народи во султанатот. Присутен е и втор, подеднакво дејствен идентитетски пласт, кој потекнува од последните столетија на Византиската Империја, а кој на особен начин стапува во симбиоза со отоманскиот општествен модел. Ако се вратиме наназад кон првиот милениум на христијанството, ќе забележиме дека последната значајна пројава на христијанскиот империјален универзализам била мисијата на солунските браќа Кирил и Методиј, славните ученици на патријархот Фотиј Константинополски. Набргу потоа, христијанскиот универзализам почнува постепено да му го отстапува местото на хеленскиот културен елитизам. Оваа промена настапува незабележително и – би можело да се каже – несвесно, затоа што Истокот и понатаму се конципирал себеси преку одредниците на римскиот и на христијанскиот идентитет. Познати автори со хеленско потекло, како што бил, на пример, охридскиот архиепископ Теофилакт не само што не го криеле својот анимозитет кон покрстените словенски народи, туку сè повеќе ги доживувале инохеленските култури како суштински инфериорни во однос на сопствената.⁶ Паралелно со тоа, и заемното оддалечување со Западот неповратно влијаело врз процесот на отуѓување на цивилизациската самосвест на Истокот од Империјата. Георги Каприев го именува овој процес како „доброволна провинцијализација на византиско-православната култура“.⁷ Провинцијализирањето на Истокот се одвива на две нивоа: на етничко ниво по линијата „Хелени – варвари“ и на религиско ниво по линијата „Хелени – Латини“. Хеленството незабележително станува основна одредница на империјалната култура.

⁶ Margaret Mullett, *Theophylact of Ochrid. Reading the Letters of a Byzantine Archbishop*, Routledge, London - New York 2016, 126, 275–276; Toni Filiposki, „Theophylact and the People of Ohrid: the Issue of the ‘Otherness’“, *Macedonian Historical Review* 2 (2011), 87–102.

⁷ Георги Каприев, „Какви са им Латините? Византийските интелектуалци и Западът след 1204 г.“, *Византийски Етюди*, Communitas Foundation, София 2014, 148–152.

Со оглед на фактот дека сите овие процеси не се одвиваат на политичко-правното, туку на идентитетско-цивилизациското ниво, тие воопшто не се завршуваат со драматичната пропаст на римската империја, туку им задаваат одлучувачка насока на идентитетските превирања, почнувајќи од отоманскиот период, па сè до конечниот распад на империјалните идентитети со појавата на националните држави. Византијците под иноверната власт го надградиле постоечкиот идентитетски склоп, прифаќајќи го погоре претставеното турско разбирање на народот како *millet*.⁸ По паѓањето на Константинопол под отоманска власт, за етнарх на православните на територијата на Турското Царство се поставува Константинополскиот патријарх. Славното „Исповедание на верата“ што Генадиј Схолариј му го доставил на султанот Мехмед II Освојувачот – во суштина не е „исповедание“ во христијанската смисла на зборот, туку правен документ, со кој византиските Грци правно се „регистрали“ како посебен народ во новото царство. На овој начин, епископот на Новиот Рим за првпат во историјата на источното христијанство добива световна власт и привилегии што ги немал дури и во таканаречените „златни периоди“ на историјата на Византиската Црква. Притоа, милетскиот идентитет не останува само религиски, туку се стопува со затечениот хеленско-византиски империјален идентитет.⁹ Овој амалгам меѓу доцновизантискиот и отоманскиот концепт за идентитетот станува катализатор на радикални промени, кои во текот на вековите ќе се вообличат и ќе се хабитуализираат во неделива и сама-по-себе-разбирлива целина. До денешен ден, милетско-етничкиот идентитетски концепт го одредува распространетото збирно именување на православните христијани на Запад како *Greek Orthodox*.

Забележливо е дека етничките заедници кои не го говореле грчкиот јазик биле во голема мерка исклучени од високите слоеви на хиерархијата на моќта во Турското Царство. По укинувањето на словенските автокефални цркви – Трновската (1393 г.), Пеќката (1766 г.) и Охридската (1767 г.) – централизирањето на милетската власт особено доаѓа до израз, при што црковнословенскиот јазик, кој самиот бил тешко разбирлив за мнозински неписмениот православен народ, почнува да му го отстапува местото на грчкиот, дури и во оние средини во кои словенофоното население било доминантно. Во вакви услови, се формира еден силно амбивалентен однос кон сопствената

⁸ Cf. Vangelis Kechriotis, “A Cappadocian in Athens, an Athenian in Smyrna, and a Parliamentarian in Istanbul: The Multiple Person and Loyalties of Pavlos Carolidis”, in: *Living in the Ottoman Realm. Empire and Identity, 13th to 20th Century*, Christine Isom-Verhaaren and Kent F. Schull (eds.), Indiana University Press, Bloomington IN 2009, 306.

⁹ Alexander Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Holt, Rinehart and Winston, New York – Chicago – San Francisco 1963, 276–281.

вера – таа, од една страна, ревностно се практикува и останува носечки идентитетски елемент, но од друга страна, степенот на нејзино дискурзивно поимање е исклучително низок. Не само што содржината на верата на другиот не е предмет на вербално артикулиран дијалог, туку и сопствената вера не се доживува како разумски досежно слово. Словата на верата се искажуваат од страна на клирот и пејачите во богослуженијата и молитвословијата, но нивната содржина останува надвор од интересот и досегот на верниот народ, па и на самите клирици и пејачи кои ги произнесуваат. „Дијалогот на молчењето“ преминува во „монолог на молчењето“, во кој отечката теологија и философија се сведени на неразбирливи формулации на неразбирлив јазик, чие разбирање е практично ирелевантно при самоопределувањето на христијаните во империјата. Ваквото христијанство длабински се отуѓува од сопствениот идентитет како вера во воплотениот Логос Божји. Потчинувањето на највисоките црковни инстанци на хиерархијата на моќта во отоманското општество резултира со откажување на православието од грандиозното теолошко и философско предание врз кое самото е основано. Сепак, неговото конзервирање и капсулирање во сочуваните ракописи и литургиските текстови успева кон крајот на XVIII век да послужи како основа за процесот на обновување на „логосната“ димеџија на православието.

Во манастирите на Света Гора Атонска се јавува едно уникатно духовно-интелектуално движење чија емблематична фигура е свети Никодим Агиорит, најпознат по составувањето на збирката светоотечки аскетски списи именувана како Филокалија (Φιλοκαλία), а во словенски превод позната како Добротољубие. Ова агиоритско движење се јавува како пандан на западното просветителство, но се надоврзува на една сосема поинаква мисловна и духовна традиција, на која ќе ѝ обрнеме посебно внимание. Неговата најевидентна карактеристика е тежбата кон печатење на класични теолошки и богослужбени текстови, а потоа и објавување на авторски дела и преводи на разбирлив народен јазик. Движењето има свои претставници и како во хеленофоната, така и меѓу словенофоната јазична сфера. Негов најпознат словенојазичен претставник е свети Пајсиј Величковски, кој врз основа на трите томови на грчката Филокалија ги составува петте томови на руското Добротољубие. Емблематичен претставник меѓу јужните Словени е свети Кирил Лешочки (Пејчиновиќ), кој е автор на две авторски поучни сочиненија, напишани на народниот говор типичен за северозападниот дел на Македонија.¹⁰ Акцентот врз потребата од описменување и разбирање на содржината на ве-

¹⁰ Andrew Lowth, “The patristic revival and its protagonists”, *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2009, 189–191; Милан Ѓорѓевиќ, „За просветителството и светоста на преподобен Кирил Пејчиновиќ“, *Словаша и Словашо – Зборник на трудови*

рата е заедничката црта што ова движење ја споделува со западниот просветителски модел. Она што паѓа во очи е фактот дека тоа ни оддалеку не може да се смета за непосреден плод на западното влијание врз христијаните во Отоманската Империја. Имено, тоа се јавува како автохтон продукт на византиската литургиско-аскетска култура. Се поставува прашањето како такво нешто е можно, доколку се земат предвид доминантните тенденции меѓу православните во оваа епоха, опишани на претходните страници?

Одговорот на него лежи во самата содржина на ракописите кои биле објавувани од Никодим Агиорит и од другите нему сродни автори, преведувачи и издавачи. Историјата на Црквата е во голема мера одбележана од личности кои во сите епохи дејствувале на самите margins од општествената хиерархија, но кои во дадени моменти одиграле пресудна улога за нејзиниот пат низ историјата. Агиоритите ни оддалеку не ја претставувале главната еклисијална струја на своето време, не биле вклучени во високиот клир, туку биле многу поблиску до секојдневните предизвици на верниот народ. Истовремено, нивната анонимност им ја обезбедила привилегијата да го искористат своето време за исчитување на богатото ракописно наследство на нивните манастири, наместо да се занимаваат со црковно-политичките дејности, резервирани за високиот клир. Изучувајќи ги отечките списи и ревносно учествувајќи во богослужението на црквата, тие го иницирале повторното воспоставување и актуализирање на еднаш конзервираните содржини на верата. Референтната точка во овој процес била последната голема синтеза на византиската теологија и философија, изведена во XIV век од свети Григориј Палама, кој самиот некогаш бил светогорски монах. Токму исихастичката теологија ги обединила во себеси логосното и молчењето, на непротивречен и заемно надополнувачки начин.

Еден од карактеристичните белези на византиската философија е токму нефиксирањето за бинарните спротивставености кои ја одредуваат динамиката на западната мисловност. На пример, антагонизирањето меѓу „спасението по дела“ и „спасението по благодат“, меѓу теологијата и мистиката, меѓу традицијата и иновацијата, меѓу Светото писмо и светото предание – на Исток ни оддалеку го немаат значењето што историски им се придава во западните богословско-философски дискусии. Истиот модел е применлив и врз прашањето за дијалогот и молкот, при што тие, спротивно на очигледноста, дејствуваат како неантагонизирани начела. Самото монашко движење на кое му припаѓал свети Григориј Палама и за чии практики и уверувања аргументативно се застапувал се именувало како „исихастичко движење“, или

„исихазам“. Ова име доаѓа од старогрчкиот поим *ἡσυχία*, кој се преведува како „тишина“, а во контекст на аскетиката означува особен вид „молитвено тихување“, или „безмолвна молитва“. Во неа зборовите што подвижникот ги упатува кон Бога секнуваат, а молитвата преминува во доменот на непосредното и метадискурзивно општење со него. Зборовите преку кои човек посредно му се обраќа на Бога, стануваат излишни во состојбата на непосредно созерцание на божествената слава.¹¹ Ни оддалеку ваквата состојба не го исклучува општењето, туку го издигнува на едно суштински повисоко ниво. Исихастот и понатаму „дијалогизира“ со Бога, но тој дијалог ја надминува природната човечка способност за општење, без притоа да ја обезвреди или да ја укине. Искананата молитва има свое место во исихастичката аскетика, но нејзината цел е да приведе кон непосредното општење – кое, погледнато од човечка гледна точка, по прво претставува молк отколку говор. Евидентно е присуството на апофатичката философска визија во ваквото обосновување на исихастичката молитва. Непосредниот „дијалог“ на исихастите до тој степен го надминува посредното општење својствено за човековата тварна природа, што по прво може да се опише како тишина, отколку како говор. Притоа, апофатичкиот метод на одрекување не цели кон укинување на природниот говор како таков, туку укажува на неможността тоа да се постави на исто рамниште со непосредното општење меѓу подвижникот и Бога кое се одвива отаде човековото поимање за дијалогот.¹²

Би можело да се приговори дека ваквиот модел на непосредно општење е применлив само на богопознанието, но не и на меѓучовечкото општење. Сепак, како што човек треба да постигне совршено општење со својот Творец и Седржител, на ист начин треба да постои во заедница и со луѓето околу себеси. Конечно, тоа е смислата на двете најголеми христијански заповеди за љубовта кон Бога и за љубовта кон ближните.¹³ Човекот е повикан не само кон надминување на границите на сопствената природа во неговиот однос кон Бога, туку следува да го стори истото и во неговиот однос со другите луѓе. Првата и основна инстанца тука е црковната заедница, во која верните сочинуваат едно тело, возглавено од една глава, која е Самиот Христос. Светотаинскиот живот на Црквата го означува токму тоа – преку соединувањето на верните со Христа, тие се соединуваат и помеѓу себе. Останува прашањето дали таквото непосредно општење е можно надвор од сакраментални-

¹¹ Cf. Triades, I, i, 23; I, iii, 14; II, i, 5,9, 18, 41-42, 44; Milan Đorđević, *Nikolas Kabasilas – ein Weg zu einer Synthese der Traditionen*, Peeters, Leuven – Paris – Bristol CT 2015, 146-163, 175-187.

¹² Cf. Отец Стефан Санџакоски, *Апофатичка философија на Corpus Areopagiticum*, Три, Скопје 2003, 184-197.

¹³ Matej 22,37.

те граници на Црквата? Кога црковните таинства би се однесувале само на ограничен број свештенодејствија, како што многу често се претставуваат, тогаш одговорот би морал да биде еднозначно негативен. Сепак, отечкото разбирање на таинствата е многу пообемно и посеопфатено од тоа. Концептот за таинството не само што ги опфаќа сите дејствија на црковната заедница разбрана како Христово тело, туку ја опфаќа сета твар, чие битисувачко начело е Логосот Божји.¹⁴

Целиот свет претставува таинство, бидејќи во него се одвива цикличното дејствие на божествената еросна љубов – преку која Бог нисходи кон него и го изведува од небитие преку актот на творението.¹⁵ Преку истата таа љубов се одвива троичното општење во Бога и дејствува како образец за општењето меѓу созданијата. Конечно, таа го поттикнува творението да се устреми кон Бога и екстатично да се вивне отаде границите на неговата тварна природа.¹⁶ Тоа означува дека надминувањето на природните дадености не е императив само во доменот на молитвениот однос на човекот со Бога, ниту само во рамките на некоја ограничена црковна заедница, туку претставува универзално начело на постоењето на созданието како такво. Сето човештво е повикано кон заедничарење, кое по суштина ќе ги надмине ограничувањата на природата. Истовремено, природните способности не се пречка за таквото општење, туку претставуваат незаобиколен дел од патот кон зададената цел. Човековата говорно-дијалогска способност е токму тоа – средство за поврзување кое постои за да приведе кон повисоки и непосредни облици на меѓучовечко општење.¹⁷ Изразит пример за тоа е христијанскиот брак, во кој мажот и жената стануваат „едно тело“. Овој израз ни оддалеку не може да се сведе исклучиво на полово-репродуктивната димензија на брачниот живот, туку примарно укажува на непосредниот начин на постоење на брачната заедница и на општењето во неа. Ваквото непосредно општење, кое може во поголема или помала мерка да функционира независно од говорниот медиум, е присутно и во пријателството разбрано како *φιλία*. Во оваа универзална сфера, дијалогскиот принцип на исихастичката аскетика наоѓа своја особена примена: општењето преку говорот служи како средство кое ги доближува луѓето кон непосредниот и посовршениот „дијалог во тихувањето“.

¹⁴ John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, 191–193.

¹⁵ Alexander Schmemmann, *For the Life of the World*, SVS Press, Crestwood NY 1998, 18; *De divinis nominibus*, IV, 14–15.

¹⁶ Cf. *De vita in Christo*, VII, 61–63, 99.

¹⁷ Cf. Milan Đorđević, *Nikolas Kabasilas – ein Weg zu einer Sythese der Traditionen*, Peeters, Leuven – Paris – Bristol CT 2015, 146–163.

Следува да се забележи дека овој вид дијалогизирање е суштински поразличен од социјално наметнатиот „дијалог на молчењето“, својствен за меѓурелигиското и меѓуконфесионалното општење во доцновизантиската и отоманската култура. Пред сè, „дијалогот на молчењето“ претставува антипод на вербалниот дијалог, истиот го смета за пречка и се обидува да го потисне колку што е можно подалеку од јавната сфера. За разлика од него, исихастичкиот и агиоритски „дијалог на тихувањето“ се темели врз дијаметрално спротивни претпоставки. Тоа може да се забележи од исклучителната ерудираност на големите имиња на исихастичкото движење во световното знаење или од интересот на агиоритите кон печатењето светоотечки дела и авторски сочиненија на разбирлив јазик. Но, не само таму. Исклучително е индикативен примерот на свети Никодим Агорит и неговите адаптирани грчки преводи на клучни западни авторитети, како што се римокатоличкиот свештеник Лоренцо Скуполи и основачот на исусовското движење Игнатиј од Лајола.¹⁸ Свети Никодим не гледал никаква пречка во тоа овие исклучителни дела на римокатоличката практична теологија да ги пренесе на православните читатели на неговото време. Напротив, проценил дека ползата од нив може да се мери со аскетските списи собрани во Добротољубието. Пишаниот збор на западните верски авторитети не само што не му противречел на неговиот светогорско-исихастички идентитет, туку го потврдувал како таков.

Моделот што тука го именувавме како „дијалог на тихувањето“ претставува синтеза меѓу вербалните и невербалните облици на дијалогизирање и како таков може да послужи како основа за градење на современиот дијалог на православните со религиите и христијанските вероисповеди. Тој е во голема мерка слободен од институционалните ограничувања и втемелен е врз личниот однос меѓу конкретните личности вклучени во дијалогот. Дијалектичкиот баланс меѓу дискурзивната експликација и невербалното познавање на ближниот во љубовта претпазува од вообичаените искушенија кои му стојат на патот на православниот дијалог со религиите и христијанските вероисповеди денес. Пред сè, тоа е субординирањето на дијалогот на односите на световна моќ – пристап кој е неусогласлив со евангелските и преданските начела на постоењето на христијаните во светот и историјата. Парадоксално, токму ваквиот пристап е силно присутен на историскиот пат како на источната, така и на западната црква – до тој степен што понекогаш го фрла во сенка евангелското инсистирање на откажувањето од моќта како предуслов за божественото раководство со заедницата на верните.¹⁹

¹⁸ Преведените сочиненија се *Духовнаџа борба* (1589) од Лоренцо Скуполи и *Духовниџе вежби* (1548) од Игнатиј од Лајола.

¹⁹ Cf. 2. Кор. 12,9.

Тука се соочуваме со очебијната дискрепанца меѓу теолошкото самопоимање на Црквата и нејзиното историско постоење како религиска институција. Од една страна, обидите црковната стварност да се сведе до некаква антиинституционална духовност се историски неосновани и во својата суштина дуалистички. Христијанството постои во овој свет и век и го задржува правото да се ползува со различните облици на времено (секуларно) постоење. Како такво, тоа има своја „секуларна“ димензија, која на највидлив начин се манифестира во еклисијалните структури преку кои се оприсутнува во општеството и стапува во дијалог со него. Последното што од оваа сфера следува да се очекува се совршенството во доследноста кон појдовните начела на христијанството.²⁰ Од друга страна, пак, Црквата продолжува да постои како мистично тело Христово и како таква да се пројавува низ историјата на нејзиното „секуларно“ постоење. Токму во оваа сфера на нејзиното постоење, Црквата се потврдува себеси како „една, света, соборна и апостолска“. Притоа, оваа носечка идентитетска димензија на црковноста понекогаш ги толерирала институционалните структури на црковно-световна моќ и се користела со нив, но понекогаш категорично им се спротивставувала и го отфрлала нивниот авторитет. Во секој случај, таа својот идентитет и својата животна сила не ги црпела од контингентната стварност и нејзините структури на моќта, туку од една радикално поинаква сфера на постоење отаде времето и просторот какви што ги познаваме, именувана како Царство Божјо. Есхатолошката перспектива кон еклисиологијата останува да биде една од централните теми на православното богословие на XX и XXI век.²¹

²⁰ Cf. Cyril Hovorun, *Scaffolds of the Church. Towards Poststructural Ecclesiology*, James Clarke & Co, Cambridge UK 2017, 1–10, 181–198.

²¹ Cf. Georges Florovsky, „The Church: Her Nature and Task“, *The Universal Church in God's Design*, SCM Press, London 1948, 43–58; Alexander Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Holt, Rinehart and Winston, New York – Chicago – San Francisco 1963, 56, 58, 123; John Meyendorff, *Byzantine Theology – Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, 1987 (originally published: 1974), 6, 169, 174, 178; John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies of Personhood in the Church*, SVS Press, Crestwood NY 1997 (originally published: 1985), 171–207; Епископ Атанасије (Јевтић), „Есхатолошки карактер Цркве“, *Христос – Алфа и Омега*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњци-Требиње 2004 (оригинално произнесено на III конгрес на православни богословски школи во Бостон, САД: 1986), 223–242; Свилен Тутеков, *Добродетелта заради истината. Богословски и антропологични основи на аρεтологјата*, Синтагма, Велико Търново 2009, 174–185; Калин Янакиев, *Христовата Жертва, евхаристията и Црквата. Студии върху библейските основания*, Communitas Foundation, София 2017, 255–277; Nikolaos Ludovikos, *Analogical Identities: The Creation of the Christian Self. Beyond Spirituality and Mysticism in the Patristic Era*, Brepols, Turnhout 2019, 70–88, 120–125, 136–138; Гакон Кирче Трајанов, *Ог истѳоријата до есхатѳонѳи (еклисиолошко-мисиолошки согледувања)*, Магор, Скопје 2020, 19–48, 145–162.

Од една ваква гледна точка, мотивите на православните христијани за општење со инославните и иноверните надалеку го надминуваат чисто човечкиот порив за наметнување на сопствената религија над другите религии, светогледи и уверувања. Всушност, православната мисија во светот најточно се изразува преку поимот „сведоштво“ – збор кој ако се земе предвид неговиот старогрчки оригинал (*μартυρία*) стои во тесна врска со „маченишството“. Како таков, тој во себеси го вклучува токму концептот за немоќта, како формативен фактор на православната мисија во светот. Со тоа се доведува под прашање и сфаќањето за христијанството како „светска религија“ во која треба да се обратат сите народи и да создадат ново општество втемелено врз „христијански начела“. Тоа е самото во себеси противречно, со оглед на тоа дека меѓу фундаменталните начела на христијанството стои токму принципот на немоќта и идејата дека конечната цел кон која христијаните се стремат е одредена есхатолошки, а не историски. Духот на консеквенцијализмот му е туѓ на духот на евангелското сведоштво, кое нема за цел да „прибере толку и толку души“, туку едноставно да го посведочи Христа преку сопствениот живот и слово. Да се посведочи Христос, пак, означува да се посведочи духот на пријателството и заедништвото, независно од идентитетските – вклучително и религиските – разлики. Сведоштвото е средба со ближниот кој постои во овој свет заради Божјата промисла и љубов. Условувањето на таа средба со религиски амбиции и однапред зацртани цели во суштина е последица на сомнежот во божествената сепој. Всушност, жедта на религијата за моќ и влијание е производ на исконското маловерие на паднатото човештво.

Животот на Црквата суштински ги трансцендира конвенционалните концепти за религијата и религиозноста. Отец Александар Шмеман настојува дека христијанството стои над секуларизмот, но и над религијата.²² Иако во својата практика тоа содржи обреди и концепти кои се својствени за религиите, тоа не може да се сведе до нив. Токму поради тоа, во овој текст претпочитае да говориме за дијалогот на Црквата со религиите, а не за „дијалог меѓу религиите“ – во кој православното христијанство би се свело на една од мноштвото засегнати страни. И покрај ваквото оградување, неадекватно би било православниот однос кон религиите да се претстави како „религиски ексклузивизам“. Во „философијата на религијата“ често се говори за три „меѓурелигиски“ позиции, именувани како религиски ексклузивизам, религиски инклузивизам и религиски плурализам.²³ Првата позиција настојува дека само сопствената религиска позиција е вистинита; втората стои на тоа дека самата ја поседува полнотата на религиската вистина, додека другите

²² Alexander Schmemmann, *For the Life of the World*, New York 1998, 99–100.

²³ William L. Rowe, *Philosophy of Religion. An Introduction*, Wadsworth 2007, 178–179.

религии ја споделуваат во траги; третата настојува дека сите религии се подеднакво вистинити или погрешни. Недостатокот на ваквата схема се состои во тоа што секоја од трите наведени позиции има редукционистички карактер. Имено, тие кореспондираат со три религиозно-идеолошки диспозиции, од кои секоја на свој начин се обидува да си го субординира неискажливото религиозно таинство на другиот.

Брзањето да се даде каков било дефинитивен одговор на прашањето за автентичноста на внатрешниот однос на личноста со Бога го губи предвид елементарното христијанско разбирање на Бога како совршено слободен и необусловен – а токму Бог е оној со Кого личноста стапува во однос преку верскиот живот. Самата концепција за есхатолошката „ефикасност“ на една или друга религија е само транспонирање на консеквенцијалистичкото мислење во доменот на есхатолошкото, при што личната димензија на искуството од заедништвото на човека со неговиот Творец се става во заден план. Сепак, христијанската теологија нема задача да му суди на светот, туку да му ја сведочи богооткриената вистина. Сведоштвото нема потреба од давањето на конечни квалификации за внатрешниот верски живот на другиот. Тоа го препознава духот Христов кај секој човек, затоа што не постои личност која не е создадена според Божјиот образ и подобие. Ништо од тоа не го исклучува ревносното држење до учењата и практиките на православната вера, како и нивното споделување. Сепак, независно од нашата „ревност“ во верата или „отвореност“ за другите – последниот збор го има Бог, а не ние. Искушението да се дадат какви било конечни одговори на прашања од доменот на есхатолошкото, во крајна сметка, кореспондира со човечката жед по моќта, со потребата да му се суди на светот, да се заземе Божјото место – независно од тоа дали ќе се доживееме себеси како строги, самоправедни и безмилосни судии, или како љубезни филантропи, полни со емпатија и разбирање за другите.

Може да заклучиме дека христијанското сведоштво на ниеден начин не е обусловено од позициите на општествена моќ или немоќ со која христијаните располагаат во даден историски момент. Црквата постои во времето и како таква таа сведочи – независно од историските предизвици со кои се соочува. Не постои епоха во која таа не успеала на најде начин да се потврди себеси како Тело на воплотениот Логос и да стапи во дијалог со културите, светогледите и религиите на светот. И покрај неспорниот интензитет и забрзување на историската динамика, времето во кое живееме не се разликува суштински од времињата кои му претходеа. Православната мисија во светот останува истата. Во крајна сметка, тоа е да му се изградуваме на човека како на дар од Бога и да сакаме да го запознаеме јазикот на кој тој говори за божествените и човечките нешта, како би можеле уште во овој живот да го

предвкусиме и да го изобразиме безмолвното заедничарење со Христа и со ближните во Царството Божјо.

Во оваа смисла, тежбата кон теолошки дијалог со секој човек – независно од религиските и идеолошките уверувања – претставува внатрешен рефлекс на христијаните, чиј Бог се именува токму како Логос (Слово, Збор). Отсуството на тој рефлекс во дадени периоди и култури е симптом на духовната отуѓеност од логосниот принцип на христијанската вера. Истовремено, дијалогот не може да се редуцира само до вербалната комуникација. Покрај неа, постојат други облици на општење кои се подеднакво логосни и кои тежнеат да ги надминат ограничувањата на човечкиот говор и на пишаниот збор. Во таа смисла, експлицитниот дискурзивно-теолошки дијалог во денешна смисла на зборот и исихастичко-агиоритскиот „дијалог на тихувањето“ не си противречат еден на друг. И во двата случаи, целта и смислата на дијалогот ги надминуваат редукционистичките концепти на религискиот ексклузивизам, религискиот инклузивизам и религискиот плурализам. Преку дијалогот со другите, христијаните сведочат за Царството Божјо и за вистината полнота на заедничарењето во него, споделувајќи ја исконската желба таму да се најде секој човек што се родил во овој свет и истовремено, со смирение прифаќајќи ја стварноста дека конечниот суд не им припаѓа на луѓето, туку само на Бога.

Библиографија

- Свето писмо на Стариот и Новиот завет, Свиндон – Скопје 1999;
- Ѓорѓевиќ, Милан, „За дијалогот на молчењето. Поствизантиски перспективи на меѓурелигискиот дијалог“, Годишен зборник на Православниот богословски факултет „Свети Климент Охридски“ – Скопје, Книга 18, Скопје 2012;
- Ѓорѓевиќ, Милан, „За просветителството и светоста на преподобен Кирил Пејчиновиќ“, Словата и Словото – Зборник на трудови од III Свети-климентов научен собир, Православен богословски факултет „Свети Климент Охридски“ – Скопје, Скопје 2019;
- Јевтић, епископ Атанасије, „Есхатолошки карактер Цркве“, Христос – Алфа и Омега, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњци-Требиње 2004;
- Каприев, Георги, Диалогът между религиите и стойността на мълчанието, Християнство и култура, бр. 1 (68) / 2012;
- Каприев, Георги, „Какви са им Латините? Византийските интелектуалци и Западът след 1204 г.“, Византийски Етюди, Communitas Foundation, София 2014;
- Санџакоски, отец Стефан, Апофатичка философија на Corpus Areopagiticum, Три, Скопје 2003;
- Трајанов, ѓакон Кирче, Од историјата до есхатонот (еклисиолошко-мисиолошки согледувања), Магор, Скопје 2020;
- Тутеков, Свилен, Добродетелта заради истината. Богословски и антропологични основи на аретологијата, Синтагма, Велико Търново 2009;
- Јанакиев, Калин, Христовата Жертва, евхаристията и Црквата. Студии върху библејските основания, Communitas Foundation, София 2017;
- Đorđević, Milan, Nikolas Kabasilas – ein Weg zu einer Syhthese der Traditionen, Peeters, Leuven – Paris – Bristol CT 2015;
- Filiposki, Toni, “Theophylact and the People of Ohrid: the Issue of the ‘Otherness’”, Macedonian Historical Review 2 (2011);;
- Florovsky, Georges, “The Church: Her Nature and Task”, The Universal Church in God’s Design, SCM Press, London 1948
- Gregorios Palamas, Défense des saints hésychastes, ed. John Meyendorff, Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30, Louvain 1973;
- Hovorun, Cyril, Scaffolds of the Church. Towards Poststructural Ecclesiology, James Clarke & Co, Cambridge UK 2017;
- Lebel, Jennie, Tide and Wreck: History of the Jews of Vardar Macedonia, Avotaynu 2008;

- Lehmann, Matthias B., *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*, Indiana University Press 2005;
- Masters, Bruce, "Millet", in: *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, Gábor Ágoston, Bruce Masters (eds.), Facts On File, New York NY 2008;
- Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974;
- Mullett, Margaret, *Theophylact of Ochrid. Reading the Letters of a Byzantine Archbishop*, Routledge, London - New York 2016;
- Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ, Livres V-VII (Sources Chrétiennes 361)*, M.-H. Congourdeau (прир.), Paris 1990;
- Schmemmann, Alexander, *For the Life of the World*, SVS Press, Crestwood NY 1998;
- Schmemmann, Alexander, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Holt, Rinehart and Winston, New York – Chicago – San Francisco 1963;
- Stephanov, Darin N., "Ruler Visibility, Modernity, and Ethnonationalism in the Late Ottoman Empire", in: *Living in the Ottoman Realm. Empire and Identity, 13th to 20th Century*, Christine Isom-Verhaaren and Kent F. Schull (eds.), Indiana University Press, Bloomington IN 2009;
- Kechriotis, Vangelis, "A Cappadocian in Athens, an Athenian in Smyrna, and a Parliamentarian in Istanbul: The Multiple Person and Loyalties of Pavlos Carolidis", in: *Living in the Ottoman Realm. Empire and Identity, 13th to 20th Century*, Christine Isom-Verhaaren and Kent F. Schull (eds.), Indiana University Press, Bloomington IN 2009;
- Ludovikos, Nikolaos, *Analogical Identities: The Creation of the Christian Self. Beyond Spirituality and Mysticism in the Patristic Era*, Brepols, Turnhout 2019;
- Lowth, Andrew, "The patristic revival and its protagonists", *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2009;
- Pseudo-Dionysius Areopagita, „De Divinis nominibus“, in: *Corpus Dionysiacum I*, ed. Beate Regina Suchla, 33:107-231, vol. 33, *Patristische Texte und Studien*, Berlin; New York 1990;
- Rowe, William L., *Philosophy of Religion. An Introduction*, Wadsworth 2007;
- Yannoulatos, Anastasios, "Byzantine and Contemporary Greek Orthodox Approaches to Islam", *Journal of Ecumenical Studies*, 33:4 (1996);
- Zizioulas, John D., *Being as Communion. Studies of Personhood and the Church*, SVS Press, Crestwood NY 1997.

MILAN GJORGJEVIKJ

DIALOGUE WITH RELIGIONS THROUGH THE LENS
OF THE HESYCHAST-HAGIORETIC TRADITION

Summary

The question of the Orthodox Church's role and stance in contemporary "interfaith dialogue" remains sensitive and continues to prompt varied interpretations and discussions among Orthodox theologians. On one hand, there is a view that engagement in such dialogues is essential, particularly in light of the open concept of the global society in which we live and the rapid development of communication technologies. Consequently, Orthodox local churches have, for several decades, participated in multiple interfaith platforms at an official level. On the other hand, there are frequent concerns about the risk of relativizing the divinely revealed truth of Orthodox Christianity, especially when interfaith relations are approached with an affirmative stance. This skeptical stance becomes particularly pronounced considering that most interfaith initiatives do not originate from within an Orthodox ecclesial context, but rather from various secular or non-Orthodox institutions and organizations. This raises the question: is it possible to identify certain intrinsic Orthodox motivations for establishing a dialogue between Orthodoxy and other religions, wherein the Orthodox Church would not merely participate in existing "interfaith" projects but would also affirm itself as an initiator and founder of dialogue? To answer this foundational question, we need to look back through the history of the Orthodox Church and examine archetypal examples of interfaith interaction from the past. In this research paper, we will focus particularly on the Ottoman and late Byzantine eras, which are traditionally regarded as formative periods for the interfaith theology of the Orthodox Church.

АНЕТА ЈОВКОВСКА

ВЛИЈАНИЕТО НА ПРАВОСЛАВНОТО ХРИСТИЈАНСТВО ВРЗ ФОРМИРАЊЕТО НА ИДЕНТИТЕТОТ: ЛИЧЕН И СОЦИЈАЛЕН КОНТЕКСТ

И покрај многубројните статии напишани на тема идентитет, малкумина се оние кои го истражувале доменот на религијата и духовноста како ресурс за развој на идентитетот.¹ Научниците препознаваат дека идентитетот се одвива и обликува во рамките на социјалниот и историскиот контекст.² Иако религијата нуди светогледи, општествени норми, односи и искуства кои се признати дека влијаат на формирањето и контурата на само-концептот на една личност, уникатната улога на религијата и духовноста за формирање на идентитетот генерално се запоставени во истражувањата.

Од друга страна, пак, веронауката се соочува со предизвикот да го истакне своето значење во формирањето на идентитетот на учениците, нагласувајќи го своето влијание врз нивното личносно и етичко обликување. Овој предмет има потенцијал да заземе важна улога во создавањето на стабилни и вредносно ориентирани индивидуи, кои преку религиските учења ќе го развиваат чувство за самопознавање, морални стандарди и личен интегритет. За да го обезбеди своето место во училишниот систем, веронауката треба да ја проучуваме од аспект на нејзиното значење за духовниот развој на учениците, како и во однос на градењето на вредносниот систем на учениците, нивните ставови и однесување, што е клучно за нивниот личен и општествен развој. Затоа, при планирањето на овој предмет е усвоена курикулумска ло-

¹ Fulton, A. S. "Identity status, religious orientation, and prejudice". *Journal of Youth and Adolescence*, 26, 1–11, 1997; Hunsberger, B., Pratt, M., & Pancer, S. M. "Adolescent identity formation: Religious exploration and commitment". *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 1, 2001, 365–386; Markstrom, C. A. "Religious involvement and adolescent psychosocial development". *Journal of Adolescence*, 22, 1999, 205–221.

² Damon, W. *Social and personality development*. New York: Norton, 1983; Erikson, E. H. *Identity: Youth and crisis*. New York: Norton, 1968.

гика која е насочена кон индивидуалното созревање на учениците и нивната способност за критичко размислување.

Со таков пристап, веронауката станува многу повеќе од пренесување на религиозни знаења; таа се претвора во значаен фактор во обликувањето на личноста на ученикот. Оваа ориентираност кон иднината, ја поставува веронауката како предмет кој има долгорочен ефект врз создавањето на личен и вредносен идентитет, помагајќи им на учениците да развијат свесност за своите верувања и етички убедувања, што ќе им послужи како основа во нивниот животен пат. Оттука, во овој труд, користејќи го сегашното разбирање за развојот на идентитетот, ќе се истражува како православната вера може да влијае на формирањето на идентитет кај учениците.

Како основач на социолошкото разбирање на идентитетот традиционално се смета Џорџ Херберт Мид. Тој го толкува идентитетот како способност на една личност да го согледа своето однесување како кохерентна обединета целина – систем на рамнотежа помеѓу импулсивниот, интрапсихички аспект на себството³ и неговиот социјален аспект, што гарантира успешна адаптација. Лукман и Бергер, врз основа на поставената теорија од страна на Мид, ја нудат теоријата на социјализација како основа за категоријата идентитет. Според овие автори, социјализацијата е континуиран процес и е резултат на субјективно уредување на социјалното искуство на поединецот. Авторите го сметаат идентитетот за клучен елемент на субјективната реалност кој се формира како резултат на социјалните процеси. Тоа значи дека идентитетот има социјална природа и во неговата основа се социјалните интеракции. Двајцата автори за главна точка на социјализацијата ја посочуваат интернализацијата, односно механизмот на перцепција и асимилација на знаењата за социјалниот контекст од страна на поединецот.⁴

Така, идентитетот се формира при процесот на примарна и секундарна социјализација, најпрво под влијание на општествената реалност што ни ја покажува семејството, а потоа општествените институции кога значајни други се вклучуваат во неговото реформирање, развивање и зачувување. Всушност, на локално ниво, идентитетот е мост помеѓу личноста и општеството, изграден од идеи и знаења за реалноста. На глобално ниво, тоа се последиците од социјалната конструкција на реалноста, односно феномен дизајниран

³ Себството е сложена ментална појава која се однесува на индивидуата (личноста) и вклучува низа компоненти: сопствени слики за себе, самооценки, себепочитување, себедоживување, себесвесност и знаења за себе. Овие елементи заедно ја формираат перцепцијата на поединецот за својата личност, помагајќи му да ја разбере и дефинира својата идентитетска улога во општеството.

⁴ Бергер П., Лукман Т. *Социалное конструирование реальности: трактат по социологии сознания*. Москва, 1995, 211–213.

да го одржи општествениот поредок на дадена институционална реалност во општеството. Конкретно, религиозниот идентитет зависи и од значајни други агенти и се формира во процесот на религиозна социјализација на индивидуата преку вклучување на личноста во системот на конфесионални односи, перцепција и внатрешна асимилација на религиозните доктрини, вредности и норми.

Меѓутоа, во современиот свет, како резултат на процесот на глобализација, условите за формирање и стабилност на идентитетот трпат карактеристични промени. Во контекст на тоа, британскиот социолог Бауман во неговото дело „Индивидуализирано општество“ дава јасна слика на ерата во која човештвото се движи од комплексно структуриран свет во флексибилен свет ослободен од различни институционални граници и услови. Човекот станува мобилен и не е врзан со долгорочни обврски. Што и да создава може да се промени. Според авторот, ваквата транзиција повлекува трансформации во човековиот живот. Затоа Бауман укажува на принципиелно новите аспекти на глобализираната реалност. Во неговата теоретска шема, индивидуализацијата се јавува како резултат на влијанието на глобалниот свет кој брзо ги еродира фиксните позиции на индивидуата во општеството. Покрај епитетот на ризична несигурност, оваа променлива состојба Бауман ја карактеризира и со поимот „немирност“, говорејќи за неможноста денес да се добие каква било цврста положба за одржување на стабилноста. Во такви услови целиот живот на човекот се претвора во задача на континуирано пребарување, избор и промена на идентитетот. Авторот пишува дека формирањето на идентитетот или неговото реформирање се развива како доживотна задача која никогаш не е завршена; Според него, не постои момент од животот кога идентитетот е конечен.⁵

Следејќи ја логиката на разбирањето како се формира идентитетот, може да се заклучи дека секој човек има мноштво на идентитети кои образуваат во неговото сознание целосен идентитет. Сметаме дека современиот православен идентитет е пред сè комплексен идентитет кој се појавил на спојот помеѓу религиозниот, културниот, националниот, граѓанскиот и политичкиот идентитет, додека секој поединечен идентитет се состои од елементи кои се меѓусебно тесно поврзани и зависни еден од друг. На пример, религиозниот и културниот идентитет содржат јазична компонента (македонски – црковнословенски), поврзана преку јазична компетентност, карактеристики на речникот, стил на говорот и многу повеќе. Религиозниот идентитет е многу „чувствителен“ феномен кон останатите видови појави и процеси коишто се

⁵ Bauman Z. „Migration and Identities in the Globalized World“. *Philosophy & Social Criticism*. 2011. Vol. 37, no. 4. 425–435. Достапно на: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0191453710396809>.

случуваат во општественото поле. Така Павлова, нагласувајќи ја варијабилноста на идентитетските карактеристики, тврди дека во секој специфичен момент, секој од нас е комбинација од низа компоненти за идентификација и овие компоненти може да се комбинираат, а нивните комбинации, пак, да се менуваат на различни начини.⁶

Процесот на формирање на религиозниот идентитет секогаш започнува со една од двете појдовни точки:

а) Раѓање и детство во религиозно семејство, кога религиозната социјализација се совпаѓа со примарната социјализација и

б) Запознавање со религијата надвор од семејството, на пример во училиште, факултет, работно место, како секундарна социјализација.

Кога детето се раѓа во религиозно семејство, целото знаење за дадена општествена реалност му го пренесуваат неговите родители и другите поблиски роднини, па тоа го прима како единствена објективна реалност. Во детството, детето добива интернализирано знаење за религијата во наративна форма. Постепено, со развојот на личноста и зголемувањето на обемот на интернираното знаење за општествениот свет, елементите на религиозното знаење почнуваат да се толкуваат како објективно пореални. Последователната транзиција кон секундарна социјализација веќе се јавува од позиција на религиозно знаење за општествената реалност, а интегритетот на религиозниот идентитет е предмет на помали поместувања. Но, оваа состојба не исклучува конфликти врз основа на интеракција со други поединци, групи, како и оние кои немаат религиозно знаење и соодветен идентитет. Така, кога компонентите на религиозниот идентитет се вклучени во секојдневната реалност на човекот уште од детството, преку емоционалната вклученост се исклучува кризата на идентитетот и неговата сопствена самоидентификација заснована на интернализирано религиозно знаење пренесено од родителите стекнува стабилност и континуитет.

Во други случаи, доколку постои негативен став кон религијата во семејството, тој дејствува како бариера за религиозната социјализација на детето. Во услови на воцрквување надвор од семејството, предуслов за формирање на интерес за религијата е личната емоционална и когнитивна заинтересираност. Кога некое лице има слобода на дејствување и право на избирање, тогаш запознавањето со религијата се случува индиректно. Коммуникациската практика во оваа фаза е од големо значење за формирање на религиозниот идентитет, како и за другите идентитети на поединецот, на пример: културен и граѓанско-политички.

⁶ Павлова О.Н. *Идентичность: история формирования взглядов и ее структурные особенности*. Москва, 2001.

Процесот на формирање на религиозниот идентитет во фаза на секундарна социјализација крие две проблематични области. Првата е интернализација на религиозните вредности и норми како нови општествени. Втората, пак, се состои во приспособување на интернализираното религиозно знаење и модел на религиозно однесување во едно секуларно општество. Чеснокова ова го опишува на следниов начин: „Личноста која оди во црква манифестира поларна противречност на две вредносни ориентации: од љубов кон себе и световното до љубов кон Бога и духовното; православната вера го оддалечува човекот од световното, нудејќи му начини да се спротивстави на секуларната идеологија. Желбата за моќ се трансформира во понизност. Генерално, на високата вредност на овоземната среќа ѝ се спротивставува високата вредност на трпеливоста во тешкотиите заради спасение на душата.“⁷

Активниот период на религиозната социјализација е проследен со консолидација на религиозното знаење кај поединецот преку формирање на систем на верски потреби и вредносни ориентации. Во овој период, свештениците и парохиската заедница дејствуваат позитивно на религиозната социјализација на човекот. Дијалогот со свештеникот е последен момент во религиозната социјализација. Свештениците извршуваат адаптивни, едукативни и поддржувачки функции со што го зајакнуваат религиозното знаење и однесување на поединецот.

Треба да се забележи дека религиозната социјализација е процес кој не е ограничен на статична точка. Активната интеграција во Православната црква и акумулираното знаење им овозможува на верниците да го пренесат својот идентитет и во рамките на социјалните активности, формирајќи социјални организации во склопот на црквата. На тој начин, религиозниот идентитет има внатрешни компоненти (когнитивни, вредносни и емоционални) и надворешни компоненти (бихејвиорални, комуникативни и статусни улоги). Во контекст на православното учење, религиозниот идентитет на личноста се формира и однадвор преку веронауката и активно учество во црковниот живот, како и однатре со стекнување на индивидуално мистично православно искуство.

Младите луѓе се стремат да воспостават кохезија на својот идентитет. Притоа, се впуштаат во овој психолошки потфат со цел да го консолидираат и разберат сопственото искуство, како и да се идентификуваат себеси во однос на семејните, професионалните и општествените улоги.⁸ Оваа потрага е одбележана со копнежи и однесувања што ги поврзуваат со нешто што е надвор од нив самите и истовремено се во потрага по начин за да го потврдат

⁷ Чеснокова В.Ф. *Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX в.* Москва, 2005, 304.

⁸ Damon W., *циџ. дело*, 68.

своето чувство на уникатност и независност. Во најдобар случај, православната вера ги нуди и двете.

Ериксон го препознал потенцијалот на религијата во развојот на идентитетот. Тој ја посочил религијата како важен аспект на социо-историската матрица во која се обликува идентитетот. Според него, религијата е најстарата и најтрајната институција која се залага за верност, лојалност и посветеност.⁹ Ериксон објаснува дека религијата не само што обезбедува трансцендентен светоглед врз кој се засновани моралните убедувања и нормите на однесување, туку, исто така, им овозможува на младите да го разберат светот и своето место во него и да ја откријат смислата на своето постоење. Особено во културите каде што младите се соочени со постојани промени, трансцендентното значење на религијата претставува императив за формирање на идентитетот и благосостојбата на младите, смета Ериксон. Без таквиот светоглед кој ќе даде значење и ќе го насочува однесувањето, изборите и опциите пред младите веројатно ќе придонесат за збунетост и очај. Религијата нуди одговори и перспектива за значајните прашања во животот и дејствува како обединувачка конструкција во животот на верниците со истакнат морален идентитет. Верувањата, светогледот и вредностите обезбедуваат контекст во кој младата личност може да генерира чувство за значење, ред и место во светот, кое од клучно значење за формирање на идентитетот.¹⁰

Во истражувањето на Кинг и неговите соработници дојдено е до заклучок дека млади луѓе, кои се активни во црковната заедница, пројавуваат поголемо ниво на чувство за споделена визија или светоглед, верувања, вредности и цели со нивните родители, пријатели и возрасните надвор од нивното семејство отколку нерелигиозните млади луѓе.¹¹ Првите имаат пристап до кохерентен светоглед, кој обезбедува значење и перспектива што може да послужи за поттикнување на размислувањата за идентитетот и да предложи решение за проблемите поврзани со идентитетот.

Религијата, исто така, нуди и социјален контекст кој е корисен за развој на идентитетот. Не само што обезбедува трансцендентен светоглед, туку религиозната традиција ги прикажува овие принципи и форми на однесување во вистински историски настани и во животот на верниците денес. Така, кај верниците, личната интеграција е олеснета со тоа што верата се живее на дело. Еден начин на разбирање на потенцијалното влијание на религијата

⁹ Erikson E. H., *цит. дело*, 187.

¹⁰ Erikson E. H., *цит. дело*, 231.

¹¹ King, P. E., Ramos, J. S., & Clardy, C. E. "Searching for the sacred: Religion, spirituality, and adolescent development" in K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality: Context, theory, and research* (Vol 1). Washington, DC, US: American Psychological Association, 2013, 513–528.

врз формирањето на идентитетот е духовното моделирање, кое се однесува на земање пример од духовни модели со цел духовно растење. Примерите од духовните модели може да им овозможат на младите да ги интегрираат апстрактните содржини на верата во нивниот само-концепт. Православната вера нуди многу можности за такви примери. Модели можат да бидат духовни отци, други верници или свети луѓе документираны во Библијата и црковното предание. Црквата обезбедува богато предание кое овозможува да се појават такви меѓугенерациски релации.

Кинг и неговите соработници откриле дека млади луѓе, кои се активни во црковната заедница, покажуваат повисоко ниво на социјална интеракција и доверба кон членовите на нивното семејство, пријателите и други за нив значајни луѓе.¹² Овие наоди сугерираат дека религиозната младина е добро адаптирана на социјален контекст, кој се карактеризира со интерактивни и доверливи односи. Во таквите односи младите споделуваат заеднички цели, верувања и вредности. Таква мрежа на поддршка, каде што младите луѓе доживуваат доверливи родители, пријатели, врсници и возрасни со кои можат да комуницираат е идеална средина за развој на идентитетот преку поддршка, поттикнување на личното вреднување и истражување на идентитетот кое води кон лична интеграција. Се покажува дека односите со доверба и споделување промовираат саморефлексија и интернализација на вредности, верувања и обврски кои го сочинуваат идентитетот.¹³

Покрај односите, религиозно-социјалниот контекст обезбедува и општествени искуства од кои младите можат да го асимилираат идентитетот. Искуствено базираното знаење е важен аспект на личната интеграција. Црквата создава такви можности. Јунис и неговите соработници докажале дека религијата дава интерпретативна вредност на животните искуства и придонесува за развој на идентитетот. Во нивното истражување дошле до заклучок дека учениците кои учествувале во општествено корисна работа во религиозен контекст, усвоиле религиозно образложение за нивните постапки, унапредувајќи го формирањето на сопствениот идентитет.¹⁴

Од големо значење во врска со идентитетот е тоа дека православната вера нуди духовен контекст во кој младите можат да истражуваат прашања поврзани со развојот на идентитетот. Духовноста се поврзува со трансцендентното, со прашањата за смислата на животот и со верувањето дека во

¹² King, P. E., Ramos, J. S., & Clardy, C. E., *цит. дело*, 520.

¹³ Colby, A. & Damon, W. "The development of extraordinary moral commitment" in M. Killen & D. Hart (Eds.), *Morality in everyday life: Developmental perspectives*. New York: Cambridge University Press, 1995, 342–370.

¹⁴ Youniss, J., McLellan, J. A., & Yates, M. "Religion, community service, and identity in American youth". *Journal of Adolescence*, 22, 1999, 243–253.

животот има повеќе од она што ние можеме да го видиме или целосно разбереме. Вткаено во духовноста е искуството за надминување на себеси. Духовноста носи свест за себе во однос со другите. Вклучувањето во духовното обезбедува поврзаност со божественото, луѓето и природата, давајќи му можност на еден млад човек да се доживее себеси во однос со Бога, заедницата на верници или со природата на пример. Ваквото движење, подалеку од себе, овозможува потрага по значењето и припадноста што е централна задача при формирањето на идентитетот.

Свеста што произлегува од оваа потрага дава одговори и перспектива на клучните животни прашања кои се поврзуваат со решавање на кризата за време на адолесцентскиот период.¹⁵ Во оваа смисла, духовноста се однесува на свесноста за божественото и другиот (различен од нас), како и на нашата поврзаност со божественото и другите луѓе. Односно, духовноста ја вклучува врската помеѓу себе и другите. Православната вера во контекст на духовноста може да понуди длабоко чувство на поврзаност кое има големи импликации за само-концептот. На пример, во Црквата верниците не само што учат за нивното чувство на припадност кон Бога, туку и се доживуваат себеси во однос со Бога и се разбираат себеси како синови и ќерки Божји (Гал. 3,26), избрани од Бога и возљубени чеда (Ефес. 1,4; 2 Сол. 2,13).

Православната вера го препознава уникатниот и непроценлив вредносен карактер на секој човек како поединец. Разбирањето на себеси како сакана и избрана личност од Создателот создава длабоки позитивни импликации врз формирањето на личниот идентитет, зајакнувајќи го чувството на вредност и посебност. Освен ова, верниците наоѓаат и силно чувство на припадност како дел од црковната заедница, каде што можат да се идентификуваат не само како поединци, туку и како учесници во една долга, историска и духовна традиција.

Православната црква обезбедува широка и трајна заедница, која ги опфаќа верниците од сегашноста, како и оние што живееле пред нас, создавајќи континуитет на верата и наследството. Ова доживување им дава на верниците силно чувство дека се дел од нешто многу поголемо од нив самите – од духовното наследство на генерациите, обединувајќи ги во заедничка верба и традиција што надминува временски и просторно граници. Понатаму, за време на Евхаристијата верниците се стекнуваат со постојано искуство на трансценденција. Во рамките на Евхаристијата, човекот не само што го доживува соединувањето со Господ Исус Христос, туку и учествува преку оваа тајна во „причеста на светиите“.

¹⁵ Erikson E. H., *цит. дело*.

Важно е да се разликува ова духовно чувство на трансценденција од поимот социјален контекст за кој беше дискутирано претходно. Како што е опишано погоре, социјалниот контекст се подразбира како потенцијални ресурси на општествено влијание кои се важни за формирање на идентитетот. Додека духовниот контекст се однесува на можностите да се доживее длабоко чувство на поврзаност со натприродното или со другиот, на таков начин што другиот поттикнува да изградиме свесност за себе во односот со другите. Оваа зголемена свесност за другите често е во насока на разбирање на себе си како одговорен кон другите. Тоа внимание обично промовира начин на живеење кој се одликува со највисоко почитување на божественото, сопствениот живот и животот на другите. На тој начин, духовноста може да нè повика надвор од себе за да се грижime и да сочувствуваме со другите.

Оваа рамка сугерира дека православната вера потенцијално нуди идеолошки, социолошки и духовно богат контекст за формирање на идентитетот. Со оглед на тоа, духовноста и религиозноста досега не биле главен фокус на теоријата или концептуализирани како основен човечки капацитет поврзан со идентитетот. На психологијата моментално ѝ недостасува терминологија и концептуално разбирање за објаснување на механизмите помеѓу религијата и духовноста и формирањето на идентитетот. Затоа се обидовме да обезбедиме психолошки увид во потенцијалното искуство на младата личност преку православната вера, сугерирајќи дека Црквата и веронауката имаат вредна улога во обезбедувањето на младите со контекст на меѓугенерациска поддршка, која може да поттикне создавање на вредности, значење, идентитет, чувство на припадност и поврзаност надвор од нив самите. На тој начин Црквата ги поврзува младите со подлабоки значења на животот и обезбедува цврсти одговори на егзистенцијалните прашања: Кој сум јас? Какво значење има животот? итн. Младите луѓе имаат потреба од контекст кој ќе им овозможи да се соочат со духовните прашања за разбирање на целта на сопствениот живот, во што веруваат и нивното место во светот. Црквата, пак, е таа која обезбедува посебен контекст во кој младиот човек може да ги истражува овие прашања кои се клучни за идентитетот.

Се поставува прашањето дали Црквата се разликува од другите организации кои имаат заеднички вредности и цел? Современото општество обезбедува плејада на можности за младите да истражуваат и да го формираат сопствениот идентитет. Денес, младите имаат огромен број опции за афирмирање на уникатното чувство за себе и развивање на чувството на припадност. Младите се членови на семејството, работните организации, спортот, хуманитарните организации и различни форми на граѓански ангажмани. Покрај тоа, преку технологијата тие имаат пристап до реални и виртуелни средини каде исто така можат да го истражуваат сопствениот идентитет. Но,

дали Црквата има уникатна улога во ова општествено ткиво? Ако е така, на кој начин се разликува од другите можности и искуства достапни за младите луѓе?

Рамката наведена во овој труд сугерира дека Црквата може да понуди можности за истражување и посветеност на идентитетот преку обезбедување на идеолошки, социјален и духовен контекст. Како таква, Црквата е особено богата средина за формирање на идентитетот. Таа обезбедува намерен и кохерентен светоглед кој нуди просоцијални вредности и норми на однесување кои се втемелени во нејзиното учење. Верниците можат да ги отелотворат овие идеали и вредности, како и да служат како модели. Но, не е само тоа. Црквата обезбедува и меѓугенерациско трајно поврзување на верниците преку кое младите можат да се соочат со прашањата поврзани со идентитетот, како и да понудат свои лични искуства кои ќе им послужат на идните генерации. Конечно, Црквата нуди духовно опкружување кое им овозможува на младите да ги надминат своите секојдневни грижи и да се сретнат со натприродниот Друг и целокупната црковна заедница на начин кој му дава смисла на животот како што ниту една друга општествена организација не е во можност.

Иако другите институции нудат широк опсег на можности за младите да го истражуваат сопствениот идентитет, тие ретко ја нудат широчината и длабочината на развојните ресурси кои го поттикнуваат идентитетот како што тоа го прави Црквата. Единствено во Црквата постои идеолошка кохезивност, меѓугенерациска социјална мрежа која ги негува и одржува верувањата, значењето и вредностите и обезбедува можности за свето трансцендентирање. Комбинацијата на горенаведените прилози ѝ овозможува на Црквата да служи како плодна почва за формирање на идентитетот. Црквата обезбедува средина каде што младите можат да се доживеат себеси како дел од еден поширок контекст, кој истовремено ја потврдува вроената вредност на себството, но и промовира чувство на припадност и поврзаност надвор од себе.

Младиот човек може да стекне чувство за себе како единствена индивидуа која придонесува во една поголема целина. Не само што Црквата создава контекст во кој еден млад човек може да истражува прашања поврзани со идентитетот, но може да служи и како посредничка институција која изградува одговорни поединци и со тоа го помага развојот и одржливоста на едно демократско општество. На младите, кои се активни во Црквата, им се признава дека учествуваат во повеќе социјални служби отколку нерелигиозните млади. Освен тоа, првите се често посочувани во општеството за нивната морална изграденост и посветеност во грижата за другите. Ова тврдење не е изненадувачко со оглед на просоцијалните вредности кои се негуваат во

Црквата. Можеби и свеста за поврзаноста со другите промовира интеграција на моралниот и граѓанскиот идентитет.

Од сето ова можеме да заклучиме дека Црквата има значајно и позитивно влијание врз формирањето на личниот и социјалниот идентитет кај младите. Таа не само што обезбедува заштитена и поддржувачка средина каде што младите можат да се препознаат себеси како дел од поширок контекст, туку и промовира култура на грижа, сочувство и просоцијален светоглед кој ја нагласува светоста на индивидуалниот и заедничкиот живот.

Преку искуствата што ги нуди и примерите што ги пренесува, Црквата им помага на младите да го интернализираат чувството за сопствената вредност, дефинирајќи се себеси во однос со заедницата и другите. Таа станува средиште за развој на меѓугенерациска поддршка, која поттикнува вредности како одговорност, емпатија и поврзаност. Овие вредности се клучни за младите, особено во периодите на кризи на идентитет и социјална несигурност.

Црквата, исто така, може да служи како духовно сидро за младите, обезбедувајќи им силно чувство на уникатност и лична вредност, што е од суштинско значење за нивниот психолошки и емоционален развој. Но, она што е уште поважно, е тоа што таа претставува стабилна социјална и духовна заедница, која нуди сигурност и поддршка за младите додека се соочуваат со предизвиците на адолесценцијата, која е често карактеризирана со несигурности и сомнежи.

Со оваа стабилност и духовно водство, Црквата станува плодна почва за позитивен развој на идентитетот, нудејќи им на младите чувство на припадност, заедништво и смисла, додека истовремено им помага да изградат цврсти основи за иднината.

ANETA JOVKOVSKA

THE IMPACT OF ORTHODOX CHRISTIANITY ON IDENTITY
FORMATION: A PERSONAL AND SOCIAL FRAMEWORK

Summary

This paper explores religious identity as a dynamic process, constructed through socialization processes, that is, through learning and experiences in interaction with the family, church community, educational institutions, and broader society. This process is subject to changes and transformations during various life stages, such as childhood, adolescence, and adulthood, and is shaped by the context in which the individual lives and develops.

The paper presents a conceptual framework suggesting that Orthodox Christianity, through religious education, provides a unique framework for exploring identity formation, as it influences the development of ideological, social, and spiritual values. It is further suggested that the identity development stemming from the ideological, social, and spiritual context within Orthodoxy transcends the self and fosters a sense of commitment; it not only promotes individual well-being but also emphasizes care for the common good. In this way, Orthodox Christianity offers a distinctive foundation for identity formation.

ВИКТОР НЕДЕСКИ

ПРАШАЊЕТО ЗА ЕВХАРИСТИЈАТА ВО ХРИСТОЛОШКИОТ СПОР ПОМЕЃУ СВЕТИ КИРИЛ АЛЕКСАНДРИСКИ И НЕСТОРИЈ КОНСТАНТИНОПОЛСКИ

Свети Кирил Александриски е еден од најзаслужните за формулирањето на христолошката догма, имајќи го како повод Несториевото учење. Нудејќи низа аргументи против погрешното учење на Несториј, свети Кирил успева да покаже и дека логичкото толкување на учењето на Несториј води кон отфрлање на тајната на воплотувањето на Бог Словото, а следствено и кон несигурност на спасението на човекот. Отфрлањето на вистинското вочовечување на Словото од страна на Несториј, води кон прифаќање на Христос како богоносен човек, а не како самото воплотено Божјо Слово.

За да го аргументира своето учење, Несториј ја користи и евхаристијата. Следствено, и свети Кирил ја користи оваа света тајна со цел да го покаже реалното присуство на Христос во евхаристијата и остварувањето на нашето осветување преку заедничарењето со Него. Токму затоа ќе се позанимаваме со прашањето за врската на христологијата и светата евхаристија и ќе ги претставиме позициите околу ова прашање на двете страни вклучени во несторијанскиот спор.¹ Но, пред да навлеземе во темата, ќе ги посочиме главните точки од христологијата на Несториј, за да стане јасно зошто тој ги темели своите аргументи врз Господовите зборови.

¹ За врската на христологијата и сотиологијата со евхаристијата кај свети Кирил Александриски види: C. Dratsellas, *Questions of the Soteriological Teaching of the Greek Fathers: with special reference to St. Cyril of Alexandria*, Athens 1969, 110-113; Δ. Λιάλιου, *Ερμηνεία των δογματικών και συμβολικών κειμένων της ορθόδοξης εκκλησίας II Τόμος Β' Ερμηνεία της Εκθέσεως των Διαλλαγών, των Β' και Γ' Επιστολών του αγ. Κυρίλλου προς Νεστόριο και συναφών ι. κανόνων της Γ' Οικουμενικής Συνόδου*, Θεσσαλονίκη 2005, 216 et seq.; J. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy, Its History, Theology, and Texts*, Leiden 1994, 187 et seq.; J. Mahe, „L'Ecclesiastique d'après saint Cyrille d'Alexandrie“, *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 8 (1907), 677-696.

Главната цел на учењето на Несториј е да се сочува совршенството² и нестрадалноста³ на божеството и да се избегне какво било соединување со човештвото.⁴ Совршенството на божествената природа се постигнува преку прифаќањето на лице⁵ и ипостас⁶ и за двете природи – божјата и човечката. Овие две природи не треба да се соединат, зашто така ќе претрпат промена.⁷ Така, во согласност со Несториј, тие се самодоволни и самостојни и може да постојат само како такви.⁸ Нестрадалноста на божеството се постигнува преку врската на лицата на двете природи во заедничкото лице на Христос, бидејќи спојувањето на двете природи во една ипостас би довело до соединување⁹ на божеството и човештвото, што би ѝ придало страдалност на нестрадалната божествена природа, бидејќи „она што Го прими Синот во Својата природа, исто така може да го прими и Отецот“.¹⁰

Ваквото расудување на Несториј, наоѓа оправдување во неговото смешување на богословската терминологија, бидејќи и тогаш кога ги разликува ипостасите¹¹ во Света Троица, смета дека тие се однесуваат на божествената суштина. Следствено, Отецот, Синот и Светиот Дух ја означуваат суштината на божествената природа,¹² а не врската помеѓу нив, како што нагласуваат отците на Црквата.¹³ Иако Несториј мислел дека со ипостасното совршенство на двете природи и спојувањето на лицата како начин на поврзување на овие природи ќе ја постигне својата цел, сепак ваквото размислување го довело до тоа да Го смета Христос за богоносен човек, а не за воплотениот Бог Слово. Попрецизно, неговиот обид да ја појасни улогата на Бог Словото во земниот живот и дејност на Христос¹⁴ го довел до тоа да разликува два Сина¹⁵ – Бог Словото и човекот Христос.

² Види: Г. С. Μπέμπη, *Συμβολαί εις την περί Νεστορίου έρευναν*, Αθήνα 1964, 189.

³ Μπέμπη, *Συμβολαί εις την περί Νεστορίου έρευναν*, 260–261.

⁴ F. Loofs, *Nestoriana*, Halle 1905, 219; Μπέμπη, *Συμβολαί εις την περί Νεστορίου έρευναν*, 190.

⁵ Μπέμπη, *Συμβολαί εις την περί Νεστορίου έρευναν*, 254.

⁶ Μπέμπη, *Συμβολαί εις την περί Νεστορίου έρευναν*, 280.

⁷ Μπέμπη, *Συμβολαί εις την περί Νεστορίου έρευναν*, 188.

⁸ Μπέμπη, *Συμβολαί εις την περί Νεστορίου έρευναν*, 189.

⁹ Loofs, *Nestoriana*, 242.

¹⁰ „έκεῖνο ὁπερ ἔδεχθη ὁ Υἱὸς ἐν τῇ φύσει αὐτοῦ, δύναται ἐπίσης νὰ δεχθῇ ὁ Πατήρ“ Μπέμπη, *Συμβολαί εις την περί Νεστορίου έρευναν*, 261.

¹¹ Μπέμπη, *Συμβολαί εις την περί Νεστορίου έρευναν*, 179.

¹² Μπέμπη, *Συμβολαί εις την περί Νεστορίου έρευναν*, 193.

¹³ Види: PG 36, 96A; PG 36, 93C; PG 45, 473B; PG 75, 452B-C.

¹⁴ Loofs, *Nestoriana*, 262; Μπέμπη, *Συμβολαί εις την περί Νεστορίου έρευναν*, 194–195.

¹⁵ Μπέμπη, *Συμβολαί εις την περί Νεστορίου έρευναν*, 281.

Така, учел дека Бог Словото е различен од човекот Христос,¹⁶ кој не бил воплоеното Слово Божјо,¹⁷ туку заедничкото лице¹⁸ кое настанало со поврзувањето¹⁹ на лицата на двете природи.²⁰ Дури и кога се изразува православно, толкувањето кое го давал било различно од она на свети Кирил Александриски. Така ја користел формата „друго и друго“ (ἄλλο καὶ ἄλλο), нагласувајќи дека „тоа е друго и друго, а не друг и друг по лице“.²¹ Во суштина, „друго“ не се однесува на природата, туку на нејзиното лице, а „друг“ се однесува на лицето што настанува со спојувањето, односно на Христос.²² За него било незамисливо да прифати две лица во спојувањето, па прифаќа „друго и друго“, односно ги прифаќа лицата на природите кои се содржани во едното лице на спојувањето. Така, оправдано за Несториј биле необјасливи, како „ипостасното соединување“²³ за кое зборува Кирил така и познатата христолошка фраза „едната воплоена природа на Бог Словото“.²⁴

Целиот обид на Несториј се карактеризира со неговиот стремеж да го покаже наведеното, користејќи бројни извадоци од Светото писмо за да ја зацврсти својата аргументација. Така, имајќи предвид дека и светата евхаристија е востановена од Самиот Христос, за што јасно сведочат повеќе новозаветни текстови, природно и Несториј го насочил своето внимание кон овие библиски места,²⁵ со цел да ги аргументира своите ставови дека Христос бил човек и како таков не е Божјото Слово. Ваквото потпирање на Господовите зборови според Несториј била негова главна предност наспроти учењето на свети Кирил, кого го нарекувал еретик.²⁶

Имајќи го предвид изложеното христолошко учење на Несториј, може да разбереме зошто било сосема природно за него да го смета евхаристискиот леб не за тело на воплоеното Слово Божјо, туку за лице на телото Христово.²⁷ Кон вакво толкување на евхаристијата упатуваат и Господовите

¹⁶ Loofs, *Nestoriana*, 291, 247 и 352, Μπέμπη, *Συμβολαί εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν*, 282.

¹⁷ Loofs, *Nestoriana*, 217–218.

¹⁸ Μπέμπη, *Συμβολαί εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν*, 288.

¹⁹ Loofs, *Nestoriana*, 248 и 278.

²⁰ Μπέμπη, *Συμβολαί εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν*, 185.

²¹ „εἶναι ἄλλο καὶ ἄλλο καὶ δὲν εἶναι ἄλλος καὶ ἄλλος εἰς τὸ πρόσωπον“ Μπέμπη, *Συμβολαί εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν*, 287.

²² Loofs, *Nestoriana*, 281; Μπέμπη, *Συμβολαί εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν*, 275.

²³ „ἢ καθ’ ὑπόστασιν ἕνωσις“ Loofs, *Nestoriana*, 220; Μπέμπη, *Συμβολαί εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν*, 262.

²⁴ „μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη“ Loofs, *Nestoriana*, 229; Μπέμπη, *Συμβολαί εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν*, 264.

²⁵ Μπέμπη, *Συμβολαί εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν*, 316–330.

²⁶ Loofs, *Nestoriana*, 228.

²⁷ Μπέμπη, *Συμβολαί εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν*, 318.

зборови: „оној што ја јаде Мојата плот и ја пие Мојата крв, ќе биде во Мене и Јас во него“²⁸ бидејќи „кажаното е за плотта“.²⁹ Но, и кога Господ им ја предаваше тајната на учениците, велејќи: „Примете, јадете сите, ова е Моето тело“,³⁰ Несториј повторно смета дека тоа се однесува на телото на човекот Христос, па затоа и прашува: „зошто не рече: ова е Моето божество?“³¹ Овие аргументи на Несториј на крај водат кон реторичкото прашање: „што јадеме, божеството или плотта?“³² Секако, Несториј не очекувал одговор на своето прашање, туку со тоа сакал да покаже дека тајната што ни ја дал Господ (човекот Христос), се однесува на неговата видлива плот, а не на телото на Бог Словото, бидејќи за него било бесмислено во лебот на светата евхаристија да го јадеме божеството.³³

Одговарајќи на ваквиот став, свети Кирил го развил православното христолошко учење.³⁴ Така, за него главната причина за божественото воплоетување е спасението на човечкиот род,³⁵ за на тој начин да станеме „богови и чедра Божји“.³⁶ Оваа слободна и доброволна кеноза на Бог Словото³⁷ истовремено е и неопходна „сама по себе“³⁸ за спасение на оној кој се ползува од неа, односно на човечкиот род.³⁹ Во овој спасителен план Божји учествуваат и другите две лица од Света Троица.⁴⁰ Така, наспроти обидот на Несториј да Го држи Бога далеку од настанот на воплоетувањето на Словото, како настан кој би вовел страдалност во едносушната Троица, свети Кирил прави разлика помеѓу едносушноста на Света Троица и нејзините

²⁸ „ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα, ἐν ἐμοὶ μένει, καὶ ἐγὼ ἐν αὐτῷ“ Loofs, *Nestoriana*, 227–228.

²⁹ „περὶ τῆς σαρκὸς τὸ λεγόμενον“ Loofs, *Nestoriana*, 228.

³⁰ „Λάβετε, φάγετε πάντες τοῦτο γάρ μου ἐστὶν τὸ σῶμα“ Loofs, *Nestoriana*, 229–230.

³¹ „διὰ τί μὴ εἶπε, τοῦτο ἐστὶν ἡ θεότης μου“ Loofs, *Nestoriana*, 229–230.

³² „τίνα ἐσθίωμεν, τὴν θεότητα ἢ τὴν σάρκα“ Loofs, *Nestoriana*, 228.

³³ Loofs, *Nestoriana*, 356.

³⁴ Κ. Λιακούρα, *Κυρίλλου Αλεξανδρείας κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν. Η Χριστολογική διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας σε αντιπαράθεση προς τη Νεστοριανική κακοδοξία*, Αθήνα 2001, 137–143; T. Pittaras, *The incarnated word in the thought of st. Cyril of Alexandria and the christological tradition*, Athens 2007, 302–319; Y. Congar, „Doctrines Christologiques et Theologie de l'Eucharistie“, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 66/2 (1982) 234–236; E. Michaud, „Saint Cyrille d'Alexandrie et l'Eucharistie“, *Revue Internationale de Theologie* 10 (1902) 675–683.

³⁵ Види: PG 74, 89C–D.

³⁶ „θεοὶ τε καὶ Θεοῦ τέκνα“ PG 73, 161D.

³⁷ Види: PG 74, 24A; PG 77, 1092B.

³⁸ „οὐ δι' ἑαυτὸν“ PG 70, 253D.

³⁹ Види: PG 76, 21C; PG 76, 1301A.

⁴⁰ Види: PG 76, 240C–D.

лица, нагласувајќи дека настанот на вочовечувањето се однесува само на второто лице.⁴¹ Но, од друга страна, тој ја потенцира и улогата на Бог Отецот и Светиот Дух како соработници во вочовечувањето на Словото. Така, тој го нарекува вочовечувањето „посета“⁴² на Бог Отецот, која иако „била предвидена пред создавањето на светот“,⁴³ се остварила тогаш кога „Бог и Отецот благоволил“⁴⁴ да возглави сè во Христос. Но, во делата на свети Кирил е видлива и улогата на Светиот Дух во божественото воплотување. Така, „божественото тело беше создадено“⁴⁵ не со човечки придонес, „туку со силата и дејството на Светиот Дух“.⁴⁶ Станувајќи човек, Бог Словото „ја успокоил човечката природа со Светиот Дух“⁴⁷ и имајќи го Него „во Себе“,⁴⁸ станува и дарител на Светиот Дух⁴⁹.

Воден од овие услови, свети Кирил се спротивставува на учењето на Несториј за личносното и надворешно соединување, зборувајќи за „ипостасно“⁵⁰ соединување. За него вочовечувањето или воплотувањето⁵¹ претставува „неслеано и ипостасно“⁵² вистинско⁵³ соединување на Бог Словото со плотта. Ова соединување⁵⁴ ја запазува совршеноста и потполноста како на божествената така и на човечката природа.⁵⁵ Секако, совршеноста на човечката природа не значи дека истовремено⁵⁶ постои и посебна човечка ипостас, бидејќи Словото Кое „постои отсекогаш пред времето“⁵⁷ се соединува „Себеси“⁵⁸ со човечкото тело, без да се дели „на две

⁴¹ Види: PG 69, 100C.

⁴² „ἐπίσκεψις“ PG 69, 877D.

⁴³ „προεγνώσθη μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου“ PG 72, 669A.

⁴⁴ „εὐδόκησεν ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ“ PG 68, 244D.

⁴⁵ „θεῖον συνέστη σῶμα“ PG 72, 500C.

⁴⁶ „ἀλλ’ ἐκ δυνάμεώς τε καὶ ἐνεργείας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος“ PG 70, 204C-D.

⁴⁷ „ἐπαναλήσατο τῇ ἀνθρώπου φύσει τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον“ PG 70, 313D.

⁴⁸ „ἐλακτὸν“ PG 71, 377D-380A.

⁴⁹ Види: PG 69, 1040A.

⁵⁰ „καθ’ ὑπόστασιν“ Види: PG 76, 40B; PG 76, 97B; PG 76, 176D.

⁵¹ PG 76, 32D-33A.

⁵² „ἀσυγχύτως τε καὶ καθ’ ὑπόστασιν“ PG 76, 20D.

⁵³ PG 76, 92D, PG 76, 108C.

⁵⁴ PG 76, 65A.

⁵⁵ PG 76, 129D-132A; PG 76, 141C-D.

⁵⁶ PG 76, 137A.

⁵⁷ „τὴν ὑπάρξιν ἔχων τὴν παντὸς ἐπέκεινα χρόνου“ PG 76, 24C.

⁵⁸ „ἐαυτῷ“ PG 76, 65A; PG 76, 89C; PG 76, 97B.

лица и ипостаси⁵⁹, зашто тогаш, едниот Христос би се поделил „одделно на човек и на Бог“.⁶⁰

Следствено, и покрај „разликата на прородите“⁶¹ во Христос, „бидејќи божеството е различно од човештвото“⁶² за свети Кирил постои „поврзување во едно лице“⁶³ и тоа поврзување е „ипостасно“,⁶⁴ обезбедено во едниот Христос „во божеството и во човештвото“⁶⁵ – еден „од двете“.⁶⁶ Затоа и кога ја корсити формата „друг и друг“⁶⁷ не зборува за ипостасна-личносна поделба, туку нагласувајќи ја различноста на природите во Него, ја нагласува единственоста на Бог Словото, Кој е еден „и пред плотта и по плотта“.⁶⁸

Токму тоа сака да го нагласи свети Кирил и со познатата фраза „едната воплоотена природа на Бог Словото“,⁶⁹ со која, и покрај замената на термините (природа-ипостас), сака да го покаже горенаведениот настан, односно дека по соединувањето исповедаме една ипостас која е воплоотена,⁷⁰ еден Бог Слово, „вочовечен и воплоотен“,⁷¹ истиот Оној Кој е „и пред вочовечувањето... и е воплоотен“.⁷² Главната импликација на „ипостасното“ соединување за кое говори свети Кирил, која има директна врска и со светата евхаристија, е дека Христос, поради неразделното и неслеаното единство⁷³ не е богоносен човек, туку вочовеченото Божјо Слово.⁷⁴ Тој е еден и неразделен, со одушевена

⁵⁹ „εις δύο πρόσωπά τε, καὶ ὑποστάσεις“ PG 76, 65A; PG 76, 61A.

⁶⁰ „εις ἄνθρωπον ἰδικῶς, καὶ ὁμοίως εἰς Θεόν“ PG 76, 24C-D.

⁶¹ „ἐτερότητα φυσικὴν“ PG 76, 61A.

⁶² „ἐπειδὴ θεότης ἕτερόν τι παρὰ τὴν ἀνθρωπότητα ἐστίν“ PG 76, 61A; PG 76, 160D.

⁶³ „σύμβασις εἰς πρόσωπον ἓν“ PG 76, 160D.

⁶⁴ „καθ’ ὑπόστασιν“ PG 76, 108B.

⁶⁵ „ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι“ PG 76, 60C.

⁶⁶ „ἐξ ἀμφοῖν“ PG 76, 160D.

⁶⁷ „ἄλλος καὶ ἄλλος“ PG 76, 100C.

⁶⁸ „καὶ πρὸ σαρκὸς καὶ μετὰ σάρκα“ PG 76, 84D.

⁶⁹ Види повеќе за оваа фраза на свети Кирил Александриски: В. Недески, „Едната воплоотена природа на Бога Словото – од Аполинариј Лаодикиски до свети Кирил Александриски“, *Словаџа и Словоџо – Зборник на трудови од Третиот Светициклически научен собор* (2019), Скопје 2020, 127–139; А. Θεοδώρου, *Η χριστολογική ορολογία και διδασκαλία Κυρίλλου του Αλεξανδρείας και Θεοδορήτου Κύρου*, Αθήνα 1955, 62–66; К. Λιακούρα, *Κυρίλλου Αλεξανδρείας Κατά τῶν τοῦ Νεστορίου Δυσφημιῶν*, Αθήνα 2001, 50–55; McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 207–212; J. van den Dries, *The Formula of Saint Cyril of Alexandria Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγον σεσαρκωμένη*, Rome 1939; Pittaras, *The incarnated word*, 147–181.

⁷⁰ PG 76, 60D-61A; PG 77, 232D; PG 77, 241B; PG 76, 93B; PG 76, 97A.

⁷¹ „ἐνανθρωπήσαντα καὶ σεσαρκωμένον“ PG 76, 229D; PG 76, 248B.

⁷² „καὶ πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως... καὶ σεσαρκωμένον“ PG 76, 97A; PG 76, 44D.

⁷³ PG 76, 33B.

⁷⁴ PG 76, 28D.

плот,⁷⁵ која иако е со друга природа,⁷⁶ поради ипостасното соединување не е „туѓа“⁷⁷ туку „Негова“⁷⁸ и како таква е „животворна“.⁷⁹

Природно е толкувањето на светата евхаристија од страна на свети Кирил да биде во корелација со ова негово учење и да биде директно или индиректно насочено против учењето на Несториј.⁸⁰ Така, како што со реалноста на божественото вочовечување се гарантира реалното присуство на Господ во евхаристијата,⁸¹ така и реалното присуство на Господ во евхаристијата ја потврдува и реалноста на вочовечувањето.⁸² Фактот дека предложените дарови во евхаристијата стануваат „Божјо тело... и Божја крв“⁸³ покажува дека Христос не е возвишен човек или само Бог, туку вистински Бог во тело, односно „вочовечениот Бог Слово“.⁸⁴

Поврзувајќи ја тајната на божественото вочовечување со тајната на евхаристијата, свети Кирил ја сведочи верата на Црквата, според која телото кое го примаме во евхаристијата е тоа кое Бог Словото го прими безсемено и таинствено од света Дева.⁸⁵ Прифаќајќи го и пропагирајќи го ипостасното соединување на двете природи и последиците кои тоа ги има врз лицето на Христос, тој зборува за соединување на Словото со човечкото одушевено тело, и „бидејќи стана едно со сопствената плот“⁸⁶ ја направи „своја“⁸⁷ и ја покажа како „животворна“.⁸⁸ Спротивно на тоа, доколку евхаристиското тело беше тело на богоносниот човек Христос,⁸⁹ како што сметал Несториј, од една страна не ќе можеше да не спаси,⁹⁰ бидејќи ќе ја имаше „вдомено“⁹¹ распадливоста, а од друга страна во таков случај би прифаќале двајца Христоси.⁹²

⁷⁵ PG 76, 220D.

⁷⁶ PG 76, 161A.

⁷⁷ „ἀλλότριον“ PG 76, 127 C.

⁷⁸ „ἴδιον“ PG 76, 20D.

⁷⁹ „ζωοποιὸν“ PG 77, 113C-116A.

⁸⁰ PG 76, 373C-D.

⁸¹ PG 76, 192A-B.

⁸² PG 76, 373C-D.

⁸³ „Θεοῦ σῶμα... καὶ Θεοῦ αἷμα“ PG 77, 1028D.

⁸⁴ „ἐνανθρωπήσας Θεὸς Λόγος“ PG 77, 1028D.

⁸⁵ PG 76, 197A-B.

⁸⁶ „ἐπειδὴ γέγονεν ἐν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ σάρκα“ PG 77, 113C; PG 76, 205D-208A.

⁸⁷ „ἴδιαν“ PG 76, 189D-192A; PG 73, 521A.

⁸⁸ „ζωοποιὸν“ PG 77, 113C-116A.

⁸⁹ PG 76, 205A.

⁹⁰ PG 76, 312A; PG 77, 1029A.

⁹¹ „οἰκοθεν“ PG 76, 192B.

⁹² PG 76 200A-B; PG 76, 373D-376A; PG 77, 1029B; PG 76, 192B.

Како што се уверивме, во својата евхаристиска теологија свети Кирил ја користи истата аргументација како и во христолошкото учење. Тој се спротивставува на аргументите на Несториј со придавката „свој“⁹³ карактеризирајќи ја на овој начин плотта Христова како реален и вистински дел од Него, а не како нешто туѓо на Христос. Ова е и клучниот аргумент против придавката „заеднички“ (κοινόν), што ја користи Несториј. Како што видовме и претходно, придавката „заеднички“, која ја користи Несториј за божественото тело, има тенденција да го окарактеризира Христос како „еден од нас“,⁹⁴ додавајќи ми паралелно и човечка ипостас, покрај таа на Бог Слово. Од своја страна, нагласувајќи дека Бог Слово „стана како нас“,⁹⁵ свети Кирил ја нагласува ипостасната истоветност на Слово и Христос, штом човечкото тело на воплоотениот Бог Сого станува „свое“ на Слово, а според тоа и животворно, зашто „како може човечката плот да биде животворна по својата природа?“⁹⁶

Пренесувањето на христолошката аргументација во евхаристиската теологија на свети Кирил, ја покажува на највидлив начин нераскинливата врска помеѓу христологијата и евхаристијата,⁹⁷ бидејќи, преку прифаќањето на ипостасното соединување на двете природи, се обезбедува и реалното присуство на божественото тело во светата евхаристија. Ако телото на евхаристиското заедничарење не е телото на вочовечениот Бог Слово, тогаш светата евхаристија би била антропофагија,⁹⁸ или, според зборовите на свети Кирил оваа пракса би била „свероподобна“⁹⁹ штом нечовечки би јаделе жива плот и крв.

Па на крај, се поставува прашањето што е тоа што го јадеме во евхаристијата, божеството или човештвото?¹⁰⁰ Ова навидум едностано реторичко прашање е повод за нагласување на врската на христолошката догма со евхаристискиот живот на верните. Веројатно тука е и еден од најголемите пропусти на Несториј – тоа што можеби никогаш не се запрашал што значи и како се рефлектира христолошката догма врз животот на телото

⁹³ „ἴδιον“ PG 76, 373 C-D.

⁹⁴ „ἐνὸς τῶν καθ’ ἡμᾶς“ PG 76, 312A.

⁹⁵ „γέγονε καθ’ ἡμᾶς“ PG 76, 192 A-B.

⁹⁶ „πῶς γὰρ ἡ ἀνθρώπου σὰρξ ζωοποιὸς ἔσται, κατὰ φύσιν τὴν αὐτῆς“ PG 77, 113C-116A.

⁹⁷ За врската на вочовечувањето со тајната на евхаристијата и последиците на оваа врска врз телото на Црквата види повеќе во: Λιάλιου, *Ερμηνεία των δογματικῶν και συμβολικῶν κειμένων II Τόμος Β’ Ερμηνεία της Εκθέσεως των Διαλλαγῶν*, 304 et seq.

⁹⁸ PG 76, 189C-D; PG 76, 373D-376A; PG 76, 192A-B.

⁹⁹ „θηριοπρεπή“ PG 73, 600B-C.

¹⁰⁰ Види: Λιάλιου, *Ερμηνεία των δογματικῶν και συμβολικῶν κειμένων II Τόμος Β’ Ερμηνεία της Εκθέσεως των Διαλλαγῶν*, 312 et seq.

на Црквата. Токму затоа, важно е да се нагласи дека еретичките ставови на Несториј директно задираат во евхаристиската практика на верните, кои слушајќи го неговиот став природно би се запрашале што е она што го примаат во евхаристијата – божеството или човештвото? Веројатно Несториј не ја зел предвид опасноста на неговите аргументи, кога се обидува да го покаже „видливиот“¹⁰¹ Христос, нагласувајќи дека во евхаристијата не го примаме божеството, туку едноставно само Неговото човештво.

Од своја страна, свети Кирил ја искористил оваа прилика за да ја покаже не само погрешната христологија на Несториј туку и последиците од неа, дури и практично,¹⁰² во евхаристискиот живот на верните. Така, тој уште еднаш нагласил дека доколку евхаристиското тело не е телото на вочовеченото Слово, тогаш не се обезбедува животот и верата на членовите на телото на Црквата. Така, да се јаде божеството во светата евхаристија е бесмислено и свети Кирил го карактеризира ваквиот став како неблагоприятен.¹⁰³ Да се јаде само човештвото е надвор од вистинската вера и надвор од традицијата на Црквата и Светото писмо.¹⁰⁴ Првото заструнување, односно ставот дека го јадеме божеството не значи дека божественото¹⁰⁵ тело на евхаристијата е од еден човек како нас.¹⁰⁶ Спротивно, телото на евхаристијата е самото тело на Словото, кое е Негово, како што „сопствено“¹⁰⁷ е и телото на секој еден од нас.

Фактот дека истото тело¹⁰⁸ што Бог Словото го прими од света Дева¹⁰⁹ и го покажа како животворно,¹¹⁰ се принесува и се дава во светата евхаристија е гаранцијата за нашето оживување¹¹¹ со што се нагласуваат сотирилошките последици кои ги има божественото вочовечување врз верникот преку тајната на светата евхаристија.¹¹² Ако не е така, тогаш за какво спасение би зборувале, штом тоа би зависело од едно човечко тело кое подлежи на природните закони за распаѓање и смрт и за какво причестување би

¹⁰¹ „τὸν ὁρώμενον“ PG 76, 192B.

¹⁰² Види: McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 39; Y. Congar, „Doctrines christologiques et théologie de l’Eucharistie“, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 66 (1982) 234-235.

¹⁰³ PG 76, 192D-193A.

¹⁰⁴ PG 76, 189B; PG 76, 192B.

¹⁰⁵ Δ. Λιάλιου, *Ερμηνεία των Δογματικών και Συμβολικών κειμένων της ορθόδοξης Εκκλησίας. Τόμος Γ΄: Ερμηνεία των Υπομνηστικών του αγ. Κυρίλλου Αλεξανδρείας*, Θεσσαλονίκη 2000, 309.

¹⁰⁶ PG 76, 376A.

¹⁰⁷ „ἰδικῶς αὐτοῦ“ PG 76, 372D-373A.

¹⁰⁸ PG 76, 189D-192A.

¹⁰⁹ PG 72, 909D.

¹¹⁰ PG 76, 192A.

¹¹¹ PG 73, 565D; PG 76, 193B; PG 73, 521A.

¹¹² PG 76, 192A-B.

станувало збор, штом би примале едмо обично човечко тело кое во ништо не се разликува од нашето?¹¹³

Значи неспорно, христолошката догма е тесно поврзана со светата евхаристија и со животот на црковното тело. Така е зашто реалноста на телесното присуство на Христос во оваа света тајна не ја потврдува само реалноста на вочовечувањето на Бог Словото туку и сотиолошкиот ефект на догмата врз верните. Така, додека Несториј го разликувал Бог Словото од „видливиот“ Христос, сведувајќи ја на тој начин евхаристијата на антропофагија, свети Кирил Александриски не само што ја поврзува тајната на вочовечувањето со тајната на евхаристијата туку и ја смета првата како услов за втората. Следствено, поради ипостасното соединување, верните во светата евхаристија заедничарат со животворното тело на вочовеченото Слово Божјо.¹¹⁴

VIKTOR NEDESKI

THE QUESTION OF THE EUCHARIST IN THE CHRISTOLOGICAL CONTROVERSY BETWEEN SAINT CYRIL OF ALEXANDRIA AND NESTORIUS OF CONSTANTINOPLE

Summary

Context and Background: The Christological controversy was a theological dispute in the early Christian church focused on understanding the nature of Jesus Christ. It primarily revolved around the relationship between Christ's divine and human natures. This dispute came to a head in the early 5th century, involving prominent figures such as Saint Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople.

Key Figures: Saint Cyril of Alexandria – An influential theologian and patriarch who defended the doctrine of the hypostatic union—the belief that Jesus Christ is one person with two natures, divine and human, united without confusion or separation. Cyril emphasized that the divine Word (Logos) became incarnate and that Mary, the mother of Jesus, should be called Theotokos (“God-bearer”) because she bore Christ, who is fully divine and fully human. Nestorius of Constantinople – The patriarch who challenged Cyril's views, arguing that

¹¹³ PG 76, 189A-C.

¹¹⁴ Λιάλιου, *Ερμηνεία των δογματικών και συμβολικών κειμένων II Τόμος Β' Ερμηνεία της Εκθέσεως των Διαλλαγών*, 219.

Christ's two natures were distinct and that Mary should be called Christotokos ("Christ-bearer") rather than Theotokos. Nestorius's position suggested a more disjunctive view of Christ's divine and human aspects, leading to concerns that it might undermine the unity of Christ's person.

The Eucharistic Dimension: The Eucharist, or Holy Communion, plays a crucial role in this controversy. Cyril argued that the Eucharist is a sacrament through which believers partake in the true body and blood of Christ. He believed this was possible because Christ's human nature is fully united with His divine nature. Nestorius, however, questioned how such a union could be understood in the context of the Eucharist if the natures were perceived as separate.

Theological Implications: The debate over the Eucharist highlighted deeper theological issues about Christ's nature and the effectiveness of sacraments. Cyril's defense of the hypostatic union was aimed at preserving the integrity of the Christian confession that Jesus is both fully God and fully man, ensuring that the sacrament of the Eucharist truly conveys Christ's presence. Nestorius's views were seen by some as potentially dividing Christ's natures in a way that could affect the understanding of the Eucharist's transformative power.

Outcome and Legacy: The controversy led to the Council of Ephesus in 431 AD, which condemned Nestorius and affirmed Cyril's position, thus reinforcing the doctrine of the hypostatic union and the traditional understanding of the Eucharist. The resolution of this dispute was crucial for defining orthodox Christian beliefs about Christ and the nature of the sacraments.

In summary, the dispute between Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople over the Eucharist and Christ's nature was a pivotal moment in early Christian theology, shaping the understanding of the sacrament and Christological doctrine that continues to influence Christian thought today.

ДАРКО АНЕВ

ИСТОРИСКИОТ РАЗВОЈ НА ФОРМИРАЊЕ НА ХРИСТОВАТА ЗАЕДНИЦА И РАНОХРИСТИЈАНСКОТО ПОИМАЊЕ НА ТЕРМИНОТ ΕΚΚΛΗΣΙΑ¹

Кога станува збор за ранохристијанското централизирање на заедницата на Христовите следбеници, може да се посведочи за фактот, дека уште многу рано во првиот век, ранохристијанското движење го усвоило зборот *ἐκκλησία* како означување и идентификување на својата припадност во една заедница. Потоа, тој збор станува универзално присвоен и користен меѓу следбениците на Христос/христијаните,² најнапред на хеленизираниот Исток, а потоа и

¹ Текстот кој овде е изложен е предмет на една поголема студија, која не може во целост да биде претставена во овој текст и заради тоа целокупното научно изложување ќе биде поставено во два дела. Вториот дел од овој текст ќе биде изложен во наредниот број (следствено на овој број) од годишниот зборник на Православниот богословски факултет „Св. Климент Охридски“ – Скопје.

² Кога станува збор за термините христијанин или христијанство во контекст на првиот век е донекаде анахронична состојба. Во Новиот завет, терминот *Χριστιανός* се споменува само три пати, и секогаш како ознака што ја користат луѓе однадвор за следбениците на Христос (Дела 11,26; 26,28; 1. Петр. 4,16). Овие рани следбеници на Христос сè уште немале јасно дефиниран или самосвесен идентитет под името христијани. Во првиот век, следбениците на Христос најверојатно се идентификувале со термини како ученици, браќа, светии или дури и следбеници на патот (Дела 9,2). Дури во раниот втор век, терминот *χριστιανός* почнува да се користи пошироко од страна на самите следбеници. Затоа, примена на *χριστιανός* или *χριστιανισμός* (овој термин се појавува за прв пат кај Игнатиј Антиохиски во 2 век) за групите од првиот век може да го носи ризикот од проектирање на подоцнежни теолошки или институционални рамки врз период кога тие сè уште биле во развој како поединечни заедници. Грчкиот збор кој често се преведува како *црква* во современите верзии е *ἐκκλησία*. Неговото значење во античкиот свет едноставно било собрание. Поради тоа и особено се отежнува разбирањето на анахроничниот термин црква низ ранохристијанството, каде се поставува прашањето: дали *ἐκκλησία* од самиот зачеток на христијанското поимање на заедниците било разбрано како собрание или место, кое било зачеток на потврден идентитет со припадност во една група.

на латинскиот Запад. Семантичките преведени деривати од зборот ἐκκλησία, како што се црковен, црковност, воцрковување, па и самиот техничко научен термин еклесиологија, исто така се прошириле за да идентификуваат различни насоки во институционализирањето на христијанските заедници и вкоренување на самата мислата на заедништво во христијанството. Порастот на научниот интерес за прашањето на идентитетот на следбениците на Христос, како поединци, така и како групи, во првите неколку генерации на самото рано-христијанство и нивната врска со Јудејците/Јудејството, создало неизбежна проблематика за разбирање на заедницата (ἐκκλησία) и нејзиниот идентитет. Овој критичен збор ἐκκλησία бил подложен на блиско па дури и сродно испитување, кој и на каков начин ἐκκλησία добива форма на разбирање како црква. Еден фокус на ова изложување е: како, и дали, христијанското движење ја користело ἐκκλησία во контекст на хеленистичкото поимање на самиот термин само како собрание. Особено треба да се нагласи фактот дека ἐκκλησία е термин што се користел за гласачко собрание на граѓаните во многу градови во грчкиот Исток.³ Друг значаен поглед е истражување на бројните доброволни здруженија во грчко-римскиот свет и како тие се споредуваат со христијанските заедници.

Постојат мал број научни истражувања и важни монографии кои вредно го сумираат и го пренесуваат истражувањето за значењето на ἐκκλησία и тоа од два аспекта: ἐκκλησία како граѓанско собрание и потеклото и значењето на ἐκκλησία во раното христијанско движење. Особено е забележително дека ἐκκλησία не станува значајна меѓу насловите за христијанското движење до вториот век, на тој начин мора да се процени што значело и на кој начин апостолот Павле, најчестиот корисник на терминот ἐκκλησία во Новиот завет, настојува да воспостави нова основа на заедницата како ἐκκλησία. На тој начин мора да се потврди дека преодот на заедницата во ἐκκλησία претставува не само еден дел од ранохристијанското дејствување, туку има поголема историска генеза, која потекнува многу порано од хеленистичкиот дух на разбирање на заедништво и организација. Тука хеленистичкото поимање на терминот ἐκκλησία, преку старозаветното структурирање на синагогалниот аспект, се задржува до ранохристијанскиот период и добива можност за концептуализирање на структура на егзистенцијален идентитет, која овозможува припадништво.⁴

³ Види поопширно во: Ralph J. Korner, *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Christian Movement, Ancient Judaism and Early Christianity*, Volume 98, Leiden: Brill, 2017, 10-25; Paul Trebilco, *Self-designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 3;

⁴ Види поопширни во: George van Kooten, 'Εκκλησία τοῦ Θεοῦ: The "Church of God" and the Civic Assemblies (ἐκκλησίαι) of the Greek Cities in the Roman Empire, A Reply to Paul Trebilco and Richard A. Horsley', *NTS* 58 (2012), 522–548.

1. Античкиот концепт на *ἐκκλησία*

Во империјалистичкиот период од антиката, еден полис во грчкиот исток имал три примарни институционални тела за политичко одлучување: советот (*βουλή*⁵), народот (*δῆμος*⁶) и собранието (*ἐκκλησία*⁷). Почнувајќи од класичниот период (се мисли на раната антика), членовите на *βουλή* имале административен надзор над граѓанските, странските и регионалните работи.⁸ Тие ги пренеле своите препораки за време на *ἐκκλησία* со доставување на резолуции (*προβλήματα*) за ратификација или ревизија од страна на демосот.⁹ Секоја *προβλήματα* била ставана на дневниот ред (програма – *προγραφή*) на соборот (*ἐκκλησία*). На тој начин *ἐκκλησία* претставува различна политичка категорија од *βουλή* или *δῆμος*. Така *ἐκκλησία* е правно дефиниран настан при кој членовите на демосот се собираат на одредено време и место за извршување на специфични владејачки функции. Обично, двата термина се јасно разграничени (*ἐκκλησία* и *βουλή*). Не ретко, сепак, референцата за терминот *ἐκκλησία* остава нецелосна прецизираност, така што може да се однесува или на јавните собранија или на демосот за времетраењето на неговото собирање од јавните собранија.¹⁰ Некои институционални заедници (*ἐκκλησία*) во централна Грција станале неизоставен дел од социо-религиозните церемонии, конкретно, оние преку кои робовите биле ослободени. Формалната ратификација на ослободувањето на робот обично била поврзана со

⁵ Robert K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 105, 229; Mogens Hermann Hansen, *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford: Basil Blackwell, 1987, 220 – Вулаите (*βουλή*) од царскиот период не ретко биле со слична големина на нивниот класичен атински предок – 500 советници (вулети) – и често ја имитирале атинската политичка година. Во класичната Атина, 50 вулетаи биле извлечени од секоја од десетте (племиња) на Атика.

⁶ Gustave Glotz, *The Greek City and Its Institutions*, New York: Barnes and Noble, 1969, 9 – „Зборот *δῆμος* општо се однесува на целата маса на кланови собрани под едно правило, без разлика дали е замислена во однос на државата/градот/селото или нејзините жители. Демосот ја сочинувал *ἐκκλησία* кога се собрало како тело на целосното граѓанство во Атина со цел да води граѓански бизнис. Целосното граѓанство, или *δῆμος*, се состоел само од мажи.“

⁷ Спореди, исто, 15.

⁸ Спореди, Robert K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 231.

⁹ Спореди, Gustave Glotz, *The Greek City and Its Institutions*, 18.

¹⁰ Спореди, P. J. Rhodes / David M. Lewis, *The Decrees of the Greek States*, Oxford: Clarendon Press, 1997, 28; Arjan Zuiderhoek, *On the Political Sociology of the Imperial Greek City*, *GRBS* 48 [2008], 417–419.

ритуализирање во една институција како храм, со повремена ратификација во граѓанска ἐκκλησία.¹¹

2. Терминот ἐκκλησία во ранохристијанскиот период.

Сеофатната анализа на појавувањата на ἐκκλησία во текстовите на Новиот завет бара најмалку три социолошки пристапи: општествен опис (што значи генезата на ἐκκλησία?), социјална историја (како текстот не информира за социо-културниот контекст во времето на нарацијата?) и социологија на разбирање (како текстот не информира за заедницата и заднината на таа заедница?). Ако се тргне од социо-историска методологија се потврдува принципот (којшто не е прифатлив) на разнолики христијанства, кои заедно изложуваат различни одредби: апостолски (Матеев, Јованов, Павлов, Петров), регионални (Мала Азија, Грција, Јудеја, Рим, Сирија) и епохални (пред 70 г. од н.е., по 70 г. од н.е.) и чие сведоштво се наоѓа во текстуални, археолошки и/или натписни артефакти. Значењето на дополнувањето на литературните артефакти со материјални докази го нагласува херминеутичкиот приказ во Новиот завет (кој, како и на кој начин) како најсоодветна алатка и разграничување: како терминот ἐκκλησία е употребуван.

Значењето на епиграфските докази (археолошки гледано во почетокот на вториот век) за зборот ἐκκλησία во текстовите на Новиот завет останува во голема мера неискористено и недоволно јасно. За поефикасно да се адресира оваа празнина во истражувањето на ἐκκλησία, мора да се разгледа пребарлива база на податоци со постојните натписни појавувања на зборот ἐκκλησία, заедно со соодветната политичка и религиозна терминологија, која го придружува секое споменување на ἐκκλησία во ранохристијанскиот период. Кога се користи транслитерираниот лексем ἐκκλησία во однос на епиграфските докази, добиените податоци рефлектираат колекционирани докази од пет грчки лексеми (ἐκκλησία, ἐκκλησία, ἐκκλησίη, ἐκκλησία и ἐγκλησία) и нивните морфолошки варијации. Постојат приближно 2100 натписни спомени на зборот ἐκκλησία кои датираат од 5 век пр. н. е. до 11 век од н. е., кои можат да се определат по региони, градови, датуми, синтаксички разлики (на пр. придавки, глаголи и посебно одредени именки). Во првиот дел, кој се занимава со употребата на терминологијата ἐκκλησία во грчките и римските извори, се идентификуваат бројни корелации помеѓу појавувањата на разлики во епиграфските записи, кои сè уште не се забележани од страна на науката (намерно или ненамерно).

¹¹ Спореди, Н. W. Pleket, *Political Culture and Political Practice in the Cities of Asia Minor in the Roman Empire*, in: *Politische Theorie und Praxis im Altertum*, ed. W. Schuller; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, 214–215.

3. Основа за адаптација на терминот ἐκκλησία – историски аспект

Пред ἐκκλησία на првите следбеници на Христос, постоела ἐκκλησία на Израел. Пред сите еврејски употреби на зборот ἐκκλησία, постоела граѓанската ἐκκλησία на класична Атина. Употребата на терминот ἐκκλησία од страна на некои рани следбеници на Христос била посебна во најмалку еден аспект во однос на еврејските и грчките извори. Некои подгрупи на следбеници на Христос, кои биле меѓусебно поврзани, ја усвоиле ἐκκλησία како постојан колективен идентитет. Грчките извори не го користат терминот ἐκκλησία како постојана групна ознака и идентитет. Употребите на ἐκκλησία во грчките литературни и епиграфски извори се однесуваат или на јавен собир на граѓаните (демос) на еден полис или на привремен колективен идентитет што го презема демосот за време на тој јавен собир.

Семантичкиот опсег на ἐκκλησία во еврејските извори, иако го вклучува концептот на јавен собир, исто така се однесува и на постојан групен идентитет. Во Септуагинтата, тој постојан групен идентитет е надрегионален: етно-религиозната нација на Израел. Само во три дела на Филон Александриски се појавува можноста дека терминот ἐκκλησία може да се однесува на регионален групен идентитет, односно на локална група Евреи во Египет.¹² Сепак, Филон не дава индикации дека оваа локална ἐκκλησία била трансллокално поврзана со други еврејски еклесии надвор од Египет. Имајќи ги предвид грчките и еврејските употреби на зборот ἐκκλησία, природно се поставуваат три прашања: Кој(и) извор(и) стои(ат) зад постојаното самоопределување на некои следбеници на Христос како ἐκκλησία? Кои теолошки потреби ги задоволувал тој колективен идентитет? Кои политички и етно-религиозни идеолошки цели ги служело присвојувањето на ἐκκλησία како подгрупен идентитет?¹³ Мора да се спомене дека постоеле два основни извори на значење кои следбениците Христови, Јудејците и незнабошци од првиот век,¹⁴ што живееле во Римската Империја, ги користеле за да го разберат значењето и употребата на терминот ἐκκλησία. Со оглед на тоа што живееле во Римската Империја, и Евреите и незнабошците би биле изложени на употребата на терминот ἐκκλησία во граѓанска смисла – *собрание*. Евреите, дополнително, го знаеле терминот како што е користен во Септуагинтата (LXX) – *qahal* (קָהָל) и *edah* (עֵדָה).¹⁵

¹² Her. 251; Virt. 108.

¹³ Спореди, Leonhard Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, BWANT 4, Folge Heft 24; Stuttgart: Kohlhammer, 1938, 152.

¹⁴ Спореди, Steve Mason, *Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History*, JSJ 38 (2007), 457–459.

¹⁵ Dictionary of New Testament Theology, 'Church', (Vol. 1), 291–296.

Прво, сепак, мора да се разгледа етимологијата на ἐκκλησία за каква било можност да се види поголемиот опсег на самиот термин и неговата историска конгломерација од антика-грчко-римскиот свет и Стариот завет.¹⁶

Прво треба да се напомене дека, терминот црква не ја наоѓа својата етимологија во ἐκκλησία, туку во зборот κυριακὸν, што значи *припиша на Госѝод*. Овој збор се користи само на две места во Новиот завет, во 1 Кор. 11,20 и во Откр. 1,10. И покрај тврдењата на некои егзегетски кругови, преведувањето на ἐκκλησία како *црква* наместо со нејзиното оригинално значење *собрание*, може да доведе до забуна, бидејќи значењето на зборовите несомнено се менува со текот на времето.¹⁷

Грчкиот збор ἐκκλησία сам по себе обично се смета дека произлегува од два грчки збора: предлогот ἐκ (од) + и глаголот καλέω (јас повикувам). Затоа, многумина го толкуваат значењето на ἐκκλησία во Новиот завет како повикување на оние што се *ѝовикани* од светот и во служба на живиот Бог. Исто така, се чини дека е поврзано со еврејскиот збор qāhāl, кој во основа се однесува на собрание на луѓе. Потеклото и оригиналното значење на овој корен, сепак, е неизвесно. Овој еврејски збор, според некои научници, можеби произлегува од коренот *qal – (קָלַ), што значи *ѝовикување*.¹⁸ Етимологијата на (קָלַ) во еврејскиот јазик му дава попрецизно значење на овој корен, имено, повикување на собрание и чинот на собирање (како се изведува собирањето

¹⁶ Семантичкиот опсег на зборот ἐκκλησία во еврејските извори, покрај концептот на јавно собрание, исто така се однесува на постојан групен идентитет. Во Септуагинтата, тој постојан групен идентитет е надлокален: етно-религиозната нација Израел. Само во три дела на Филон се појавува можноста терминот ἐκκλησία да се однесува на регионален групен идентитет, односно на локална група Евреи во Египет. Сепак, Филон не дава индикации дека оваа локална ἐκκλησία била транслокално поврзана со други еврејски ἐκκλησία надвор од Египет. Имајќи ги предвид грчките и еврејските употреби на зборот ἐκκλησία, природно се поставуваат три прашања. Заедно, овие три прашања ги претставуваат моите истражувачки приоритети во оваа студија: Кој/кои извор/и стои/стојат зад постојаната самоидентификација на некои следбеници на Христос како ἐκκλησία? Кои теолошки потреби ги задоволуваше тој колективен идентитет? На кои политички и етно-религиозни идеолошки цели служеше присувањето на еклеесија како подгрупен идентитет?

¹⁷ Употребата на ἐκκλησία меѓу раните следбеници на Христос во Дела апостолски се фокусира значително на појавите на ἐκκλησία во Павловата традиција. Причината за овој пристап е едноставна. Од 114 референци на зборот ἐκκλησία во Новиот завет, недвосмислено Павловите дела доминираат со 44. Книгата на Делата апостолски е втора со 23 споменувања, додека другите Павлови посланија сочинуваат уште 18 термиолошки употреби на ἐκκλησία. Така, апостолот Павле, заедно со подоцнежните писатели, кои тврдат дека имаат некаква поврзаност со него, сочинуваат 85 од референците на ἐκκλησία во Новиот завет.

¹⁸ Види поопширно во: Roy Bowen Ward, *Ekklesia: A Word Study*, Restoration Quarterly 2 (1958), 164–179; F. L. Cross and E. A. Livingstone, eds. *Dictionary of the Christian Church*, Peabody: Hendrickson, 1997, 344.

и која е целта на самото собирање), најточно преведено како мобилизирање (со акцент на поставување на особена важност на самиот собир¹⁹).²⁰

Првата употреба на збор со коренот *qal – (קָל) сигурно може да значи *повикан во служба за Боџ*.²¹ Исто така, може да значи и *повикан дома за ѝразнична вечера*.²² Со оглед на ова, предупредувањето од јудејската егзегеза е корисно: „Што и да е вистина за потеклото, треба да го избегнеме честото погрешно сфаќање на етимолошката заблуда – тоа да претпоставуваме дека штом ќе го утврдиме потеклото на зборот, секогаш можеме да го заклучиме значењето на зборот од таа етимологија, како зборовите никогаш да не се менуваат. Потеклото на зборот *qal – (קָל) јудејската егзегеза не го дефинира концизно, туку потврдува дека се однесува на *еден повик, од кој зависи еџзис-ѝенцијата на самиот човек*.“²³ На крајот, мора да се согласиме со заклучокот дека етимологијата на ἐκκλησία во ранохристијанскиот период и во однос на јудејската традиција била применета само на индивидуално собрание, кое неговото централизирање се сведуvalo на важен повик и кој бил отворен за секого.

Дури пред Септуагинтата (LXX) постоел концептот на граѓани, кои се повикуваат во град или регион, за да се соберат за разгледување на граѓанско-социјални прашања. Терминот ἐκκλησία во секуларниот грчки јазик значел собрание, првенствено на граѓани во самоуправен град.²⁴ Собранието или ἐκκλησία, била собраната група граѓани, кои требало да ги разгледаат настанатите проблематики во еден град, село или покраина. На редовни интервали (најчесто еднаш месечно), и по потреба (новонастанати проблеми). Граѓаните се собирале и дебатираle за прашања од граѓанско-уредувачко

¹⁹ Спореди, Philip Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis: Fortress, 2003, 106 и 182; исто така во: *Dynamics of Identity*, 43.

²⁰ Види поопширно кај: Steve Mason, *Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History*, *JSJ* 38 (2007): 457–458 – „Значењето, секако, никогаш не може да се извлече само од самиот термин. Со други зборови, еден збор не поседува значење по природа. Наместо тоа, зборовите добиваат значење како што се користат во пренесување на мисли и идеи, и може да се употребуваат за да пренесат различни мисли или идеи во различни култури или различни временски периоди. Навистина, како што се наведува, оригиналното значење секогаш е заменето со термилошки промени низ кои концептот поминал во текот на долгата историја.“

²¹ Спореди, F. L. Cross, E. A. Livingstone, *Dictionary of the Christian Church* – *qal – (קָל), 344.

²² Исто.

²³ Paul Trebilco, *Self-designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 134.

²⁴ Спореди, Philip Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations, Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, 109 и 184.

значење.²⁵ Типични цели за ἐκκλησία вклучувале одлуки за предложени промени во некои закони, за назначувања на официјални позиции и за секое важно прашање од внатрешна и надворешна политика (договори, сојузи, војна, мир и финансии). На овие собири се додавале и специјални случаи (на пример, предавство) задачата на судење, која како правило им припаднала подоцна на редовните судови. Со право може да се каже дека ἐκκλησία и во претхристијанскиот период имала за цел обединување за подобар и посистематизиран живот на една заедница.²⁶

Според Платон и Аристотел, ἐκκλησία и нејзината отвореност кон општото граѓанство била клучна компонента на законодавните и судските постапки во Атина. Особено се забележува дека во класичниот грчки јазик, како и во хеленистичката литература, ἐκκλησία станала технички израз за собранието на народот, составено од слободни луѓе со право на глас (во однос на политичка употреба). Во поширока смисла, ἐκκλησία може да се користи за секое јавно собрание. Антиката особено прецизно го истакнува карактерот на оваа секуларна ἐκκλησία, забележувајќи дека во обичната употреба, ἐκκλησία значела собранието, а не телото кое било директно поврзано со политичкото уредување на една покраина, град или село.²⁷

Што се однесува до можниот претхристијански период, посебен религиозен елемент во грчкото поимање на ἐκκλησία, се забележува: кога во собранието се започнувало со молитви и жртви на боговите на градот. Сепак, ова не наметнува никакво првенство на религиозен елемент или примарна цел на самата ἐκκλησία, бидејќи таквите молитви и жртви биле само еден воведен ритуал во тоа паганско општество.²⁸ Недвосмислено се потврдува во античките записи дека ἐκκλησία *никогаш не се користел за еснафи или религиозни заедници*,²⁹ бидејќи за такви заедници биле достапни други термини – како θίασος, κοινόν, или σύνοδος, и се користеле за такви заедници. Сега се поставува прашањето, бидејќи ако ова била добро воспоставена употреба

²⁵ Исто, 111.

²⁶ Спореди, Ralph J. Korner, “*Ekklesia as a Jewish Synagogue Term*, Some Implications for Paul’s Socio-Religious Location,” *JMJS* 2 (2015): 53–78.

²⁷ Спореди, J. Roloff, “*ἐκκλησία, ας, ἡ*,” EDNT, 1:410–415; Комбинираните сведоштва првично создале слика за четири грчко-римски доброволни здруженија кои ја усвоиле ἐκκλησία како постојан групен идентитет. Со текот на времето, во античкиот свет се забележува терминот ἐκκλησία како ознака од доброволни здруженија и слободни групации, но ниту една од овие групации не го користи ἐκκλησία како колективен идентитет, туку само како име за собирот на заедницата која ги спонзорирала тие собири. Најчесто тие групации биле во врска со одлука за уредување на: водата, дрвата, камењата, патиштата, стоката, оружјето и првобитните форми на пошта и испратништва.

²⁸ J. Roloff, “*ἐκκλησία, ας, ἡ*,” EDNT, 1:411

²⁹ Исто.

на терминот ἑκκλησία, ќе се поставеле прашања зошто авторите на Новиот завет би усвоиле термин со таков пагански багаж.³⁰

Како што веќе споменавме во Септуагинтата (LXX), се наоѓаат два еврејски збора, *qahal* и *edah*, кои основно се однесуваат на собрание или конгрегација. Двата збора се користат за заедница на Израилот. Сепак, *qahal* почесто се однесува на збирот во собрание или на актот на собирање, додека *edah* често се користи за Израил како целина, дури и кога народот не се наоѓа на една територија, туку се мисли на Израил како целина.³¹

Кога ќе се погледне употребата на зборот ἑκκλησία во Септуагинта, се сугерира дека ἑκκλησία била вистинска групна терминологија усвоена од некои Евреи во Јудеја и Египет. Во рамките на овие еврејски извори, зборот ἑκκλησία може да се каже дека означува и полуприватни доброволни здруженија и јавни собири, во кои се разгледуваат широк спектар на прашања релевантни за сите членови на една регионална заедница. Присвојувањето на терминот ἑκκλησία од страна на групи внатре во плуриформниот јудаизам и неговото последователно усвојување од страна на Павловите следбеници на Христос станува уште еден фактор, со кој може да се проблематизираат научните сугестии, дека апостолот Павле се разделувал со Јудеите (Евреите), односно со јудаизмот, еврејството или еврејските организациски форми, па дури и со самото поимање и разбирање на терминот ἑκκλησία.³² Особено проблематична е употребата на ἑκκλησία во Павловото именување на неговите заедници, и како апостолот го решава клучениот етно-религи-

³⁰ Спореди, Ralph J. Korner, "Ekklesia as a Jewish Synagogue Term", 74.

³¹ Спореди, Miiller, H.-P., *qahal* assembly, во: E. Jenn / C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, trs. M. E. Biddle; Peabody, 1997, 1118–1126.

³² Du Toit, *Paulus Oecumenicus*, 136 – Изгледа дека постои корелација помеѓу локалната еврејска заедница и еврејскиот народ во целост [така што] приклучувањето кон локална ἑκκλησία значи станување дел од еврејскиот народ; Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, CA: University of California Press, 1994, 228–229; Сепак, барем еден еврејски извор изгледа го користи ἑκκλησία како колективен идентитет за полуприватно здружение, а тоа е Филон. Кај него се идентификуваат три референци за ἑκκλησία, кои, ако се современи со неговото време, сугерираат дека до две еврејски групи во Египет можеби се самоопределувале колективно како ἑκκλησία, и едно еврејско доброволно здружение, со различен групен идентитет, го нарекло нивниот јавно достапен собир ἑκκλησία (Spec. 1.324-325). Со тоа, се потврдува дека еврејските групи во филоновата Александрија се првите постоечки примери на заедници кои го користеле ἑκκλησία како постојан групен идентитет (заедница е исто што и идентитет). Ако Евреите во Александрија биле првите, тогаш се поставува прашањето: која подгрупа во движењето на Христос била првата што се самоопредила колективно како ἑκκλησία? Тука се појавуваат две тврдења. Прво, се предлагаат претпавловите хеленистички еврејски следбеници на Христос во Јудеја како прва подгрупа во следењето на Христос што се самоопредила колективно како ἑκκλησία; Спореди, Peter Borgen, *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*, NovTSup 86; Leiden: Brill, 1997, 256–259.

озен проблем. Бидејќи нееврејските следбеници на Христос не можеле да се нарекуваат Израил, заедниците на апостолот Павле требало да имаат друг по природа еврејски групен идентитет, кој би можел да ги интегрира незнабошците во теолошки континуитет со историјата на спасението на Бога за ветениот Израил.

4. Апостол Павле и доапостолската традиција на ἐκκλησία

Со право може да се спомене дека апостолот Павле како мисионер и следбеник на Христос го присвоил терминот ἐκκλησία како групна ознака. Делувањето на апостолот Павле било во голема мера конфронтативно со распространета и продолжената политичка релевантност на граѓанската ἐκκλησία низ грчкиот Исток на Римската Империја.³³

Доколку се земе дека апостолот Павле како првиот мисионер на Христос надвор од границите на Израилот го усвоил терминот ἐκκλησία како постојана групна ознака, мора да се постави прашањето: кои фактори го навеле да го утврдува терминот ἐκκλησία во нов концепт на разбирање? Сепак, се потврдува дека ниту древната ἐκκλησία од Септуагинтата, ниту современите ἐκκλησία на грчко-римските полиси не биле доволно одлучувачки за решавање на клучниот етно-религиозен проблем на апостолот Павле во неговиот проект за конструирање на мултиетнички групен идентитет. Неговата идеолошка агенда би била особено зајакната ако постоеле примери на современи ἐκκλησία референци со еврејски корени.³⁴

Многу политички ставови се забележани во егзегетската наука, дека апостолот Павле и неговата политичка терминологија, вклучително и терминот ἐκκλησία, се преплетува со римската империјална идеологија. Мислењата се разликуваат кога станува збор за утврдување дали употребата на термини и концепти од грчко-римскиот политички контекст, од страна на апостолот Павле, одразува про-империјална, неутрално-империјална или контра-империјална порака. Тука веќе се поставува проблематика дека апостолот Павле ги преговарал барањата на империјалната идеологија врз неговите теократски заедници (тука се мисли на ранохристијанскиот формат на заедништво во заедница).³⁵

³³ Спореди, K. Berger, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von 'ekklesia'*, ZThK 73 (1976), 167–207.

³⁴ Спореди, Paul Trebilco, *Why Did the Early Christians Call Themselves ἡ ἐκκλησία?*, NTS 57 (2011), 445–446, особено. 448.

³⁵ Види поопширно во George H. Van Kooten, “Ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: The ‘Church of God’ and the Civic Assemblies (ἐκκλησίαι) of the Greek Cities in the Roman Empire, A Response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley,” NTS 58/4 (Oct. 2012), 522–48; J. Roloff, *Die Kirche im Neuen*

Кога ќе се разгледа реторичката цел на Павловата *ἐκκλησία*, како римскиот империум во сите негови политички и религиозни изрази е формулиран, ќе се забележи дека Павловата реторика во коринтските посланија ја деконструира империјалната идеологија:

- *системот на покровителство*
- *империјалниот култ и*
- *реториката на мирот и согласност.*

Се смета дека апостолот Павле ја постигнал оваа деконструкција со конструирање на *ἐκκλησία* кај своите коринтски следбеници на Христос во алтернативна социо-политичка заедница како *ἐκκλησία*. Се вели дека коринтската *ἐκκλησία* е организирана според принципи на еднаквост, а не по линиите на римскиот систем на покровителство.³⁶ Тука би се идентификувале најмалку пет социјални функции во Павловата *ἐκκλησία*, која, според него, ја предизвикуваат империјалната власт:

- (1) *транслокална мрежа на мисионерски обединети-домашно-базирани заедници;*
- (2) *заеднички работи, кои се разгледуваат автономно од локалните власти (на пр. џужби);*
- (3) *изолација од основни форми на социјални односи во доминантното општество (на пр. воздржување од јадење храна понудена на идоли);*
- (4) *радикално различни економски односи (избежување на покровителство); и*
- (5) *започнување на економска пракса која била незајамеена и веројатно уникатна во антиката (собирање средства за сиромашни следбеници на Христос во Ерусалим).*

Сега треба јасно да се резимираат различните позиции на науката во однос на врската помеѓу Црквата (*ἐκκλησία*) и Израил. Прва позиција, која веднаш се поставува е супресионистичка:³⁷ Црквата (*ἐκκλησία*) го заменува

Testament, GNT 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 82–83; J. Roloff, “*ἐκκλησία*, ας, ἡ,” *EDNT*, 1.413–415,

³⁶ Спореди, J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (GNT 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 82–83

³⁷ Постои и пост-супресионистичка позиција: Црквата (*ἐκκλησία*) не го заменува историскиот Израил, туку е сместена во Израилот. Оваа позиција ја заземаат научниците од таканаречената радикална перспектива на апостолот Павле, исто така позната како премин од новата перспектива на апостолот Павле. Тие тврдат дека Израил и ‘Црквата’, односно универзалната, мултиетничка заедница на следбеници на Христос, се различни, но заветно поврзани социо-религиозни ентитети. Како такви, според аргументот, преку верата во еврејскиот Хрис-

Израил во историјата на спасението на Бога. Постојат две интерпретативни опции. Првото е гледиштето на прекин помеѓу Црквата (ἐκκλησία) и историскиот Израил. Тогаш, набљудувањето на Тората и верата во Исус Христос како Месија се неприфатливи. Втората опција, ја предводи позицијата дека постои континуитет во историјата на спасението помеѓу Црквата (ἐκκλησία) и историскиот Израил. Така, набљудувањето на Тората и верата во Христос се компатибилни за Евреите кои станале следбеници на Христос.

Втората позиција е личниот идентитет, кој може да се опише од социјални, религиозни, етнички, политички и економски перспективи, тој не е комплетен без оценка на групните идентитети, кои влијаат на поединецот. Ова е особено точно бидејќи „античкиите медитерански култури се фокусирале на колективниот, а не на индивидуалниот“.³⁸ Одредени егзегети одат дури толку далеку што го категоризираат медитеранскиот тип на личност како „*diagonal*“³⁹ или „*collectivist*“⁴⁰. Така, во голема мера, групниот идентитет е конститутивен, иако не е единствено определувачки за формирањето на личниот идентитет.

Фокусот на конструирањето на групниот идентитет (па дури и разбран како ἐκκλησία) е особено важен за разбирањето на идеологијата зад различни теолошки конструкции во Новиот завет. Кога ќе се погледне целината во Новиот завет и заднината на ἐκκλησία, се нагласува дека „идентитетот претходи на теологијата и дека всушност теолошките конструкции се појавуваат за да го решат проблемот на идентитетот, а не да го создадат“.⁴¹ Кога се применува ваквиот поглед практично на Павловите посланија, на пример, оваа вистина сугерира дека метафоричкото присвојување на еврејските заедници како следбеници на Христос, на кои, им се обраќа во Рим и Коринт не е теологија заради самата теологија, туку е теолошко средство за решавање на социо-религиозните поделби. Со други зборови, апостолот Павле користи теологија врз основа на старозаветното поимање на ἐκκλησία, на која и Ерусалим и

тос, незнабошците како незнабошци споделуваат ист религиозен концепт со Евреите, кои ја следат Тората, како Евреи во историјата на спасението на Бога со историскиот Израил. Како сликовито изразување може да се каже: Црквата и Израел се поврзани, но одделни ентитети, кои не треба да бидат растворени или споени на таков начин, каде што идентитетот на подгрупата на едниот ќе биде изгубен или непрепознат.

³⁸ Види поопширно: Denise Buell, *Why This New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York: Columbia University Press, 2005, 164.

³⁹ Исто, 167.

⁴⁰ Исто, 168.

⁴¹ Види поопширно во: Bradley H. McLean, „*The Agrippinilla Inscription: Religious Associations and Early Church Formation*,“ во: *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity. Essays in Honour of John C. Hurd*, JSNTSup 86; ed. B. H. McLean; Sheffield: Sheffield Academic, 1993, 240–265.

Павловите лојални следбеници на Христос можат да се придржуваат (на пр. 1. Петр 2,5 и 1. Кор. 3,16-17). Така апостолот Павле се обидува да создаде основа, од која реторички се обидува да поттикне соработка и хармонија помеѓу различни подгрупи на следбеници на Христос во Рим и Коринт. Овие апостолски разграничени подгрупи можеби дури и ќе се држат до различни подгрупни идентитети како дел од една ἐκκλησία.

5. Јудејско-еврејски доброволни здруженија наречени ἐκκλησία? (Во контекст на апостолот Павле)

Епистологографските списи на апостолот Павле, може да се каже дека го користат зборот ἐκκλησία во однос на еврејска синагогална заедница или собрание. Кога зборува за ἐκκλησία во Јудеја, апостолот Павле додава потенцијално нова егзистенцијална заедница – „во Христа Исуса“ (Гал. 1,22; 1. Сол. 2,14.).⁴² Егзегетските ставови го претставува мнозинскиот став дека овие два пасуси се однесуваат на групи еврејски Христови следбеници кои зборуваат грчки во Јудеја.⁴³ Терминолошката одредница на *Јудеја, ἐκκλησία* и во *Христѝа Исуса* потврдува дека во Јудеја заедниците на Христовите следбеници се нарекуваат веќе ἐκκλησία.⁴⁴ Очигледниот објаснувачки акцент на апостолот Павле додаден заради неговите читатели од Галатјаните и Солунјаните, или индиректно упатување на еврејски заедници кои постоеле во Јудеја, само покажува дека веќе имало одомаќинето терминолошка традиција за заедница како ἐκκλησία. Ако последната опција се земе како точна, тогаш апостолот Павле мисли или на јавни јудејски собири наречени ἐκκλησία, или на еврејски синагогални здруженија.⁴⁵ Ако апостолот Павле

⁴² Гал. 1,22 – ἤμην δὲ ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ; 1 Сол. 2,14 – ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

⁴³ Спореди, J. D. G. Dunn, *Beginning from Jerusalem: Christianity in the Making*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, 2.600.

⁴⁴ Во однос на апостолот Павле, кој ги опишува заедниците на Христови следбеници во Ерусалим и Јудеја како ἐκκλησία, егзегетските кругови особено потенцираат дека апостолот Павле кога го употребува терминот ἐκκλησία е веќе постоечка употреба и не била негова оригинална конструкција. Историскиот тек на настаните во делувањето на апостолот Павле станува за многу краток период од неговото обраќање кон Христа и при тоа терминологијата ἐκκλησία ја користи како потврда на веќе важечката идентификација на заедницата како ἐκκλησία, уште пред апостолот Павле да ги нарече тие заедници како ἐκκλησία. Но ако се земе животниот пат на апостолот Павле со неговата рабинска традиција, тогаш сосема е предвидливо дека апостолот го знаел терминолошкиот распон помеѓу ἐκκλησία и синагога и при тоа само го дополнува новото поимање на ἐκκλησία со единство кон и со Бога – εἶναι ἐν Χριστό.

⁴⁵ Јосиф Флавij особено прави една разлика кога станува збор за терминолошка одредница ἐκκλησία и при тоа го употребува самиот термин 48 пати. Особено значајно е неговото

зборува за јавни еврејски собири како што се дефинирани од Јосиф Флавиј, односно за собранија на јудејски синагоги кои функционираше како судница, училиште, место за политички состаноци, социјални собири, сместување на добротворни фондови, место за медитации, оброци и, се разбира, голем број на религиозно-литургиски функции, следи последователна претпоставка дека *ἐκκλησία* е првобитно синагогален концепт, на социјално ниво, кое потврдува припадност и идентитет.⁴⁶ Вака поставената основа на терминот *ἐκκλησία* за апостолот Павле овозможила симбиоза на една богато традиционална концептуализација на повик за собир, собрание и заедништво, да биде збогатен со нов евангелски повик за единство во Христа и овозможување на идентитет со Христа, само преку аспектот за заедништво во *ἐκκλησία* како место за единство со Бога.

Заклучок

Апостолот Павле одиграл централна улога во дефинирањето и развојот на терминот *ἐκκλησία* како идентификациски белег на христијанските заедници во првата генерација на следбениците на Христос. Тој е најплодниот новозаветен писател кој го употребувал овој термин и го адаптирал неговото значење за да го изрази новиот идентитет на христијанската заедница како мултиетничко, доброволно заедништво составено од Грци, Римјани, варвари и Евреи. Неговиот придонес кон поимот *ἐκκλησία* е иновативен, бидејќи тој го пренасочил терминот од неговата оригинална употреба во грчко-римскиот и еврејскиот контекст, и го употребил за создавање на алтернативно, неконвенционално заедништво, кое ги отфрлало традиционалните етнички и социјални бариери.

поврзување на *ἐκκλησία* со синагога, каде 14 пати употребува *συνάγωγα* + *εἰς τὴν ἐκκλησίαν/εἰς τὰς ἐκκλησίας/ ἐν ἐκκλησίᾳ/ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ/ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις*. Овие предлошки фрази што ги користи Јосиф Флавиј укажуваат на централизиран собир на луѓе, но не и на *ἐκκλησία ἐν Χριστῷ*. Најчесто и најзабележливо кај Јосиф Флавиј е употребата на *ἐκκλησία* како колективна ознака за самиот Израил.

⁴⁶ Првиот дел од ова научно изложување завршува со оваа точка. Со ова завршуваме со анализата на тековниот развој на терминот *ἐκκλησία* и неговата употреба во раното христијанство. Досегашната анализа го нагласи значењето на апостолот Павле во дефинирањето и обликувањето на терминот *ἐκκλησία* како мултиетничка и доброволна христијанска заедница, длабоко вкоренета во еврејското наследство и културните традиции. Неговото иновативно разбирање на *ἐκκλησία* ги постави темелите за идентитетот и мисијата на ранохристијанските заедници во грчко-римскиот свет, отворајќи нов пат за нивниот религиозен и социјален развој. Во следното издание (на Годишниот зборник на Православниот богословски факултет „Св. Климент Охридски“ – Скопје), ќе го продолжиме истражувањето, фокусирајќи се на влијанието на Павловото поимање на *ἐκκλησία* врз теолошките и социјалните динамики во христијанските заедници, како и на адаптациите што произлегле во различни културни контексти.

Иако во Павловата употреба на ἐκκλησία нема вродена контра-империјална реторика или намера за создавање на паралелно општество спротивно на Римската Империја, неговите заедници играле улога на субверзивен социјален фактор. Тие го отсликувале идеалот на социо-етничка демократија, која активно влијаела врз секојдневниот живот на полисите преку всадување на нови етички и религиозни вредности. Павловата визија за ἐκκλησία претставувала уникатно обликување на христијанската заедница како социјално и духовно тело, кое не било ограничено од граѓанските или етничките граници, што било особено значајно за мисионерската дејност во дијаспората. Неговата теолошка иновација ја отсликува длабоката поврзаност со еврејската религиска традиција, каде што ἐκκλησία била метафорично претставена како храм Божји, телото Христово и како аналог на еврејската синагога. Апостолот Павле не се обидува да ги изолира своите христијански заедници од еврејскиот свет, туку напротив, ги интегрирал во поширокиот контекст на еврејското наследство. Неговите заедници го прифаќале истиот термин ἐκκλησία, кој го користел и Израил како етно-религиозна нација, како и еврејските доброволни здруженија во Александрија и Јудеја.

Со оваа интеграција на христијанските заедници со еврејската организациона и религиозна структура, апостолот Павле јасно покажал дека не го употребувал терминот ἐκκλησία за да пренесе политички империјалистички идеологии. Наместо тоа, тој создал мултиетнички заедници кои, иако поврзани со еврејското наследство, се насочиле кон поширока мисија на религиозно и социјално единство, без оглед на етничките и културните разлики. Оваа уникатна трансформација на ἐκκλησία го дефинирала идентитетот на ранохристијанските заедници и нивната улога во тогашното општество, претворајќи ги во релевантни и активни учесници во грчко-римскиот свет.

THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE FORMATION
OF CHRIST'S COMMUNITY AND THE EARLYCHRISTIAN
UNDERSTANDING OF THE TERM ΕΚΚΛΗΣΙΑ

Summary

This paper explores the possibility that Paul's use of the term ἐκκλησία (ekklesia) was intentionally shaped by provincial terminology, aimed at facilitating clearer communication with his intended audience. If so, this would suggest that Paul may have been the first follower of Christ to formalize ἐκκλησία as a consistent collective designation for the early Christian community. By examining Paul's usage of ἐκκλησία in comparison to its occurrences in Jewish and Greek sources, the study identifies a significant contribution by Paul to the term's semantic development. Traditionally, in Greek-Roman contexts, ἐκκλησία referred to an assembly of citizens convened for civic purposes, while in Jewish usage, particularly in the Septuagint, ἐκκλησία denoted the assembly of Israel as a religious and ethnic collective.

Paul's innovative use of ἐκκλησία, however, extends beyond these established meanings. He appears to fuse the civic implications of the Greek-Roman ἐκκλησία with the ethno-religious connotations found in Jewish contexts, crafting a new concept of community. This Pauline ἐκκλησία is neither strictly civic nor solely ethnic; rather, it constitutes a semi-public, voluntary association that is both multi-ethnic and non-civic in nature. In this way, Paul redefines the ἐκκλησία as a trans-ethnic body, capable of integrating and maintaining the social, ethnic, and religious identities of a wide range of groups, including Greeks, Romans, barbarians, and Jews.

Paul's adaptation of the term reflects a conscious theological and social strategy. By utilizing a term familiar within both Greco-Roman and Jewish contexts, Paul creates a concept of community that can bridge diverse cultural and social divides, fostering unity within the early Christian movement. This redefinition of ἐκκλησία, therefore, serves not only as a theological construct but also as a practical solution for organizing a movement that sought to transcend ethnic and social boundaries in the highly stratified world of the first century. This study highlights Paul's role in the semantic evolution of ἐκκλησία and its implications for understanding the early Christian identity as a multi-ethnic, non-civic voluntary association.

КИРЧЕ ТРАЈАНОВ, протоѓакон

ПРОЛОГУМЕНА ЗА ГЕНЕЗАТА И ЛОГОСОТ НА АНТИЧКАТА ФИЛОСОФИЈА

φιλοσοφίῃς σε ἐλϋβενίϋι во βίῃιιειῖο и висίῖιιιιῖα
(Platon, *Respublica*, VI, 501d, 2)

Човекот според својата природа се стреми кон знаењето и е политикὸν ζῷον.¹ Врз основа на овие две претпоставки може да се каже дека љубомудрието ја има својата основа во природата на човекот, чиј живот е неразделно поврзан со одредена заедница. Карактеристично за историјата на древните човечки заедници е нивното постепено вообличување како населби, организирани според определен ред и поредок во просторна, политичка и социјална смисла. Како што забележува Мирча Елијаде, древните населби на homo religiosus имале свој свештен центар, според кој се организира животот на заедницата. Всушност, самиот тој центар, како знак на хиерофанија, има космогониско и онтолошко значење и прави една населба да биде населба. Надвор од неа се наоѓа профаниот простор. Тој е без структура и постојаност, односно е аморфен простор. Пројавата на светото, како потполна ма-

¹ *Metaphysica*, 980a, 1; 980b, 18–20. „ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον“ *Politica*, 1253a. „Можеби е бесмислено и блажениот човек да го правиш осаменик, зашто ниту еден човек не би посакал да живее сам со себе, иако си ги има сите добра, имено, човекот е политичко суштество кое по природа живее во заедница (πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός)“ *Ethica Nicomachea*, 1169b, (Аристотел, *Никомахова етика*, прев. и предговор Елена Колева, Три, Скопје 2003, 280). Според Аристотел, оној кој не е склон кон полисот (ὁ ἄπολις) или е полош или е подобар од човекот, односно или е свер (θηρίον) или бог (θεός). Античкиот човек, од класичниот хеленски период, е човек на полисот. Од Платон дознаваме дека Сократ одбива да избега од затворот, поради доследеноста на својата философија, која подразбира верност кон законите на полисот, како и приврзаност кон сопствената полисна заедница. *Crito*, 48b; *Phaedrus*, 230d.

Хеленската философија започнува со обидот за логосно согледување и спознание на она што религиозниот човек, мистично и интуитивно, го доживувал во однос на космосот.⁴ Несомнено, појдовна основа на античката философска мисла е митот, затоа што во него можат да се препознаат зачетците на философското разбирање на стварноста.⁵ Фундаментален обединувачки топос за митологијата и за философијата е идејата за божественото. И Платон и неговиот ученик Аристотел, истакнуваат дека философијата го има својот првичен импулс во чудењето (τὸ θαυμάζειν), коешто не треба да се разбере едноставно како интелектуална љубопитност на човекот, туку поскоро како негова сооченост со нешто што е „необјасливо со природниот каузалитет“.⁶ Како што забележува Аристотел и митољубецот во некоја смисла е философ, зашто и митот се составува од чудеса.⁷ Зародишот на примарните философски стимули во античката мисла се испровоцирни од човековата зачуденост од постоечкиот ред и поредокот, кој се пројавува во природните

³ За улогата на религијата во античкиот полис, погледни: Mogens Herman Nansen, *Polis, An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford University Press, New York 2006, 118–121.

⁵ Ф. Рикен забележува шест коинциденции (почетни форми) на философското мислење во Хесиодовата *Теоџонија*. Фридо Рикен, *Философия на античността*, Светлина, София 2001, 19–20.

⁷ „διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων.“ *Metaphysica*, 982b, 19.

појави.⁸ Философијата во античка Хелада започнува со едноставната претпоставка за тоа дека природата (φύσις) има своја логосна структура, која подлежи на умствена анализа.⁹ Хеленскиот дух од најстари времиња, воочувајќи го присуството на ред во космосот, заклучува дека тој не е плод на произволност и дека зад него стои умно начело.¹⁰ Складноста (среденоста) на природата е толкувана или како производ на самите функции на материјата (соодносот на нејзините елементи), или пак, како дело на самостојно умно начело. Станува збор за две космолошки претстави: биоморфна и техноморфна. И во двата случаја, античката философска мисла примарно е насочена кон прашањето за она што е неродено (ἀγένετον), вечно (αἰδίων), бесмртно (ἀθάνατον), божествено (τὸ θεῖον).

Наспроти променливоста и минливоста на појавните нешта, древното философското согледување воочува дека постои нешто што е постојано и непроменливо, нешто што ја обезбедува целината и складноста на светот како средена (убаво подредена) целина, односно како космос.¹¹ Кај Хомер

⁸ „Зачуденоста ги поттикнува луѓето да се занимаваат со философија, на почетокот тие се чудеа на необичните нешта од непосредната околина, а потем, напредувајќи така полека, започнале да ги откриваат тешкотиите, и кај покрупните нешта како што се месечевата мена или пак однесувањето на сонцето, ѕвездите и настанувањето на севкупноста.“ *Metaphysica*, 982b, 10–20.

⁹ Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology*, Cambridge University Press 2009, 14. „Ние од видот имаме најголема корист, бидејќи ништо од кажаното за вселената досега никогаш не би било речено доколку ги немавме видено ѕвездите и сонцето на небото. Но сега, денот и ноќта, месеците и кружните обрати на годините, како и рамноденицата и долгоденицата довеле до пронаоѓање на бројот, како и до создавање на поимот за време и го овозможиле истражувањето на природата на вселената. Оттука произлезе и философијата...“ *Тимеј*, 47a (превод од старогрчки, предговор Витомир Митевски, Аз-буки, Скопје 2005, 42).

¹⁰ „Хераклит меѓу првите ќе го истакне логосот како умно начело, според кое настануваат сите нешта; логосот е начело на редот во космосот, но и редот во човековата душа. Наскоро потоа, Анаксагора поиеменично ќе го издвои умот (nous) како семоќна и сеприсутна сила која управува со светот.“ Витомир Митевски, *Неја на душиата*, 27. Претсократовците мислеле „дека небесните тела се бездушни, иако и тогаш очудувањето и восхитот од тие нешта се вливале во душите на луѓето, па се претполагало и се претчувствувало она што денес е потврдено, и тоа од оние луѓе кои ја насетиле префинетоста на стварноста, односно дека бездушните нешта не можат да постигнат толкава совршеност на чудесни пресметувања, ако не се здобиле со ум. Некои и тогаш се осмелуваа да изјават, изложувајќи се на опасност, дека Ум е космички подредувач на сè што е под небото.“ Платон, *Закони*, 967a-b. (прев. Елена Колева, Три, Скопје 2007, 484–485).

¹¹ Косμῆς кај Хомер се користи за: 1) постројување на војската – „κοσμήτορε λαῶν“ (*Ill.* Γ, 236; спореди: Ξ, 379, 388); 2) поставување на стрелата во лакот – „αἶψα δ’ ἐπὶ νευρῇ κατεκόσμηε πικρὸν ὀϊστόν“, вчас на тетивата добро ја наместил љутата стрела“ (*Ill.* Δ, 118) 83); 3) подготовка на јадење – „ἤ οἱ πῦρ ἀνέκαε καὶ εἶσω δόρπον ἐκόσμηε“ – „таја ѝ завали огон и внатре вечера ѝ зготви“ (*Od.* Η, 13); „ἔταροι δ’ ἑδερὸν τε καὶ ἄμφετον εὖ κατὰ κόσμον“ – „другари му

и постарата хеленска литература κοσμίω, κόσμος и нивните изведенки го означуваат воопштоено секое подредување (распоредување, средување) на одделни нешта кое е соодветно за самите нив како и за приликите во кои се случува чинот на средување. Овде иако во прв план е воочливо физичко-просторното значење, сепак, уште кај Хомер, а особено кај подоцнежните автори овие изрази се користат и во декоративно-естетската, како и во морално-социјална конотација. Претфилософската употреба на κόσμος, особено во првичната физичка смисла, која подразбирала и совршен ред, била основа за развивањето на претставата за светот како космос, од страна на философите од Милет.¹²

Кај Хелените како на митолошко-религиско, така и на философско ниво е присутна идејата дека обликот (ή μορφή) е израз и потврда на животот. Са-

вчас го суредија добро и одраа“ (*Ill.* Ω, 623); 4) чистење на куќата – „αὐτὰρ ἐπὶν δὴ πάντα δόμον διακοσμήσῃσθε“ – „откако пак ќе ја суредите веќе, пак, сета кука“ (*Od.* X, 440); 5) декоративна смисла – „αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα περὶ χροῖ θήκατο κόσμον“ (*Ill.* Ξ, 187) – „откако целата пак си облека облека китна“. (Хомер, *Илијада*, прев. Михаил Д. Петрушевски, Македонска книга, Скопје 1982; Хомер, *Odiseja*, прев. Михаил Д. Петрушевски, Полица, Скопје 2008). Кај Херодот, космос, освен во физичка смисла (*Histor.* VII, 36, 22), се користи и за означување на општествениот поредок. На пример, откако Медиците му изградиле дворец на кралот Денок, каков што сакал, тој прв вовел ред (κόσμον) никој да не влегува кај него (*Histor.* I, 99, 4). Пителија пак му го дала на Ликург „сегашниот устав на Спратанците (τὸν νῦν κατεστέδωτα κόσμον Σπαρτιήτησι)“. *Histor.* I, 99, 3.

¹² Според Ксенофонт, Сократ не се занимавал со темата на општата природа, ниту пак го разгледувал прашањето како е устроен, од философите именуваниот, космос (ὁ καλοῦμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος) и според која непроменлива причина се случува секоја небесна појава. *Memorabilia* I, 1, 11, 5. Чарлс Кан, врз основа на сведоштвата на Ксенофонт и Платон (*Gorgias*, 508a), заклучува дека во почетокот на IV век κόσμος веќе бил користен како посебен термин во областа на философијата на природа. Според согледувањата на истиот автор, во раните философски фрагменти поимите κόσμος и διάκοσμος ја илустрираат идејата за сеопфатната подреденост или за поредокот на неговите поединечни делови на светот. „Природниот свет е замислен како структурирана целина во која секоја компонента има свое место. Според контекстот или философскиот стремеж на авторот, акцентот може да паѓа на вечното траење на редот и покрај радикалната промена (Хераклит, В 30), на универзалната можност на поредокот на светот во кој сите нешта се поврзани заедно (Анаксагора, Диоген, Хераклит В 89), на рационалната, хармонична структура на среденоста (Филолај), или на фактот дека космосот претставува само еден стадиум во поголемиот циклус (Емпедокле В 26, 5). Терминот космос може да се однесува дури и на светот како конкретна целина, без видливо нагласување на неговата среденост (Емпедокле, В 134) или на структурата на неизменливата реалност, која едвај може да биде опишана како свет во целина (Мелис, В 7). Но општата основа која очигледно лежи под сите овие концепции е милетската точка на гледање на природниот свет како организиран систем, кој се карактеризира со симетрија на деловите, периодичност на настаните и рамнотежа на спротивставените фактори.“ Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York 1960, 229–230.

миот живот се поистоветува со облик, поредок и хармонија, а спротивноста на животот е безобличноста, хаосот и распаѓањето во смртта.¹³ Врската меѓу обликот и животот е првиот непосреден мотив (повод) за разликување на логосниот од сетилниот аспект на стварноста. Зад лабилноста на поединечните нешта се назира логосна структура која е стабилна. Појавната страна на светот е променлива и пропадлива, но умствените начела, кои ја овозможуваат неа самата, се непроменливи, нетрулежни и невременски.¹⁴ Оваа дистинкција е појдовна основа за философската мисла, која во секоја своја фаза се трудела да се издигне над сетилното, кое е релативно и да продре во логосното коешто има апсолутен карактер. Потрагата (ζήτησις – барање, истражување, иследување) по вистината за затпојавната основа (подлога) на видливите нешта, првите хеленски философи, именувани од Аристотел како физичари, ќе ги доведе до прашањето за почетокот на светот. Овој проблем има втемелувачко значење за хеленското философско мислење. И хронолошки и систематски погледнато, раната хеленска философија настанува како одговор на проблемот за почетокот и начелото.

Прашањето за почетокот укажува на врската на философијата со митот. Имено, темата за космолошката протологија е присутна и во митовите,¹⁵

¹³ Во сите древни космогониски традиции, безобличната материја е истоветна со непостоењето. Христо Јанарас, *Философија из новоџ уџла*, Братство Светог Симеона Мироточивог 2000, 24. За поимот хармонија во антиката, погледни: Петар Хр. Илиевски, „Хармонија, Прилог кон зорообразувањето и семантичкиот развој на терминот HARMONIA кај античките Грци“, *Прилози на МАНУ*: Одделение за лингвистика и литературна наука, Скопје, 10 (1985), 137–156.

Дистинкцијата помеѓу светото и профаното која е својствена за примарното религиозно искуство ја нарушува хомогеноста на просторот. За религиозниот човек, просторот не е хомоген. Една населена територија е „космос“, затоа што претходно била сакарализирана, преку подигање на свештен знак. Територијата надвор од населбата е непознат, несакрализиран (некосмизиран), односно хаотичен простор. Мирча Елијаде, *Светото и профаното*, Слово, Скопје 2013, 23–24.

¹⁴ „Човековата мисла само што научила да философира при разбирањето на нештата, започнала принципиелно нив да ги дели на два составни дела, на фактичко, т.е. единечно, сетилно, конкретно, случајно и на сеопшто, неопходно, чија универзалност го определува неговиот статус на апстрактно, закономерно и значајно, одделено од сè што е единечно, затоа и господаречко над него. Оваа шема која стои во изворите на западноевропската мисла, иако, се видоизменува на различен начин, сепак, се одржува во текот на сета нејзина историја.“ Ханс Урс фон Балгазар, *Теологија истории*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Москва 2006, 8.

¹⁵ „Митот е традиционална сказна што вообичаено се однесува на времето на Почетокот.“ Митовите се вистинити сказни, однесувајќи се на светата стварност од Почетокот. Марија Тодоровска, „Позициите за примарноста на митот или за примарноста на ритуалот во теориите за светото“, *Филозофска трибина*, 37, бр. 16, (2014), 80. „Митот е приказна за она што се случило in illo tempore, раскажување за она што го сториле боговите или божестве-

најексплицитно кај Хесиод, во неговата *Теоџонија*. Ова митопоетско дело претставува увертира во претсократовската философија за првите почетоци на сите ствари. Хеликонскиот пастир го поставува темелното теокосмогонско прашање за она што *најпрво* (πρώτιστα) настанало, за она што од самиот почеток (ἐξ ἀρχῆς) дава можност за настанување на сè што суштествува во светот како целина. Тој, навраќајќи се наназад кон „првите нешта“ (τά πρῶτα), неочекувано, стигнува до фамозниот χάος (бездна, јаз, амбис, јама), кој е апсолутно прв космогониски чин, чие настанување е сосема акузално.¹⁶ Меѓутоа, за разлика од митолошкото ἀρχή кое има темпорален карактер ἀρχή на првите хеленски философи е онтолошки поим. Првите философи (физичари), наместо за временскиот (генеалогски) почеток, почнуваат да размислуваат спекулативно за вонвременски онтолошки почеток. За нив ἀρχή не е некаков настан во времето, кого што митот и ритуалот се обидуваат да го актуализираат, туку едно секогаш присутно, презентско *е* (εἶναι). Со промената на прашањето *шито е прво* (во хронолошка смисла) со апстрактното прашање *шито е?* (τί ἐστι;) започнува философската мисла.¹⁷ Со оваа трансформација може да се означи почетокот на она што Вилхелм Нестле го именувал како „премин од μῦθος кон λόγος“. Според овој автор, „митот и логосот се два пола меѓу кои осцилира човековиот ментален живот. Митската имагинација и логичката мисла се спротивставени. Првата е имагинарна и несвесна, а втората е концептуална и свесна, која анализира и синтетизира со помош на сознанието.“¹⁸ Ваквото биполарно спротивставување на митот и логосот кое го прави Нестле, од некои современи автори е критикувано како

ните битија на почетокот на времето. Да се каже мит значи да се објави она што се случило ab origine. [...] Значи, секогаш кога се работи за приказна за 'создавање': се раскажува како нешто е изведено, или како почнало да постои. Ете, зошто митот се надополнува со онтологијата: тој зборува само за *реалноштините*, за она што се случило *реално*, што се изразило целосно.“ Мирча Елијаде, *Светото и профаното*, 70.

¹⁶ Поопширно за различните интрепретации на Хесиодовиот хаос, погледни: Душан Крцуновић, *Проблем стварања у Плајоновом Тимеју и у Шестодневу Василија Великога*, Службени гласник, Београд 2017, 93–99.

¹⁷ „Овој одлучувачки пресврт во прашањето е меродавен за онтолошката природа на философијата primum philosophicum е ontologicum. Тоа претпоставува дека темпоралниот prius на теокосмогонијата се транспонира во онтолошки prius на почетната философија, божествениот initium станува онтолошки principium, генеалогичката се претвора во онтологија.“ Богољуб Шијаковић, *Присујности трансценденције, Хеленство, Христијанство, Философија историје*, Службени гласник и Православни богословски факултет, Београд 2013, 275.

¹⁸ Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart: Kröner 1940, 1. цит. според Glenn W. Most, „From Logos to Mythos“, *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, ed. Richard Buxton, Oxford University Press, 1999, 27.

поедноставено гледиште.¹⁹ Феноменот на „хеленското чудо“ (Ернест Ренан) не може да се толкува како плод на целосна сепарација на рационалното од митолошкото мислење или како конечна победа на логосот над митот. Иако, зачетоците на современата наука може да се лоцираат во античката философија, сепак, самата таа не треба да се согледува исклучиво низ призма на современите расколи, случени прво помеѓу религијата и философијата, а подоцна и помеѓу философијата и науката. Едностраноста на позитивистичкиот пристап не ја доловува во целост специфичноста и богатството на раната античка филофија во која, како во едно органско тело, нерасчленето сопостојат и логосното и религиозното.²⁰ И во митот има логос, а и во логосот има мит.²¹

¹⁹ За ова погледни: Glenn W. Most, „From Logos to Mythos“, 28–29. Иако, како што забележува Филип Роземан, Нестле немал намера да тврди дека развојот на раната грчка мисла се поистоветува со надминување на митот. Тој, поскоро, говори за постепено оддалечување на философијата од митот, иако тие, меѓусебно, се проникнуваат. Самиот, пак, Роземан смета дека философијата е непосредно и постојано поврзана со митовите, како раскази, со чија помош, луѓето се разбираат самите себе и своето место во светот. Философијата никнува врз подлогата на митолошките наративи, но и самата продолжува во себе да содржи наративни елементи, како што на пример е особено евидентно во философската мисла на Платон. Според овој автор, „философијата стои во неопходна врска со божественото. Таа е рефлексивна врз значењето на човековата егзистенција во хоризонтот на авторитетните истории, за кои се смета дека имаат божествен карактер.“ Иако, философијата се појавува откако митолошките раскази ќе станат објект на нејзиното критичко иследување, сепак, таа никогаш целосно не ја прекинува својата врска со нив. Нејзината вкоренетост во митолошките раскази ја насочува кон барање на апсолутното. Филип Роземан, „Што е Философија?“ *Philosophia, e-journal for Philosophy & Culture*, 21 (2011), 79, 82, 85, 93; <https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-21-2018/what-is-philosophy/> (пристапено на 1.1.2020).

²⁰ „Не постои нагла транзиција од митолошкиот кон рационалниот менталитет. Митолошкото мислење не умира со неочекувана смрт, ако воопшто некогаш умира. Само ако се земе предвид дека самиот Аристотел, основачот на биолошката наука и формалната логика, до крајот од својот живот, верувал дека ѕвездите биле живи и божествени.“ W. K. C. Guthrie, *In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, Cornell University Press, Ithaca 1957, 15. „Во своите езотерични дела Аристотел го копира мистично-религиозниот и есхатолошки елемент, кој е особено звучен во делата на неговиот учител. [...] овој елемент на платонизмот него го зближува со орфеизмот, каде што верата преовладува над логосот. Откажувајќи се од него, без сомнеж, Аристотел би тргнал по патот на ригоризација на философскиот дискурс.“ Дж. Реале, Д. Антисери, *Западна философия от истоков до нашеј днеш 1, Античностъ*, ТОО ТК Петрополис, Санкт-Петербург 1997, 138; спореди: E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1951, 182, 208–210.

²¹ Спротивставеноста меѓу традиционалните (религиозно-митолошки) верувања и философската мисла кај Хелените не била толку радикална, како што се обидуваат да покажат застапниците на таканаречената гносеогена концепција за појавата на античката философија. Со појавата на позитивизмот во науката, бил прогласен решителен прекин со философската

Во случајот со првите философи (φυσικοί) може да се каже дека „философијата израстува од теогонијата и преку космогонијата и космологијата преминува во онтологија. Од учењето за почетокот на светот развитокот води кон учењето за битието“.²² Античката философија од својот зародиш па низ сета своја долга и богата историја е преокупирана со темата за битието (τὸ ὄν). Како што забележува Аристотел, за философите отсекогаш примарно било прашањето за тоа *τιτί* е *сυμπίπτοι* (битието) (τί τὸ ὄν).²³ Самиот тој,

метафизика. Од аспект на позитивизмот се правени современи интерпретации на античката философија. Карактеристичен е примерот со австрискиот проучувач на антиката и класичен филолог, Теодор Гомперц, кој ги толкува космолошките спекулации на раните досократовци како прв процвет на позитивизмот, а доцните досократовци и софистите како претставници на просветителството. Според него, главното достигнување на хеленскиот дух е позитивизмот, односно рационалната наука. На пример, тој смета дека почеток на научниот прогрес е поставен уште кај Ксенофан. „Првично, боговите не им ги покажале на смртните сите нешта, но со времето, оние кои бараат (истражуваат) го наоѓаат (откриваат) подобро (οὐ τοι ἄλ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον)“ – Фр. 18. „Во овие зборови не можеме, а да не го слушнеме гласот на научниот дух.“ Т. Гомперц, *Греческие мислители*, т. 2, Алтейя, Санкт-Петербург 1999, 158. Ова толкување е критикувано од страна на Александар Тулин, кој забележува дека е неосновано да се смета дека Ксенофан навистина можел да постави остра граница меѓу бесмртните и смртните (боговите и луѓето), затоа што тоа не е својствено за архаична Хелада. Исто така, овој автор заклучува дека можноста луѓето сами да дојдат до одредени откритија не подразбира и отсуство и пасивност на боговите. Alexander Tulin, „Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress“, *Hermes*, Vol. 121. No. 2, (1993), 131–132. Кај првите хеленски философи, не може да се говори за некакви атеистички тенденции. За современите стереотипи и проекции во однос на античката философија, погледни: Вера Георгиева, „Стереотипи во толкувањето на античката философија“, *Античка и европска наука и култура, Прилози од научен собор 60 години Институт за класични студии*, уред. В. Софрониевски, УКИМ, Скопје 2009, 37–47.

²² Витомир Митевски, *Античка и европска наука и култура, Прилози од научен собор 60 години Институт за класични студии*, уред. В. Софрониевски, УКИМ, Скопје 2009, 37–47.

²³ Витомир Митевски, *Античка и европска наука и култура, Прилози од научен собор 60 години Институт за класични студии*, уред. В. Софрониевски, УКИМ, Скопје 2009, 37–47.

²⁴ Витомир Митевски, *Античка и европска наука и култура, Прилози од научен собор 60 години Институт за класични студии*, уред. В. Софрониевски, УКИМ, Скопје 2009, 37–47.

²⁵ „καὶ δὴ καὶ τὸ πάλα τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία“ *Metaphysica*, VII, 1, 1028b, 4. Во Псевдо-Платоновите *Дефиниции*, се среќаваат определувања на философијата, формулирани од членовите на Академијата во IV век пред Хр. Философијата е „нехипотетичко знаење“ (ἐπιστήμη ἀνυπόθετος), „знаење на она што постои секогаш“ (ἐπιστήμη τῶν αἰεὶ ὄντων) „теоретско (согледувачко) знаење за причините на битијата“ (ἐπιστήμη θεωρητικὴ τῆς τῶν ὄντων αἰτίας). *Definitiones*, 414b, 5.

философијата, како највисока форма знаење, ја одредува како спознание на првите причини и начела.²⁴

Според својата базична насоченост, философијата е онтологија.²⁵ Нагласувањето на онтолошкиот карактер на античката философија не е во противречност со гледиштето за нејзините религиозно-митолошки корени, затоа што не треба да се заборава дека „митот има нагон да онтологизира“. Исто така, не треба да се губи од вид и тоа дека античката философија никогаш не ја прекинала целосно својата врска со митологијата.²⁶ Античките философи, иако критички се дистанцирале од традиционалната паганска религија, (Ксенофан и Хераклит) сепак, тие самите промовирале особена „религиозност“ од интелектуален тип, односно развиле своевидна философска теологија (онтотеологија). Според зборовите на Х. Јанарас, воопштено, може да се забележи дека „во сите големи цивилизации кои историјата ги познава, настојувањето на човечката мисла да достигне до разјаснување на темелните философски прашања завршува со теологијата, односно со *словото за Бог*“.²⁷ Најкарактеристичен пример за ова е случајот со античките Хелени. И кај Платон и кај Аристотел врвот на философијата е метафизиката и тоа помимана како теологија, поточно како онтотеологија. Платон, кој прв го употребил изразот *теологија*, (*Полихија*, 379 а) учи за божеството, разбрано како највисоко Добро. Овој философ, кого што Едвард Керд го нарекува „прв сис-

²⁴ „τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἰτία“, „ἐξ ἀρχῆς αἰτίων“– *Metaphysica*, 982b, 2; 983a, 24.

²⁵ „Философијата, според својот основен стремеж, секогаш била, и останува да биде метафизика.“ Эмерих Корет, *Основы метафизики*, (1998) <http://psylib.org.ua/books/koret01/txt01.htm#112> (пристапено 29.12. 2019 г.). Во XVII век, терминот онтологија бил воведен од страна на Рудолф Гоклениус (R. Goclenius, *Lexicon Philopicum*, 1613) и Ј. Глауберг (J. Gluberg, *Metaphysica de Ente, quae rectus Ontosophia*, 1656) кој започнал да го користи *онтософија* во својство на еквивалент на поимот *метафизика*. Изразот *онтологија* влегол во философскиот речник, благодарение на Христијан Волф, (Ch. Wolf, *Philosophia prima sive ontologia*, 1729). Тој експлицитно ја дистанцирал семантиката на поимот онтологија од метафизика, но, кога станува збор за класичната философија, овие два поими содржински се совпаѓаат. Јован Зизијулас, *Заједница и друштво*, Одбор за просвета и културу Епархије Пожаревачко-браничевске, Пожаревац 2011, 105; Јован Зизијулас, „Онтологија и етика“, *Саборност*, 1, 4, (2003), 101-102; А. Н. Троепольский, *Материалы к лекциям по курсу 'Онтология и теория познания'*, Часть II. *Онтология и метафизика*, Издательство Калининградского государственного университета Калининград 2002, 5.

²⁶ Лосев, имајќи ја предвид мистичката насоченост на доцниот неоплатонизам, заклучува дека „античката философија започнала и завршила со митот. Кога митот бил исцрпен, била исцрпена и самата античка философија“. А. Ф. Лосев, *История античной философии*, ЧеРо, Москва 1998, 37.

²⁷ Христо Јанарас, *Философија из новоџеџла*, 17.

тематски теолог“,²⁸ на митолошкото богословење кое „без разум“²⁹ ја спротивставува теологијата како рационално толкување (ноетичко издигнување коешто ја вклучува математиката, логиката) на идејата за божественото.³⁰ Аристотел, пак, ја рационализира теологијата уште во поголема мера и ја вбројува во корпусот на таканаречените теориски науки, притоа, давајќи ѝ го највисокото и најчесното место.³¹ „Има три рода на теоретски науки: физика (φυσική), математика (μαθηματική) и теологика (θεολογική). Родот на теоретските науки е најдобар, а од самите нив најдобра е она која ја наведовме

²⁸ Edward Caird, *The Evolution of Theology in The Greek Philosophers: The Gifford Lectures Delivered in The University of Glasgow in Sessions 1900-01 and 1901-2*, Vol. 1, James MacLehose and Sons Publishers to the University, Glasgow 1904, 58. Според Вернер Јегер, теологијата е инхерентна на античката философија од самите нејзини почетоци. Но, дури после Платон, „секој систем на хеленската философија (со исклучок на скептиците) кулминира во теологијата, па така, можеме да разликуваме платоновска, аристотеловска, епикурејска, стоичка, неопитагорејска и неоплатоничарска теологија.“ Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers, The Gifford Lectures 1936*, Oxford at the Clarendon Press, London 1947, 4.

²⁹ „Поетите прекрасни нешта пеат и говорат, но не поради умеење, туку поради божествена дарба... зашто не прословуваат тие поради некоја вештина, туку со божествена моќ. Зашто, ако се знае убаво да се говори поради вештина на едно, ќе се знае и сè друго! Поради ова Бог ним им го одзема умот и ги употребува за помошници... зашто не се човечки тие совршени творби, ниту им припаѓаат на луѓето, туку се божески и на боговите им припаѓаат! Самите поети не се ништо друго одошто божји толкувачи, зашто обземени од боговите тие се во нивна власт.“ *Ион*, 534 с-е, (*Избрани дела: Гозба, Ион, Федар, Држава*, превод од старогрчки Елена Колева, Магор, Скопје 2014, 91-93).

³⁰ Разликувањето меѓу митолошката и философската теологија е уште поистакнато кај Аристотел, кога тој говори за θεολόγοι и φυσιολόγοι. Првите, „облекувајќи ги своите мудрованија во форма на митови“ (*Metaphysica*, 1000a, 17–18) „размислувале само за она што за нив самите е убедливо“. Вторите, пак, „расудуваат прибегнувајќи кон доказите“ (των δι’ αποδείξεως λεγόντων). (*Metaphysica*, 1000a, 19). Иако, оваа дистинкција изгледа едноставна и јасна, сепак, кога станува збор за претсократовците не може да се направи јасно разграничување меѓу мистичкиот и рационалниот елемент во нивната мисла. Според констатацијата на Вернер Јегер, за античките философи „теологијата претставува став на умот, кој е специфично грчки и е во врска со големото значење кое грчките мислители го препишувале на логосот. Зашто, теологијата значи приближување кон Бога или боговите по патот на логос.“ Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 4. Кај современите проучувачи, ставовите кон претсократовата философска мисла честопати се спротивставени. Имено, забележливи се два крајни пристапа (хипер-критички и хипо-критички). Според првиот се доведува во прашање философски карактер на досократовците, а според вториот, се пренагласува рационалниот дискурс во нивната мисла. За ова погледни: М. Н. Вольф, *Философский поиск: Гераклит и Парменид*, Издательство Русской христианской гуманитарной академии, СПб., 2012, 55–57.

³¹ Преименувањето на теологијата во теологика, Аристотел го прави со цел да го нагласи логичкиот и рационален пристап кон оваа област на знаењето. Владан Перишић, *И вера и разум*, Службени гласник, Београд 2009, 71. Аристотел својата теологика ја нарекува и *прва философија*, која подоцна, најчесто се именува метафизика.

последна. Затоа што таа се занимава со најчесното меѓу битијата, а секоја наука се нарекува подобра или полоша според својот посебен предмет“.³² Тоа што кај Аристотел, философијата кулминира како теологика, не значи дека таа за своја срцевина ја нема онтологијата, затоа што неподвижниот двигател е врвното самопостоечко битие и прва причина (начело) на сè што сүществува.³³

Според некои автори, вистински втемелуваач на онтологијата е Парменид. Овој философ, кого што Платон, не случајно, го именува „татко“, како свој траен придонес во философијата оставил две основни согледувања, кои имаат особено значење за развојот на античката философија во целина. Првата од нив, за која Гатри вели дека го „сменила лицето на философијата“ се однесува на „логичкиот јаз кој го одделува светот на безвремената вистина од лажливата панорама на физичките предмети и случувања“. ³⁴ Имено, Парменид категорично тврди дека *биџетио е*, а *небиџетио не е*. Оваа тафтологија на елејскиот философ, меѓудругото имплицира дека она што вистински суштествува „или е или не е“, не постои степенуваност на битието, според тоа, не постои ни космогонија, која подразбира настанување и пропаѓање. ³⁵ Битието е едно, а мноштеноста е привид. Радикалната антитеза меѓу „патот на вистината“ и „патот на мнението“ која ја поставил Парменид, Платон, во хераклитовски дух, ја ублажува преку воведување на „третата сетилна страна“ која е меѓу битието и небитието. Станува збор за видливиот појавен свет со неговата мноштеност, која не постои сама по себе, туку е само одраз на вечните идеи. ³⁶ На гносеолошки план од оваа онтолошко-космолошка позиција произлегува дека освен опозитот „знаење – незнаење“ постои и мнението (*δόξα*). Гносеолошко-епистимолошка дистинкција меѓу *ἐπιστήμη* и *δόξα* соодветствува на логосно-сетилната конституција на космосот.

Вториот Парменидов придонес во философијата е изразен во изреката: „Оти едно исто е она што се мисли и суштествува“ (Фр. 3).³⁷ Заслугата на Парменид е во тоа што тој нагласил дека може да се мисли и да се спознава само она што *е*, за она што не суштествува не може да се мисли. Основен

³² *Metaphysica*, 1026a, 18–19.

³³ За ова погледни: Ирина Й. Деретич, „Самореферентная структура понятия Бога у Аристотеля“, *Наука, религия и толерантность вызовы и проблемы современности, Материалы Международной научной конференции 24–26 октября 2012*. Владимир (2012), 80-83; Дж. Реале, Д. Антисери, *Западная философия от истоков до нашей дней*, 139.

³⁴ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Volume II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press, New York 1969, 76.

³⁵ Витомир Митевски, *Античката философија и нејзиното влијание*, 89–90.

³⁶ Нештата што влегуваат во примателката (ὑποδοχή) и излегуваат од неа се одрази на вечните суштини (τῶν ὄντων ἀεὶ). *Timaeus*, 50c.

³⁷ Витомир Митевски, *Античката философија и нејзиното влијание*, 175, 183–184.

предуслов да се има вистинско спознание е тоа да се однесува на стварноста која е вечна.³⁸ Ова начело останува темел на философската мисла сè до добата на неоплатонизмот. Со него не се означува почетокот на рационализмот, туку се изразува можноста човекот да учествува во битието со помош на својата логосност. Имено, за античките мислители, философското спознание не се исцрпува во способноста за објективно „читање“ на стварноста и креирање на соодветен поимен јазик за неа. Според нив, функцијата на логосното спознание му дава можност на човекот да учествува во начинот на суштествување, кој не е ограничен од времето и просторот. Потрагата за спознанието на „она што е самото по себе“ е најдлабока егзистенцијална потреба на човекот. Во таа смисла, философијата, во својата примордијалност, не е само жед за знаење, туку и ерос кон животот, израз на најдлабока жед на човекот за живот и на неговата одбивност кон пропадливоста и смртта.³⁹ Можноста за спознавање на она што е самото по себе, ја подразбира сродноста (συγγένεια) на душата или умот со апсолутната стварност, зашто сличното се спознава со слично. Иако во античката традиција се среќаваат различни онтолошки модели, како и различни гносеолошки методи, сепак, императив за античкиот философ е да стигне со сигурно познание на вистината за битието. Епистимологијата е неопделива од философијата. Уште од самиот почеток на философската мисла на милетјаните се гледа дека еписимолошките претензии и прашања се појавуваат истовремено со самата философија. Негирањето на можноста за стекнување на знаење е всушност негирање на самата философија, затоа што таа цели кон мудроста, која е вид знаење.⁴⁰

Уште од самиот свој почеток, философијата се определува како чиста теоретска согледба на светот без барање на непосредна корист од тоа. Философијата се издвојува од останатите човечки активности со тоа што се одделува од земните материјални интереси.⁴¹ Питагора, споредувајќи го

³⁸ Целта на философското спознание е она што е „еднакво самото по себе, убаво самото по себе, секое нешто што постои самото по себе, односно битието, коешто не допушта никаква промена“ (αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν, μὴ ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται). *Phaedo*, 78d.

³⁹ Христо Јанарас, *Философија из новоџ уџла*, 20–22. „Древната хеленска мисла, во сите свои варијации, била примарно преокупирана со прашањето како да се надмине минливоста на поединечните битија во насока на она што вистински е.“ Максим Васиљевић, „Однос истине и историје, Неке импликации по однос на теологије и науке“, *Богословје*, LXVI, 1–2, Београд (2007), 30. Меѓутоа, врз фонот на онтолошкиот монизам, овој константен стремеж на хеленската мисла немал изгледи да биде остварен.

⁴⁰ Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology*, 14.

⁴¹ Хеленската мисла до Аристотел имала повеќе спекулативен карактер, таа била помалку заинтересирана за техничкиот прогрес, а повеќе за општите начела, според кои функционира светот, како целина. После Аристотел, поривот за знаењето, како цел самата по себе,

животот со античките натпревари, кои се одржувале по повод разни свечености, говори за три типа учесници. Едни се натпреваруваат, втори тргуваат, а трети – само набљудуваат. Философите се луѓе кои набљудуваат и согледуваат.⁴² Одделеноста од секојдневниот живот е парадигматска за фигурата на философот. Но, невтопеноста во секојдневието, не значи и незаинтересираност на философите за предизвиците и проблемите на општеството. Тие се задлабочени во своите истражувања и размисли и затоа се дистанцирани од земните грижи и обврски, но истовремено, нивните откритија се полезни за заедницата на која тие припаѓаат. „Идејата за тоа дека созерцанието на битието е суштинска содржина на највисокото човечко дејствување се протега преку целата историја на грчкиот дух. Таа (идеја, б.м) е константа од којашто е исткаена структурата на тој дух и истовремено метафизички априори на Грците, кој го среќаваме секогаш кога ќе се запрашаме за нивната уметност, философија, организација на животот.“⁴³ Како што забележува Вернер Јегер, философијата во своите први татковини (Јонија и Јужна Италија) била во поголем степен теоретска (созерцателна), но, со нејзиното преселување во Атина, таа станала и политички активна. Меѓутоа, погледнато воопштено, двата типа философи или посокоро двата аспекта на философијата постојано се преплетуваат во античката традиција. Метафизичката „вертикала“ и етичко-полисната „хоризонтала“ се вкрстени и ја сочинуваат полнотата на философската активност.⁴⁴ Философот е човек, кој трагајќи по вистината, „ја напушта пештерата“, но исто така, и се „враќа“ назад во неа, за да ја сподели спознаената вистина со своите сонародници.⁴⁵

кој започал со Јонијците (VI век пред Хр.) се чини дека опаднал. Гатри, иако истакнува дека нема намера да ги игнорира достигнувањата од хеленистичкиот период, како што било правено во минатото, сепак, констатира дека философите од овој период својата енергија ја насочиле кон конструирање на посебни етички системи во кои човекот може да најде утеша или раководство во непредвидливите и збунувачки околности во хеленистичкиот свет. Нивните занимавања со прашањата од областа на космологијата и природата биле во функција на нивните етички теории. Според овој автор, Аристотел е последниот и најголем претставник на независното интелектуално истражување во античкиот свет. W. K. C. Guthrie, *In the Beginning: Some Greek Views...*, 14.

⁴² Витомир Митевски, *Античката философија и нејзиното влијание, Сократ и Матица македонска, Скопје 2016*, 32. Исто така и Аристотел говори за „три вида животни насоки“, кои имаат различно поимање на поимите добро и среќа. Толпата нив ги поврзува со телесните наслади и задоволства, политичарите со почестите, а философот со доблесното дејствување, како цел самата по себе. *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1095b.

⁴³ Вернер Јегер, *Хуманизам и идеологија*, ПЛАТОН, Београд, 2002, 43.

⁴⁴ „Ако некаде на светот има нагласена напнатост помеѓу чисто теоретското и чисто практичното тогаш тоа е во Платоновата философија.“ Вернер Јегер, *Хуманизам и идеологија*, 34.

⁴⁵ *Respublica*, 539e, 532 c.

Античката философија, особено во својот класичен период, е тесно поврзана со полисот. Античкиот човек е човек на полисот.⁴⁶ Неговата врска со градот-држава е толку силна, што тој не може да го замисли своето суштествување надвор од него. Философите, кои поради својата посветеност на истражувањето и предавањето во своите школи, би биле, целосно, одделени од општеството во хеленската традиција не се среќаваат сè до времето на Александар Македонски.⁴⁷ „Крајното оправдување на сите настојувања да се дојде до спознавање на вистината за Платон не лежи во поривот да се реши загатката на светот сам по себе, како што било случај со великите философи на природата од претсократовската епоха, туку во неопходноста на сознанието за одржување и обликување на човековиот живот. Платон сака да ја оствари вистинската човечка заедница како рамка за остварување на највисоките човечки доблести.“⁴⁸ И според Аристотел, полисната заедни-

⁴⁶ Хомер говори само за една форма на човекова населба, за којашто смета дека е единствено достоинствена за спомнување. Тоа е полисот, кој се именува уште и како *ἄστυ* и *πολιεῖθρον*. Меѓу народите и племињата кои се споменуваат во неговите епови полисот е општо познат. Дури дивјаци како Кимарејците и Лајстригонците живеат во полиси. (*Одисеја*, X, 105, XI, 14). Единствен исклучок кај Хомер се Киклопите кои се пример за ужасно дивјаштво. Кај нив, „ни закон има ни собори советодавни [...] и секој си правина дели над свои деца и жени и не бригнат за други“ (*Одисеја*, IX, 112–115). Дури богот на ветровите Ајол, со своите шест сина и шест ќерки живее во полис. Во времето на Хомер (VIII–VII пред Хр.) полисот во хеленскиот свет бил не само општо распространет, туку бил и политички доминантен тип населба, на којашто биле потчинети сите останати помали населби (села). Ю. В. Андреев, *Раннегреческий полис (гомеровский период)*, Издателство Ленинградского Университета, Ленинград 1976, 32.

⁴⁷ Артур Х. Армстронг, *Истоки християнското богословие, Введение в античную философию*. Издательство Олега Абышко, Петербург 2002, 18. Според социоморфната теза на францускиот автор Вернан, генезата на хеленската философија е најтесно поврзана со формирањето на античкиот полис. Имено, според овој автор, како што светогледот на религиозно-митолошката традиција претставува проекција на централизираната монархиска структура, така и космолошките концепции на првите философи-физичари се одраз на социо-политичкиот модел на полисното уредување. И покрај бројните аналогии и реминисценции, според овој автор, директна врска помеѓу митот и философијата нема. Ж. - П. Вернан, *Происхождение древнегреческой мысли*, Прогресс, Москва 1988, 126–127; 131–32; 140–143.

⁴⁸ Werner Jäger, *Paideia, Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1991, 274. Ова кажување на Јегер е разбирливо од аспект на неговата теза за органскиот развој на Платоновата философија, којашто својата цел ја има во засновањето на соодветното полисно уредување. Сите дела на Платон својата „телелологија“ ја имаат во неговото главно дело – *Политеја*. „Платон сака да воспостави онтолошки легитимитет на поедничниот етос, чија спознавателна суштина се заснова во самата суштина на универзумот. Со ова се обезбедува легитимност на устројството на човековиот практичен свет во повисокиот поредок на општиот идеалитет. Поинаку кажано, Платон се обидел преку посредство на онтолошката легитимација да го основа човековиот практичен свет, да му овозможи философско втемелување на овој свет и да му обезбеди валидност во неговите дејствени принципи и поставени цели.“ Zeljko Kaluderovic, „Platonovo utemeljenje filsofije politike“, *Зборник на текстови од*

ца е најсоодветниот простор за остварување на потенцијалите на човековата природа. Полисот е вистинското место за доблестен живот, кој води кон посакуваната евдајмонија. За Аристотел етиката и политиката се неразделни. Тие заедно ја сочинуваат философијата на човечките нешта (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία).⁴⁹ Тој во својата *Полиџика* со право истакнува дека за да се определи кое државно уредување е најдобро, претходно, е потребно да се „определи најпосакуваниот живот“.⁵⁰ Ова, пак, не може да биде направено, доколку, не се утврди човековиот идентитет, врз основа на определени онтолошки претпоставки. Кај античките философи етосот е секогаш зависен од одредени онтолошки претпоставки.⁵¹ За Сократ, Платон и Аристотел, софистичкиот релативизам е недозволив, затоа што ја доведува во прашање стабилноста на полиското устројство и во крајна линија продуцира аморализам. За нив, аретологијата, државното уредување и носењето на законите не можат да бидат плод на конвенција, како што тврделе софистите, туку мора да бидат метафизички и аретолошки втемелени.⁵² Етичките критериуми за доброто и злото, доблестите и страстите не можат да бидат засновани без цврсти и јасно утврдени метафизички претпоставки.

Античката философија е средишна територија меѓу трансцедентното и иманентно во секој аспект од човековиот живот. Таа е насочена кон спознавање не само на перинијалното, туку и на темпоралното. Овие два аспекти во античката философска мисла не се разделуваат, но првиот од нив го има приматот и е критериум за вториот аспект. Човекот како логосно битие (ζῷον λογικόν) може да ја спознава пројавата на логосното во сетилното, на вечното во временото (минливото), на апсолутното во релативното. Тој има уникатна посредувачка позиција меѓу вечното и сетилното, затоа што има способност да учествува во двете нивоа на стварноста. Ова позиција за човекот е негова „егзистенцијална привилегија, но и егзистенцијална драма. Трагањето за разрешување на оваа драма е мајка на философијата“.⁵³ Целта на философијата како љубов кон мудроста (σαφής – јасен, разбирлив, очевиден, верен,

Меѓународна конференција одржана по повод 2400 години од основањето на Платоновата философија, Скопје, 2016, 119.

⁴⁹ *Ethica Nicomachea*, X, 9, 1181b, 15.

⁵⁰ *Politica*, 1323a.

⁵¹ Космолошко-метафизичките гледишта водат кон одредени импликации во однос на човековиот светоглед и неговото поведение. Дури и во случајот со претсоократовците (космозисти), кои иако не се занимавале систематски со етиката, сепак, кај некои од нив, се присутни одредени етички прашања и дилеми. Не случајно, имињата на овие философи влегуваат во историските прегледи посветени на етиката во античката философија.

⁵² Джовани Реале, Дарио Антисери, *Западна философија од истоци до нашеј днџ*, 54–55.

⁵³ Христо Јанарас, *Философија из новоџ уџла*, 26–27.

точен) е да разјаснува, расветлува и доаѓа до знаењето до вистината за она што е. Меѓутоа, човекот не само што има способност да го спознава логосното, колку што тоа е можно за него, туку и има можност според спознаеното да врши осмислување на своето битие, разбрано како микрокосмос, како и ологосување на својата заедница (полисот) како слика за космосот. Затоа, философијата не е само мислење и знаење, туку дејствување и начин на живеење. „Во антиката мислата и логиката не се поставуваат наспроти поведението, доживувањето и животот, а философијата не се изедначува само со актот на мислењето.“⁵⁴ Наспроти современото редуцирање на философијата на нејзиниот рационално-спекулативен аспект, во античката философија има сеопфатно значење и се однесува на секој сегмент од животот на философот. Воопштено може да се каже дека во антиката, философијата отсекогаш била поимана како начин на живеење. Да се биде платоничар, стоик, епикуреец, киник, неоплатоничар, па дури и аристотеловец,⁵⁵ всушност, значи да се биде човек со посебен философски манир. „Во спротивност со привидната безусловна достапност на рационално артикулираната нововековна филофија, во самата традиција на јудеистичката, грчката и христијанската мисла, имено, се покажува еден тивок и не секогаш изречен *conditio sine qua non* на философската мисла, услов кој се разбира важи за секој метафилософски

⁵⁴ Вера Георгиева, „Стереотипи во толкувањето на античката философија“, (2009), 42.

⁵⁵ „Зашто гледаш дека разговараме за она кон коешто човек, кој и малку ум има, би се однесувал крајно сериозно, имено, на кој начин треба да се живее (ὄντινα χρὴ τρόπων ζῆν)“ *Gorgias*, 500c (*Горгџија*, превод од старогрчки и коментар Валериј Софрониевски, Бигос, Скопје 2004, 94). „Философијата нè учи да се дејствува, а не да се говори (*facere docet philosophia*, *non dicere*); таа бара од секој човек да живее според сопствените закони; неговиот живот да не е спротивен на неговите зборови... Прва должност на мудриот и прв показател на мудроста е во тоа: зборовите и делата да бидат во меѓусебна согласност, човекот да биде еднаков во сите околности, да биде секогаш ист“. Луций Анней Сенека, *Писмо 20, 2* (*Нравственний письма к Луцию*, уред. С. А. Ошеров, Наука, Москва 1977, 37). „Кога ќе видиш човек, немој за него да расудуваш според надворешното, туку според внатрешното, односно испитувај го плодот а не листот... Не истражувај (*καταμάνθανε*) според (телесната) природа, туку според волевиот избор (*προαιρέσεως*), не според изгледот, туку според личната волја (*τῆς γνώμης* – волевиот став), и не само врз основа на него, туку испитај го и неговиот живот (*αὐτοῦ τὸν βίον*). Joannes Chrysostomus, *De Lazaro*, 6, 5 (PG 48, 1034). Аристотел е првиот философ кај кого може да се забележи разделување на знаењето од животот на философот. *Metaphysica*, 993b, 19–21. Но, општо земено, за античките философи, философијата е несомнено нешто повеќе од развивање на теоретски концепции за разбирањето на светот. За нив, исклучително е важна идејата за хармонија помеѓу делата и зборовите (*ἔργα καὶ λόγοι*) на философот. Според фразата, која потекнува од стоничките извори, философијата е „*τέχνη περὶ τὸν βίον*“. За ова види: John Sellars, *The Art of Living, The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, 2. ed., Bloomsbury, London 2009, 15–19; 31–35.

обид. Тој услов е одреден етос.“⁵⁶ Според Пјер Адо, философско-теоретското спознание во антиката не се разбира како цел, самата по себе. Философскиот дискурс по својата суштина е насочен кон оправдување, објаснување и теоретско засновање на философскиот начин на живеење. Станува збор за концепција на философијата, според која философските идеи и гледишта примарно се одразуваат во аскезата, мистиката и поведението на философот. Начинот на живеење не е придружен, туку конститутивен елемент на философијата.⁵⁷

Основните аспекти на античката философија (религиозно-митолошкиот, онтолошкиот, рационалниот, етичко-полисниот) сопостојат и меѓусебно не се исклучуваат. Давањето на предност на некој од наброените аспекти на философската мисла во антиката, не зависи само од конкретениот антички философ или од философската традиција на која тој припаѓа, туку и од толкувачката позиција на современиот историчар на философијата. На крајот од овој општ синопсис за античката философија, може да се каже дека таа претставува потрага по вистината за битието и засновање на начин на живеење, според спознаената вистина.

KIRCHE TRAJANOV

PROLOGUE ABOUT THE GENESIS AND LOGOS OF ANCIENT PHILOSOPHY

Summary

The genesis and essence of ancient philosophy are the subject of diverse hermeneutic paradigms. It is widely acknowledged that ancient philosophy emerged from myth. Through its gradual distancing, but not complete separation from it, it grows into a kind of philosophical (intellectual) theology. From its inception, ancient philosophical thought has been concerned with the fundamental question of being too. Therefore, according to its basic orientation, it is an ontology. Additionally, in teaching about divinity as the highest principle, the metaphysics of ancient philosophy culminates as ontotheology. Philosophy with its epistemological pretensions also implies an intensive rational activity.

⁵⁶ Горазд Коцијанчич, *Посредовања: увод у хришћанску философију*, Јасен, Београд 2001, 74.

⁵⁷ Пјер Адо, *Духовные упражнения и античная философия*. Издателский дом „Коло“, Москва, Санкт-Петербург 2005, 344–347; спореди: John Sellars, *The Art of Living*, 7.

According to the epistemological perspectives, especially relevant to the context of positivism, the specificity of ancient philosophy is in scientific discursive cognition. It is important to note that ancient philosophy implies a specific way of living, which means its constitutive element. Based on a general review of certain aspects of the thought of the pre-Socratics, Plato, Aristotle, and the Stoics, it can be concluded that the aforementioned interpretive approaches to the phenomenon of ancient philosophy are not mutually exclusive. The fundamental aspects of ancient philosophy (religious-mythological, ontological, rational, ethical-political) coexist and are interconnected during its development. Prioritizing any of these aspects of philosophical thought in ancient times depends not only on the specific ancient philosopher or the philosophical tradition which he belongs to but also on the interpretive stance of the modern historian of philosophy. Based on the synopsis about ancient philosophy, it can be said that it represents an intellectual quest for the truth about being and for establishing a way of life, in accordance to the known truth.

СТЕФАН ГОГОВСКИ, адвокат

ПРЕДИЗВИЦИТЕ НА ТРАНСПЛАНТОЛОГИЈАТА

*„...Сведочам за вас, дека кога би било можно,
и очите свои би ги извадиле и би ми ги дале“
(Гал 4, 15)*

Брзиот напредок во модерната медицина создаде нови можности за подигнување на квалитетот и продолжување на човечкиот живот преку иско- ренување и третирање на болестите. Едно од најдискутираните терапевтски откритија при развојот на медицината последните шеесет години е секако трансплантацијата на витални органи, додека трансплантацијата на ткива и ќелии од едно лице на друго е развиена порано.¹ Покрај фактот што трансплантацијата на органи е медицинска гранка, нејзиното вршење се поврзува со потребата за почитување и заштитата на бројни човекови права, па затоа, таа претставува правно регулиран предмет. Неслучајно многу земји во светот, преку посебни правни прописи, ги регулираат овие прашања. Меѓутоа, пожелно е да се зграпчи можноста таа да биде поконцизно разбрана од страна на православните христијани, бидејќи по себе претставува своевиден медицински феномен околу кој се создаваат многу неодговорени прашања и од етичка и од теолошка перспектива, како што се: Дали би можеле да го нарушиме телесниот интегритет на еден човек за да му помогнеме на друг? Можеме ли да дозволиме свесно „распарчување“ на едно човечко безживотно тело или „осакатување“ на тело на жива личност заради друга? Од друга страна, можеме ли да дозволиме некое лице да почине кога многу е можно една успешно извршена трансплантација да му помогне и на тој начин да му се продолжи животот? Прашањата, како и одговорите се секако предизвику-

¹ Драгица Живојиновиќ, „Начела поступка пресађивања људских органа у српском праву“, во *Зборник радова Садашности и будућности Услужног права*, Крагујевац 2022, 587-605, овде 588.

вачки, длабоки и комплексни, бидејќи се работи за човечкиот живот. Сепак, за да би можеле да се обидеме да дадеме одговор на овие прашања, потребно е да се осврнеме кон богатата православна преданиска ризница на Светата Црква Христова.

Уште од создавањето на светот и човекот, Бог го обдарува своето последно создадено човечко битие со посебна светост, создавајќи го по Свој образ. На тој начин, светоста принадежи колку на нашата бестелесна, толку и на нашата телесно ограничена природа и постоење во овој минлив свет. Црквата се согласува со антрополошкото православно гледиште за тоа дека човекот е психосоматско битие, спој на душа и тело. Како таков, тој не може да постои како човечка личност доколку трајно се одделат душевната од телесната реалност којашто човекот е. Како православни христијани, свесни сме и за тоа дека Воплотувањето на Нашиот Спасител ја освети нашата физичка реалност, облекувајќи се телесно, во плот, постанувајќи Богочовек за нас и за нашето спасение. И во светлината на Неговото Воскресение, го чекаме воскресението на нашите сопствени преобразени тела за нов, вечен живот. Добро е да се потсетиме и на тоа дека нашите тела станаа „храмови на Светиот Дух“ (1 Кор., 6, 19), примајќи врз себе онтолошка преобразба и идентитет преку светото крштевање во името на Отецот, и Синот, и Светиот Дух. Од сето ова, очигледно е дека се бара од нас да се однесуваме кон нашите тела со почит како нераскинлив дел од самото наше битие, исто онака како што би требало да се однесуваме кон потребите на нашата душа. Тоа е така, затоа што преку човечкото тело душата дејствува на начин што го преобразува и обновува целиот универзум, целата создадена природа.² Ние се манифестираме преку нашите тела, бидејќи самите сме тело, и токму затоа, во ниту еден момент не смееме да го злоупотребуваме или да го нарушиме неговиот интегритет и целина. Секогаш кога човекот наштетува на другиот и на себе самиот, до одредена мера значи дека презел дејствие против волјата Божја, додека, пак, секогаш кога врши добро на ближниот, добро му врши и на Бога. Но, дали настанува морален конфликт кога во исто време веруваме, ја живееме и проповедаме слободната и несебична љубов на Нашиот Бог за доброто на сиот род човечки, прифаќајќи го повикот да го следиме примерот на Господа Нашиот Спасител за несебично и целосно себедавање дури и до степен на откажување од сопствениот живот за животот на другиот? Основниот морален конфликт изнедрен од прашањето за оправданоста на трансплантацијата на органи стои токму помеѓу почитта и грижата која ја имаме за нашите тела, видени како храм на Живиот Бог, и заповедта да се сакаме еден со друг на начинот на којшто Тој Самиот нè возљуби, изнедрен помеѓу

² Cp. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Том I, Bucharest, 1978, 369.

должноста да го зачуваме психосоматското единство и хармонијата помеѓу двете наши природи и повикот со љубов да жртвуваме дел од себеси за благобитот на другиот. Кога станува збор за реалноста наречена пресадување на органи и ткива, апсолутни одговори не постојат за тоа што е исправно, но постојат упатства за тоа како и на кој начин би требало еден православен христијанин да дејствува при донесувањето одлука за тоа дали да донира дел од себеси или не, особено за оние кои би сакале да ги донираат своите органи по својата смрт. За да сме во можност да дојдеме до одговори, потребно е, пред сè, да ја разбереме трансплантационата медицина како неделива реалност од модерниот медицински пристап кога е во прашање здравјето на човекот, користејќи се со мултидисциплинарен пристап.

Почетоците на трансплантацијата

Под терминот „трансплантација“ се подразбира медицински зафат преку кој се отстранува и пресадува здрав човеков орган од едно во друго човечко тело. Со овој термин се подразбира пресадување на органи, како и трансфузија на крвта. Трансплантацијата на органи има за цел да го подобри здравјето или да ја излечи болеста кај лицата приматели на органи.

Д-р Жељко Влаисављевиќ од клиниката за гастроентерологија и хепатологија при Клиничкиот центар на Р Србија во Белград, го забележува следново:

„Во почетокот на цивилизацијата малку се знаело за внатрешните човекови органи, и на тој начин, приоритетите за трансплантација биле фокусирани на видливите делови од телото. Во записите од 5 век пр. н. е. откриено е дека индискиот хирург Сушрута Самхита извршил трансплантација на кожа на нос и придонел особено за развојот на хирургијата. Еден од првите описи поврзани со трансплантирањето може да се најде во списите од 4 век пр. н. е каде кинескиот хирург Цин Јуе-Цин пресади срце од еден војник на друг, што е опишано како размена на добра со лоша душа. Во легендата Aurea Jacobus de Voragine (златна легенда) која датира од 1260 година, се вели дека близнаците св. Козма и Дамјан замениле гангренозна нога на ѓаконот Јустинијан преку трансплантирање на здрава нога од починатиот етиопјанин Моора. Уште тогаш првите хирурзи воочуваат два клучни проблеми: лошата хируршка техника и одбивањето на трансплантираниот орган, но, притоа, се развило мислење дека трансплантацијата може да се развие и да стане единствен начин на лекување одредени болести“.³

³ Ж. Влаисављевиќ et. al., „Трансплантација кроз векове“, во *Med Čas Kragujevac* 49(2)/2015, 49–53, овде 49.

Дарувањето на човечки орган претставува чин на хуманост и милосрдие, но, сепак се поврзува со опасноста од загрозувањето на животот и здравјето на оној кој дарува, доколку станува збор за жив донор. Токму затоа, развојот на оваа медицинска гранка е внимателен, следи строги нормативи, а од друга страна, пак, правните рамки преку кои се заштитува интегритетот на личноста на оној што дарува, се особено строги. Тоа значи дека правните норми кои се однесуваат на прашања поврзани со пресадување на органи и ткива, како и прашања по однос на заштитата на здравјето, интегритетот и идентитетот на личноста на оној кој дарува, се базираат пред сè на етичка основа. Поконкретно, од правен аспект тоа би значело дека во ниту еден случај не се дозволува купување или продавање на човеков орган од едно лице на друго. Доколку дарувањето на орган не појдува од хумана цел, веќе станува збор за злоупотреба на трансплантационата медицина преку тргување со органи.

Модерниот пристап кон оваа специфична медицинска гранка го отвора патот на трансплантирањето на преодот од 18 во 19 век, кога се направени првите значајни чекори од Франц Рајзингер, кој прв во историјата пресадува рожница од животно во 1818 година.⁴ Во 1902 година, пионерот кој започнува со развивање на техниката за пресадување на венски артерии и третирање на крвни садови е францускиот хирург Алексис Карел – добитник на Нобелова награда во 1912 година. Следниот важен чекор за трансплантацијата, поврзан со утврдување на компатибилноста на органите помеѓу дарител и примател, преку кој полека започнуваат да се утврдуваат и откриваат причините за отфрлањето на донираните органи од телото на примателот е направен од страна на Англичанецот Питер Медавар во 40-тите години на минатиот век. Веќе кон средината на 50-тите се извршуваат првите зафати со трансплантирање на бубрези и рожница на окото, а на 3.12.1967 година започнува „ерата на трансплантацијата“ со првата извршена трансплантација на срце од страна на Кристијан Бернард во Јужна Африка.

Во овој период, како надежите, така и разочарувањата од ваквиот вид оперативни зафати биле огромни, од причина што се појавиле тешкотии во делот на прифаќањето на донираниот орган кај пациентите на кои им се вршело пресадувањето. За илустрација, сè до крајот на Втората светска војна, се сметало дека причинител за одбивањето на донираниот орган како на пример бубрегот е техничка грешка при операцијата. Од 1944 година, за надминување на овој проблем се работело интензивно и се докажало дека проблемот е всушност имунолошки.⁵ Дури во 80-тите години на минатиот век

⁴ Сп. Исто.

⁵ Сп. Ј. Буротајац, Р. Хрвачевиќ, Љ. Игњатович, Н. Вавић, З. Паунић, „Трансплантација бубреге јуче, данас и сутра“, во *Војносанинџетски преглед*, Национална библиотека Србије 59(2)/2002, 161–167, овде 161.

е откриен циклоспорин А – лек со моќна имуносупресивна активност, што овозможил пречката на отфрлање на органот да биде отстранета.⁶ Перидот од почетокот на примената на циклоспоринот, во литературата е познат како циклоспоринска ера.⁷ Голем проблем за трансплантационата медицина претставувал и сè уште претставува недоволниот број на донори, па затоа, во 1982 година ова го инспирирало Вилијам де Вриј да имплантира вештачко срце дизајнирано од страна на Роберт Царвик. Ова вештачко срце било направено од полиуретан и алуминиум. Вештачкото срце игра голема улога и денес кај оние кои чекаат компатибилен орган од донор⁸. Органи кои денес можат да се пресадат се: срце, бубрези, панкреас, бели дробови, тенки црева, кожа, рожница, коскена срж, крвни садови итн.

Видови трансплантација

Најзастапените видови трансплантација во медицината се:

- Автографт: се состои од пресадување на различни делови од телото на иста личност од едно на друго место, како на пр. делови од кожата. Ваквиот вид медицински зафати не поттикнува морални прашања и затоа понатаму нема да стане предмет на анализа.
- Алографт: се состои од пресадување на орган од една човечка личност генетски неидентична со друга. Овој вид трансплантирање се извршува од жив или од починат донор и е најчестиот вид трансплантација во светот. Бидејќи алографтот е трансплантациски зафат кој буди најмногу морални прашања, во продолжение ќе биде предмет на систематска анализа.
- Изографт: се состои од пресадување на органи и ткива од донор на генетски идентичен примател.
- Ксенотрансплантација: се состои од пресадување на органи и ткива од животни на луѓе.

Најчесто кога се зборува за трансплантацијата, се мисли на алографт трансплантирањето на органи и ткива. Можеби донирањето на органи од страна на жив донор не буди толку голем број морални прашања, со оглед на тоа дека личноста која донира орган свесно одлучува да донира орган на друго лице, без притоа да наштети на сопственото здравје, се следат и почитуваат сите законски регулативи итн., но, пресадувањето на органи од

⁶ Сп. Maurizio Mori, *Bioetica. 10 temi per capire e discutere*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Pravia 2002, 82.

⁷ Исто, 163.

⁸ Сп. Ж. Влаисављевиќ et. al., „Трансплантација кроз векове“, 51.

починато лице покренува низа прашања, од причина што нехумано се утврдува моментот на смртта кај оние лица кои се наоѓаат во коматозна состојба, додека, пак, од друга страна, починатите лица од кои се отстрануваат и пресадуваат органи кај живи лица, пред нивната смрт не се изјасниле дали имаат желба по нивната смрт да станат дарители на органи.⁹ Благодарение на респираторот, реанимационата програма и евтаназијата, во седумдесеттите години се промени традиционалната дефиниција за смртта, од причина што излегоа на видело нови „зони“ на дефинирање на смртта, односно „теории за мозочна или срцева смрт“¹⁰ кои ја заобиколуваат природната биолошка смрт, лукаво криејќи се под превезот на лажната хуманост. Според новиот начин на дефинирање на смртта кај коматозните лица, повеќе не се прави разлика помеѓу губењето на свесноста и нејзиното враќање, односно, според зборовите на Архиепископот на Атина г. Христодулос: „губењето на способноста за свесност не е исто што и губењето на способноста за будност“.¹¹ Се злоупотреби и продолжува да се злоупотребува реанимационата алатка кај оние пациенти кои се наоѓаат во тешка здравствена состојба, приклучени на респиратор во клинички монитирани услови. Медицината на тој начин се обидува, преку новосоздадените биомедицински техники, да го превозмогне часот на биолошката смрт, а со тоа, да овозможи екстракција на органи од

⁹ Сп. С. Санџакоски, „Православното богосмислие за трансплантацијата на органи и ткива и за донирањето на органи и ткива на друг човек“, во *Годишен зборник, Богословски факултет* „Св. Климент Охридски“ 10/2004, 121–127, овде 121, каде што вели: „Во 1959 година француската невропатологија ја опиша состојбата на *гранична кома*. Врз тој опис е втемелен концептот за *мозочна смрт*. Во *Големата медицинска енциклопедија* се вели следново: „Поимот мозочна смрт не е идентичен со биолошка смрт, иако настапувањето на биолошката смрт во случај на мозочна смрт е неизбежно“. Во осумдесетите години на минатиот век, под влијание на целите и задачите на трансплантологијата, започнува процес на идентификување на двата поими. *Концепцијата за мозочна смрт како биолошка смрт на човекој, сѐавена во функција на трансплантацијата, веќе е законодавно втемелена во повеќе земји*. Поради тоа, не е неочекувано тоа што во цивилното општество се дава конкретна оценка на уставното поистоветување на мозочната со биолошката смрт, како исклучиво прагматска констатација за смртта на животот. Прифаќањето на *прагматската мозочна смрт* ја активира аналогната методологија на размислување при одговарање на прашањето за вештачкото одржување на виталните функции на починатиот сè додека *неживите органи не сѐанат љовителни за некој друг, односно љовително истајат да се сѐаваат во функција на вештачко обезбедување на смртта – овојпат на биолошката смрт – ојкако организмот или ткивата ќе бидат земени или извадени. Прагматскиот резултат на трансплантацијата во значителна мерка придонесува во медицината да се создаде, покрај традиционалната здравствена заштита, и уште една, нова функција – функцијата за обезбедување на смртта*“.

¹⁰ Сп. Христодулос Параскевидис, Архиепископ, „Меѓурелигиозки поглед на трансплантације органа“, во Којос Г. Николаос, *Боејтика. Синодски текстови православних црквава*, Каленич – Институт за европске студије, Крагујевац, 159–169, овде 161.

¹¹ Сп. Исто, 168.

сè уште жив донор, и покрај тоа што му се изгубени мозочните функции. Со тоа, реаниматологијата стана навистина револуционерен потфат на техничките дострели, која успешно ја помести границата помеѓу животот и смртта преку не толку понудената поддршка на самиот живот како таков, колку што го продолжи умирањето, механизирачки претворајќи го смртниот час во технолошки процес на умирање. Респираторот стана лажно сведочење за продолжен живот кое спокојно го чека лекарот да го утврди настанувањето на смртниот час кај безнадежно болните луѓе. Рамо под рамо со еутаназијата, лекарот е во можност да одлучи кога и на кој начин болниот ќе премине во вечноста, себично одземајќи ѝ го правото на личноста за достоинствена смрт. Сепак, овие корозивни медицински алатки по човековиот живот и достоинство се веќе широко распространети насекаде во светот, а преку добриот маркетинг, голем дел од пациентите почесто сами се одлучуваат на ваков чекор, отколку што самите клинички установи ги злоупотребуваат.

Пациентите не секогаш можат да ја забележат разликата помеѓу преживување и живеење, посебно не болните на смртна постела, бидејќи механички одржуваниот живот не е ништо повеќе од премин во вегетативна состојба, која е измачување на себе и блиските. Но, медицинско механичките инструменти стојат мирно пред биолошката природа човекова, бидејќи таа го сочувува достоинството на личноста започнувајќи го сепак процесот на биолошката смрт, порано или подоцна. Со цел што поскоро се услужат сите лица што чекаат на листата за дониран орган, се користи критериумот за неповратливоста на биолошките процеси, и на тој начин, правно, секој кој не оставил писмена изјава дека по неговата смрт не би сакал неговото тело да биде предадено во рацете на трансплантационата медицина, постанува по презумција на согласност, донор на органи.¹² Во кој било случај, и покрај тоа што трансплантацијата по себе претставува извонреден технички напредок, предизвикува големи проблеми при екстракцијата од сè уште живи донори во коматозна состојба, при дистрибуцијата на органите и одлуката кому да ги доделат благодарение на недоволниот број на дарители и големата побарувачка од страна на мнозина, кои надежно чекаат на листата за добивање компатибилен орган. Како пример, во земјите од Европа не секогаш јасно се посочува кој е правилниот критериум по кој се постапува и одбира кои лица први би добиле орган на пресадување.¹³

¹² Конкретно за начинот на којшто правно е регулирана презумцијата на согласност сп., s.a., „Закон за земање и пресадување на делови од човечкото тело заради лекување на Република Македонија“, Глава III, член 28, во *Службен весник на РМ* 47/2011, 1–34, овде 9.

¹³ Сп. Maurizio Mori, *Bioetica. 10 temi per capire e discutere*, 92.

Православниот свет по однос на донирањето органи

Додека правно скоро во сите развиени земји од светот трансплантирањето е строго регулирано, а медицински скоро и усовршено, од богословска перспектива согледуваме дека Православната црква сè уште се нема јасно изјаснето соборно. Се сретнуваат ставови на синодски комисии од одредени Помесни цркви, или, пак, ставови на истакнати теолози, но, сепак, не може да се говори за соборен православен став. Благодарение на ваквата реалност, не можеме конкретно да говориме за унифициран став по однос на ова прашање. Сепак, христијанското учење е во можност да помогне при одгатнувањето на прашањата поврзани со: дали може, треба или не може да се донира човеков орган. Од православните земји најконструктивен став по ова прашање има Руската Федерација. Таа, во 1992 година го донела посебно подготвениот Закон на Руската Федерација за трансплантација на човечки органи и ткива. Донесувањето на државни закони за трансплантација ја потврдува тезата за тоа дека трансплантацијата е подигната на ниво на физичко управување со човечката смрт. Таа престана да биде тесно специјалистичко и исклучиво медицинско прашање и на тој начин прерасна во прилично сериозен општествено-културен проблем.¹⁴ Во законот за земање и пресадување на делови од човечкото тело заради лекување на Република Македонија донесен во 2011 година, во глава 3, член 26, став 1 и 2, стои напишано: „(1) Делови од телото на умрено лице можат да се земат заради пресадување откако со сигурност, врз основа на медицински критериуми и на пропишан начин, е утврдено дека настапила смрт кај тоа лице. (2) Смрт во смисла на ставот 1 од овој член претставува неповратен престанок на функцијата на мозокот утврдена со клинички прегледи“.¹⁵ Ова значи дека лекарот и лекарската комисија која одлучува кога настанува смртта се со закон заштитени по секој основ, без од некого да се бара одговорност, додека лицето на кое му е констатирана смрт и е лишено од достоинствено преминување во вечноста, станува предмет на правно медицинска злоупотреба преку екстракција на органи од неговото тело, без притоа тој да се има изјаснето, додека сè уште бил жив, дали се согласува да постане дарител на органи.

а) *Сѐав на Руската православна црква*

Црквата стои загрижена пред овој феномен, мајчински обидувајќи се да го сочува животот, неговата единственост, светост и неповторливост, по-

¹⁴ С. Санџакоски, „Православното богосмислие за трансплантацијата на органи и ткива и за донирањето на органи и ткива на друг човек“, 121.

¹⁵ S.a., „Закон за земање и пресадување на делови од човечкото тело заради лекување на Република Македонија“, во *Службен весник на РМ* 47/2011, 1–34, овде 9.

дучувајќи дека актот за донирање на органи потребно е да се темели врз љубовта кон ближните и себепожртвуваноста за нив, онака како што Самиот Господ Исус Христос самопожртвуваноста ја прогласи за највисок израз на љубов: „Никој нема поголема љубов од оваа: да ја положи душата своја за своите пријатели“ (Јн 15, 13). Заради ваквиот став, трансплантацијата не може да биде предмет на финансиски трансакции, малверзации и измами од ниту еден вид. Целта треба да е секогаш терапевтска, и секогаш да е извршена со љубов. Наштетувањето на сопственото тело е валкање на врската помеѓу Бог и човекот, бидејќи ја занемарува важноста на здравјето човеково и немерливата вредност којашто животот во себе ја содржи. Неслучајно, Руската православна црква подучува дека треба да се биде внимателен при одлучувањето дали да се донира, од причина што се води пропаганда насочена кон комерцијализација на трансплантацијата, каде што веќе се создадени услови за тргување со човечки органи, кои во ниту еден момент не смеат да станат предмет на заработка преку трговија. Московската Патријаршија го подвлекува ставот за тоа дека пресадувањето на орган од жив донор може да биде заснован исклучиво на доброволното самопожртвување во корист на другиот, бивајќи на тој начин израз на љубов и сочувствување.¹⁶ Кога станува збор за пресадување на орган преземен од починато лице, РПЦ не се согласува со медицинската пракса на утврдување мозочна смрт, односно во потполност не го фаворизира механичкото скратување на нечиј живот со цел да се продолжи животот на другиот.¹⁷ Одлуката да се донира или прими орган треба да биде секогаш лична и да се одлучи свесно, преку следење на учењата на Светата Црква Христова. Одлуката е самостојна за донесување, но добро е да се побара совет од духовник и, секако, од стручни медицински лица.

б) Став на Грчката православна црква

Православната биоетичка комисија на Атинската Архиепископија прилично јасно го поддржува ваквиот став, подвлекувајќи дека Црквата би можела да го благослови трансплантирањето на органи доколку се спроведува во агапична атмосфера, во самопожртвуван дух, никако базирајќи ги одлуките да се донира по утилитаристичка и користољубива логика која донаторот би го одвоила од самата понуда да даде дел од себе од љубов за другиот. Животот претставува дар од Бога, кој не ни е даден да го проживееме са-

¹⁶ Сп. Руска православна црква, „Основне позициије социјалног учења Руске Православне Цркве, биоетичка проблематика“, во Којос Г. Николаос, *Биоетика. Синодски текстови православних цркава*, Каленич – Институт за европске студии, Крагујевац, 100–115, овде 109.

¹⁷ Сп. Исто, 110.

мољубиво и посесивно, туку ни е понуден да стане наш живот, онолку колку сме спремни со љубов да го понудиме на другиот.¹⁸ Во Синодските одлуки на Грчката православна црква, по прашањето на трансплантацијата на органи, стои, исто така, дека таа не се согласува со законите донесени по ова прашање од страна на грчкиот парламент, посебно не во делот каде е утврден начинот на дефинирање на мозочната смрт, со цел да се ослободат рацете на медицинските клиници да дејствуваат по новите медицински критериуми.¹⁹

в) *Сџав на Романската православна црква*

Според Романската православна црква, секоја одлука за вршење на една трансплантација на органи треба да биде спроведена по следниве услови:

- Да се почитува достоинството на личноста (донор, примател, лекар)
- Целта да е исклучиво терапевтска
- Да се биде корисен на другиот
- Да се почитува животот, но и смртта човекова
- Да се почитуваат човековите права
- Да се почитува духовната димензија на човековото постоење од самиот момент на зачнување на еден нов живот, па сè до неговиот овоземен крај
- Да не се појдува од партиска или економска причина, од медицински куриозитети, од мода или од други ситни интереси од овој секуларизиран свет;²⁰

Според сето ова, недозволиво е со интенција да се предизвика нечие телесно наштетување или смрт заради екстракција на органи, дури и по цена евентуално да се спаси туѓ живот. Секое пресадување треба да е добро оправдано, и секогаш да се следи крајната цел, односно обезбедување квалитет на животот на примателот преку подобрување на неговата здравствена состојба. Трансплантацијата која се врши од љубов и почит кон животот човечки, треба да го земе предвид животот на човекот во сета своја полнота, неповторливост и комплексност, и тоа не само заради биолошката форма на постоење, колку и заради духовната димензија. Во ниту еден момент не се благословува трансплантација доколку преку неа се има интенција телото

¹⁸ Сп. Свети Синод Грчке Православне Цркве, „Основна начела у вези са етиком трансплантација органа“, во Којос Г. Николаос, *Биоетика. Синодски текстови православних црквава*, Каленич – Институт за европске студије, Крагујевац, 53–65, овде 55.

¹⁹ Сп., Исто, 65.

²⁰ Сп. S. Moldovan, „Transplantul de organe și argumentul creștin-ortodox al iubirii“, in *Revista Română de Bioetică* 7(4)/2009, 84–95.

да се 'освежи' и 'подмлади', односно превозмогне часот на смртта. Трансплантирањето на органи, како и која било друга медицинска дисциплина не би требало да има за цел заобиколување на смртниот час, утописки барајќи решенија за бесмртност. Исто така, не се благословува пресадување на органи онаму каде што постои можност потенцијално да се изврши влијание врз психолошкиот профил на личноста, ниту, пак, онаму каде што би можело да дојде до физиолошка промена, како на дарителот, така и на примателот.

Останатите Помесни цркви го следат преданиското учење на Црквата Христова, што значи дека секоја од нив се изјаснува исто или слично со погоре наведените мислења. Сепак, добро е да се посочи дека помалите Цркви по бројност на верни, немаат биоетички комисии кои се занимаваат со вакви прашања, како што тоа е случај со нашата мајка Македонската православна црква – Охридска архиепископија.

STEFAN GGOVSKI

THE CHALLENGES OF TRANSPLANTOLOGY

Summary

The term transplantation refers to a medical procedure through which a healthy human organ is removed and transplanted from one human body to another. This term refers to organ transplantation as well as blood transfusion. Organ transplantation aims to improve health or cure disease in organ recipients. In addition to the fact that organ transplantation is a medical branch, its performance is associated with the need of respecting and protecting numerous human rights, therefore, it is a legally regulated subject.

In the light of the Orthodox teaching, the act of organ donation must be based on love for one another and the self-sacrifice for them. The donation of organs and their transplantation cannot be subject to financial gains, malpractice and fraud of any kind. The goal should always be therapeutic, and always done with love. Every organ transplantation which is carried out of love and respect for the human life should take into account the human life in all its fullness and uniqueness, not only for the biological form of existence, but also for the spiritual dimension.

АЛЕКСАНДАР КРСТАНОСКИ, jerej

СТРУКТУРАТА, ЈАЗИКОТ И СТИЛОТ НА СЛУЖБАТА НА СВЕТИТЕ ИСПОВЕДНИЦИ И ПРАВЕДНИ СПАСЕ ВЕВЧАНСКИ И СПАСА ВИШЕНСКА

Апстракт

Живиот организам на Црквата меѓу другото се манифестира и со појавата и препознавањето на нови светители. Овие нови потврдени жители на Царството небесно набрзо добиваат свој култ меѓу народот, а со тоа се појавува и потребата од богослужба посветена на нив и на нивниот спомен. Светите Спасе Вевчански и Спаса Вишенска долго време имаат култ меѓу месното население и пошироко, но со нивната официјална канонизација, излегува од печат и текст со богослужба во нивна чест. Текстот на службата е на современ македонски јазик, а во своето поетско шаренило, пак, има свои јазични и стилски специфики, својствени за црковната поезија и за авторот на конкретната служба.

Клучни зборови: Свети Спасе и Спаса, служба, правописни особини, јазични особини, стилски особини

Вовед

Споменот на светите Спасе Вевчански и Спаса Вишенска се одбележува и слави во шестата недела по Пасха, т. е. неделата на Слепиот, која е всушност неделата пред празникот на Вознесението Христово (Спасовден).

Според Житието и Синаксарот на овие светители тие биле родени брат и сестра и живееле во времето на османлиското владеење во Македонија. Уште како мали останале сирачиња и се вселиле во манастирот Вознесение Христово, на ридот Бабуш, над селото Загоричани во Струшката област, каде што растеле и се развивале духовно и телесно. Кога Агарјаните го уништиле манастирот, Спасе и Спаса останале духовно бодри и се населиле во теш-

ко достапните шуми на планината Јабланица. Света Спаса се повлекла во пештера над селото Вишни, а светиот Спасе се населил над селото Вевчани, и двајцата оддавајќи се на подвиг. Поради духовната дејност меѓу народот, претрпеле многу страданија од иноверните поробувачи. Свети Спасе поживеал долго и се упокоил мирно, а света Спаса се удостоила со двоен венец – девственички и маченички, откако Агарјаните го откриле местото на нејзиниот подвиг и сакале да ја обесчестат. Живееле на крајот од 14-тиот и почетокот на 15 век. И по смртта дејствуваат со многу чудеса над оние кои го бараат нивното застапништво пред Бога.

Поради нивниот свет живот, чудата и култот меѓу народот, светите Спасе Вевчански и Спаса Вишенска се канонозирани за светители од страна на Македонската православна црква – Охридска архиепископија и Јустинијана Прва на 9.6.2024 година во катедралниот храм „Света Софија“ во Охрид во Дебарско-кичевската епархија.

Во согласност со потребите, во издание на издавачката куќа *Канео* во Охрид, во Дебарско-кичевската епархија и со благослов на Неговото Високопреосвештенство Митрополитот Дебарско-Кичевски, Плаошко-струшки и Австралиско-сиднејски господин Тимотеј излегува издание со Житието, чудата, службата и Акатистот на светите Спасе и Спаса. Автор на Житието, белешките за чудата и химнографијата на службата е проф. д-р Виктор Недески – професор на Православниот богословски факултет „Свети Климент Охридски“ во Скопје, а химнограф на Акатистот е протојереј-ставрофор м-р Александар Димоски - свештеник во Струга. Според структурата, јазикот и стилот, химнографијата на овие поетски творби сочинета на современ македонски јазик, го следи преданието на православната христијанска химнографија, претставена, пред сè, во грчките оригинални химнографски творби, но и во нивните верни црковнословенски преводи.

Структурата, правописот, јазикот и стилот на Акатистот, пак, на светите Спасе и Спаса, како дело кое потекнува од раката на друг химнограф, а според тоа поседува и свои засебни специфики, останува да биде предмет на друго научно иследување во иднина, кое би било своевидно продолжение на оваа студија.

Структура

Структурата на службата најдобро се согледува преку нејзиниот Типик, кој ги содржи Вечерната, Утрената и Литургијата.

Вечерна

На *Госјоди ѱовикав* се земаат 10 стиха и се пеат 3 воскресни стихире на 5. глас, 1 Анатолиева на истиот глас, 3 самогласни стихире на Слепиот на

Уйрена

На *Боѡ Госїод*... воскресен Тропар на 5. глас: *Словойо, Собесїочейно...*, *Слава*: на светите, *И сеѡа*: Богородичен воскресен на 5. глас: *Радувај се, вра-йю Госїодова*... На првото и второто стихословие воскресни седални на 5. глас. Непорочни тропари и Ипакој на 5. глас. Степени на 5. глас и Прокимен на 5. глас. Евангелие според Јован (20, 11-18) или зачало 64, *Ойкако ѡ ви-довме Хрисїовойо воскресение*... (трипати), 50. Псалм, *Слава*: *По молий-вийте на айосїолийте...*, *И сеѡа*: *По молийвийте на Боѡродица...*, на 6. глас: *Помилуј ме, Боже...*, стихира: *Коѡа воскресна Исус од ѓробой...*, Канон на Пасха, со Ирмосите и со Богородичните на 6, на Слепиот на 4 и на светите Спасе и Спаса на 4. По 3. песна: Кондак на 5. глас на Пасха и Икос на Пасха, *Слава*: Седален на светите на 1. глас, *И сеѡа*: Седален на 8. глас. По 6. песна: Кондак на Слепиот на 6. глас и Икос на Слепиот, Кондак на светите на 3. глас и Икос на светите, Синаксар на светите и Синаксар на Неделата на Слепиот. Егзапостилар на Пасха, *Слава*: на светите на 3. глас, *И сеѡа*: на Слепиот. На хвалитните стихири се земаат 8 стиха: 4 воскресни стихири, 1 на Слепиот и 3 на светите Спасе и Спаса. *Слава*: на Слепиот, *И сеѡа*: Богородичен: *Пребла-ѡсловена си, Боѡродице, Дево*... Големо славословие и воскресен Тропар: *Денес е сїасениейо на Свеїойо...*

По Входот: воскресен Тропар, Тропар на светите, *Слава*: Кондак на Слeпиот, *И сеџа*: Кондак на Пасха. Прокимен на 8. глас: *Завешувајте се на Госѡдо...* Апостол: Дела (16, 16-34) или зачало 38. *Алилуја* со стихови на 8. глас. Евангелие според Јован (9, 1-38) или зачало 34. Причестен: *Телото Христово...* Друг: *Фалете Го Госѡдога на небесата...* Величанија: *Сѡасиѡелот Христос љубејќи Го..., Лукавиите чеда на Аџара ѓи ѡсрами храбро... и: Ог мошѡиите ѡвои свейѡиелке ѡѡекога реки на божесѡвена блаѡодаѡ...*

Правопис

Правописот којшто го користи авторот на службата го следи правописот на стандардниот македонски литературен јазик. Карактеристична е единствено употребата на голема почетна буква во одредени ситуации. Освен големата буква кај *Боџ, Госѿод, Боџородица, Свѣѿа Троица*, и други називи за Бога, што всушност и станува практика не само во црковната, туку и во условно кажано световната литература, во службата на светите Спасе и Спаса, како и во друга црковна литература, голема почетна буква се користи и при пишување на други категории на зборови кои се однесуваат на Бога, како именки, заменки, придавки, кратки и долги заменски форми и други. Пример: „Краиштата на светот сега се веселат *Сѣасиѿелой* Христа со љубов величајќи *Го*, зашто со слава ги овенча Спасе и Спаса и извори на чуда *Тој* нив ги направи, што благодат точат.“ (10. стихира на *Госѿоди ѿовикав*), „Зарадувај се во Господа, Цркво Божја, за Спасе Богоносниот и Спаса себлажената...“ (1. Литијска стихира), „...станавте наши застапници пред престолот на *Севиѿиноѿ*“ (Стихира на *Госѿоди ѿовикав* на *Слава*).

Со голема почетна буква се пишуваат и називите на други поими кои имаат нагласено сакраментално значење. Пример: „...Спасе сечесен и Спасо со чисто срце, постанавте жители на *Рајоѿ* и за нас брзи застапници“ (Тропар на светите Спасе и Спаса), „Согледувајќи ја суетата на овој живот уште во младоста се прилепивте за *Еванџелската* мудрост...“ (2. Литијска стихира), „Денес ликува Христовата *Црква*...“ (Кондак на светите Спасе и Спаса).

Морфологија и синтакса

Главни особини на морфологијата и на синтаксата се:

– зачестена употреба на заповеден начин (императив): „Еве пред тебе стоиме со трепет свештен молејќи те, утеха на верните *ѿодај*, пред Христа застапувајќи се, од Него *исѿроси* прошка за душите наши, зашто имаш голема смелост пред Господа“ (3. стихира на 3. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса), „Крстот животен со леснотија, Спасе, подигајќи го, пример ни стана, и потпора во подвизите *биди* ни“ (3. стихира на 5. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса), „Верните кон вас поитаа денес и за вашата утеха молат, девојки просат за помош по патот вистински да ги упатите, од демонски напади и од секако зло *сочувајѿе* ги“ (1. стихира на 6. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса).

– зачестена употреба на минато определено свршено време (аорист) во второ лице: „Лебот небесен посакувајќи го, свети, подвиг најголем *ѿримивѿе* смело и *блеснавѿе* со Христовата светлина“ (1. стихира на 5. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса), „Со молитва и пост го *издиџнавѿе* духот со

дела достоини го *освећливѣе* мракот и секоја заблуда ја *разобличивѣе* смело не плашејќи се од тираните земни, Спасе сечесен и сефална Спасо, затоа ве славиме“ (на *Слава*, Седален на Канонот), „Тебе Спасо богомудра со песни пофални те величаме, и тебе Спасе чесен, те фалиме смерно, зашто кон Бога *ѿовикавѣе* достоин: Боже на отците наши, Ти си благословен“ (1. стихира на 7. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса).

– зачестена употреба на честичката да со глаголи во прво лице множина во сегашно време (презент), а во функција на поттикнување (заповед) на некакво дејство: „Великите праведници *да ѓи ѿпрославиме* и со љубов чиста кон нив *да ѿишаме*, за подвизите Спасе *да ѓо фалиме*, заедно со Спаса, која ги победи сите сили на злото“ (8. стихира на *Госѿоди ѿовикав*, на светите Спасе и Спаса), „Исцелени од злото во нашите срца *да се исѿравиме* смело пред Господа и Него заедно со вас *да Го восѣваме*“ (1. стихира на 9. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса)

– зачестена употреба на сврзникот *оѿкако*: „...та *оѿкако* застаана пред лицето Божјо просат за нас мир и милост голема“ (1. Литијска стихира), „*Оѿкако* како и Јона во китот во пештерата мрачна се всели, со Христовата светлина, Спасо, сета озарена заблеска...“ (2. стихира на 6. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса).

– зачестена употреба на глаголскиот прилог на со неговата наставка –*јќи*: „*Презирајќи* го пропадливото кон височините се загледавте, и *ѓнасејќи* се од ропството пред гревот Христовата слобода ја посакавте, затоа *увојувајќи* ги подвизите, двојна награда примивте и како светли ѕвезди блеснавте во мракот, *освећлувајќи* ја секоја душа богољубива; така *сѣчалувајќи* го вечниот живот, Спасе и Спасо преславни, во небесната радост се вселивте“ (Стихира на *Слава* на светите Спасе и Спаса, на Стиховни стихири на Вечерната), „Спасителот Христа *љубејќи* Го, од младоста своја со подвизите блеснавте, молете се сега и за нас, Спасе и Спасо да бидеме спасени“ (1. стихира на 1. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса).

Во првите три случаи морфолошките форми се поттикнати од функцијата и значењето на богослужбата. Така, заповедниот начин е карактеристичен за молитвите, бидејќи во нив постои лично обраќање; употребата на минатото определено свршено време е специфична за стихирите и црковната поезија бидејќи на тој начин се истакнуваат делата кои ги извршиле оние кои се воспевани; честичката *да* во комбинација со глаголи во прво лице множина во сегашно време се употребува за поттикнување на заедницата која се моли кон прославување на оние на кои е посветена службата или кон некакво друго добро дело.

Конструкциите со сврзникот *оѣкако* и наставката *–јќи* се често присутни бидејќи авторот на службата го следел морфолошкиот стил на црковнословенските текстови, кои, пак, се верен препев и превод на грчките оригинали. Во тие текстови се значително присутни активните партиципи на минато и на сегашно време, кои најчесто се преведуваат со сврзникот *оѣкако* и наставката *–јќи*. Кога се зборува за следењето на црковнословенскиот (односно грчкиот) текст, во богослужбата може да се забележи отсуството на честа употреба на минатото неопределено време (перфект) и употребата на заменките *кој/а/е/и* во односните реченици. И првата и втората појава отстапуваат од морфолошките оспособености на црковната поезија на грчки, односно на црковнословенски јазик. Споменатите заменки се превод на односните (релативни) заменки во грчкиот и во црковнословенскиот јазик.

Во службата се чуваат остатоците од падежните наставки кај именките Бог и Господ. Пример: „...станавте наши застапници пред престолот на *Боѣа* Севишниот“ (Стихира на *Слава*, на *Госѣоди ѣовивикав*, на светите Спасе и Спаса), „Зарадувај се во *Госѣода*, Цркво Божја... (1. Литијска стихира). Исклучок: „Заветувајте се на *Госѣод*...“ (Прокимен на Литургија).

Секогаш при обраќањето кон света Спасе се чува остатокот од вокативот. Пример: „...Спасе сечесен и *Сѣасо* со чисто срце...“ (Тропар на светите Спасе и Спаса), „...Спасе и *Сѣасо* мудри... (6. Хвалитна стихира, на светите Спасе и Спаса).

Инспириран од црковнословенскиот и грчкиот јазик, авторот на црковните песни кај придавките користи сложенки кои всушност се црковнословенски суперлатив: Пример: „...сечесни Спасе и Спаса...“ (Кондак на светите Спасе и Спаса), Од Спасителот Христа не се одрече никогаш, затоа и вечната награда од Него ја прими, *сеѣана*“ (2. стихира на 4. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса).

Од спецификите на синтаксата карактеристичен е збороредот, при што често придавките, вклучително и присвојните заменски придавки, се пишуваат по именката на која се однесуваат. Пример: „Избавени од страстите на овој живот во *ѣешиѣера мрачна* светлината ја најдовте...“ (9. стихира на *Госѣоди ѣовикав*, на светите Спасе и Спаса), „...осветлувајќи ја секоја *душа боѣољубива*... (Стихира на *Слава* на стиховни, на светите Спасе и Спаса), „... ги весели *душиѣе наши*“ (2. Литијска стихира).

Оваа појава е во рамките на поетскиот стил кој го користи авторот на службата, но и во согласност со метриката и ритмиката на текстот наменет за црковно пеење. Во служба на последново се и соодветните знаци кои ги користи за обележување на извесни текстуални и мелодиски целини.

Лексика

По примерот на калките од грчкиот на црковнословенскиот јазик, црковниот поет црковнословенизмите најчесто ги користи како калки, најчесто сложени зборови. Пример:

боџобојазна: „...Спасе чесен и Спасо *боџобојазна*...“ (2. Литијска стихира);

боџољубива: „...осветлувајќи ја секоја душа *боџољубива*...“ (Стихира на Слава на Стиховни);

боџомудар: „...Спасе *боџомудар*...“ (3.стихира на 1. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса);

славословие: „*Славословија* за тебе, Спасе пееме радосно...“ (3. стихира на 4. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса).

Но и други црковнословенизми кои воедно се и архаизми:

велик: „*Великиѿе* праведници да ги прославиме...“ (8. стихира на *Госѿоди ѿвикав*, на светите Спасе и Спаса);

креѿосѿ: „Исцеленија, Спасо, обилно точиш со Христовата сила и *креѿосѿ*...“ (2. стихира на 5. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса);

ѿохѿ: „...умртвувајќи ја секоја *ѿохѿ* телесна...“ (2. Литијска стихира);

сокровиѿѿе: „Непријателската сила се покажа немоќна пред *сокровиѿѿе* на верата...“ (Икос на светите Спасе и Спаса);

ублажува: „...затоа, вистинска Дево, те *ублажуваме*“ (Богородичен на 9. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса).

Грцизми:

Еванџелска (од *Еванџелие* – *Εὐαγγέλιον*): „...уште во младоста се прилепите за *Еванџелскаѿа* мудрост...“ (2. Литијска стихира);

кивоѿ (од *κῑβωτός*): „Од моштите твои, светителке, потекоа реки на божествената благодат и *кивоѿѿѿ* твој стана извор на чуда, и исцеленија, Спасо сепеана (Величанија на светите Спасе и Спаса);

хиѿон(од *χιτών*): „...облечени во *хиѿон* девственички...“ (Стихира на Слава на *Госѿоди ѿвикав*, на светите Спасе и Спаса).

Карактеристичен е турцизмот *одаја*, кој потекнува од турскиот *oda*¹: „Озарени пред тебе стоиме, девственоста твоја како крин, Спасо, процвета, штом небесна жителка стана и во *одаѿѿе* Божји се насели“ (2. стихира на 1. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса).

Од сопствените именки употребувани се:

¹ Толе Белчев, *Речник на ѿурцизми, архаизми, дијалекѿизми и ретѿко уѿѿѿребувани зборови во македонскиѿѿ јазик*, Универзитет „Гоце Делчев“ – Штип, Филолошки факултет, Штип 2016, 122.

– имиња на личности (освен честоупотребуваните Спасе и Спаса):

Јона: „Јона некогаш гневот на Бога го смири...“ (3. стихира на 6. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса).

– етноними:

Аџарјани: „... *Аџарјаниѿе*, кои го открија местото на нејзиниот подвиг...“ (Синаксар на светите Спасе и Спаса);

Израил: „Црвеното Море *Израилоѿ* го помина смело...“ (3. стихира на 1. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса).

– топоними и микротопоними:

Бабуш: „...кој се наоѓаше на ридот *Бабуш* на селото Загоричани...“ (Синаксар на светите Спасе и Спаса);

Вевчани: „...се насели над селото *Вевчани*...“ (Синаксар на светите Спасе и Спаса);

Вишни: „Светата Спаса за свој дом избра една пештера над селото *Вишни*...“ (Синаксар на светите Спасе и Спаса);

Заџоричани: „...кој се наоѓаше на ридот Бабуш на селото *Заџоричани*...“ (Синаксар на светите Спасе и Спаса);

Јабланица: „...се упатија кон тешко достапните шуми на планината *Јабланица*“ (Синаксар на светите Спасе и Спаса);

Македонија: „...во времето на османлиското владеење во Македонија (Синаксар на светите Спасе и Спаса).

– хидроними:

Црвеноѿо Море: „*Црвеноѿо Море Израилоѿ* го помина смело...“ (3. стихира на 1. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса).

Стил

Стилот е уметнички, или конкретно – поетски, во духот на црковната богослужбена поезија, која химнографот на службата прецизно и умешно ја следи. Се одликува со богат, разновиден и сликовит израз, што се должи на умешно избраните зборови и изрази од страна на текстописецот. Во рамките на уметничкиот стил, авторот не се штеди да си земе слобода да излезе од рамките на стандардниот јазик, а преку своето дело, може да се забележи дека химнографски раскошно и прецизно го изнесува својот однос кон она што го опишува.

Се употребуваат низа стилски фигури, и тоа:

– епитет: „...осветлувајќи ја секоја душа *боџољубива*“ (Стихира на Слава на Стиховни, на светите Спасе и Спаса), „Тебе Спасо *боџомура* со песни пофални те величаме...“ (1. стихира на 7. песна од Канонот на светите Спасе

и Спаса), „...Спасе и Спасо *сечесни*...“ (Светилен на *Слава*, на светите Спасе и Спаса);

– компарација: „...*зашиџо со делатиа тѣе се ѡкажаа како двозрачен светишник*...“ (Стихира на *Слава* на Госѡди ѡвикав, на светите Спасе и Спаса); „...*девсѣвеностѣа тѣвоја како крин, Сѣасо, ѡпроцвеѣа*...“ (2. стихира на 1. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса), „*Како оџнени снѡйови, Сѣасе и Сѣасо Сечесни, ја озаривѣе земјатиа*...“ (Светилен на *Слава*, на светите Спасе и Спаса);

– метафора: „Краиштата на светот сега се веселат Спасителот Христа со љубов величајќи Го, зашто со слава ги овенча Спасе и Спаса и *извори на чуда Тој ги наѣрави*, што благодат точат“ (10. стихира на Господи повикав, на светите Спасе и Спаса), „Согледувајќи ја суетата на овој живот уште во младоста се прилепивте за Евангелската мудрост и *сѣанавѣе садови на Божјатиа блаџодати*...“ (2. Литијска стихира);

– метонимија: „...*небесатиа и земјатиа слави*...“ (Кондак на светите Спасе и Спаса);

– симбол: „*Венци* примивте одгоре штом со подвиг заблескавте...“ (1. стихира на 4. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса), „*Лебѡи небесен* посакувајќи го, свети...“ (1. стихира на 5. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса), „...исполнети со Духот и со силна ревност сите *сѣрели* ги скршивте...“ (6. Хвалитна стихира, на светите Спасе и Спаса);

– реторско прашање: „*Какви ѣесни, о, Сечисѣа да ти ѣринесеме досѣјоно*...“ (Богородичен на 4. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса).

– сарказам: „*Аџарјаниѣе безумни и скверни* смело посрамувајќи ги...“ (3. стихира на 7. песна од Канонот на светите Спасе и Спаса).

Во 8. песна од Канонот, како што е карактеристично за Каноните, се забележува своевидна епистрофа на крајот од стихирите:

„Младите момчиња, од Јудеја во Вавилон некогаш дојдени, со вера во Света Троица, пламенот во печката го изгаснаа, пеејќи: *Боже на ѡѣциѣе наши блаџословен си*.

Тебе Спасо богомудра со песни пофални те величаме, и тебе, Спасе чесен, те фалиме смерно зашто кон Бога повикавте достоин: *Боже на ѡѣциѣе наши, Ти си блаџословен!*

На благодатта извор си што сите денеска ги напојува, од Исток сѐ до Запад ги подигаш сите за Христа вака да запеат: *Боже на ѡѣциѣе наши, Ти си блаџословен!*

Агарјаните безумни и скверни смело посрамувајќи ги, недопрена од гревот на блудните желби како момчињата некогаш запеа: *Боже на ѡѣциѣе наши, Ти си блаџословен!*

Боџородичен

Реки од благодат излеваш врз сите верни што те величаат, и Синот твој Го слават и кон Него Дево со вакви песни приоѓаат: *Боже на оициите наши, Ти си блаџословен!*“

Канонот на светите Спасе Вевчански и Спаса Вишенска е со акростих кој гласи: *Со цвеќе и восклик Твојоѝ народ ѝприоџа.*

Во стилот на древните автори на црковните богослужбени текстови химнографот службата ја завршува со зборовите: *Со силаѝа и содејсѝвоѝа на Свейѝиоѝ Боџ се заврши ова Последование на 27-ми/14-ѝи февруари во 2024 леѝа Госѝодово коџа ѝразнуваме сѝомен на уѝокоениеѝа на свейѝи Кирил Солунски.*

Заклучок

Химнографијата на службата ги следи Житието и службата на свети Спасе Вевчански и света Спаса Вишенска и во поетски стил ја произнесува и кореспондира со нивната содржина. Правописот е според стандардите на македонскиот литературен јазик, но со ортографски карактеристики на црковната литература, а јазикот на морфолошко, синтаксичко и лексичко рамниште го следи преданието на химнографските творби на грчки и на црковнословенски јазик. Стилот е уметнички, сликовит и богат со стилски фигури. Според сѐ горенаведено, службата ги задржува и со својата појава ги збогатува перформансите на православната христијанска химнографија и сведочи за живоста на Црквата преку прославувањето на новоканонизирани светители и градењето молитвен однос со нив.

ALEKSANDAR KRSTANOSKI

THE STRUCTURE, LANGUAGE AND THE STYLE OF THE HYMOGRAPHY OF THE HOLY CONFESSORS AND RIGHTEOUS SPASE FROM VEVCHANI AND SPASA FROM VISHNI

Summary

The Church actively recognized new saints. They get own cult among the people and thus the need for hymnography for them. Saint Spase and Spasa have long had a cult among the people, but now there is a need for a hymnography for them. The text of the hymnography is in the modern Macedonian language. Hymnography has a rich structure, rich language and rich stylistic figures. The text follows the tradition of Orthodox Christian hymnography, but also has personal characteristics of the author's poetic style.

БОРЧЕ ГРАМБОЗОВ

ХРИСТОС КАКО ТЕОЛОГИЈА И ИКОНОМИЈА СПОРЕД СВЕТИ АТАНАСИЈ ВЕЛИКИ

Херменевтската разлика теологија и икономија

Борбата на светите отци против Аријаните во четвртиот век ќе ги доведе до израз основните богословски начела за толкување на библиските текстови, коишто Аријаните ги издвојуваа за да го отфрлат божеството на Синот Божји. Светите отци на Црквата, во просторот на толкувањето на Светото писмо, усвоија една и единствена линија за да се справат со проблемот на Аријанизмот како опасност однатре.¹ Па така, како основа и единство на сите свои толкувачки методи, кои целат кон знаење на целината на Светото писмо, Стар и Нов завет – како нераскинливо *ὑποдолжение*, ја поставија разликата помеѓу *ἡεολογιја* и *икономија*.²

Воведувањето на разликата *ἡεολογιја* и *икономија*, како главно богословско начело, ќе го окарактеризира четвртиот век.³ Разликата теологија и

¹ За повеќе, види Rowan Williams, *Arius*, William B. Eerdmans (ed.), Cambridge 2002, 15; Γεώργιου Ι. Μαντζαρίδου, Ἠθική καὶ Ἀποκάλυψις, во *Επιστημονική Επετηρίδα*, т. 14, Θεολογική Σχολή: Θεσσαλονίκη 1969, 74–77; Robert Archie Riall, *Athanasius Bishop of Alexandria: The Politics of Spirituality*, Cincinnati 1987 (докторска дисертација), 6.

² Види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β'*, 53 PG 26, 260BC (SC 598, 182-184); Ἀγίου Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγ. ΜΓ'*, *Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον, ἐπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας, ἐπιτάφιος*, ΞΘ' PG 36, 589A-C; Μέγα Βασίλειον, *Κατά Εὐνομίου Β'*, 3 PG 29, 577A; Ἀγίου Γρηγορίου Νύσσης, *Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικός λόγος Α'* PG 45, 349A *Θεωρία εἰς τὸν τοῦ Μωϋσέως βίον*, PG 44, 373D – 376A; Ἐπιφανίου Κύπρου, *Ἀγκυρωτός*, 21 PG 43, 53D. Разликата *теологија* и *икономија* се усвојува и од подоцнежното херменевтско предание на Црквата, види Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ζήτησις μετὰ Πύρρου*, PG 91, 348C; Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 1, 2 PG 94, 792B.

³ За разликата помеѓу *ἡεολογιја* и *икономија* во четвртиот век, види Matthew K. Thompson, *Kingdom Come: Revisioning Pentecostal Eschatology*, St. Paul 2007 (докторска дисертација), 93–95; Melvin E. Lawrenz, III, *The Christology of John Chrysostom*, Milwaukee 1987, 132–139; Thomas Hopko, *God and the World: An eastern orthodox response to process theology*, New York

икономија беше егзегетски ефективна во разгледувањето на прашањето за разликата помеѓу божеството и човештвото во Христос. Во овој контекст, истата служи како критериум за правилен пристап кон библиските текстови. Со разликувањето на теологијата и икономијата: 1) прецизно се утврдува библиското сведоштво на светите автори – дали се однесува на божеството или на човештвото (воплотувањето) на Словото, Син Божји и Исус Христос, 2) се отстранува опасноста од погрешно толкување на библиското сведоштво – со правилно разликување на божеството и човештвото на Христос во егзегезата, и најпосле, 3) се обезбедува спасителната цел (σκοπός) на библиските настани и на напишаните текстови на Стариот и Новиот завет. Овој црковен начин на толкување на библиските места на Стариот и Новиот завет, врз основа на шемата: *ἡεολογιја* и *икономија*, го покажува динамичниот и спасоносен карактер на теологијата, онака како што е искусен и изразен во двата Завета, и во животот на Црквата, со други зборови, во линискиот *ἡαῖ* на настаните на Тајната на Божјата Икономија.

Се разбира, откровението Божјо – Божјата Икономија – освен единство⁴, е и движење, односно пат (правец).⁵ Овде, треба да нагласиме дека единството на Светото писмо, Стар и Нов завет, е тема на единството и патот на Божјата Икономија.⁶ Оттука, разликата помеѓу *ἡεολογιја* и *икономија* е тема

1982 (докторска дисертација); David C. Dawson Vásquez, *The Mystical Theology of Vladimir Lossky A Study of his Integration of the Experience of God into Theology*, Washington 2000 (докторска дисертација), 80–83; Γεωργίου Ἱ. Μαντζαρίδη, *Ὁρθόδοξη θεολογία καὶ κοινωνικὴ ζωὴ*, Thessaloniki 1996², 28; Aristotle Papanikolaou, *Apophaticism V. Ontology: A Study of Vladimir Lossky and John Zizioulas*, Chicago 1998 (докторска дисертација), 117–123. За разликата помеѓу *ἡεολογιја* и *икономија* во четвртиот век на Запад, особено во делата на св. Илариј Пиктависки, познат како “*Αἰῶνας на Ζαῖα*”, види Прωτ. Χρῆστος Φιλώτης – Βλαχάβας, *Ὁ ἁγ. Πάτρις Πικταβίου ἔναντι τοῦ ἀρειανισμοῦ, μέ βάση τή δράση του καί τό ἔργο Περί Τριάδος (De Trinitate)*, Θεσσαλονίκη 2003, 309.

⁴ Или како што правилно истакнува Eugene Zaitsev, цитирајќи го Владимир Лоски: „*Πρα-вославнаῖα црква ῥο заῖрабува во едно движење, со едно заῖазување, единсῖνωῖο и различ-носῖα Божје*“. Види Eugene Zaitsev, *An Analysis and Evaluation of Vladimir Lossky's Doctrine of Theosis*, без место на издавање 1998 (докторска дисертација), 162.

⁵ Да бидеме конкретни, Светата Икономија – самата историја, откровението на троичниот Бог (богојавувањата) и заедничките енергии на трите лица – има динамична, искупителна и есхатолошка цел, и во нејзиниот *ἡαῖ* го објавува заокружувањето и заклучокот на делото на создавањето. Види Νίκου Α. Μатσοῦκα *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Γ’*, *Ανακεφαλαίωση καὶ Ἀγαθοτοπία* “*Ἐκθεσι τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας*”, Π. Πουρναρῶ: Θεσσαλονίκη 2001, 51; Παναγιώτου Κ. Χρήστου, *Ἡ Κοινωνιολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*, Ἀθῆναι 1951 (докторска дисертација), 25; Θεοδώρου Ν. Ζήση, *Ἀνθρωπος καὶ Κόσμος ἐν τῇ Οἰκονομίᾳ τοῦ Θεοῦ*, Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετών: Θεσσαλονίκη 1971, 133–134; Νικολάου Π. Ὀλυμπίου, *Ἀπό τή θυσία τοῦ Ἀβραάμ στήν ‘Akedah Yitzhak*, Ἀθήνα 2000, 63.

⁶ За единството на Стариот и Новиот завет, види исто така Christian Frevel, “*σήμερον – Understanding Psalm 95 Within, and Without, Hebrews*”, *LHBOTS* (527), T. & T. Clark (ed.), New

на *ἡαῖοῡῖ* на откровението Божјо, одн. Божјата Икономија, која, како што истакнува свети Атанасиј Велики, е единствена и се *ὑποσφύρουσα* од создавањето на светот до воплотувањето на Словото, кога се испраќа од Отецот за спасението на луѓето, “ἐν ἀρχῇ μὲν ἦν ὁ Λόγος, μετὰ ταῦτα δὲ εἰς τὰ ἔργα πέμπεται, καὶ τὴν τούτων οἰκονομίαν...δέδωκεν ἑαυτὸν εἰς τὸ συγκαταβῆναι καὶ ὁμοιωθῆναι τοῖς ἔργοις”,⁷ и до Педесетница – испраќањето на Светиот Дух од Словото, Христос, целосното откровение на троичниот Бог, со доаѓањето на Духот – каде што се заокружува целата *ἡεολογία*, како крштелна исповед на Света Троица, Отецот и Синот и Светиот Дух, и со тоа и усовршувањето на луѓето, кое се протега низ вековите со благодатта на Светиот Дух.⁸ Исто така, важно е да се забележи дека херменевтската разлика помеѓу *ἡεολογία* и *икономија*, како што истакна Савас Агуридис, преовладува и во подоцнежното херменевтско предание на светите отци и е општо прифатена до денес.⁹

Понатаму, разликата *ἡεολογία* и *икономија* е главна и прва, бидејќи дава сигурност дека нема да има опасност од погрешно разбирање на *ἡεολογία* и *начиноῖ* на Божјото откровение на Пророците и Апостолите, додека ја обезбедува основната разлика помеѓу *несоздадено* и *создадено*¹⁰ и ја ослободува *ἡεολογία* од претворање во силогистичко умствување на Божеството според аријанскиот модел.¹¹ Исто така, оваа разлика сочинува

York – London 2010, 166; Jason M. Scarborough, *The Making of an Apostle (Second and Third Century Interpretations of the Writings of Paul)*, New York 2007, 252; Thomas L. Brodie, *The Gospel According to John*, Oxford University Press (ed.), New York – Oxford 1993, E. Ellesman – Van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen 1954; Νίκου Α. Ματσούκα, *Ὁρθοδοξία καὶ Αἵρεση*, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2011, 121–132, Despo Lialiou, ‘ΚΥΡΙΑΚΗ ΤΗΣ ΑΠΟΚΡΕΩ, Μνεῖα τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξου Παρουσίας τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 3 Μαρτίου 2019, (Αριθμ. 4)’, <https://www.academia.edu/38466109> , 3; Χρήστου Καρακόλη, *Η Θεολογική σημασία των θαυμάτων στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο*, Θεσσαλονίκη 1996 (докторска дисертација), 15; Αθανάσιου Γ. Παπαρνάκη, *Ο Μέγας Αθανάσιος ως ερμηνευτής της Παλαιάς Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 1997 (докторска дисертација), 431; Γεωργίου Ι. Λαμπριανίδη, *Ὁ Μέγας Φώτιος ὡς ἐρμηνευτής τῆς Ἀγίας Γραφῆς*, Ἀθήναι 2001, 46; Ἰωάννης Δ. Καραβιδόπουλος, *Βιβλικές Μελέτες Γ’*, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2004, 210.

⁷ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Β’*, 51 PG 26, 256B (SC 599, 178).

⁸ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Ἐπιστολή 1 η Πρὸς Σεραπίωνα*, 6 PG 26, 544A.

⁹ Види Σάββα Αγουρίδη, *Ερμηνευτική των Ιερών Κειμένων*, Άρτος Ζωής: Αθήνα 2002³, 173.

¹⁰ За онтолошката разлика помеѓу *несоздаденоῖο* и *создаденоῖο*, *ὑποϋκνιουῖ* *Боῖ* и *создадениῖο* *диῖуја*, види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α’*, 20 PG 26, 53A (SC 598, 164). Исто така, Harry C. Marsh, *Cosmic Structure and the Knowledge of God: Thomas Aquinas’ IN LIBRUM BEATI DIONYSII DE DIVINIS NOMINIBUS EXPOSITIO*, Nashville 1994, 227; Florin Teodor Berindeanu, *Apophatic Discourses: A Study on the Rhetoric of Pseudo – Dionysius, Catherine of Siena, Theresa De Avila, and Angelus Silesius*, Athens (Georgia) 2001 (докторска дисертација), 22.

¹¹ Свети Атанасиј („*Προῖтив Αριјаниῖο*“ 1, 21) ни наведува еден таков пример за аријанската логика, односно за аријанското силогистичко умствување на Божеството, коешто

појдовна точка на свети Атанасиј (и на Кападокиските отци) во дискусијата со Аријаните, затоа што светиот отец: а) чувствува обврска да го запази единственото и заедничко сведоштво на Пророците и Апостолите за откровението на троичниот Бог; б) се држи до начинот на изразување на Светото писмо, Стар и Нов завет, то ‘*ἔθος*’, инсистирајќи на елементот “*διὰ τί καὶ πῶς ταῦτα γέγραπται*”,¹² (причината и начинот на библиското сведоштво), со кој се карактеризира заедничкиот начин на којшто Пророците и Апостолите го запишуваат во Светото писмо сведоштвото за Словото, Син и Христос, во врска со неговото божество и човештво (воплотување), за да може егзегетот да се соочи со елементот δι’ ἡμᾶς (заради нас), кој го објавува спасителниот аспект на човечката икономија на Словото, Син Божји; в) и затоа што разликата *ἡεολογία* и *икономија* дава одговор на главните прашања на Аријаните: Што е Синот, создание или Бог? И како неизбежна последица, прашањето: Што е Светиот Дух, создание или Бог?

Христос како теологија и икономија во патот на Откровението Божјо – Божјата Икономија

Свети Атанасиј Велики е првиот отец на Црквата кој на јасен и систематски начин ја воведува разликата помеѓу *ἡεολογία* и *икономија*, и од него оваа разлика ја преземаат Кападокијците.¹³ Разликата помеѓу *ἡεολογία* и *икономија*, односно божество и човештво на Христа, како што подоцна ќе истакне свети Василиј Велики, е дар на благодатта и силата на Светиот Дух.¹⁴

умствување на друго место го карактеризира како “*πάνυ μωρὰ*” (многу будалесто). Види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α’*, 21 PG 26, 56BC (SC 598, 168-170) *Κατὰ Ἀρειανῶν Β’*, 38 PG 26, 228C (SC 599, 136).

¹² Види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Β’*, 12 PG 26, 172A (SC 599, 50): ‘*οὐ ποίημα ὁ λόγος, καὶ οὐ δεῖ τὰς τοιαύτας λέξεις εἰς τὴν θεότητα αὐτοῦ λαμβάνειν, ἀλλ’ ἐρευνᾶν διὰ τί καὶ πῶς ταῦτα γέγραπται, καὶ πάντως ἀπαντήσῃ τοῖς ζητοῦσιν ἡ ἀνθρωπίνη οἰκονομία ἣν δι’ ἡμᾶς ἀνεδέξατο*’. Свети Василиј Велики, во полемиката со Евномијаните, го следи свети Атанасиј и настојува на истиот елемент со цел да ја означи разликата помеѓу *ἡεολογία* и *икономија* во библиските текстови, види Μέγα Βασίλειον, *Κατὰ Εὐνομίου Β’*, 3 PG 29, 577A.

¹³ Γεωργίου Δ. Μαρτζέλου, *Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικός προβληματισμός Α’*, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2009, 103. Овде е важно да се напоми дека разликата помеѓу *теологија* и *икономија* се следи без да се меша и пред свети Атанасиј, и тоа од црковните отци и апологетите, меѓутоа на еден „*примивен начин*“, а не систематски начин, наложен од соодветната ерес (Аријанството) на конкретната епоха. За повеќе, види Νίκου Α. Μатσοῦκα, *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογίας Β’*, *Ἐκθεσις τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σέ ἀντιπαράθεσιν μέ τῇ δυτικῇ χριστιανουσύνῃ*, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2003, 82-83.

¹⁴ Види Μέγα Βασίλειον, *Κατὰ Εὐνομίου Β’*, 15 PG 29, 601B.

Во продолжение, ќе се обидеме да објасниме зошто свети Атанасиј ја прави разликата помеѓу *иџеолоџија* и *икономија*.¹⁵ Накратко, свети Атанасиј ја прави разликата помеѓу *иџеолоџија* и *икономија*, затоа што Словото Божјо, кое е секогаш Бог, се воплоти (Јн 1:14).¹⁶ Од друга страна, Аријаните, бидејќи не ја правеа разликата помеѓу *иџеолоџија* и *икономија* во однос на Словото на Отецот, со нивното учење за создаденото Слово мешаа *создадено* и *несоздадено* во троичниот Бог, односно *иџеолоџија* и *икономија*, пренесувајќи ја *икономијата* во *иџеолоџијата*, *‘τὰ ἀνθρώπινα εἰς τὴν θεότητα ἐκλαμβάνοντες’*.¹⁷ Ереста на Аријаните, како што истакнува свети Атанасиј во еден пасус упатен до Духоборците, произлезе од нивното погрешно разбирање на воплотувањето на Словото и она што е кажано за истото во Светото писмо, *‘τὴν ἑνσαρκον παρουσίαν τοῦ Λόγου καὶ τὰ δι’ αὐτὴν εἰρημένα μὴ νοήσαντες’*.¹⁸

За свети Атанасиј, кој е боговдахновен отец, прониклив, и како секогаш, толкува онака како што произлегува од свештените текстови на Светото писмо, е од огромно значење да се нагласи дека христолошкото место Јн 1:14 се толкува според словото на Божјата Икономија, бидејќи тоа го имплицира самото библиско место.¹⁹ Според свети Атанасиј, стихот Јн 1:14: *‘И Словото стана џело’* се толкува низ призмата на стихот Јн 1:1: *‘Во џочейокоџ беше Словото, и Словото беше во Боџа, и Боџ беше Словото’*, при што јасно се појавува разликата помеѓу *иџеолоџија* и *икономија*, односно божество и човештво на Словото, Христос, којашто апостолот Јован ја подразбира.²⁰ Се разбира, свети Атанасиј во библискиот текст го препознава очигледното, а тоа е дека Словото е самиот Бог (Јн 1:1), воплотен (Јн 1:14), кој се исповеда како *Единороден Син* (Јн 1:14,18), име кое го означува *начиноџ на џосџоење* на Синот, и оттука разликата и едносуштноста со Отецот.²¹ Да бидеме прецизни, според библискиот текст, Словото е Бог, без притоа да се наведе причината *‘διὰ τί’* (зошто) е Бог: *‘Во џочейокоџ беше Словото, и Словото беше*

¹⁵ Темата за *џричинаџа* поради која свети Атанасиј ја прави разликата *иџеолоџија* и *икономија* не е доволно обработена во богословскиот простор на Црквата.

¹⁶ Види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος...*, 15 PG 25, 441A *Κατὰ Ἀρειανῶν Α’*, 64 PG 26, 145B (SC 598, p. 302); *Κατὰ Ἀρειανῶν Γ’*, 10 PG 26, 344A (SC 599, 308); 30 PG 26, 388AB (SC 599, 370).

¹⁷ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α’*, 55 PG 26, 125B (SC 598, 274).

¹⁸ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Ἐπιστολή 1 η Πρὸς Σεραπίωνα*, 3 PG 26, 536A. Подетално за учењето на Аријаните, види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α’*, 5 PG 26, 20C-21AB (SC 598, 112-114); Σωκράτους, *Εκκλησιαστική Ἱστορία* 1, 6 PG 67, 44AB-53AB; Θεοдорῆτου Κύρου, *Εκκλησιαστική Ἱστορία* 1, 4 PG 82, 909-913.

¹⁹ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Β’*, 53 PG 26, 260C (SC 598, 182-184).

²⁰ За органската врска на овие два евангелски стиха, види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Β’*, 53 PG 26, 260C (SC 598, 182-184).

²¹ Види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Β’*, 62 PG 26, 280B (SC 599, 214).

во Боџа, и Боџ беше Словоѣо', и тоа е така затоа што Синот и Слово, како едносуштен со Отецот, и тој како Отецот не е Бог поради некаква 'αἰτίαν' (причина), едноставно е Бог, и затоа ова се подразбира како *ѣеолоџија*, со други зборови, овде апостолот Јован богослови за Синот.²² Додека, пак, истиот Бог и Слово, Синот, подоцна се воплоти: 'И Словоѣо сѣѣана ѣѣело', и веднаш се кажува 'διὰ τί' (зошто) се воплоти, односно се наведува причината, 'ἡ αἰτία', затоа што се воплоти *заради нас*, како што покажува самото библиско место: 'и се всели меџу нас' (Јн 1:14), и ова се подразбира како *икономија*. Во секој случај, според свети Атанасиј, глаголот 'ἐγένετο' (стана) на библиското место Јн 1:14 ја објавува тајната на Божјата Икономија, *заради нас*.²³ Од овој аспект, Свети Атанасиј ја следи линијата на Јовановата теологија.

Свети Атанасиј дава до знаење дека ваквиот *начин* на толкување, кој се применува подеднакво и на Стариот и на Новиот завет, е според обичајот, 'ἔθος', на Светото писмо, односно начинот на изразување на библиските текстови, кои имаат навика да го разликуваат божеството и човештвото на Словото Божјо, со други зборови да ја прават разликата помеѓу *ѣеолоџија* и *икономија*.²⁴ Конкретно, во случаите кога библиските текстови говорат за божеството на Синот, сведоштвото е секогаш едноставно, 'πάντα ἀπλῆ τῇ λέξει',²⁵ се искажува без да се наведува некаква причина, 'αἰτία',²⁶ затоа што Синот е Бог, Слово, Премудрост и Син, односно *ројба* на Отецот, и ова се подразбира како *ѣеолоџија*.²⁷ Како пример би ги навеле следните библиски места: Изреки 8:25,27,30, Пс 2:7, 109:3, 118:89, Фил 2:6, 1 Кор 1:24, Рим 1:20, 9:5, Евр 1:3, Мт 3:17, 16:16, 17:5, Јн 1:1,18, 8:12, 58, 10:30, 14:6,9,10. Додека, пак, во случаите кога библиските текстови говорат за човештвото на Синот, веднаш се наведува причината, 'αἰτία',²⁸ затоа што Синот се воплотува *заради нас*, и ова се подразбира како *икономија*.²⁹ Како пример би ги навеле следните библиски места: Изреки 8:22, Пс 44:8, Дела 2:36, Фил 2:8, Рим 8:12, Кол 1:15, Јн 1:14, 6:38 – 40, 12:46, 18:37, 1 Јн 3:8, 4:9.

Враќајки се на темата, според свети Атанасиј, глаголот 'ἐγένετο' (стана) на библиското место Јн 1:14, којшто Аријаните погрешно го толкуваа, ја озна-

²² Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β'*, 58 PG 26, 269C (SC 599, 198): 'οὕτω γὰρ καὶ ὁ Ἰωάννης, περὶ τοῦ Υἱοῦ θεολογῶν... Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος'.

²³ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α'*, 64 PG 26, 145B (SC 598, 302).

²⁴ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β'*, 53 PG 26, 260BC (SC 599, 184).

²⁵ Ibid. 260C (SC 599, 184).

²⁶ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β'*, 62 PG 26, 280B (SC 599, 214).

²⁷ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β'*, 53 PG 26, 260C (SC 599, 184).

²⁸ Ibid. 260C (SC 599, 184).

²⁹ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β'*, 11 PG 26, 169A (SC 599, 46) 53 PG 26, 260AB (SC 599, 182).

чува Божјата Икономија, *заради нас и заради нашејшо сѝасение*, одн. тајната на воплоетувањето на Бог Словото, неговото раѓање во времето, а не неговото создавање, како што сакаа Аријаните.³⁰ Сметам дека Allen L. Clayton греша кога го употребува терминот *economic creation* (икономиско создавање) на Словото,³¹ и со тоа не ја разбира клучната точка на Атанасиј во однос на воплоетувањето на Словото. Имено, Clayton го употребува терминот *economic creation* (икономиско создавање) за да го означи воплоетувањето на Словото, иако терминот *δημιουργία* (создавање) е на Ариј, кој го употребуваше за создадените битија.³² Според нашето мислење, поточна е разликата дека терминот *economic creation* (икономиско создавање) се однесува на создавањето на светот од Словото, а не на воплоетувањето, кое пак, е раѓање на Словото во времето. Понатаму, воплоетувањето ги привлекува во себе сите библиски термини – подеднакво и во Стариот и во Новиот завет – слични на терминот *ἐγένετο* (стана), како што се: *ἔκτισε* (Изреки 8:22), *ἐθεμελίωσε* (Изреки 8:23), *ἐδρασθῆναι* (Изреки 8:25), *ἐπλασε*, *κατέστησε*, *δοῦλος* (Пс 115:7), *ποίησαντι* (Евр 3:2), *γενόμενος* (Евр 1:4), *ἐποίησεν* (Дела 2:36), кои го означуваат *човешиѿвоиѿо* на Словото,³³ и се толкуваат врз основа на разликата *ѿеолоѿија* и *икономија*, бидејќи воплотениот во историското продолжение на настаните на Божјата Икономија е природната *рожда* и Слово, Премудрост и Син на Бога Отецот.³⁴

Се разбира, свети Атанасиј, имајќи го како центар воплоетувањето, се занимава првенствено со мистичното значење на овие *ѿосебни имиња* на Синот,³⁵ коишто Светото писмо ги поврза за да го означи Синот³⁶, а тоа се: *Слово*, *Премудросѿ* и *Син*,³⁷ инсистирајќи на *реалносѿа* (*πρᾶγμα*) зад создадените

³⁰ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α΄*, 64 PG 26, 145B (SC 598, 302).

³¹ Види Allen L. Clayton, *The Orthodox recovery of a heretical proof – text: Athanasius on Alexandria's interpretation of Prov 8:22 in conflict with Arians*, Michigan 1988 (докторска дисертација), 259.

³² Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β΄*, 48 PG 26, 249AB (SC 599, 168).

³³ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β΄*, 4 PG 26, 153C (SC 599, 26): *πάσας τὰς τοιαύτας λέξεις ἐπιρρίπτειν ἐπὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ*.

³⁴ Ibid. 153C (SC 599, 26).

³⁵ Свети Атанасиј овде ја следи линијата на Црковното предание пред него и во однос на т.н. *ѿосебни имиња* на Синот го зема предвид учењето на свети Дионисиј Александриски, а особено на Ориген. Види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Περὶ Διονυσίου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας*, 9 PG 25, 492BC, Ὁριγένους, *Ἐξηγητικά εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον Α΄*, 23 PG 14, 65A – D.

³⁶ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α΄*, 28 PG 26, 69B (SC 598, 190).

³⁷ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α΄*, 16 PG 26, 45A – C (SC 598, 154 – 156) 25 PG 26, 64B (SC 598, 180) 28 PG 26, 69B (SC 598, 190) *Ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος...*, 17 PG 25, 444B 24 PG 25, 457D.

имиња, односно на *рожба̃и̃а*,³⁸ за разлика од Аријаните кои закоравено се држат до зборовите и термините,³⁹ оставајќи ги *реално̃и̃и̃и̃е* (= троичниот Бог) на богојавувачките настани, кои стојат зад имињата.⁴⁰ Аријаните погрешно ја разбраа и толкуваа *реално̃и̃а* и *лице̃и̃о* позади имињата на Синот, односно *рожба̃и̃а*,⁴¹ поистоветувајќи раѓање (*γέννησις*) и создавање (*γένεσις* = *ποίησις*),⁴² и се занимаваа првенствено со термините кои означуваа создавање (*φωνὰς καὶ λέξεις ποιήματος*), како што се: *ἐγένετο*, *ἐποίησεν* и други, коишто со задоволство ги претпочитаа, за да го оправдаат нивното учење за создавањето на Синот врз основа на Светото писмо.⁴³ Следствено, свети Атанасиј, врз основа на разликата помеѓу несфатливата природа и енергиите на троичниот Бог, им објаснува на Аријаните, за да можат да разберат, дека *рожба̃и̃а* (*γέννημα*) која е резултат на природата, е во спротивност со *создание̃и̃о* (*ποίημα*) кое е резултат на волјата.⁴⁴ Затоа каква природа има Отецот, таква има и Синот, како *рожба* од Отецот.

Свети Атанасиј, за разлика од Аријаните, настојува на *движење̃и̃о* и *и̃а̃и̃о̃и̃* на *имиња̃и̃а* (*ὀνόματα*) и на *реално̃и̃и̃и̃и̃е* (*πράγματα*), односно на настаните на откровението на троичниот Бог, онака како што се расплетуваат во тековниот *и̃а̃и̃* на историјата, Стариот и Новиот завет. Затоа, светиот отец ги вклучува сите *имиња* на лицата на троичниот Бог во *и̃а̃и̃о̃и̃* и толкувањето на Светата Икономија, вадејќи ја на површина како основно богословско начело разликата помеѓу *и̃еоло̃џи̃ја* и *икономи̃ја*. И ова е очигледно во случајот со *и̃осебни̃и̃е* *имиња* на Синот, на коишто свети Атанасиј честопати се осврнува, со цел да го побие аријанското учење за создавањето на Синот.⁴⁵ Имено, свети Атанасиј покажува дека во текстовите на Светото писмо, имињата: *Λόγος* (Слово), *Σοφία* (Премудрост), *Βουλή* (Волја), *Δύναμις* (Сила), *Υἱός* (Син), *Μονογενής* (Единороден) и *Χριστός* (Христос) се поист-

³⁸ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α΄*, 27 PG 26, 68C (SC 598, 188).

³⁹ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β΄*, 3 PG 26, 152C (SC 599, 22 – 24).

⁴⁰ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β΄*, 5 PG 26, 156C (SC 599, 28).

⁴¹ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α΄*, 55 PG 26, 125B (SC 598, 274).

⁴² Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β΄*, 58 PG 26, 269C (SC 599, 198).

⁴³ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β΄*, 4 PG 26, 153C (SC 599, p. 26). Аријаните го мешаа Словото со термините кои означуваат создавање – или како што ги нарекува свети Атанасиј: “*λεξείδια τῆς ἀνθρώπων συστάσεως*”, одн. термини кои означуваат човештво, бидејќи со нив се означува воплотувањето на Синот и Слово – и со нив, бидејќи не ја правеа разликата *и̃еоло̃џи̃ја* и *икономи̃ја*, ја поистоветуваа неговата суштина. Види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β΄*, 56 PG 26, 265A (SC 599, 190).

⁴⁴ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α΄*, 29 PG 26, 72B (SC 598, 192).

⁴⁵ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α΄*, 15 PG 26, 44 (SC 598, 148–150) 16 PG 26, 44 (SC 598, 154 – 156).

товетуваат, затоа што означуваат една и иста *реалноσί* ('*πρᾶγμα*'),⁴⁶ *ροζба-и̑а* од Отецот,⁴⁷ односно посебниот начин на постоење на Синот,⁴⁸ и оттука разликата и едносуштноста со Отецот,⁴⁹ тие се исповед и на Отецот и на целата Троица.⁵⁰ Истовремено, наведените имиња се опис на мултимодалното дело на Синот,⁵¹ центрирано на воплоетувањето, ги означуваат богојаву-

⁴⁶ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α'*, 27 PG 26, 68C (SC 598, 188) 54 PG 26, 124B (SC 598, 270) 55 PG 26, 125B (SC 598, 274).

⁴⁷ Види Пс 2:7, 44:2, 109:3, Изреки 8:25, Јн 1:14,18, 6:46, 8:42, 1 Јн 4:9. За значењето на *ἰσοεὐι̑и̑е* имиња на Синот, види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α'*, 14 PG 26, 41C (SC 598, 148) 16 PG 26, 45A-C (SC 598, 154-156) 25 PG 26, 64B (SC 598, 80) 'Ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος...', 17 PG 25, 444B 24 PG 25, 457D. Темата е веќе дискутираната во раните векови, особено од Ориген, *Comment. In Joan.* 1, 23 PG 14, 65A-D. Дополнително истражување овде не се смета за неопходно.

⁴⁸ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β'*, 4 PG 26, 153B (SC 599, 26): 'τὴν ἐκ τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ ἰδιότητα' 62 PG 26, 280B (SC 599, 212).

⁴⁹ Види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α'*, 26 PG 26, 65C (SC 598, 184-186). За свети Атанасиј, *раѓањеи̑о* на Синот од Отецот како врска е ипостасна тема, и затоа светиот отец се занимава со едносуштноста на Синот и Отецот, а не со внатре-троичните врски, односно внатрешниот живот на Света Троица, којшто создадениот човек не може да го разбере, а уште помалку да го објасни (разлика *ἰεολογί̑ја* и *икономи̑ја*).

⁵⁰ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α'*, 16 PG 26, 45C 19 PG 26, 52C 25 PG 26, 64B 33 PG 26, 80B-81A 'Ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος...', 31 PG 25, 473B.

⁵¹ Треба да се забележи дека свети Атанасиј е свесен за моќта на имињата, којашто се изразува во следните библиски места, кои преминаа од Стариот во Новиот Завет: Ген 1:3, Пс 32:4,6,9, 103:24, 147:7, Мудр 9:1-2, Ис 48:13, 51:16, 66:2, Изреки 3:19, Јн 1:3, Евр 1:2, Кол 1:16, 1 Кор 8:6, 1:24. Види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α'*, 19 PG 26, 52BC 'Ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος...', 17 PG 25, 445A-C 'Ἐπιστολή 1 η Πρὸς Σεραπίωνα', 30 PG 26, 600BC. Секое божествено име манифестира одредена моќ, како што истакнува Despo Lialiou, и тоа претставува заеднички *локус* на Блискисточните нации на античкиот свет, особено во практиката на теургијата, вклучувајќи ја овде и Еврејската нација. За повеќе, види Δέσπω Ἀθ. Λιάλιου, *Γρηγοριάνα Β' καὶ ΣΥΜΜΙΚΤΑ*, Π. Πουρναῖ: Θεσσαλονίκη 1998, 74–75. Во врска, пак, со посебното дело на Синот, Логос и Премудрост Божја, тоа е во следниот редослед: создавањето, богојавувањата во Стариот завет во неговиот бестелесен облик, како и воплоетувањето. Види: Ген 1:3, Пс 32:4, 6, 9, 103:24, 106:20, 147:7, Изреки 3:19, Мудр 18:14–16, Ис 55:11, Ос 1:1, Мих 1:1, Јоил 1:1, Соф 1:1, Ареј 1:1, 3, 2:10-11, 20-21, Зах 1:1,7, 4:5-6,8, 6:9, 7:1,4, 8, 8:1,18, Ис 2:1, 38:4, Ер 1:2,4,11, 11:1, 13:8, 14:1, 18:5, Ез 1:3, 3:16, 6:1, 7:1, 11:14, 36:16, 37:15, 38:1, Лука 1:2, Јн 1:3,14. Види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Β'*, 39 PG 26, 229BC (SC 599, 138-140) 31 PG 26, 213AB (SC 599, 108-112) 40 PG 26, 232A (SC 599, 140-142) 41 PG 26, 233C (SC 599, 144-146). Исто, Aloys Grillmeier, S. J., *Christ in Christian Tradition* (Atlanta: John Knox Press, 1975), p. 28, Despo Lialiou, 'ΚΥΡΙΑΚΗ ΤΗΣ ΑΠΟΚΡΕΩ, Μνεία τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξου Παρουσίας τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 3 Μαρτίου 2019, (Αριθμ. 4)', <https://www.academia.edu/38466109>, 1; John David Ramsey, *A Precarious Faith: The Tri-Une Dynamic of the Christian life*, без место на издавање 2002 (докторска дисертација), 259–271; Billy Joe Aderholt, Jr., *The appropriation of Irenaeus in the theological works of Wolfhart Pannenberg and Jurgen Moltmann*, без место на издавање 2001 (докторска дисертација), 56.

вањата на троичниот Бог⁵² и означуваат дека енергијата е заедничка на Света Троица.⁵³

Имињата на Синот, за коишто знаеме од откровението на апсолутно трансцедентниот Бог,⁵⁴ припаѓаат на *Икономија̃а̃*, без да означуваат влез во внатре-троичните врски и Божјата суштина (односно во *ра̃а̃не̃и̃о̃* = посебниот начин на постоење на Синот, чија врска е со Отецот, кој вечно го ра̃а̃ Синот и вечно го исходи Духот), и тоа поради разликата *̃и̃еоло̃џи̃ја̃* и *икономија̃*. Во секој случај, треба да нагласиме дека *̃и̃осебни̃и̃е̃* имиња на Синот, од коишто може да се види линијата на настаните на *дви̃же̃не̃и̃о̃* на откровението на троичниот Бог, го објавуваат *̃и̃а̃и̃о̃и̃* на Божјата Икономија, односно богојавувањата на троичниот Бог, а не *на̃̃редо̃ко̃и̃* и *обо̃же̃не̃и̃о̃* на Синот, како што учат Аријаните.⁵⁵ Оттука, со едно скршнување кон разликата помеѓу *̃и̃еоло̃џи̃ја̃* и *икономија̃* патот на откровението на троичниот Бог се формулира попрецизно, односно се покажува божественоста на богојавувачките настани на Словото, и што точно направи *за нас* троичниот Бог, со создавањето, богојавувањата, воплотувањето, крстот, воскресението, вознесението и Педесетница. Секој од овие настани на откровението на троичниот Бог – кое го разбираме како историски настани кои се *̃про̃и̃и̃ру̃ва̃а̃и̃* – ја изразува разликата *̃и̃еоло̃џи̃ја̃* и *икономија̃*, нешто што го одредува динамичниот карактер на оваа богословска разлика.

Во рамката на динамичниот план на Божјата Икономија, свети Атанасиј препознава дека тајната на воплотувањето е дело на: а) *дви̃же̃не̃и̃о̃*, односно *̃и̃а̃и̃о̃и̃* на Божјата Икономија, б) откровението на троичниот Бог, и в) продолжението на заедничките енергии Божји. Овде би можеле да наведеме еден краток извадок од свети Атанасиј, со цел да го покажеме неговото толкувањето за воплотувањето на Словото, Христос, како *дви̃же̃не̃* на Божјото Откровение во историјата. Овој многу важен пасус е следниот: *‘ἀεὶ ὢν Θεός, καὶ ἀγιάζων πρὸς οὓς ἐγίνετο’* (мисли на пророчката фраза *‘καὶ ἐγένετο Λόγος Κυρίου’* (и дојде Словото Господово) одн. на богојавувањата на Словото во

⁵² Види Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α’*, 16 PG 26, 45C (SC 598, 154-156); 19 PG 26, 52CD-53A (SC 598, 160-164): *Ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος...*, 17 PG 25, 444B.

⁵³ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Ἐπιστολή Ι η Πρὸς Σεραπίωνα*, 28 PG 26, 596AC; 30 PG 26, 600BC, 31 PG 26, 601A-C. Појдовна точка за пристапување кон имињата на Синот се заедничките енергии на троичниот Бог, кои, пак, се единствениот начин на којшто човекот му пристапува на Бога. За енергиската врска на Бога со созданието, види David Houston Bradshaw, *Activity, Actuality, and Energy: Energeia in Aristotle and in Later Greek Philosophy*, Austin 1996 (докторска дисертација), 120; Rebecca Ann Pead Coughlin, *ΘΕΟΥΡΓΙΑ and ΘΕΩΡΙΑ: Divine Activity in Dionysius the Areopagite*, Halifax 2006, 78; Lindsay Zimmerman, *Writer of the Ineffable: The Paradoxical Role of Annie Dillard*, без место на издавање 2005 (магистерска теза), 15.

⁵⁴ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος...*, 21 PG 25, 453B.

⁵⁵ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α’*, 38 PG 26, 89BC (SC 598, 218-220).

Стариот завет), *διακοσμῶν τε κατὰ τὸ βούλημα τοῦ Πατρὸς τὰ πάντα, ὅστερον καὶ δι' ἡμᾶς γέγονεν ἄνθρωπος*”.⁵⁶ Во овој пасус свети Атанасиј со употребата на терминот ‘ὅστερον’ (потоа) го нагласува *ἡαιῳῳῳ* на Божјото Откровение, со воплоетувањето на *ῑоворноῳῳ* (‘*λαλῶν*’) и *δεῖςῑвиῑελно* (‘*δρῶν*’) Слово Божјо, кое создава сè како Бог, извршувајќи ја волјата на Отецот, и *δεῖςῑвува* во настаните на Стариот завет – ‘*καὶ ἐγένετο Λόγος Κυρίου*’ (и дојде Словото Господово), откривајќи го Отецот и целата Троица, и ‘ὅστερον’ (потоа) се воплоти, *заради нас*. И затоа свети Атанасиј го толкува името *Χριστῑος* врз основа на разликата *ῑεолоῑџија* и *икономија*, како невоплотено и воплоетено Слово.⁵⁷ Слично, свети Атанасиј на едно друго место истакнува дека тајната на воплоетувањето на Словото е *ῑροширување* на човекољубивата промисла на Отецот, којашто со воплоетувањето на неговото Слово се *ῑроширува* на сè и на сите, ‘*ἐκτείνων εἰς πάντα*’.⁵⁸

Свети Атанасиј тврди дека воплоетувањето на Синот е тајна на добрата волја (‘*εὐδοκία*’) на Отецот,⁵⁹ и исто така Божја Икономија, *заради нас*,⁶⁰ со што го истакнува спасителниот карактер на разликата помеѓу *ῑеолоῑџија* и *икономија*. За свети Атанасиј, внатре во оваа општествена димензија во историски пат, односно во Божјата Икономија, каде што откровението на троичниот Бог се одвива со настаните и се објавува со имињата, како што се опишува од Пророците и Апостолите, целта на *ῑеолоῑџијаῑῑа* започнува со есхатолошкиот настан на воплоетувањето на Христа, кое е *Икономија*, *заради нас*, слегување (‘*συγκατάβασις*’) и служба (‘*διακονία*’) на Словото Божјо,⁶¹ искупување и нов облик на живот, којшто Христос го нуди во Божјата Икономија.⁶² Како што истакнува Garry W. Burnett, целта на Бога и за Евреите и за Незнабошците беше есхатолошки исполнета во Христа.⁶³

Искупувањето на луѓето, како очистување на гревовите, победа над исчезливото на смртта и преродба од есхатолошки облик,⁶⁴ односно како

⁵⁶ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Γ’*, 31 PG 26, 389A (SC 599, 372).

⁵⁷ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Β’*, 62 PG 26, 277C-280AB (SC 599, 212-214).

⁵⁸ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος...*, 24 PG 25, 457D.

⁵⁹ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Β’*, 11 PG 26, 169A (SC 599, 46).

⁶⁰ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α’*, 64 PG 26, 145B (SC 598, p. 302) *Κατὰ Ἀρειανῶν Β’*, 12 PG 26, 172A (SC 599, 50) 51 PG 26, 256B (SC 599, 178).

⁶¹ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α’*, 55 PG 26, 128A (SC 598, 274-276).

⁶² Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α’*, 55 PG 26, 125C (SC 598, 274). За есхатолошката и спасителна иницијатива на Бога во Христа, види ги исто така интересните истражувања на Paul N. Anderson, *The Sitz im Leben of the Johannine Bread of Life Discourse and Its Evolving Context*, *BIS* (22), Brill: Leiden 1997, 18; Billy Joe Aderholt, Jr., *The appropriation of Irenaeus in the theological works of Wolfhart Pannenberg and Jurgen Moltmann...*, 72.

⁶³ Garry W. Burnett, *Paul & the Salvation of the Individual*, *BIS* (57), Brill: Leiden 2001, 91.

⁶⁴ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α’*, 55 PG 26, 125C (SC 598, 274).

како спасение на светот, од гревовите, смртта итн.,⁷¹ не се менува (било да се однесува на Бога Отецот или на Господ Исус Христос), туку се менува само неговото читање – бидејќи Словото Божјо сега се воплоти. Секако, ова силно се противи на моралистичкиот поглед на Аријаните во врска со видот на спасението коешто Христос го нуди. За Црквата и свети Атанасиј тоа е онтолошки вид, додека пак, за Аријаните е од морален вид.⁷² Во секој случај, ваквата стабилна содржина на динамичниот термин *σῴσις* е разбирлива, бидејќи, како што може да заклучиме, христологијата се поистоветува со *θεολογία*,⁷³ штом вечното Слово на Бога е она кое се воплотува. Овде, би сакал да истакнам дека Христос се појави *икономиски* во *ἡαῖοι* на Божјата Икономија не само како посебно лице на самиот Бог, туку и како *σῴσις* на човештвото. Конечно, христологијата е неразделна од спасението на луѓето, односно од сотириологијата.

Потребно е да се спомне дека свети Атанасиј во неговото учење за Божјата Икономија ја следи линијата на апостол Павле, иако го зема предвид и учењето на свети Иринеј Лионски, како што забележува Jeffrey David Finch.⁷⁴ Свети Атанасиј (и Кападокијците) го формулира терминот икономија (*οἰκονομία*) во зависност од апостол Павле,⁷⁵ односно како што преовладува

⁷¹ Eben Scheffler, *Suffering in Luke's Gospel*, *ATHANT* (81), Theologischer Verlag Zürich: Zürich 1993, 39 и 97.

⁷² Види Νίκου Α. Μатσοῦκα, *Ὁρθοδοξία καὶ Αἵρεση*, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2011, 267; Bruce Demarest, *The Cross and Salvation*, *FET*, Crossway Books: Wheaton 2006, 150; Jeffrey David Finch, *Sanctity as participation in the divine nature according to the anti-nicene fathers, considered in the light of Palamism*, New Jersey 2002 267; Peter Karavites, «Gregory Nazianzos and Byzantine Hymnography», *JHS* (113) без место на издавање 1993, 83, Ioan Stir, *Christology in Romanian Thought*, Waco 1998 (магистерска теза), 41; Arthur Robert Marmorstein, *Marking Well the End: Eschatological Solutions to Dilemmas Faced by the Ante – Nicene Church*, Davis 1988 (докторска дисертација), 207-208; Bruce Chilton, *Abraham's Curse*, New York 2008, 79; John Anthony Cramer, *Catenae in Evangelia S. Lucae et S. Joannis*, *CGPNT* (2), Georg Olms Verlagsbuchhandlung: Hildesheim 1967, 224.

⁷³ Γερομόναχου Εἰρηναίου Μπούλοβιτς, *Τό Μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν Ἅγιον Μᾶρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν*, Ἀθήνησι 1980 (докторска дисертација), 94.

⁷⁴ Види Jeffrey David Finch, *Sanctity as participation in the divine nature according to the anti-nicene fathers, considered in the light of Palamism...*, 283; Peter I. M. Cass, *Christ Condemned Sin in the Flesh: A Study in the Soteriology of T. F. Torrance with Particular Reference to the Relationship Between the Incarnation and Atonement and the Ontological and Forensic Metaphors and their Ecumenical Significance*, Princeton 2008 (докторска дисертација), 22.

⁷⁵ За употребата и значењето на терминот икономија (*οἰκονομία*) во corpus paulinum (1 Кор 9:17, Еф 1:10, 3:2,9, Кол 1:25 и 1 Тим 1:4), види Petros Vasiliadis, «Η βιβλική θεώρηση της οἰκονομίας», <https://www.academia.edu/1913065/>. Важно е да се забележи дека терминот икономија (*οἰκονομία*) се појавува 9 пати во Светото писмо, и тоа во Новиот завет, додека пак,

во заедничкото светоотечко предание⁷⁶, со неговата богословска употреба, т.е., со неговото подлабоко значење, како Божји план за спасението на светот, со други зборови, како Божја Икономија.⁷⁷ Важно е да се забележи дека апостол Павле го обединува Стариот завет,⁷⁸ го вклучува во толкувањето на единствената Божја Икономија, преку којашто Бог (отецот) со разните богојавувања на Словото кое *дејсѝвува* во сè на разни начини (*‘παντοειδώς’*)⁷⁹ и *гради* (*‘οἰκοδομεῖ’*) со Духот Божји, планира за човекот од самото создавање и потоа го припрема истиот за спасението со неговите постојани интервенции во светот, со цел *возглаголување* (*‘ἀνακεφαλαίωση’*) на сè создадено во воплотениот, Господ Исус Христос. Во учењето на апостол Павле, како што нагласува митрополитот Силас Коскинас, делото на Христа во светот се прикажува како *ἱεροδόλжение* на Божјото Откровение и како повторно создавање.⁸⁰ Би рекол дека апостол Павле го разбра Христа во неговите два аспекти, како *ἱεολογία* и *икономија*, и оттука неговото присуство и дело во светот го толкува *божествено* и *човечки*. Како што направи и свети Атанасиј подоцна.⁸¹ Затоа проповедта на апостол Павле јасно разликува помеѓу словото на *ἱεολογία* и *икономија*, односно истата се изразува за Христа на еден начин кога говори за неговото божество, а на друг кога говори за неговото човештво, како што истакнува свети Атанасиј.⁸² Од овој аспект, свети Атанасиј ја следи линијата на Павловата теологија.

Да заклучиме, разликата *ἱεολογία* и *икономија* којашто ја прави свети Атанасиј не е негова теоретска конструкција, бидејќи истата веќе постои во Светото писмо, односно во созданието, и се изразува преку откровението (богојавувањата) на пристапниот и истовремено непристапен Бог.⁸³ Сигурно е дека разликата помеѓу *ἱεολογία* и *икономија*, која ја воведува свети Атана-

терминот теологија (*‘θεολογία’*) произлегува од хеленската философија, и ниту еднаш не се сретнува во Светото писмо. Види Ibid. <https://www.academia.edu/1913065/>.

⁷⁶ Θεοδώρου Ν. Ζήση, *Ἀνθρώπος καὶ Κόσμος ἐν τῇ Οἰκονομίᾳ τοῦ Θεοῦ...*, 66.

⁷⁷ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α΄*, 59 PG 26, 133C, Ἀγίου Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγ. ΜΑ΄, Εἰς τὴν Πεντηκοστήν*, Ε΄ PG 36, 436C, Μεγάλου Βασιλείου, *Ἐπιστολὴ Η΄*, 3 PG 32, 252B-D, Ἀγίου Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν ψαλμῶν*, PG 44, 533AB.

⁷⁸ Brian J. Abasciano, *Paul’s Use of The Old Testament in Romans 9. 10 – 18: An intertextual and Theological Exegesis*, *LNTS* (317), T&T Clark: London 2011.

⁷⁹ Евр 1:1. Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α΄*, 55 PG 26, 125B (SC 598, 274).

⁸⁰ Ἐπισκόπου Σίλα Κοσκινᾶ, *Ἡ περὶ ἐσχάτων διδασκαλία τοῦ Ἀποστόλου Παύλου*, *ΚΑΡ*, т. 10 (Α), Θεσσαλονίκη 1978, 1.

⁸¹ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Γ΄*, 32 PG 26, 389C-392AB (SC 599, 376).

⁸² Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Β΄*, 53 PG 26, 260C – 261A (SC 599, 184). Види исто Θεοδώρου Ν. Ζήση, *Ἀνθρώπος καὶ Κόσμος ἐν τῇ Οἰκονομίᾳ τοῦ Θεοῦ...*, 205.

⁸³ Mark Samuel Medley, *Imago Trinitatis: Toward a relational understanding of being human*, без место на издавање 1995, 119; Νίκου Α. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία*

сиј, се наметна од разликата помеѓу *несоздадениот ѿроичен Бог* и *созданиот бигија*, за која знаеме од богојавувањата и од Светото писмо, кое служи како запишано сведоштво на настаните на Божјата Икономија извршени од апсолутно трансцедентниот троичен Бог.

Според горенаведеното, и согласно моето мислење, би било соодветно да се нагласи дека *ѿеолоѿија* и *икономија* се разлики при Откровението, односно: а) самиот Бог, како Отец и Син и Свет Дух, и б) созданието и историјата како Откровение Божјо, *сиоред икономија*.

Меѓутоа, што точно е *ѿеолоѿија* според свети Атанасиј Велики? *Теолоѿија* е учењето за самиот троичен Бог,⁸⁴ или да бидеме попрецизни, крштелната вера и исповед во името на Отецот и Синот и Светиот Дух (Мат 28:19)⁸⁵. Би додал дека крштелната исповед е теологија *икономиска*, штом само во рамката на *икономијаѿија* човекот може да говори за троичниот Бог. Како што потцртува свети Атанасиј, *ѿеолоѿија* е учењето за Света Троица, која се препознава само преку *икономијаѿија*, односно преку откровението и заедничките природни енергии во светот.⁸⁶ Во оваа рамка, свети Атанасиј во неговата дискусија со Аријаните го употребува терминот *икономија* (*οἰκονομία*) за да го означи воплотувањето на Словото, Христос,⁸⁷ кое е главниот елемент на *икономијаѿија*.⁸⁸

В', *Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σέ ἀντιπαράθεση μέ τή δυτική χριστιανουσύνη*, ..., 96; Σάββα Αγουρίδη, *Ερμηνευτική τῶν Ἱερῶν Κειμένων*..., 173.

⁸⁴ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α'*, 18 PG 26, 49A (SC 598, 158).

⁸⁵ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α'*, 34 PG 26, 81C – 84A (SC 598, 208) *Ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος*..., 31 PG 25, 473A-C.

⁸⁶ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Ἐπιστολή 1 ἡ Πρός Σεραπίωνα*, 8 PG 26, 596A.

⁸⁷ Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν Α'*, 55 PG 26, 125C (SC 598, 274) 59 PG 26, 133C (SC 598, 286) 64 PG 26, 145B (SC 598, 302) *Κατά Ἀρειανῶν Β'*, 51 PG 26, 256B (SC 599, 178) 53 PG 26, 260B (SC 599, 182) 75 PG 26, 305B (SC 598, 250-252).

⁸⁸ Despo Lialiou, 'Ενότητα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας κατὰ τὸν ἅγ. Γρηγόριο τὸν Παλαμᾶ: Τὸ παράδειγμα τῶν Κεφαλαίων ἐκατὸν πενήκοντα...', Θεσσαλονίκη 2011, <https://www.academia.edu/36835796>, 20.

BORCHE GRAMBOZOV

CHRIST AS THEOLOGY AND ECONOMY ACCORDING TO SAINT
ATHANASIUS THE GREAT

Summary

This article addresses the distinction between *theologia* and *oikonomia*, but in a hermeneutic context, as the main and basic theological principle, through which we can recognize precisely in the biblical texts, both in the Old and the New Testament, the testimony of the Prophets and the Apostles about the divinity and humanity of Christ. It then determines the distinction between *theologia* and *oikonomia* in the Holy Scripture, and emphasizes that through this hermeutic distinction introduced by St. Athanasius we can prove based on the biblical texts that the Revelation of God is not only a unity (of three realities) but also a linear *path*, and in this *path* the Logos of God becomes flesh, for us. The incarnation is a *movement* of God's Revelation, and therefore the distinction between *theologia* and *oikonomia* needs to be done.

НИКОЛЧЕ ЃУРЃИНОСКИ, протоѓакон

ЕКТЕНИИТЕ И МОЛИТВИТЕ ЗА ОГЛАСЕНИТЕ

Меѓу источните христијани, односно византиски обред, одамна постои одредена желба за реформа на Божествената литургија. Но, дали може да се навлезе во нејзината длабочина и да се постигнат какви било корисни и трајни реформи без да се биде добро информиран за нејзиниот историски развој? Во спротивен случај таквите реформатори ќе се водат само од сопствените желби и видувања, зачувувајќи ги оние аспекти на Литургијата што ќе им се допаѓаат и отфрлајќи ги оние што не им се допаѓаат, постапувајќи без никакво почитување на објективни критериуми.

Некои елементи на Литургијата поминале низ еден или друг пат на развој. Некои фрагменти, кои биле додадени на Литургијата за одредени цели и потреби од тоа време, останале во нејзиниот состав многу долго, дури до денес, и покрај тоа што тие потреби престанале да постојат.

Познато е дека богослужението е жива материја која постојано е подложена на промени, па сосема природно е богослужбената литургиска традиција и пракса да ги препознава и прифаќа овие различности кои се плод на нејзиниот долговековен историски развој. Св. Евхаристија, од моментот на нејзиното востановување, во текот на историскиот процес претрпела многу измени, дополнувања и скратувања. Подложена на многу влијанија и измени, таа толку многу го изменила својот надворешен облик, што е многу тешко да се спореди со онаа „вечера Господова“ која по суштина и замисла доаѓа од Христос, за која знаеле и која ја извршувале самите апостоли.

Во Западната Црква ваквата разноликост никогаш не била така силно изразена како во Источната, бидејќи таа уште на самиот почеток постепено започнала со ограничување на помесните особености, а потоа и со постепено нивно укинување. За разлика од Западната, Источната Црква е потолерантна во однос на помесните, односно националните специфичности во делот на јазикот, традицијата, обичаите и т.н. Токму заради тие причини процесот на унификација, кој започнал од втората половина на XI век, а продолжил и

преку целиот среден век да се диференцира и дополнително оптоварува, не е апсолутно и безусловно завршен.

Кога зборуваме за чинот на Св. литургија, секако дека мислиме на византискиот чин кој е општоприфатен во Источната православната црква, каде што во сите помесни цркви станало обичај да се извршуваат две литургии: Литургија на св. Василиј Велики и Литургија на св. Јован Златоуст. Овие две литургии се сочувани од дамнина и останале во секојдневната употреба кај нас, а најстарите откриени ракописи потекнуваат од VIII–IX век. Овие две Литургии од византиски тип, според нивниот современ вид може да бидат поделени на три дела, кои прават една неразделива целина, а тоа се:

1. Проскомидија
2. Литургија на огласените
3. Литургија на верните

Предмет на наш интерес е делот од „Литургијата на огласените“, поточно „ектениите и молитвите за огласените“. Според К. Керн: „Самиот назив на овој дел од Литургијата го воскреснува во нас споменот за древната црковна историја, кога многу интензивно постоел институтот на катихуменатот, т.е. огласените кои се подготвуваат за светото крштење“.¹ Овој втор дел од литургијата се јавува како наследство од богослужението на синагогата која била не само „дом за молитва“, туку и „дом за наука“. Тука дидактичкиот момент преовладува над сакраменталниот и црквата се јавува не само како „дом за молитва“ туку и училиште и место за подготовка на катихумените. Токму заради тоа на тој дел од Литургијата им било дозволено на огласените да присуствуваат, бидејќи, тука, сè уште нема принесување на Жртвата. Иако во денешно време Литургијата на огласените го изгубила своето првобитно значење и карактер поради намалувањето на важноста на институтот „катихуменат“, сепак, таа претставува дел од Литургијата кој е богат со дидактички материјал во споредба со литургијата на верните, која е потполно сакраментална.

Таканареченото „движење за литургиско обновување, или „евхаристиска преродба“ кое ги зафатило православните од скоро сите Помесни цркви, сериозно започнало да ја менува аскетско-подвижничката свест за православно богослужение. Голем дел од Помесните православни цркви потпаднале под силно влијание на секуларизацијата која придонела кон постепено замрување на црковниот живот. Имено, во контекст на овој нов правец, во кој започнал да се движи црковниот живот, сосема природно и неизбежно

¹ К. Керн, *Евхаристија*, Охрид 2013, 148.

било да се појават обиди за реформирање на богослужението, а со тоа и самата Св. литургија.

Како резултат на литургиското обновување, во постојната литургиска пракса, како нов тренд се појавува кратењето или прескокнување на ектениите за „огласените“. Во периодот од Светлата седмица нивното прескокнување се оправдува со тоа што, наместо стандардното пеење на „Трисвето“ се пее „Вие кои во Христа се крстивте во Христа се облековте“ што го оправдува испуштањето на „ектенијата за огласени“. Но, оваа навидум убедлива аргументација, сепак, можеби не е сосема убедлива ако се земе објективно фактот дека денес на божествените литургии присуствуваат луѓе кои се под свештеничка забрана или епитимија, а исто така и иновжни туристи итн. Но, доколку веќе сакаме да ја следиме традицијата на древната црква, тогаш тоа треба да се прави сукцесивно и до крај. Во тој случај задолжително од храмот треба да излезат иновжните, односно неправославните, а исто така и оние кои се каат.

Но, за миг да се навратиме на древниот институт на огласените, односно катихумените. Огласените, т.е. лицата кои биле подготвувани за крштевање со прогласи или усни упатства, од III век наваму, биле поделени според степенот на нивниот успех во примањето и усвојувањето на овие упатства, на т.н. слушатели, коленоприклонници и оние кои бараат крштевање. Првата категорија опфаќа лица кои штотуку се приклучиле на бројот на катехумени. Тие биле нарекувани слушатели затоа што им било дозволено да слушаат читања од Светото писмо и поуците коишто следуваат по него, а потоа биле отстранувани од храмот заедно со незнабошците и Евреите, откако законот ќе извикал: „Да, никој од слушателите, и никој од неверниците...“ Во ова група влегувале и бесомачни и покајници со епитимија. Откако слушателите ќе излезеле, катехумените од следните два степени, останувале во храмот за да ги слушаат посебните молитви за нив и да добијат благослов од свештеникот. Прво, се произнесувале молитви за коленоприклонниците, а така се нарекувани затоа што биле должни да ги слушаат молитвите со приклонети колена и, на крај, за оние што барале крштевање или просветлување. Откако ќе ги слушнеле посебните молитви за нив и добиеле благослов, исто така и тие го напуштале храмот. Молитвите за бесомачните биле исклучени од литургиите на св. Василиј Велики и св. Јован Златоуст, веројатно затоа што од IV век тие претставувале посебен обред, кој им бил доверен на специјални лица, т.н. егзорцисти, кои заземале посебна позиција во свештенството, со посебна посветеност кон нивната должност. Исто така, исклучени биле и молитвите за оние кои се каеле, бидејќи јавното покајание било заменето со лична исповед пред свештеник. Од молитвите за огласените, како дел од современиот чин на литургијата, оставени се само оние што директно се од-

несуваат на групата од т.н. коленоприклони катехумени, а молитвите кои се однесуваат за катехумените од последниот степен – оние за просветлување, се префрлени на литургијата на претходноосветените дарови, која се служи за време на светата Четириесетница, во периодот на подготовка за свето крштеание на Велика Сабота. Молитвите за катехумените, со малку изменета форма, се зачувани и во сегашниот чин на св. Литургија, а се содржани во ектенијата и молитвата за огласените.

Анализирајќи го историскиот развој на литургијата, во нејзините древни чинови засновани на апостолското предание и апостолските уставови, молитвите и ектениите за огласените одговараат на тогашната реална потреба на црквата. Но, со текот на времето доаѓа до слабеење на покајната дисциплина, скратување на предвидениот рок за покајание, воведување на тајна исповед итн. коешто придонело институтот катехуменат сè помалку да се доживува онака како што било тоа во раната црква. Според тоа, сосема нормално било ектенијата и молитвата за покајниците полека да исчезнат од чинот на литургијата. На истиот начин доаѓа до прекинување на институт „егзорцисти“, заколнувачи и т.н., а заедно со нив од литургијата исчезнуваат ектенијата и молитвата за енергуменати. Што се однесува, пак, до ектенијата и молитвата за огласените, интересно е што литургиските реформатори не се осудиле да ги прекинат, туку оставиле да бидат составен дел од Литургијата на огласените.

Ектенијата за огласените претставува, не само напомнување за исчезнатиот институт на огласени, кој исчезнал во V–VI век заради воведување на праксата крштевање бебиња, туку напомнување и на други степени на казни, епитимии и сл. кои постојат во црквата. Затоа Источната црква во чинот на Литургијата во употреба ја задржала ектенијата за „огласени“ преку целиот среден век, сè до наши дни. За тоа очигледно постоеле некои објективни причини и покрај тоа што црквата не го догматизирала чинот, односно последованието на Литургијата.

Епископ Висарион, во книгата „Толкување на Божествената литургија“² наведува три објаснувања за потребата од извршување, односно изговарање на ектенијата за „огласените“ на богослужбата и тоа:

1. Љубов кон оние кои се трудат на мисионерско-просветителското поле;
2. Пројава на љубов кон новороденчињата кои сè уште не го примиле светото крштеание;

² Висарион, епископ, *Толкование на Божественную литургию по чину св. Иоанна Златоустаго и св. Василия Великаго*, Санкт Петербург 1895, 172–174.

3. Пројавување на грижа кон крстените кои не ја знаат православната вера.

На прашањето: Кои се причините за зачувувањето на ектенијата за „огласените“ во чинот на Божествената литургија, познатиот руски литургичар Иван Димитриевски пишува: „Доколку во едно место или еден храм нема огласени или под епитимија, тоа не значи дека во друг храм или на друго место ги нема. Затоа нашата христијанска љубов не обврзува да се молиме и за нив и да правиме сè што е предвидено од светата древност“.³

Прескокнувањето на ектенијата за „огласените“ на Литургијата се практикува и во нашата црква, особено на Господовите празници и за време на целата Светла седмица. Се разбира, на прв поглед, ова молитвено застапништво на верните за катихумените, кои не се присутни на Литургијата, можеби нема смисла. Но, ако обрнеме внимание за значењето на застапништвото за катихумените на Литургијата, тогаш станува јасно дека само првиот и последниот призив (за приклонување на главите) се однесуваат на катихумените, додека, пак, остатокот од прозбите упатени се кон верните, тие да се молат за огласените. Затоа, пак, катихумените, согласно „Апостолските правила“ и Св. Јован Златоуст, се повикани да се молат тивко на колена, додека, пак, заедницата на верните го моли Бога за нив. Св. Јован Златоуст, појаснува дека: „катихумените не одговараат на молбите, туку им се доверени на молитвите на верните, бидејќи нивната молитва сè уште не е благословена да му биде принесена на Христа, тие сè уште ја немаат синовската слобода, и заради тоа потребно им е другите, односно верните да се залагаат за нив. Токму заради таа причина тие се отстрануваат од храмот кога се принесуваат молитвите на верните.“⁴

Роберт Тафт, особено внимание обрнува на фактот дека дел од богослужбените последованија имаат конзервативна природа и честопати продолжуваат да ги репродуцираат молитвословијата и свештените обреди дури и откако ќе ја изгубат врската со реалноста, како што е примерот со ектенијата за „огласените“. Тој нагласува дека: „согласно византиската пракса, еве и после илјада години, катихумените не се испуштени никаде, а молитвите и ектениите наменети за нив продолжуваат да се печатат и денес во служебниците“.⁵ Осврнувајќи се на св. Максим Исповедник, кој во делото „За црковната хиерархија“, разрешувањето на катихумените тој го нарекува мртво

³ Ив. Димитриевский, *Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии*, Репринт, Москва 1993, 243–244.

⁴ Х. Матеос, *Литургија на Словото во византиското богослужение*, Охрид 2019, 276–277.

⁵ Р. Тафт, *Катехуменат в Великой Церкви*, Статъи Т. II, Литургика, Омск 2011, 351–354.

слово, посочувајќи дека византиските извори од VI до X век ја покажуваат востановената пракса да се крстат бебињата на 40-тиот ден по раѓањето, а во X век, молитвите и ектениите за катихумените почнуваат да исчезнуваат од литургиските списоци на дневниот циклус и остануваат само на литургијата.⁶

Молитвата и ектенијата за катихумените, дури и со исчезнувањето на самиот институт катехумени во црквата, сепак останала на своето место во чинот на византиската литургија до крајот на 20 век. Во 1895 г., Г. Метаксас, споредувајќи го грчкото и руското богослужение, забележува дека во Русија „никогаш не се пропуштаат молитвите и ектениите за огласените, односно катихумените“.⁷ Но сепак, тоа не значи дека во Руската црква немало обиди за реформирање на богослужението и нивно отфрлање од чинот на божествената Литургија. За посакуваното укинување на ектенијата за огласените се дискутирало при подготовките за Серускиот помесен собор, некаде на почетокот од XX век каде што некои епархиски архијереи во своите извештаи го застапуваат мислењето во прилог на укинувањето на молитвите и ектенијата за огласените бидејќи тие го немаат своето некогашно значење.⁸

Во Грција, изоставувањето на ектенијата со молитвата за огласените, односно катихумените, со возгласот „Да и тие со нас да го слават...“ очигледно започнало кон крајот на 19 век, а според современата грчка парохиска пракса, истите често пати се изоставаат. Но, ваквото кратење, исто така се однесува и на сугубата ектенија и на двете ектении на верните, така што веднаш по Евангелието следи возгласот „Та секогаш пазени под Твојата власт ...“ и започнува херувимската песна. Во најголем број парохиски цркви забележливо е читање на двете мали ектении, или само втората мала ектенија, додека, пак, сугубата ектенија и молитвите за катихумените се прескокнуваат. Но, сепак, во некои епархии, односно парохии овој дел од литургијата е присутен во целост од „Да речеме сите ...“ до „Та секогаш пазени под Твојата власт ...“. Праксата на ваквото целосно изоставување на овој дел од Литургијата се рефлектира и во старите и во новите литургиски упатства на Грчката црква, кои, слично на руските годишни литургиски упатства, служат како практичен водич за богослужба во парохиските цркви и во повеќето манастири.

Во својата компаративна студија „Служењето на Божествената литургија во Грција и Русија“ В. Печатнов, наведува неколку важни фактори кои придонеле за ваквото скратување, меѓу кои:

⁶ Исто, 351–354.

⁷ В. В. Печатнов, *Божественная литургия в России и Греции*, Сравнительное изучение современного чина, Москва 2008, 148.

⁸ *Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе*, Санкт Петербург 1906, Вып. I, 441; II, 286; II, 333; II, 461.

1. Служење на светата Литургијата заедно со утрената;
2. Рационалистичко разбирање на богослужбата, што се појавило како резултат на современото грчко „Просветителство“; интелектуалниот тренд кој доминирал врз грчката интелигенција во 18 и 19 век, карактеризиран со омаловажување, или дури и негирање на мистичното искуство и со тенденција да се изучуваат религиозни прашања со помош на „здравият разум“ и да се применуваат резултатите од ваквите истражувања во служба на современото општество.
3. Тенденција за брзање, – која се појавила кај многу свештенослужителите, предизвикана од страв дека не ќе успеат да ги завршат парохиските обврски доколку службата трае долго. А кога таквото чувство е комбинирано со рационалистичко разбирање на богослужбата, скратувањето е неизбежно.⁹

Молитвите и ектенијата за огласените, односно катихумените очигледно изгледале анахроно, бидејќи во тоа време во црквата немало вистински катихумени, па според тоа, ваквиот пропуст се оправдувал за да се заштеди време коешто можело да се искористи за проповед.

Но, во современите чин на грчкиот служебник (Иератикон 2002 и Иератикон 2004), за разлика од претходните изданија, ектенијата и молитвата за огласените се дадени во целост, а грчкиот текст за овој дел од Божествената литургија е скоро ист како оној што е претставен во словенските, односно и во нашите Служебници. Меѓутоа, во пракса, ситуацијата е поинаква и тие обично се изоставаат, односно се прескокнуваат, не обрнувајќи внимание на тоа дека во Служебникот (Иератикон 2002), за прв пат во изданијата на служебникот ставена е фуснота, која ја карактеризира сегашната пракса како неточна, а се повикува на Одлуката на Светиот синод на Грчката црква од октомври 1999 година, која препорачува „овие молитви да бидат гласно читани пред народот и на нивното вистинско место“.¹⁰

За отфрлањето на некои елементи од византиската литургија, познатиот руски современ литургичар Михаил Желтов вели: „Треба да помниме дека многу од она што на неког навидум му изгледа чудно и погрешно, е всушност или најсуптилниот резултат на многувековната историја на развој на богослужението, или, пак, интересна и вредна трага од древната пракса (која што во краен случај на никого не му пречи), а истата сведочи за врската помеѓу современото богослужение со древното“ и „не е во ред да се менува без правилно разбирање: што, како и од каде потекнува“.¹¹

⁹ В. В. Печатнов, *Божественная литургия в России и Греции*, 141–145.

¹⁰ Ιερατικόν Ἀθῆναι, Ἔκδ. τῆς Αὐτοστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. 2004, 119–120.

¹¹ Михаил Желтов, <http://mzh.mrezha.ru/>

Следејќи го трендот на кратење и прескокнување на одредени „непотребни“ елементи во Св. литургија, потребно е да се напомене дека не само произнесувањето на ектенијата за огласените изгледа бесмислено. Исто така, според таа логика нема смисла да се пее „Вие коишто во Христа се крстите ...“ и во спомнувањето на „оние што лежат овде и насекаде, православни“ (ако никој не е погребан во црквата) и за „целото наше братство во Христа“ („Братството на Светиот гроб“) што вклучува не само свештеници, јеромонаси, јероѓакони, монаси и сл., како во сите манастири, туку и епископи “¹² И, доколку нема причесници на литургијата, тогаш не е јасно кому му е упатен повикот за благодарее: „Откако ги примивме божествените, светите, пречисти, бесмртни, небесни и животворни страшни Христови Тајни достоин му благодариме на Господа“. Веројатно, би било логично да се изостави и тоа, и така би можеле понатаму да продолжиме да правиме вакви измени во богослужението сè додека не се претвори во нешто безлично и безоблично, коешто ни малку не би личело на величествениот и велелепен византиски чин. И, како можеме да го наречеме овој дел од литургијата „Литургија на огласените“ без „огласени“ и која би била смислата во понатамошните молитви на „верните“ кога нема никој друг освен нив?

Темелното историско разгледување и истражување доведува до убедување дека, сè што на прв поглед изгледа неразбирливо, нејасно, па дури и погрешно, во никој случај не мора да значи дека всушност е погрешно. Благодарение на својот конзерватизам литургиската традиција зачувала многу вредни работи кои, доколку би се спровела избрзана реформа, тие засекогаш би биле изоставени од црковниот живот. Реконструкцијата на литургија, особено во делот на „литургија на огласените“, поконкретно на ектенијата и молитвата за огласените, не смее да биде иницирана од поедини свештеници или епископи (конзерватори или реформатори), туку тоа треба да биде втемелено на одлука од виша црковна власт, односно од епископатот во неговата соборна полнота.

¹² К. Керн, *Евхаристија*, 173.

РЕЦЕНЗИИ

081 Стефан, архиепископ Охридски
и Македонски(049.3)

МИЛАН ЃОРЃЕВИЌ

**РЕЦЕНЗИЈА НА КНИГАТА
„СЛОВА ЗА СЛОВОТО“
(ТОМ VI И VII)
ОД Г.Г. СТЕФАН,
АРХИЕПИСКОП ОХРИДСКИ
И МАКЕДОНСКИ**

Изданието на избраните дела на Неговото Блаженство, Архиепископот Охридски и Македонски г.г. Стефан оваа година се збогати со уште два тома. Во нив се вклучени беседи, обраќања, интервјуа и текстови по различни поводи, изречени и напишани во периодот од 2020 до 2024 година. Обединувачката нишка која ја држи во единство структурата на „Слова за Словото“ е православното подвижништво, втемелено врз двете најголеми заповеди за љубовта (Матеј 22,37-39). Како такво, секогаш подразбира средба – со Бога и со ближните. Од една страна, самиот автор посведочува дека во неговите слова сè е за Словото и околу Словото; во нив Словото е и повод

и причина за словата; во нив сè започнува и сè завршува со Словото“.¹ Истовремено, словејќи за Словото, тој слови и за бројните личности што Бог му ги дарувал на неговиот архипастирски пат. Тој им се радува на радостите и им сострадава во тешките мигови; тој молитвено се застапува пред Бога за нив и ги измолува нивните молитви; тој почувува, советува, поттикнува и охрабрува за секое добро и богоугодно дело. Тој не потсетува дека треба да си спомнуваме едни за други, онака како што Бог си спомнува за нас – бидејќи ние не можеме вистински да ги засакаме луѓето, доколку прво не го возљубиме Бога, ниту, пак, можеме да го одржиме сеќавањето едни за други, доколку не се удостоиме за вечно-живиот спомен во Царството Божјо.²

Во словата на Неговото Блаженство согледуваме дека родољубието и домољубието претставуваат пред сè подвижнички обрасци, бидејќи се втемелени во сенародното богољубие и црквољубие.³ На повеќе места тој настојува дека Македонија е „земја-храм, земја-манастир, земја-крст“,⁴ потврдувајќи го богословското завештание на светиот Кирил Лешочки, според кое крајната цел на проповедта е преобразу-

¹ Архиепископ Стефан, *Слова за Словото*, том 7, Скопје 2024, 379.

² *Истио*, том 6, 168–169.

³ *Истио*, том 7, 220.

⁴ *Истио*, том 6, 233, 267; *Истио*, том 7, 48, 98, 113, 119, 143, 201, 252.

вањето на човекот кон праведност и светост, како и ускладување на тварното, вештественото и човечкото со нетварното, невештественото и божественото.⁵ Тој нè потсетува дека сме удостоени со таков благослов Божји – да бидеме дел од предание, чие времено постоење се мери во милениуми, а не во децении и векови, и кое нè укрепува со молитвено-ното застапништво на десетици поколенија пред нас, на нашите свети и богољубиви предци.⁶ Беседејќи за светоста, нè поучува дека призивот кон светоста е сеопшт и упатен кон сите што во Христа се крстиле и во Христа се облекле. Таа не е достижна само за неколкумина избраници од далечните времиња, туку е можна и за нас денес – всушност, таа е целта на нашето постоење кон која сите сме повикани.⁷ Спомнувајќи си за светоста на преподобноначеничката Стефанида Битолско-скадарска, ни открива каде е изворот од кој се црпи силата за светиот живот во Христа: тоа е редовното учество во Тајната над тајните, Светата Литургија, и вкусувањето на лебот насушен и натсушествен, Светата Причест.⁸

Подвижничкиот живот е нераскинлив од соборното богослужение на Црквата. Поради тоа, особено место во словата на Архиепископот има храмот како литургиско средиште на

христијанското живеење.⁹ Токму во контекстот на православниот храм и богослужението што се извршува во него се обединуваат димензиите на времето и на просторот, преобразувајќи се по мерката на Царството Божјо. Така, во словата напати се говори за „исполнетото време“, што особено доаѓа до израз во словата посветени на обновувањето на литургиското единство и на препознавањето и признавањето на автокефалноста на нашата Македонска православна црква – Охридска архиепископија.¹⁰ Христијаните преку литургискиот живот ја претвкусуваат есхатолошката стварност, која го изведува човека од бесмислата која владее со нашето време, оптоварено со несигурност и војни, од страдања и премрежја. Затоа, нè поучува Архиепископот, не треба никогаш да забораваме дека она што Господ Христос ни го ветува е небесниот мир, кој произлегува од Неговата победа над смртта; и токму тој мир Божји, што го надвишува секој ум, ќе ги запази нашите срца и нашите мисли.¹¹

Затоа, православните се повикани да го посведочат тој мир и да го споделат со целиот свет и со сите луѓе. Соживотот меѓу луѓе од различни религии и вероисповеди претставува вистински дар, ќе рече Неговото Блаженство. Во словенските

⁵ *Исџо*, 317–318.

⁶ Сп. *Исџо*, 59, 71.

⁷ *Исџо*, том 7, 17, 106, 389.

⁸ *Исџо*, 726.

⁹ *Исџо*, том 6, 275–276, Сп. 1. Кор. 12,12; Откр. 21,9; Ефес 2,19; 1. Кор 3,9.

¹⁰ *Исџо*, 211, 249, 288; *исџо*, том 7, 69, 200, 225.

¹¹ *Исџо*, том 6, 202; сп. Фил. 4,7.

јазици, зборот „среќа“ произходи од зборот „средба“, на старословенски – „срешта“. Следствено – заклучува тој – без средба нема среќа. А кога човек вистински Го љуби Бога, тој не може а да не го љуби и сиот свет, земен во неговата целост, и секој човек, земен во неговата неповторлива поединечност.¹² Освен тоа, Црквата е повикана да води дијалог и со световното општество – бидејќи таа не постои самата за себе, туку за живо-

тот на светот.¹³ Затоа, Црквата треба активно да учествува во општествениот живот и да го споделува своето мнение околу важните општествени прашања.¹⁴ Преку дијалогот, Црквата се потврдува себеси како тело на воплоотеното Слово, кое на светот му ја сведочи тајната Христовата сепрегрнувачка љубов. Токму за таа љубов ни говори секое од словата собрани во овие два бесценети тома.

¹² *Исџо*, том 7, 34.

¹³ *Исџо*, том 6, 148.

¹⁴ *Исџо*, том 7, 206.

СОДРЖИНА

ЃОКО ЃОРЃЕВСКИ ПРОРОКОТ АГЕЈ И ОБНОВУВАЊЕТО НА ХРАМОТ КАКО ДУХОВНО СРЕДИШТЕ НА ИЗБРАНИОТ НАРОД	5
МИЛАН ЃОРЃЕВИЌ, јереј ДИЈАЛОГОТ СО РЕЛИГИИТЕ НИЗ ПРИЗМАТА НА ИСИХАСТИЧКО-АГИОРИТСКОТО ПРЕДАНИЕ	19
АНЕТА ЈОВКОВСКА ВЛИЈАНИЕТО НА ПРАВОСЛАВНОТО ХРИСТИЈАНСТВО ВРЗ ФОРМИРАЊЕТО НА ИДЕНТИТЕТОТ: ЛИЧЕН И СОЦИЈАЛЕН КОНТЕКСТ	37
ВИКТОР НЕДЕСКИ ПРАШАЊЕТО ЗА ЕВХАРИСТИЈАТА ВО ХРИСТОЛОШКИОТ СПОР ПОМЕЃУ СВЕТИ КИРИЛ АЛЕКСАНДРИСКИ И НЕСТОРИЈ КОНСТАНТИНОПОЛСКИ	49
ДАРКО АНЕВ ИСТОРИСКИОТ РАЗВОЈ НА ФОРМИРАЊЕ НА ХРИСОВАТА ЗАЕДНИЦА И РАНОХРИСТИЈАНСКОТО ПОИМАЊЕ НА ТЕРМИНОТ ЕΚΚΛΗΣΙΑ	61
КИРЧЕ ТРАЈАНОВ, протоѓакон ПРОЛОГУМЕНА ЗА ГЕНЕЗАТА И ЛОГОСОТ НА АНТИЧКАТА ФИЛОСОФИЈА	77
СТЕФАН ГОГОВСКИ, ѓакон ПРЕДИЗВИЦИТЕ НА ТРАНСПЛАНТОЛОГИЈАТА	95

АЛЕКСАНДАР КРСТАНОСКИ, јереј СТРУКТУРАТА, ЈАЗИКОТ И СТИЛОТ НА СЛУЖБАТА НА СВЕТИТЕ ИСПОВЕДНИЦИ И ПРАВЕДНИ СПАСЕ ВЕВЧАНСКИ И СПАСА ВИШЕНСКА	107
--	-----

БОРЧЕ ГРАМБОЗОВ ХРИСТОС КАКО ТЕОЛОГИЈА И ИКОНОМИЈА СПОРЕД СВЕТИ АТАНАСИЈ ВЕЛИКИ	117
---	-----

НИКОЛЧЕ ЃУРЃИНОСКИ, протоѓакон ЕКТЕНИИТЕ И МОЛИТВИТЕ ЗА ОГЛАСЕНИТЕ	133
---	-----

РЕЦЕНЗИИ

МИЛАН ЃОРЃЕВИЌ РЕЦЕНЗИЈА НА КНИГАТА „СЛОВА ЗА СЛОВОТО“ (ТОМ VI И VII) ОД Г.Г. СТЕФАН, АРХИЕПИСКОП ОХРИДСКИ И МАКЕДОНСКИ	143
---	-----

