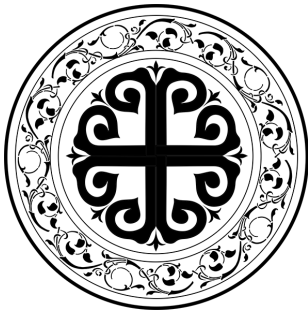




ПЕДАГОГИКА

БР. 29 / 2017

Излегува
со благослов на Митрополитот Преспанско-пелагониски
и Администратор Австралиски и Новозеландски
господин Петар

**СПИСАНИЕ ЗА ПРАВОСЛАВНА ВЕРА, КУЛТУРА,
ОБРАЗОВАНИЕ И УМЕТНОСТ**

Издавач:

Митрополитска Библиотека
„Свети Јован Богослов“ - Битола

Главен уредник:

Митрополит Петар

Одговорен уредник:

м-р Златко Дивјаковски

Уреднички совет:

д-р Весна Калпаковска
м-р Борче Грамбозов

Корица:

Константин Пројкоски

Лектура:

Митрополит Петар

Графички дизајн:

Златко Дивјаковски

Адреса:

Влатко Миленкоски 55
7000 Битола
Република Македонија

Тел: 047/ 236-967

Факс: 047/221-721

©Митрополитска Библиотека „Свети Јован Богослов“ - Битола, Република Македонија. Сите права се задржани. Ниту еден дел од ова списание не смее да биде препечатуван во било каков облик, без писмена дозвола од издавачот.

Содржина:

1. Предговор - Митрополит г. Петар	5
2. Светоста - цел на нашиот живот - еромонах Атанасиј Арсоски	9
3. Христос не е „човечки“ прототип на целото човештво. Толкување на коментарот на Евангелието според Свети Апостол Јован на Свети Кирил Александриски: Логосот = Христос - м-р Борче Грамбозов	12
4. За почитта кон светителите - м-р Виктор Недески	17
5. Северномакедонските пустини од XI век во агиографската наратија - Архимандрит Никола Трајковски	23
6. Душата како Imago Dei - ероѓакон Симеон Алексов	36
7. Христијаните во Хераклеја Линкестис - д-р Весна Калпаковска	44
8. Божествениот Логос и логосите на созданијата според учењето на преподобен Максим Исповедник - м-р Игор Ризановски	56
9. Амбигва 7 - Толкување на XIV беседа на Св. Григориј Богослов - м-р Марија Манасиевска	64
10. Corpus Areopagiticum - ѓакон Константин Сековски	72
11. Неколку сфаќања за философијата, парадигматични во рамките на византиската традиција - проф. д-р Георги Каприев	85
12. Евхаристиската еклисиологија на протопрезвитер Николај Афанасјев - м-р Кире Трајанов	101
13. Слово за Македонските Светители - Протоереј Златко Ангелески	112

ПРЕДГОВОР

Секоја Православна помесна црква има свои светители на кои им оддава достоинствена почит. Обично, им посветува ден кога ги прославува, слави и опева со достоинствени за почит, црковни песни.

Во тој дух, и нашата Света Македонска Православна Црква им има определено ден за достоинствена почит и прославување на Сите Македонски Светители, а тој ден е првата недела во месец октомври, по нов стил.

Исто така, нашата Црква им има напишано и служба Божја, во која се поместени црковни песни и славословија.

Кога се во прашање Македонските Светители, нашата Св. Црква не ги вбројува само оние кои потекнуваат од Македонскиот род (нација), туку и сите оние за кои има доволно сознанија и податоци дека барем дел од својот живот го поминале или го завршиле во нашата библиска земја Македонија. Сосема мал, или незначителен е бројот на светители вброени во Македонските светители од монашката света држава (Република) Атос, Света Гора, од причина што таа се издвојува како посебна земја (монашка држава), иако е составен дел на Македонија.

Македонската Православна Црква е апостолска црква, и затоа има и апостолски авторитет. Таа е првата земја на Балканот и во Европа, која ја посетил Свети апостол Павле, и во која ги формулирал првите црковни општини: Филипи, Солун и Бер.

Од Светите Апостоли кои го проповедале Словото Божје во Македонија, покрај Свети апостол Павле, кој бил повикан од еден Македонец да дојде во Македонија и да им помогне на Македонците, односно да ги научи во верата Христова (христијанска). Познати се и Светите апостоли: Лука, Сила, Андреј, Матиј и Урбан. Од Македонија, испратени се да ја шират во Мала Азија (Христовата вера) македонците Гај и Аристарх.

Па така, во Македонски светители се вбројуваат и други апостоли и епископи како Урбан Македонски, а од времето на златниот период, Св. Еразмо Охридски и Св. Ахил Преспански, како и голем број маченици, од кои меѓу најпознатите е Св. Димитриј Солунски, па Светите 15 Тивериополски маченици итн. Голем е бројот и на великомаченици, преподобномаченици, маченици, исповедници (како Св. Теофил Струмички) итн. Но, познати се и цареви, како Св. Јустинијан Скопски, кој ја основал Архиепископијата со седиште во Скопје или Скопско, која е Јустинијана Прима, продолжение на Македонската Црква.

Делото на Македонските и Сесловенските учители Св. Кирил и Методиј и на нивните најдаровити ученици Св. Климент и Наум е рамноапостолно, и затоа Св. Кирил и Методиј се нарекуваат рамноапостолни сесловенски учители. Нашата Св. Црква не престанала да дава светители и во најтешкиот период на ропството Агарјанско (Отоманско), па и тука имаме прекрасни свети личности, новомаченици.

Од времето на вториот милениум на христијанството, меѓу оние кои се одликуваат со посебни подвизи, се Светите пустиножители: Прохор Пчински, Јован Рилски, Јоаким Осоговски и Гаврил Лесновски, чиј авторитет ги надминува локалните граници на нашата земја, а од тој период со испоснички подвизи се прославила и преподобната Св. Петка Епиватска од нашиот род македонски, а подоцна и познатиот црковен псалт Св. Јован Кукузел.

Меѓу Македонските Светители има и учесници на Вселенските и Помесните Собори, како Св. Ахил Преспански, подвижици и исповедници како Теофил Струмички, епископи кои го прогонувале еретичкото (богомилско) учење, како Св. Иларион Мегленски. Но и во најтешкото Осмалниско ропство имаме свети личности за одбрана на верата во Светите 40 Битолски преподобномаченици и Пречистанските новомаченици, Св. Ѓорѓи Кратовски, Св. Злата Мегленска, Св. Ѓорѓи и Јован (Јан) Јанински, Св. Атанасиј (Спасо) Радовишки, Св. Акилина, свештеномаченикот Кипријан Слепченски итн.

Неизброиво е нивното число, особено на оние кои загинале во времето на Македонските востанија како Негушкото, Невеското, Карпошовото, Разловечкото, Македонското (Кресненското), Илинденското, како и во времето на Балканските и Светските војни, вклучувајќи ги и бранителите од поново време. Овие последниве, нашата Св. Црква не ги канонизирала, но длабоко веруваме дека има голем број свети луѓе меѓу нив, како што се и убиените во село Загоричани.

Имајќи го предвид огромниот број како на канонизирани, а уште поголем е бројот на неканонизирани светители во нашата Македонија, можеме слободно да речеме дека нашата земја е земја апостолска, земја на испосници, преподобномаченици, подвижници, исповедници, маченици, великомаченици и новомаченици, земја Библиска, света земја која е осветена со пролевањето на крвта на мачениците.

Затоа, нека не ни биде забележано на нашата слобода да ја наречеме нашата Македонија маченичка и света земја, страдалничка и подвижничка.

Земјата во која се наоѓа и најсветата монашка држава, Св. Гора, ги заслужува споменатите епитети. Поради тоа, таа била, е и ќе биде совест за освојувачите, поробувачите, узурпаторите и мачителите на Македонскиот народ до денешниве денови.

Длабоко веруваме дека Божјиот благослов на нашата Македонија, што е излеан преку молитвите и застапништвото на сите Македонски Светители од Св.

Апостол Павле, па до нашиве дни, ќе ја сочува нашата света Земја Македонија од сите зла, и преку нивните страдања, ќе ја преобрази, просветли и освети.

Дека нашата Св. Црква е Христова страдалничка, говорат фактите дека при секое освојување, поробување, подјаремувње ги менувала не само политичките освојувачи, туку и црковните, па така, по укинувањето на Охридската Архиепископија (1767 г.), Црквата на нашиот народ ја губела својата јурисдикција и честопати во некои епархии во Македонија владеело не само духовно двовластие, туку и тровластие. Упорноста на нашиот Македонски народ да си ја обнови насилно укинетата Охридска Архиепископија, покрај сите обиди, конечно, вродило со плод во 1958 год, да се обнови Охридската Архиепископија, а во 1967 год., да ја возобнови и својата автокефалност, откако покрај многубројните барања до СПЦ, да биде предложена (од СПЦ) на Цариградската патријаршија, повторно да се врати автокефалноста што ја имала до 1767 г., кога е укината со декрет на Султанската власт.

Периодот од возобновувањето на Автокефалноста на Охридската Архиепископија е мошне плоден период во кој се:

- Возобновија неколку стотици цркви и манастири кои биле во тешка состојба, подложени на забот на времето;
- Од темел се изградени, исто така, повеќе од 400 цркви и манастири, а над 800 црковни објекти – куќи, згради, конаци, камбанарии, параклиси и т.н. Духовниот и црковен живот е подигнат на повисоко рамниште на повеќе полиња.
- Основани се Богословски факултет и Богословија, формирани се од 3-те епархии до 1967 г., 8 во Република Македонија и 3 во дијаспората.
- Обновено е монаштвото и зголемен е бројот на парохииите и парохиските свештеници, како и на епархиските тела и органи.
- Вратени се и одземените цркви и манастири на МПЦ, но и најголемиот дел од одземените имоти, или доделен е надоместок согласно законите.

И најновиот период од нашата Света Македонска Православна Црква се одликува со раѓање на современи светители, кои светоста своја ја задобиле во нашата библиска Македонија, како: Св. Јован Битолски, Шангајски и Сан-Франциски, за кого сведочат како професори, така и ученици од Битолската богословија (во која бил професор, и од таа должност е избран за епископ Шангајски) дека е свет човек уште за време на земниот живот, на кого му посветивме параклис во црквата Св. Троица во Битола, во која најчесто богослужел, каде се наоѓаат и неговите свештенички одежди. Како светители и епископи чијшто култ е познат и пошироко во светот, кои биле епископи тука, во Охрид, Битола и општо Македонија, биле восхитени од набожниот македонски народ и поттикнати на светителство се и тројцата српски светители: Николај (Велимировиќ), Јустин (Ќелиски) и Платон (Бањалучки).

Од нашиот род Македонски, по Втората светска војна е преподобниот Јоаникиј Ракотински, кој оваа (2017 г.) беше канонизиран во Соборниот храм во Скопје.

Најголемата милост што ја покажа Господ кон Македонците на прагот од прогласувањето на суверената наша држава Македонија е Светиот епископ Гаврил Светогорец - Велички, еден од најголемите подвижници на Балканскиот полуостров во 21 век. Светител, кој уште за време на неговиот земен живот се прослави како голем духовник и утешител, чии подвизи и светителство го истакнуваа дури и негаторски настроени високодостојници, кон нашата Св. Црква.

Потврда за тоа се и неколкуте негови чуда, но и огромниот култ на верниот народ што му го оддава во неговиот истоимен манастир, над неговите свети мошти. Личност која пророчки укажуваше што ќе му се случи на Македонскиот народ, доколку продолжи со чедоморството и спречувањето на раѓањето на децата од страна на Македонките и Македонците.

По нивните свети молитви, Господи Исусе Христе помилуј нè нас, грешните.

Покрај погореспоменатите факти, во нашата Света Македонска Православна Црква (како економски скромна и бројно мала црква) и издавачката дејност е на достоино ниво. Во таа дејност влегуваат и неколку стотици илјади отпечатени примероци на преводи на богословска современа литература, како и скоро сите богослужбени книги и неколку десеттици илјади изданија на интегралниот текст на Св. Писмо (Библијата) на современ литературен Македонски јазик.

Ваков подем на една Црква на која не ѝ се признава возобновената, пред 250 години насилно укината, автокефалност, е факт кој треба час поскоро, сестринските православни цркви, да ги поттикне на размисла да го вреднуваат придонесот на Македонската Православна Црква во Православието во рамките на помесните цркви, и да ѝ ја признаат нејзината автокефалност во интерес на сеправославието, претставувано од скоро сите православни цркви.

Амин.



СВЕТОСТА – ЦЕЛ НА НАШИОТ ЖИВОТ

Ретко може да се сретнат луѓе, кои се учители на возвишени идеи, а истите целосно да ги применуваат во својот секојдневен живот. Само кај Божјите светители забележуваме потполна усогласеност помеѓу теоријата и праксата. Тие поучуваат делувајќи. Нивните зборови произлегуваат од полнотата на нивното срце, од љубов кон Бога и кон луѓето. Христовата порака: „Бидете совршени како што е совршен вашиот Отец небесен“¹, претставува императив за секој христијанин.



Еромонах Атанасиј
Арсоски

Заеднички карактеристики на сите светители се: нивната православна вера и нивниот личен опит на Бога. Вистинскиот опит се пројавува кај човек, кој е жив член на телото Христово – Црквата. А тоа подразбира активен литургиски и подвижнички живот. Тие два аспекти од црковниот живот се нераскинливо поврзани. За автентичен подвижнички живот и опит на Бога е неопходно целосно следење и живеење на преданието на Црквата. Тоа предание е всушност дејството на Светиот Дух низ сите векови. Под подвижнички живот се подразбира борбата за преобразување на егоизмот во нелицемерна и несебична љубов. Без Христа не можеме да направиме ништо², па затоа за плоден подвижнички живот е потребно активно учество во Светите Тајни на Црквата, а особено во Светата Литургија.

Така, личниот опит на светителите станува соборен опит на целата Црква. Личноста се преобразува и се осветува целосно, а не само некои нејзини ставови или мисли. Затоа светоста претставува преродување на целокупното човечко битие. Еден од белезите на тоа преобразување се и светите мошти, кои се показател за интегралното осветување на човекот – и на душата и на телото. Божјата благодат, преку душата се пренесува и на телото, и само тогаш можеме да зборуваме за постоење на целокупно изградена и созреана личност. Светителите немаат обичен сентиментално - психолошки опит, туку имаат внатрешен живот, што се изразува преку: мирна состојба на нивната душа, љубов кон Бога и кон луѓето, непрестајна молитва и најдлабоко смирение.

Животот на светителите не претставува обично следење и применување на христијански етички кодекс на однесување. Добродетелите не се поттикнати од желба за исполнување на етички норми, ниту, пак, се манифестација на истите.

¹ Мт. 5, 48

² Сп. Јн. 15, 5.

Животот во Христа е исполнување на целта на нашето постоење, чиј темел е стекнувањето на несебичната и безрезервна љубов кон Бога, кон луѓето и кон целокупното создание. Сето тоа се случува во просторот на срцето. Штом ќе се преобрази егоизмот во љубов, тогаш во отвореното срце изобилно се излева Божјата благодат, која го прави човекот интегрален и ориентиран кон целта што му е наменета. Патот на ова преобразување е истовремено и тежок и лесен. Тежок е кога ќе се соочиме со неопходноста од распнување на себелубието, а лесен е затоа што очистувањето на срцето и осветувањето на човекот е дејство на Светиот Дух. Но, сепак потребен е труд, напор, подвиг, па затоа појдовна точка на овој пат е познатата светоотечка максима: „Дај крв, прими Дух“.

Светителите понекогаш биле, и се принудени својот опит да го изложат писмено, кога за тоа постои сериозна потреба. Пред сè, кога е во опасност искривување на православната вера од разни погрешни учења, поврзани со богословието и со правоверниот начин на живеење. Имаме богатство на писмен материјал од Светите Отци, кои застанале во одбрана на чистотата на верата. Од преголема љубов, светителите не можат да останат рамнодушни кога ќе забележат обид за нарушување на духовното здравје на народот помеѓу кој живеат. Во тие ситуации, тие го изложуваат личниот опит на Бога, соодветно на позицијата на која се наоѓаат, според примерот на апостолот Петар, кој вели: „Ние ви ја покажавме силата и доаѓањето на нашиот Господ Исус Христос, не преку измислени приказни, туку самите бевме очевидци на Неговото величие“³. Со оглед на тоа дека е заеднички опитот на Апостолите и на Светите Отци, десет века подоцна Свети Симеон Нов Богослов, поттикнат од истата љубов и грижа, дава опис на неговиот опит на Бога. Наведувајќи го мотивот за тоа, меѓу другото, тој вели: „Ете, вам мои браќа и пријатели, ви ги открив моите скриени тајни, за да го видите начинот на покајание, почетокот и средината на (духовното) издигнување и напредување, и мерата на совршенството“⁴.

Непроценливо е позитивното влијание на светителите во средината каде што живеат. Нивното присуство и делување можат да предизвикаат сериозна духовна преобразба на народот. И тоа не само преку зборови, туку дури и со самата присутност, како што порачува преподобниот Серафим Саровски: „Постигни смирение, и околу тебе ќе се спасат уште илјадници луѓе“. Живиот пример на светителите го поттикнува копнежот за стекнување на несебична љубов. И така, богољубието и човекољубието претставуваат сигурен темел за духовен напредок на народите. Штом овие вредности ќе се вкоренат, тогаш неизбежно се искоренуваат сите причини за меѓусебни конфликти, острастени конкуренции и завидливи односи меѓу луѓето. Тогаш и личниот и општествениот живот добиваат нормален и благословен тек кон исполнување на целта на нашето постоење. Затоа

³ 1. Пет. 1, 16.

⁴ S.C. 104, 260 – 264.

светителите се образец, пример за вистински општествен живот, а воздржанието и подвижничкиот начин на живеење е единствениот пат за исцелување на сите аномалии што владеат во светот. Без добродетелите на верата, надежта и љубовта, човекот не е во состојба да биде во заедница ни со Бога, ни со луѓето што го опкружуваат. Ова е од исклучителна важност особено во нашево време, во кое на глобално ниво се промовираат, и како светска епидемија, се шират „вредности“, кои во суштина го понижуваат човечкото достоинство.

Постои мислење дека светителите се вонредна категорија на луѓе и дека за постигнување на светост е потребно целосно изолирање, живеење вон светските збиднувања, па дури и дека тоа ни е само историско наследство. Ваквото тврдење претставува „линија на помал отпор“, и еден вид изговор за нашата мрзеливост. Не само што светителството не е ништо од тоа, туку е единствениот нормален начин на живот. Тоа значи дека сите сме создадени и повикани да бидеме свети, што, пак, не претставува некаков живот вон границите на просторот во кој живееме, ниту вон околностите во кои се наоѓаме. Доволно е само со вера и со доверба кон Бога да ја прифатиме Неговата една и единствена заповед кон нас: „Возљуби Го Господа, својот Бог, со сето свое срце, и со сета своја душа, и со сиот свој разум... и возљуби го својот ближен како себеси! На тие две заповеди се држат целиот Закон и Пророците“⁵.

Со Неговото вознесение, Богочовекот Христос ја издигна човечката природа на нејзината возвишена позиција – оддесно на Бога. Со тоа ни е загарантирано исполнувањето на целта на нашиот живот, предвидена од предвечниот совет на Бог – Света Троица, уште пред создавањето на светот⁶. Нам ни преостанува, секој поединечно, на личен план да земеме учество во преобразената и обновена човечка природа, и така постојано и нераскинливо соединети со Бога и меѓусебно, да живееме во непрестајната радост на Царството Небесно.



⁵ Мт. 22, 37 – 40.

⁶ Сп. Јн. 17, 5.



Асс. докторанд,
м-р Борче Грамбозов

Ова истражување веројатно би било нецелосно, доколку претходно не се осврнеме на главниот проблем кој го имаа создадено конкретни членови на древно – христијанската Црква, а тоа е проблемот на „етичкиот“ Христос. И денес, ова учење кое влечи корени уште од 2 и 3 век, во кое царува „човечката“ перцепција, создава бројни нејаснотии во однос на нашето разбирање за личноста на Христос и е целосно интегрирано во свеста на одредени луѓе. Поддржувајќи една ваква позиција, дека Христос е „етички“ прототип, се приближуваме кон теоријата на сместување на Синот во создадената природа. Според ова учење, Христос се третира само како човек или светител, како што се и останатите светители, на тој начин отфрлајќи ја божествената димензија на Црквата. Црквата кон крајот на 2 и почетокот на 3 век, се соочи со едно ново богословско движење, тоа на монархијанизмот, коешто се сместува во таканаречените антитроични ереси. Монархијанизмот се појавува како реакција на гностицизмот,¹ којшто пак имаше за цел да го отфрли единството на Бога. Првобитната идеја на монархијанизмот беше позитивна: зачувување на единството на Троичниот Бог. За жал, заврши со негирање на посебноста на лицата на Синот и Светиот Дух. Меѓутоа, Црквата секогаш се потпираше на библиските настани, во кои Бог се открива како Троичен. Во коренот на ова учење е рационализмот, или класичниот дијалектички метод, кој се засновува на мисли и силогизми, карактеристично за древно грчката мисла, но и за подоцнежниот аријанизам, кој како позадина за толкувачката методологија на Светото Писмо, ја имаше философијата.²

Во почетокот, монархијанистичкиот систем ја отфрлаше Христологијата. Од двата правци на монархијанизмот, оние кои го откажуваат природното постоење на Синот, преферирајќи ја повеќе догмата на посвојувањето, се нарекуваат динамистички монархијанисти или посвојувачи. Втемелувач на систематскиот

1 Edward M. Curtis, The Purpose of 1 John, Dallas 1986, стр.7

2 Νίκου Α. Μαρτσούκα, Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α', Εισαγωγή στη Θεολογική γνωσιολογία, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2000, стр. 88-89.

монархијанизам од динамичен тип е Павле Самосатски. Според него, Исус Христос е „вдахновен човек“,³ употребувајќи го терминот „*ψιλον άνθρωπον*“.⁴ Исус Христос се роди од Марија преку енергијата на Светиот Дух, во конкретно време. Логосот на Отецот го вдахновува и се вселува во Христос. Истиот тој Логос дејствуваше и во Стариот Завет врз пророците, Мојсеј и воглавно, врз Христос. После ова вселување на Логосот, Христос се оспособува да прави добри дела, останувајќи човек.⁵ Внимателно анализирајќи го ова учење на Павле Самосатски, забележуваме дека во неговиот систем, врската помеѓу Логосот и Христос е надворешна, етичка. Логосот се разликува од Христос. Се разбира, пак, во другиот правец, Савелиј, кој важи за втемелувач на терминологијата на систематското учење на модалистичкиот монархијанизам, го третира Христос како „етички“ прототип на целото човештво, според кој ние, луѓето, треба да се усовршуваме. И после аријанството, во просторот на Христологијата, владееја еретичките отстапки, односно „етичките“ перцепции.

Оваа перцепција за Христос како „етички“ прототип, т.е., само како човек, ќе претставува проблем на сите христолошки и тријадолошки ереси на 2, 3 и 4 век, и ќе биде силно нагласена во учењето на Ариј. Феноменот на Аријанизмот, го имаше како резултат свикувањето на Првиот Вселенски Собор од страна на Царот Константин на 30 мај, 325 година, во Никеја Витиниска.⁶ Според Shaff, сесиите на Соборот започнаа на 14 јуни и се затворија на 25 јули.⁷

Соборот во Никеја, кој има чисто христолошки карактер, решава прашања, проблематики, како последица на ова погрешно учење за Христос како еден свет човек. Во овој нов проблем со кој требаше да се соочи Црквата, директно се поставуваше прашањето: Христос е реално Бог? Или е создание (κτίσμα), без сомнеж поголемо од сите созданија, создадено совршено, но истовремено, сосема различно од Бога Отецот? Токму овие прашања наметнати од Ариј, претставуваа тема за која Светите Отци и присутните на Првиот Вселенски собор полемизираа.⁸ Аријаните во своја корист, се повикаа на повеќе места од Светото Писмо: Јн. 5, 19:10, Евр. 1, 3, Фил. 2, 7, Кор. 15, 28, Дела 2, 36, Лк. 2, 52, Мк. 13, 32, Мт. 19, 17.⁹ Она што нас нè интересира и е директно поврзано со темата за „етичкиот“ Христос, е агиографското место 1, 15 од Посланието на Ап. Павле до Колосјаните: „Којшто

3 Се мисли на боговдахновен.

4 Грамбозов Борче, *Οι δογματικοί όροι στα Σύμβολα Πίστεως Νικαίας – Κωνσταντινουπόλεως, Διπλωματική εργασία*, Θεσσαλονίκη 2016, стр. 14.

5 Dong – Chan, Chong, *The doctrine of the Holy Spirit in the thought of the Cappadocian Fathers*, New Jersey 1983, стр. 26

6 Δέσπω Άθ. Λιάλιου, *Ερμηνεία τών Δογματικών και Συμβολικών Κειμένων τής 'Ορθόδοξου 'Εκκλησίας Α'*, 'Αφοί Κυριακίδης: Θεσσαλονίκη 1992, стр. 12.

7 Philipp Schaff, *History of the Christian Church, Volume III: Nicene and Post Nicene Christianity. A. D. 311-600.*, Grand Rapids 20023, стр. 379-380.

8 Philipp Schaff, *History of the Christian Church, Volume II, Anti –Nicene Christianity. A. D. 100-325*, Dallas 1998, стр. 511-512

9 Δέσπω Άθ. Λιάλιου, *Ερμηνεία τών Δογματικών και Συμβολικών Κειμένων τής 'Ορθόδοξου 'Εκκλησίας Β'*, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 1999, стр. 20

е слика на Невидливиот Бог, Првороден на целото создание“. Потпирајќи се на ова место, Ариј го разбира Христос како совршено Божјо создание. Според него, Свети Апостол Павле го истакнува Христос како прв помеѓу „сзданијата“. Овде се согледува суштествениот проблем на сите ереси, а тоа е проблемот на „морализмот“.

Вистината (Богојавувањата на Светата Тријада, Невочовечениот и Вочовечениот Логос) воплоотена во настаните на старо-новозаветната заедница, се вкуси на различен начин, зависно од местото на живеење, од различни заедници, со перцепции и облици на живот, карактеристични за Јудејската, Елинската и Источната струја. Според тоа, еретичката Христологија постоеше како модел во различни облици на живот. Затоа, не е ни чудо што многу книги од Новиот Завет имаат апологетски карактер кон еретичките отстапки од христолошки тип. Станува збор посебно за Посланијата на Апостолот Павле, како и за Евангелието според Свети Апостол Јован.

Христос е истиот пред и после Пасха. Од една страна, првите христијани го гледаат Исус Христос, се покажува како човек, секојдневно меѓу нив, им предава, разговара, јаде и пие со нив, а од друга страна пак, Го гледаат како има божествени карактеристики, кои се поврзуваат едни со други по Воскресението. Кога велеме Исус, мислиме на човекот Исус, но, кога го користиме името Христос, веќе влегуваме во една друга димензија, односно ја нагласуваме Неговата тесна врска со Бога Отецот. Древно христијанската заедница создаде една историска свест во однос на природата на Христос, која ја врзаа органски и хармониски за библиските настани во Стариот Завет. Го прифатија Исус, како Христос, Месија и Господ. Да не заборавиме дека, првите крштелни Символи, кои може да се лоцираат во текстовите на Новиот Завет, се еднострани и Христолошки: исповедаат вера во Синот Божји, во Христос и Господ, Кој ја открива Светата Тријада.¹⁰ Првите Символи беа христолошки фрази, врзани за литургиската пракса на секоја локална Црква. Оттука заклучуваме дека автентичниот дух на првите христијани е христолошкиот.

Првата формулација на христолошкиот догмат ја среќаваме во Новиот Завет. Во Кесарија Филипова, кога Христос ги запраша учениците Негови, какво мислење имаат луѓето за Неговото лице, Апостолот Петар му одговори: „Ти си Христос, Синот на Живиот Бог“.¹¹ Тоа знаење кое го исповеда Апостолот Петар, секако не произлегува од тело и крв, туку е откровение на Отецот. После одговорот, пак, на Христос: „Ти си Петар и на тој камен ќе ја изградам Црквата Своја“,¹² веќе заклучуваме дека станува збор за една развиена Христологија и Еклисиологија. Забележуваме како Христолошкиот догмат го втемелува животот на Црковната заедница. Апостолот Петар го исповеда Христа како Син Божји, и врз основа на ова негово исповедање, Тој, Христос, ќе ја заснова Црквата.

10 'Ιωάννου Καρμίρη, Τά δογματικά καί συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, τόμος Α', стр. 36-41.

11 Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος” Мт. 16, 17.

12 Мт. 16, 18

Подетално со проблемот на „етичкиот“ Христос, ќе се соочи Свети Кирил Александриски во 5 век. Делото „Коментар на Евангелието според Јован“ на Свети Кирил Александриски, припаѓа на периодот пред Несториј.¹³ Во овој спис на Свети Кирил Александриски, впечатливо е тоа што се сретнува формулацијата „εἷς ἐξ ἁμφοῖν“. Кое е значењето на оваа фраза? Со оваа формулација, Свети Кирил го истакнува единството на двете природи од Едниот Син и Логос во воплотувањето.¹⁴ Со 4-от вселенски собор во Халкидон, 451 година, се затвора една фаза на



Свети Кирил Александриски

христолошките ереси и богословските штети. На овој собор, она кое впечатлува е пренагласокот на единството и поистоветувањето на Едното лице на Христос. Во оригиналниот текст на 4-от Вселенски собор, којшто е околу половина страница, трипати се спомнува фразата „едно и Него“ (ἕνα καὶ τὸν αὐτόν), и петпати „Него“ (τὸν αὐτόν).¹⁵ Со овој догматски формулат, се отфрла и опасноста да се третира Логосот како еден, а Христос како друг. Конечно, Халкидонскиот собор ја усвои христологијата на Свети Кирил Александриски, кој прифаќа дека, човечката природа на Христос, како безипостасна (ἀνυπόστατη), постои во лицето (ипостаста) на Логосот, и таа стана Негова природа, како што е Негова и божествената.

Но, секако, човечката природа на Христос не е безипостасна (без лице), зашто го има лицето на Бога Логосот. Таа е „воипостасена“ (ἐνυπόστατη). Преку оваа формулација на Свети Кирил, разбираме дека Христос е Логосот, второто Лице во Светата Троица, а не човек врз кој слезе Логосот на Бог Отецот. Христос е Оној Кој стана Кој стана човек (σάρξ), за кого зборува Светиот Ап. Јован во Евангелието: „И Логосот стана месо (човек)“.¹⁶

Свети Кирил, објаснува поточно зошто оваа Јованова фраза, се поистоветува со: Логосот стана „човек“ и дека зборот „стана“, се употреби од Свети Јован за да се избегне идејата дека Логосот едноставно слезе врз човек, како што слезе врз пророците и светителите.¹⁷ Тоа што Логосот стана човек, „икономиски“ (οἰκονομικῶς), е резултат на Неговиот сојуз со човечката природа, која, пак, не сочинува посебен човек.¹⁸ Очигледна е упорноста на Отците на 4 – от Вселенски Собор, да се изрази и нагласи тоа дека, во настанот на воплотувањето, лицето на Логосот е носител и на човечката природа. Едната природа на Бог Логосот, Божествената, може да се

13 Δέσπω Ἀθ. Λιάλιου, Ερμηνεία τῶν Δογματικῶν καὶ Συμβολικῶν Κειμένων τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας Β'... стр. 167

14 Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην, PG 74, 21CD.

15 Νίκου Α. Μαρτσούκα, Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Β', Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σε ἀντιπαράθεση μέ τή δυτική χριστιανοσύνη, Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2003, стр. 258

16 Јн. 1, 14

17 Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην, PG 73, 160 D. Во истиот спис PG 73, 1012 A.

18 Στυλιαννοῦ Γ. Παπαδόπουλου, Η συμβολή του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας στη Χριστολογία, Πύργος 2003, стр. 28.

разгледува само како „воплотена“ и „вочовечена“. Со фразата „воплотена“ на Свети Кирил Александриски, се изразува совршеноста на човечката природа во едното лице на Логосот.¹⁹

За првпат вистината за терминот „Богородица“ (Θεοτόκος) се втемелува во настанот на ипостасното (личносното) единство на двете природи, но и во вистината оти Божествениот Логос (Синот = Христос), Кој е Предвечен Бог, се роди од Дева Марија, надминувајќи ги законите на природата. Вистинското раѓање,²⁰ го разјаснува терминот „Богородица“, односно тоа дека навистина Дева Марија Го роди Божествениот Логос, без тоа да значи дека таа ја роди вечната божествена природа.²¹ За да се соочи Свети Кирил со „етичкиот“ проблем, со тоа дека Логосот се всели – слезе врз човек (Христос), објаснува дека од почетокот, од редовите на Дева Марија (од самото раѓање), Логосот ја обедини со себе човечката природа и се роди според тело. И секако во тоа реално раѓање, се зачувуваат својствата на двете природи кои се обединија.²²

SCS MARCUS EUGT

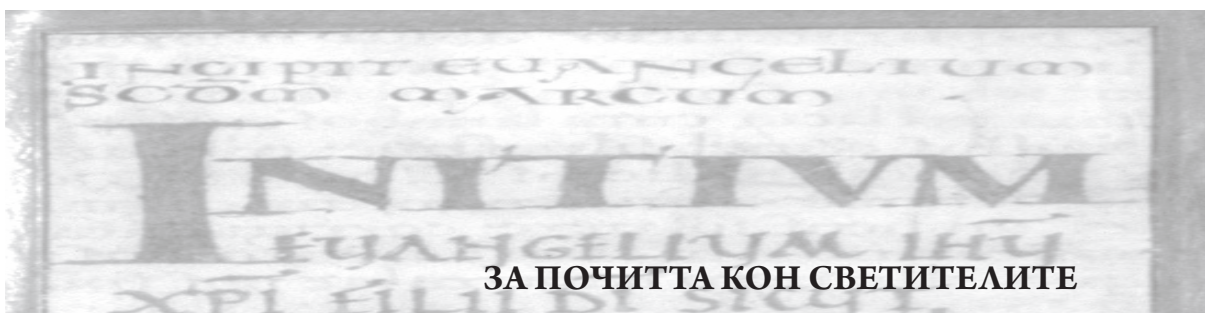


19 Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Ἐπιστολή 46 PG 77, 244 A.

20 Логосот зема тело воодушевено (ἐμψυχωμένο) и логичко.

21 Στυλιαννοῦ Γ. Παπαδόπουλου, Η συμβολή του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας στη Χριστολογία ... стр. 24.

22 Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Ἐπιστολή Δ', Προς Νεστόριον Β', PG 77, 45 BCD.



ЗА ПОЧИТТА КОН СВЕТИТЕЛИТЕ



Асс. докторанд,
м-р Виктор Недески

Човекот е создаден по образ и подобие Божјо (1 Мојс. 1, 26). Бог, непристапен во Својата величина и поголем од секој образ, го покажал Својот образ во човекот, го покажал Својот образ јасно и во слава. Тоа значи дека на човекот му е даден потенцијал да стане бог по благодат, односно да постигне светост, која треба да биде цел на животот на секој христијанин, зашто и самиот Бог нè повикува: „Бидете свети, бидејќи Јас сум свет“ (1 Петар 1, 16).

Темата за православното поимање на светоста и почитта, која Православната Црква им ја оддава на светителите е многу важна, бидејќи многу протестантски групи ја критикуваат Православната Црква дека таа ги обожува светителите и ним им се обраќа за спасение, наместо на Спасителот Христос.

Затоа постои пастирска потреба да се објасни на кој начин Православната Црква ги почитува светителите и до оди каде е оваа почит. Важно е да се нагласи каква е нашата врска со светителите и што подразбира оваа врска. Исто така, треба да се одговори на забелешката на протестантите дека светителите не се секаде присутни и поради тоа, не ги слушаат нашите молитви. Да ги протолкуваме чудата кои ги вршат светителите и да ги потврдиме на библиска основа: да се осврнеме кон првата Црква, за да се увериме дали во неа постоело почитувањето на светителите и пред сè, јасно да ја истакнеме разликата помеѓу почит и служење, богослужбено поклонение и поклонение како покажување почит и љубов, кои им ги оддаваме на светителите.

Според верата на нашата Црква, светителите ја рефлектираат славата Господова (2 Кор 3, 18) и блескаат со несоздадената Божја светлина (Мт. 5, 14; Јн. 8, 12; Еф. 5, 8; Кол. 1, 12; Откр. 22, 5). Славата на светителите и ангелите не е независна од славата на Христа, бидејќи тие се членови на Неговото тело. (Еф. 1, 23; 4, 16; 5, 23; Кол. 1, 18; 24). Се именуваат возљубени од Бога (2 Лет. 20, 7; Ис. 41, 8), пријатели Божји (Пс. 138, 17; Јн. 15, 14; Јк. 2, 23), Христови браќа (Мт. 12, 50). Тие се храм и живеалиште Божјо (1 Кор. 3, 16-17; 6, 19; 2 Кор. 6, 16), чеда Божји (Јн. 1, 12; Гал. 3, 26-27), наследници и сонаследници Христови (Рим. 8, 17). Споменот на светителите е вечен (Пс. 111, 1-9; Изреки 10, 7; Евр. 11, 4-38).

Самиот Бог, преку Светото Тело Христово, доаѓа во лично општење со човекот и му ја предава светоста. Станува збор за светоста на Телото Христово, а



не за светост на човекот независно од неговото заедничарење со Христа (Јн. 14, 23; 1 Кор. 3, 5-17; 6, 19; 2 Кор. 6, 16; Ефес. 2, 22). Така, Христос триумфира преку светителите (Јн. 21, 19; 2 Кор. 2, 14).

Во Откровението на Јован, дваесет и четирите презвитери, кои ја претставуваат победничката Црква, имаат „златни венци на главите“ (Откр. 4, 4). Неизбројливото мноштво светители, кои „ги испраа облеките свои и ги избелија со крвта на Јагнето“ (Откр. 7, 14), се наоѓаат „пред престолот и пред Јагнето“ (Откр. 7, 9); ним им се дадени „престоли“ за да царуваат „илјада години“, до второто доаѓање, кога телото Христово, Црквата, ќе биде предадена од својот Возглавител на Троичниот Бог, за да биде „Бог сè во сè“ (Откр. 20, 4; 1 Кор. 15, 23-28).

Христос е единствениот „Утешител“, единствениот „посредник“ и „спасител“ (1 Јн. 2, 1; Јн. 14, 6; 13-14; 1 Тим. 2, 5; Дела 4, 12); само со Крвта Христова се остварува помирувањето (1 Пт. 1, 18-19); „другиот Утешител“, Светиот Дух преку Светите Тајни ги напојува во наша полза Даровите Христови: со крштението нè воведува во Телото Христово (Гал. 3, 27; 1 Кор. 12, 3); со Светата Причест нè храни со „лебот на животот“ (Јн. 6, 48-53). Во оваа апсолутна смисла не постои друг спасител, ниту втор посредник.

Но, во Светото Писмо станува збор и за посредништво на луѓе и ангели, преку молитва и застапништво (1 Мој. 18, 23-33; 20, 3-18; 32, 9-14; Јов 42, 8-10; Изреки 15, 8; Зах. 1, 12-13; Ер. 7, 16). Луѓе се именуваат „пратеници“ (2 Кор. 5, 18-20; Ефес. 6, 20) и „спасители“, но со значење дека водат кон единствениот Спасител Христос (1 Кор. 9, 22). Бог го уверува пророкот, дека ако се најде барем еден свет човек, заради него ќе го спаси целиот град (Ер. 5, 1; Ез 22, 30).

Но, можеби „посредништвото“ во оваа смисла се однесува само на живите? Не; зашто Бог му вели на пророкот Еремија: „да беа застаанале пред лицето Мое дури Мојсеј и Самуил, душата моја пак немаше да се приклони кон тој народ“ (Ер. 15, 1); што значи дека во други случаи Бог одговарал на молбите на светите луѓе за народот. Во Откровението ја гледаме победничката Црква – дваесет и четирите презвитери како држат „златни чаши, полни со темјан, кои што се молитвите на светите“ (Откр. 5, 8), односно на верниците кои живеат на земјата, кои ги соединуваат со своите молитви.

Небесната Црква ги прима нашите повикувања; секако, посредува пред Господа да престане мачеништвото на нивните браќа на земјата (Откр. 6, 9-11), нешто што на крај Бог го слуша (Откр. 7, 9-11; 8, 3-5; 11, 16-18; 14, 14-20; 4 Цар. 20, 4-6; 2 Мак. 15, 12-16).

Значи кога ги повикуваме светителите, нашата надеж не е празна; светителите се соединети со нас со врската на љубовта, која „никогаш не престанува“ (1 Кор. 13, 8). Веруваме дека ние вистински сме „сожителите на светите и свои на Бога“ (Ефес. 2, 19-20).

Дали светителите се секаде присутни, за да го слушнат нашиот повик? Не. Светителите независно од благодатта Божја не се секаде присутни, ниту

се информираат со својата сила што се случува далеку од нив. Но, облечени во несоздадената Божја благодат, преку Светиот Дух, како членови на Телото Христово, кое е соединето со Божеството, можат да ги надминат природните закони и да учествуваат во животот на своите браќа на земјата.

Штом луѓето Божји кои живеат на земјата можат со благодатта Божја да ги надминат природните закони, треба да заклучиме дека тоа може да го направат многу повеќе членовите на победничката Црква. Како показател на тоа, наведуваме неколку примери од Светото Писмо.

Срцето на Елисеј беше со Гиезиј и можеше да дознае што се случува на далечина (4 Цар. 5, 25-27). Авраам „го виде“ денот Господов „и се зарадува“ (Јн. 8, 56). Апостолот Петар ја позна лукавоста на Ананија (Дела 5, 3).



Светите пророци Даниил, Давид и Соломон (Третјаковска галерија, 1947 г.)

Бог ги открива чудесните нешта „преку Духот за полза“; значи сè врши Светиот Дух, без да биде врзан од природните закони, кои Бог ги поставил со одредена цел (1 Кор. 12, 7-11; 2 Кор. 12, 2-4). Самиот Господ нè уверува за заедницата на љубовта во небесната Црква, која е информирана за настаните во нашиот живот и се радува за покајанието на секој грешник (Лк 15, 7-10).

Бог чудотвори преку светителите и праведниците (3 Цар 17, 21-22; 4 Цар 4, 33-35; Дела 5, 12-16; 12, 11-12); не само преку оние кои живеат на земјата, туку и преку упокоените светители. Така, пророкот Исаија добива заповед да се врати „кон Езекиил, владетелот на народот“ и да му пренесе дека ќе се спасат тој и народот од рацете на Асирците „заради Мојот слуга Давид“, односно благодарение на Давид, кој веќе не бил во овој живот (4 Цар 20, 4-6).

Нечестиво е да се тврди дека врската на љубовта помеѓу борбената и победничката Црква ја намалува посредничката улога на Утешителот, бидејќи светителите немаат сила сами од себе за да чудотворат и да влијаат на нашиот живот, независно од благодатта Божја. „Духот на Илија“ кој „слезе на Елисеј“ беше благодатта на Светиот Дух, а не нешто независно од неа. Затоа и „синовите на пророците“ му се поклонуваат до земја (4 Цар 2, 14-15). Истото го гледаме и

при воскресението на човекот кој бил погребан во гробот на Елисеј (4 Цар 13, 21). Чесните коски не чудотворат сами од себе, туку преку божествената благодат која ги опкружува и го облагодатува целиот човек, а не само неговиот дух.

Чест и почит кон светителите во Православната Црква се изразува и со поклонење. Не станува збор за богослужбено поклонење, кое изрично е забрането од Светото Писмо (2 Мој. 20, 4-5; 5 Мој. 6, 12-14; Мт. 4, 10), зашто никогаш ниеден православен христијанин не се поклонува на никакво битие (ангелско или човечко) како на Бога. Единствено во таков случај поклонењето би било апсолутно, односно богослужбено.

На светителите им се поклонуваме без да забораваме на нивната природа, односно не примајќи ги како богови, зашто сметаме дека поклонењето не е секогаш показател на богослужение. Ако оној кому му се поклонуваме не го сметаме за Бог, тогаш со поклонувањето не му оддаваме богослужение, туку тоа е знак на почит и љубов. Во овој контекст на искажување почит, Давид им се поклони на Јонатан (1 Цар. 20, 41) и на Саул (1 Цар. 24, 9); Натан му се поклони на Давид (3 Цар. 1, 23), синовите на пророците на Елисеј (4 Цар. 2, 15), Навуходоносор на Даниил (Дан. 2, 46). Дури и во Новиот Завет затворскиот чувар им се поклонува на Павле и Сила (Дела 16, 29), додека самиот Господ ветува дека ќе ги принуди Јудејците да му се поклонат на епископот Филаделфиски (Откр. 3, 9; 1 Цар 5, 4).

Оние кои го отфрлаат почитувањето и поклонувањето на светителите, се повикуваат на случаи од Светото Писмо (Дела 14, 11-15 и Откр. 19, 10; 22, 8-9).

Во Дела 14, 11-15 јасно се гледа дека луѓето ги сметале Павле и Варнава за богови. Затоа и апостолите со право реагираат и се спротивставуваат. Ним не им припаѓа такво поклонење зашто е богослужбено.

Во вториот случај, Јован изненаден од тоа што се удостоил да го види, под дејство на видението на самиот Господ (Откр. 1, 17-18), помислил дека повторно пред него е Господ. Затоа и се наведнал за да му се поклони. Меѓутоа, ангелот му ја кажува вистината за тоа што се случува: „јас сум твој сослужител“, не ми припаѓа такво поклонење. Тоа му припаѓа само на Бога.

Ако прифатиме дека Јован сакал да му се поклони на ангелот за да му покаже почит, тогаш имал такво право (4 Мој. 22, 31; Ис. Н. 5, 14), и секако во таков случај поклонувањето не би било богослужбено. Тогаш одбивањето на ангелот би било знак на смирение и понизност. Инаку, зошто Јован се обидува да му се поклони на ангелот по втор пат? (Откр. 22, 8-9).

Ова е толкувањето на Писмото, согласно со учењето на Црквата (1 Тим. 3, 15). Истото е посведочено и од ранохристијанските текстови. Првите христијани исповедаат:

„Не би можеле некогаш да го напуштиме ниту Христа, кој пострада за спасението на спасените по целиот свет, безгрешниот за грешниците, ниту, пак, да богослужиме на некој друг. Зашто Нему Му се поклонуваме како на Син Божји, а

мачениците ги љубиме како Господови ученици, достоин, заради несовладливата посветеност на својот цар и учител“. Ова е наведено во описот на мачеништвото на свети Поликарп (+ 156). Во него е забележано и тоа дека христијаните ги собрале коските на маченикот, „подрагоцени од драгоцени камења и поблагородни од злато“ и ги погребале на соодветно место, каде се собирале и го празнувале „роденденот на неговото мачеништво“ (Март. Молук. 17-18; 3β 3θ).

Ориген (+ 253/4) наведува дека „душите на обезглавените заради сведочењето на Исус не управуваат залудно со небесните богатства, туку со нив им служат на оние кои бараат прошка на гревовите“ (Ωριγ. Εἰς μάρτ. Протр. 30; Види: Откр 20, 4).

Свети Василиј Велики (330-379) зборува за прославувањата кои се правеле во чест на светителите (Ἐπιστ. 227, πρὸς τοὺς ἐπίσκ. τοῦ Πόντου. Ὅροι κατὰ πλάτος 8, 40) и за повикување на светителите (Ὅμιλ. 4, εἰς ἄγ. Μάμαντα 1): „Оној кој е тажен прибегнува кон четириесетте, оној кој се весели – трча кон нив. Едниот за да најде решение во тешкотиите, другиот, пак, за да ги сочува во себе најдобрите богатства... вашите барања правете ги заедно со мачениците“ (М. Βασ. Ὅμιλ. 5, εἰς τοὺς ἄγ. Τεσσαράκοντα 8). Почитта кон Светите четириесет маченици, како што нè информира Василиј Велики, била раширена во многу области и овие светители „се украс на многу татковини“ (Εἰς τοὺς ἄγ. Τεσσαράκοντα 8).

Свети Јован Златоуст (344-407) зборува за „лители и молитви ... во храмот каде што се моштите на апостолите“, со цел да се избегнат страдањата на градот (Χρυς., Πρὸς τοὺς καταλείψαντας τὴν Ἐκκλ.). Како што вели Златоуст, силата на светите маченици „секојдневно е жива и дејствува, изгонува демони, ги отстранува болестите, оживува цели градови и овде собира мноштво луѓе“ (Περὶ ἀπολαύσεως τῆς τῶν μελλόντων 2). Уште потенцира дека почитувањето на светителите „се пренесува кон Владиката“ (Ὅτε πρεσβ. Προεχ. 2. Види: Мт 5, 16).

Истото го кажува и свети Григориј Богослов (329-390): „Треба да ги прославуваме сите маченици“ (Λόγος κδ' 3-4, εἰς τὸν ἅγιον Κυπριανό); „сега мачениците прават да се отвори небото...“ (Λόγος μδ' 12 εἰς τὴν Νέαν Κυριακ.). „И сега тој е на небото и таму ги пренесува своите жртви за нас“ (Λόγος μγ' 80, εἰς Μ. Βασίλ.). „Се молиме грижливо да нè следиш од висините и народот кој е околу тебе да го водиш во совршенство“ (Λόγος κα' 37, Εἰς τὸν Μ. Ἀθαν.).

Врз оваа основа, Седмиот вселенски собор во 787 г. ја изрази верата на Православието: „Христа – како Бог и Владика, а светителите – преку заедничкиот Владика, како негови вистински исцелители да ги почитуваме и чествуваме и да им го оддаваме соодветното поклонение“. (Синодик на Православието на Седмиот вселенски собор).

Ова е православното учење за светителите. Значи не веруваме дека светителите можат да се спасат себеси или другите луѓе. Какви и да се делата на светителите не се доволни ниту за нивното лично спасение, зашто не го

надминуваат исполнувањето на должноста (Лк 17, 10). Но, Бог го цени нивниот избор и им дава повеќе отколку што заслужуваат. Следствено, ова учење на Православието не влијае на спасителното дело на Христа.





Архимандрит

СЕВЕРНОМАКЕДОНСКИТЕ ПУСТИНИ ОД XI ВЕК ВО АГИОГРАФСКАТА НАРАЦИЈА

За аскетско-монашките традиции во источното христијанство е пишувано многу, и покрај севкупниот историски херметизам што по принцип ја следи оваа тема.¹ Сепак, современата историја, служејќи се со сите достапни непосредни (агиографски и химнографски текстови, светоотечки и подвижнички состави, монашки типии, старечници и патерикони, итн.) и помошни извори Никола (Трајковски) (археологија, иконографија, црковно-дипломатска граѓа, записи и натписи во манастирските библиотеки, усни преданија, фолклорно творештво итн.), во голема мера го расветлува ова прашање во средновековната епоха. Денес не постои двоумење околу водечката идеолошка улога на монаштвото во создавањето на темелите на христијанската култура во средновековна Византија, како и во земјите на византискиот комонвелт. Во таа смисла, и со самото ширење на христијанството преку покрстувањето на народите и основањето на средновековните Цркви, се продолжува и збогатува континуитетот на монаштвото, кое разбирливо, во различни епохи има и различни идејни манифестации, иако пустината секогаш останува неговата суштинска топографија и идеолошка срцевина. Па така, денес во историските четива често се повторува ставот дека православното монаштво, во сите негови типологии, а особено припадниците на раните еремитско-исихастички тенденции во Палестина, Египет и Сирија, а подоцна и насекаде во источно-римската империја (вклучително и на Балканот), било имено духовниот предводник на својата доба, чувар на чистотата на верата и на светото предание, бранител од разновидни и многубројни еретички напади на христијанското богооткровено правоверие.

Низ изминатите столетија на христијанското сведочење во светот, во човечките души непрестајно одекнува Христовиот повик упатен до избраните чеда, да го земат својот крст и да врват по Него.² Надумната љубов, поривот за самопринесување на Бога и Божјата волја, и маченичкиот етос што произходи од

¹ Монаштвото и монашката творечка култура отсекогаш подразбирала историска анонимност, смирена свест што се раѓа од копнежот за богоуподобување до самозабрав. Монахот се препознава во ставот на Претечата: „Он треба да расте, а јас да се смалувам“ (Јов. 3, 30)

² Марко 10, 21

подготвеноста човекот да се сораспне со Бога, родени од верата во воскреснатиот и исповеданиот Син Божји, се суштинскиот печат со кој се одликува христијанската култура во историјата. Уште на самите почетоци од црковното живеење кај христијаните се препознава ревност и пожртвуваност што го надминува секој ум, силен подвижнички порив што се црпи од подражавањето на Христа (подвигот во пустина во новозаветната епоха често се поврзува со *imitatio Christi*, во контекст на Христовите искушенија во пустината),³ смирен аскетизам и мачеништво, кои од апостолско време го следат богољубието. Тоа е незаобиколен аспект во многубројните историски етапи во животот на Црквата, во секоја синхронија на нејзиното постоење во светот. И специфичноста на монашкиот живот е во рамките на тој христијански опит: монаштвото изнедрјува од човечкиот копнеж да го наследи совршенството кое Отецот Небесен посакува да им го даде на Своите деца. Но, христијанското совршенство за човечката, тварна природа претставува недостижен и превисок критериум, како што секој човек ќе разбере, доколку се потпре единствено на сопствените сили и можности. Совршенството по Бога е секогаш благодатен дар на Светиот Дух. Крајното совршенство, како што учи преподобниот старец Софрониј (Сахаров), е совршенството на Божествената љубов изразена преку Христовата жртва на Крстот, совршенството на „ширината и должината, длабочината и височината, на неразбирливата љубов Христова“.⁴

Јањик забележува дека оваа парадигматична претстава на крстот ги отсликува димензиите својствени на анахоретско-еремитска иеротопија: пустината ги поседува ширината и должината, пештерата ја има длабочината, а планината и гората – височината.⁵

Агиографската книжина посветена на преподобните ликови од источно-христијанските монашки традиции, содржи значајни податоци кои ја расветлуваат аскетско-богословската програма на христијанскиот еремитизам, појавен уште од најрани времиња и остваруван како водечка идеја на сите познати облици на монашко живеење и подоцна во средниот век.⁶ Постои општа согласност дека пустината, како што е разбрана во библиските книги, до денешно време го сочинува основниот духовен код на источното монаштво. Истото се однесува и на македонската средновековна христијанска култура за која од исклучителна важност е појавата и развојот на анахоретското (отшелничкото) монаштво во почетната фаза, од крајот на X, сè до почетокот на XII век, и тоа од повеќе

3 Дзиадул, Павел. ст. Мотив „искушења у пустињи“ у словенској житијној књижевности, Гласник етнографског института САНУ, 10/13, Београд: 2008, стр. 31-38

4 Архимандрит Захарија. Христос – пут нашег живота, Свети Манастир Хиландар: 2007, стр. 131

5 Јањик, Драгана. Преподобни Петар Коришки, Манастир Зочиште, Београд: 2007, стр. 108

6 Покрај житијата, истражувањата на богословието на пустината неизоставно ги вклучува и останатите расположливи извори: патерикони, поуки и слова посветени на монашкиот живот, монашки типичи и правила, химнографски, иконографски, археолошки проучувања и др. Без разлика во каков облик ќе се развијат подоцна монашките заедници – скитови, лаври, келии, киновии – тие секогаш ја негувале првобитната идеја за пустиносфера (заб. авт.)

историско-богословски причини. За тоа колку бил жив интересот и широка распространетоста на анахоретската идеја на македонското тло во тој период, сведочи и фактот што тогаш за првпат од грчки на словенски јазик е преведено Житието на свети Антониј, првоучителот на пустината, и тоа во времето на знаменитиот и монахољубив архиепископ Јован Дебарски (1018-1037), а со голема веројатност и „Лествицата“ на Свети Јован Синајски.

Се работи за монашки концепт кој се разликува од охридското монаштво на Светите Климент и Наум, коешто историчарите го оценуваат дури и како 'државно', бидејќи му припаѓа на општиот византиски државно-црковен концепт за христијанската мисија и просветителство. Пустиножителството, за разлика од киновиските монашки заедници во Македонија од X-XI век,⁷ може да се каже дека далеку понагласено му се спротивставува на светот. Негов препознатлив белег е токму аскетско-исихастичката практика вон светот. Ова специфично монашко движење во најраниот период на средновековната Охридска архиепископија аргументирано (историски и идејно) може да се доведе во врска со светогорското (Св. Атанасиј Атонски) и рилското (на Св. Јован и неговите ученици) анахоретство од X век.

Несомнено е дека еремитското монашко движење се проширило во повеќе области на Охридската црква во овој период (под чија јурисдикија во тоа време припаѓал поголем дел од балканските земји), но за една конкретна област во која се создала иеротопијата на Пчинската, Осоговската и Лесновската пустина, прифатливо е да се користи изразот „северномакедонски“, како што предлага Снегаров.

Специфичниот аспект, на кој всушност му е посветена оваа текстолошка анализа, е што низ споредбеното читање во житијните состави (како во проложните, така и во пространите) на преподобните Прохор Пчински, Јоаким Осоговски и Гаврил Лесновски, ни се открива длабока и доследна духовна врска на средновековниот анахоретизам во Македонија со великите претставници на христијанското пустиножителство од истиот период (IX-X век) на Балканот, со знаменитите малоазиско-византиски монашко-аскетски центри од претходните векови, а оттаму и со најраните агиографски примери за подвижници што ги обитавале палестинско-египетските пустини. Северномакедонските пустини се значајна алка во континуитетот и развојот на древниот христијански еремитизам.

Таа врска, меѓу другото, открива и една схематичност во разбирањето на духовниот процес во подвижништвото преку анахорезата (одделувањето) од светот во пустината, но и уште понатаму – од пустина во 'внатрешна' или 'далечна' пустина. Токму повторувањето и препознавањето на сличностите во агиографските мотиви кај светите пустиножители создаваат општа слика за специфичната анахоретска сотириологија. Овие подвижничко-отшелнички идеи, преку ширењето на светителските култови на македонските пустиножители од XI век, во голема мера

⁷ Какви што ги познаваме од Велјушкиот типик

го формирале духовниот идеал на христијаните и подоцна во средновековната Охридска архиепископија, па сè до поново време.⁸

Корените на анахоретството во Македонија, и историски и идејно, досегаат до библискиот прототип. Во јудеохристијанската (библиска) историја се развива богата богословска семантика на пустината и нејзините синонимни иеротопоси ('светата' пештера, гора или планина), која подоцна ќе се преслика во средновековниот еремитизам, а воедно ќе соодветствува и за северномакедонските пустини,⁹ кои се всушност мали пештери во планините или крајбрежјата. Најчеста старозаветна причина за оставањето на светот и заминувањето во пустина е поради казна – Бог ги претвора градовите во пустина или го праќа човекот во пустина заради гревот и злото; како благослов и прибежиште – Бог го спасува човекот криејќи го во пустина; или поради откровение – Бог го одделува човекот во пустина за да му се објави Себеси или да ја открие Својата Божествена волја. Во евангелските книги, покрај мошне илустративното пустиножителство на Светиот Јован Претеча, Христовите одделувања вон светот (описувани сликовито: 'надвор од градот', 'во осамено место', 'на пусто место', 'на едно рамно место' итн.) ја заокружуваат конечната дефиниција на библиските претстави за пустината. Повеќе конкретни настани ја конотираат Христовата 'анакореза': необичното раѓање во Витлеемската пештера, Христовиот четириесетдневен престој и искушенијата во пустината, Христовите повлекувања, проповеди и чудотворења вон населените места, Христовото преображение на Таворската гора, Христовата молитва во Гетсиманската градина, итн.

Божјите избраници, длабоко свесни за есхатонското очекување, го отфрлаат обезбожениот свет кој стреми кон духовна пропаст, човекоцентрично уредениот свет, во кој сè се распаѓа во смрт и небитие. Пред човекот што оставил сè и тргнал по патот на спасението се открива перспективата на пустиножителството: ридовите, пештерите и бездните земни,¹⁰ во кои невидливо и неразбирливо за светот, е сосредоточен вистинскиот живот по Бога. Така, пустината прераснува во библиски *ίερος τόπος* (лат. *locus sacer*), символ и праобразец на идејата за исход од светот заради личната богопосветеност.¹¹ Во пустината отсуствува човечкиот поредок

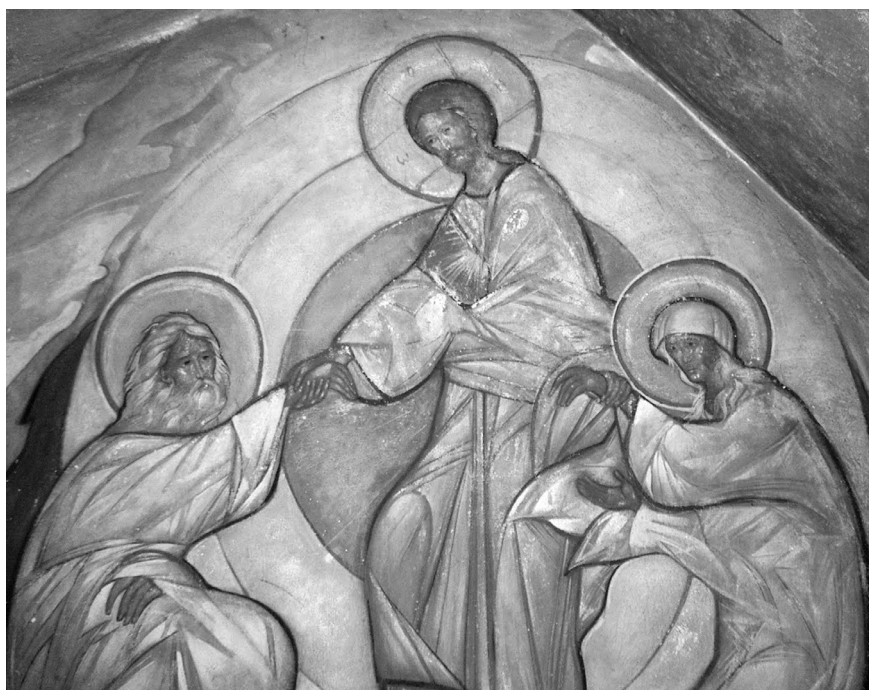
8 Неколку интересни примери од поново време (до крајот на XIX век), како што е примерот на подвижничката Спасица од Вишни, го покажуваат високиот духовен углед на христијанскиот аскетизам во црковната и народната свест (заб. авт.)

9 Терминот 'северномакедонски' во употреба го воведува Снегаров, за што постои историска, географска и идејна основаност, бидејќи ширењето на анахоретското движење започнато од Рилската во X век, продолжува кон северозапад во Лесновската, Осоговската и Пчинската пустина во XI и XII век, а понатаму и во косовските еримии (св. Петар Коришки и Јоаникиј Девички) во текот на XIII и XIV век (заб. авт.)

10 Евр. 11, 38

11 Во тој контекст, во христијанството централен е мотивот за 'Небесниот Ерусалим', манифестиран во постклиментовата епоха и кај нас во врска со светоста на градот Охрид, како 'македонски', 'балкански' или 'словенски' Ерусалим. Во секој случај, еремитската иеротопија не се поврзува со име на град, туку на пустина или планина (заб. авт.)

возстановен во светот, поточно, тој се пресоздава и преустројува според стварноста на Едемската градина пред Адамовиот пад. Пустината отворено се бунтува против опасната лагодност на животот, неговата лажна сигурност над која постојано демнее смртта, пустината е антипод на тварниот свет од кој е прогонет Творецот. Во пустината низ покајанието како промена во внатрешната волја, се воспоставува порано загубениот божествен ред, во кој човекот аскетски се враќа кон Адамовата првична послушност на Божјите заповеди. Духовно мотивираниот еремитизам ја олицетворува реалноста на духовната слобода на човекот.



Слегувањето во Адот, Григориј Круг (Мојсенај, 1940)

Пустината на тој начин во библиско-христијанскиот континуум станува природен простор на богопознанието и самопознанието, на покајанието и обожението.

Суштинскиот (богословски) поларитет „свет – пустина“ редовно ги придружува евангелското учење и христијанската богословска мисла во историјата, но особено е имплицативен секогаш кога станува збор за монашкиот живот. Во монашкото сфаќање на идејата за пустиносфера го согледуваме аспектот на богоизбраноста и божествениот призив за осветување и обожување на човекот, а од друга страна евидентна е и богословската негација на светот во кој пропаѓа острастениот човек, умирајќи како последица на гревот. Оттаму доаѓа и силниот сотириолошки белег: во историјата на спасението, патот кон Царството Небесно, маченичкиот пат на враќање на заблудениот човек кон својата вистинска татковина – Царството на вечниот Бог, толку често започнува токму со оставањето на 'географскиот' свет, за да продолжи и да се одухотвори низ натамошната битка

со „светот во себе“. Напуштањето на таквиот свет го трасира тесниот пат на покајанието, преумувањето и преобразувањето, пат во кој умира стариот човек и се раѓа новиот човек, кој е според Христа.¹²

Добро е уште и да се потсетиме дека монахот не го остава светот затоа што го мрази, туку за да може природно и слободно од гревот да пребива во него, во единство и заедница со Творецот и тварта. Монахот духовно согледува дека овој свет им робува на страстите и смртта, па го остава за да го очисти својот живот, затоа што само така би можел вистински да обитава во светот, вистински да го љуби, исто онака како што ја љубел и се ползувал од тварта и ближниот во рајската градина, но овојпат чувајќи го послушанието на Божјата заповед. Оставањето на светот и светската суета, и животот во пустина ради Бога, означува остварување на аскетското призвание за покајание, заради приближеното Царство Небесно. Црквата на тој начин го живее и проповеда своето послание за спасение на човекот и светот.

Веќе беше спомнато дека во севкупната историја на источното монаштво, патериконите на пустиножителите изобилуваат со одредени сличности и поистоветувања, опишуваат еден и ист духовен поредок по кој се одвива подвижничкиот живот: преодниот момент од светот во пустина, преминот од пустина во 'внатрешна' пустина. Во тоа всушност се пројавуваат мотивите на постепеното воздигнување по вертикалата на монашкото совршенство, искачување по лествицата на добротољубието, градација во духовниот пат на човекот до обожувањето и спасението.

Во агиографските нарации на македонските пустиножители чинот на оставањето на светот ретко е поткрепуван со причините што го поттикнуваат. Житието не е биографија и не е фиктивен расказ, тоа го следи патот на осветувањето на една личност, внатрешната и лична духовна историја, и тоа само делумно – оној дел кој е на полза на христијаните и за сведоштво на подражавателите. Секако, мноштво книжевни детали го навестуваат минатото на пустиниците. Проложното житие на преподобниот Прохор, на пример, соопштува само дека тој ја „остави областа на својата митрополија и се насели во планината Козјак“, додека Народното житие е дополнето со класичниот мотив за чудесното раѓање од бездетни родители, како и одбивањето на родителската намера за неговото стапување во брак. Прохор го остава светот бивајќи просветлен од евангелското четиво што го чул во Божиот храм за тоа дека љубовта кон Бога е над родителската, па трагајќи по тоа совршенство во верата читаеме дека „како еленот што бега кон водни извори, така и Свети Прохор – кон пустината“. Во духот на средовековното житијно творештво, коешто следи извесен жанровски 'канон', љубовта кон родителите не ги означува само природните

12 Ефес. 4, 22-24: „Да го отфрлите од себе стариот човек според вашето поранешно живеење, кој се распаѓа во измамливите желби, да се обновите со духот на својот ум, и да се облечете во новиот човек, создаден според Бога во правда и светост во вистината“

семејни врски, туку и вообичаениот однос кон светот, општоутврдениот кодекс на живеењето, од кој човекот отстапува како последица на духовна потреба, но и на делувањето на Божествената благодат.

Станува збор за целосен пресврт на човекот од светот кон Бога, од земното кон небесното, од историското кон вечното. Пространото житие на Свети Јоаким сведочи дека тој се устремил како многусветла звезда од запад кон исток, доаѓајќи во околностите на пустинската Осоговска планина. Сретнал некој болјарин и отворено му кажал дека со „многу маки“ стигнал дотука зашто слушнал дека „во овие места било особено добро за оние што сакаат да отшелничествуваат и искрено да Му служат на Бога“. Токму во овој краток агиографски опис гледаме податок што е исклучително важен за минатото на Свети Јоаким, имено, дека тој ја препознал сопствената духовна состојба и потенцијал, па како последица на тоа, започнал да трага по отшелнички живот и искрено служење на Бога, слушнал за такво место, во кое низ мноштво премрежја ја пронашол својата пустина. Кои биле тие подвижници – жители на Осоговските планини, за кои слушал младиот Јоаким, и зошто било особено „добро“ во тие места човек да се посвети на пост и молитва, какви гласини го привлекле да го напушти светот и да дојде дотаму, се прашања на кои денес е невозможно да се одговори. Но токму тие теми од житието, како книжевно-историски споменик, би можеле да укажуваат на најстарата пустина и анахоретска населба во средновековна Македонија, од првата половина на XI век.

Што се однесува до житието на Свети Гаврил, повеќе детали го опишуваат светот кој идниот пустиножител го остава: чудесното раѓање по молитвите на неговите бездетни родители, стекнувањето солидно образование, веридбата по волја на родителите и покрај неговото противење за жена од „добар род“ со која живеел малку време, но „без да се допре до неа“. За кратко време таа се упокоила. Откако заминал во Лесновскиот манастир и станал монах, добил благослов да се подвижува во осаменост во близок манастирски скит, како што читаме во покасното народно житие. Свети Гаврил е потполно изграден класичен агиолошки пример за тоа како опитните отци и старци гледале на подвигот на отшелништвото: тоа треба да му следи на претходно стекнатото духовно искуство во киновиија. Токму духовно-литургиската врска со општежитието, и понатаму на патот на пустиножителите, е понекогаш единствената гаранција дека подвижникот нема да падне во прелест или некоја друга опасност во пустината, за што учителите на монаштвото постојано предупредуваат.

Заедничка карактеристика на овие анахорези (одделувања од светот) е фактот што сите тие, во ист временски интервал од сто години, се населиле во истата поширока област на северномакедонските пустини, како и веројатноста дека потекнуваат од недалеchnата околина на нивните пустини, што, секако, тешко би можело да се потврди. Дури и да е така, нивното оставање на светот и обитавање во пустината целосно може да се идентификува како туѓинување (странствување),



Свети Јован Рилски и Јоаким
Осоговски (Манастир Свети Јован
Богослов, Поганово, Србија -
XV век)

во смислата за која зборува Свети Јован Лествичник.

Една од историските претпоставки за настанокот на 'северно-македонската пустина' е симптоматичната географска блискост со Рилскиот планински масив, каде во повеќе локации неколку децении порано се подвизувал Свети Јован со неговите бројни ученици за кои потврда, освен раните житија, дава и подоцнежниот книжевен состав „Заветот на Свети Јован Рилски“, кој може да се нарече и прв манифест (или прото-типик) на словенското анахоретство на Балканот. Хронолошки, распространувањето на култот на Рилскиот отшелник – чудотворец во текот на XI век било во полн ек, па оттаму и се извлекува заклучокот за можната врска (посведочена и агиолошки: во воведниот дел на житието на Свети Јоаким, химнографски преку заеднички тропар на четворицата, иконографски, но и во фолклорната традиција која дури ги нарекува татко со тројца синови) со преподобниот Јован, или непосредно со некој од неговите

последователи. Во прилог на кажаното говорат и житијата на Свети Јоаким и Гаврил, во кои се наведува дека во Сарандопорската планина и во Лесновските скитови – пештери се живеело отшелнички и пред средината на XI век, што би значело дека тие се само следбеници на еден постар монашко-аскетски и исихастички континуитет.

По стапувањето во пустинскиот живот, читајќи ги житијните сведоштва за тројцата подвижници откриваме важни книжевно-богословски теми, кои во голема мера ја расветлуваат духовната димензија на пустината, која и во рамките на локалната македонска православна култура ја содржи основната библиска, ранохристијанска и византиско-средновековна конотација. Во оваа агиографска анализа доволно е да се разгледа аскетско-богословскиот став околу најпрепознатливите теми од еремитскиот живот: молитвата и постот, искушенијата и борбата со демоните.

Пустината просторно ги поседува неопходните претпоставки за исполнување на новозаветниот повик за постојана молитва. Суровата стварност на ненаселените гори и пештери станува најсоодветна за подвижникот што пребива во таквата молитвеност, придружувана со пост, и му се спротиставува и го прогонува

демонскиот род.¹³ Пустинските учители сметаат дека тоа, непрестаната молитва и постот, е всушност суштинското дело во животот на монасите. Значењето на постот во духовноста на отшелниците до таа мера била нагласено, што за првпат по ширењето на анахоретското монаштво во балканските црковни средини каде во книжевна употреба бил словенскиот јазик (во најстарите редакции) започнал да се користи новиот синоним на поимот анахорет – испосник (постник) и испосница (постница) за пештера во која живее подвижник. За кратко време оваа словенска варијанта станала доминантна во говорната и пишаната пракса а ја опфатила семантиката на сите претходни поими од грчкиот вокабулар: анахорет (отшелник), еремит (пустиник), спилеот (жител на пештера), итн. Со словенската варијанта 'испосница' се опфаќа праидејата за пустина и мноштвото нејзини 'балкански' тополи: пештерата или било кој градителски тип на монашка келија вообичаено во тешко пристапните кањони на големите реки, езерските брегови или високо во планините во близина на чист извор. Се почесто во литературата врската на најстарите балкански 'пустини' со обличните извори, реки или езера се објаснува со идејата за евангелската Силоамска бања која исцелува и препораѓа, за што постои и конкретна потврда главно во бројни примери на химнографската поетика, но и во неколку локални манастирски хидроними.

Подвигот на испосништво е опишан и во Народното житие на Свети Прохор Пчински („храната му беше тревни корени, а и тие ги јадеше еднаш во седмицата“), но сепак понагласено од самите содржини на житијниот расказ произлегува дека главно дело на преподобниот Прохор во пустината била исихастичка молитвата, а големиот напредок во неговиот молитвен живот го открива еден навидум 'мал' детал, имено дека пред смртта светиот се молеа за „сиот свет“ (но и „за сите православни цареви“, за што се верува дека е ангажирана додавка на поновите препишувачи). Токму таквата христоводна молитва Свети Прохор го прави припадник на општото светоотечко и монашко предание, според кое монахот излегува од светот за вистински да му помогне, не за да го негира, туку да се самопринесе за неговото спасение. Исходи од светот, но истовремено и почнува вистински да го љуби.

Во Житието на Свети Јоаким Осоговски се е устроено на непрестаната молитва, при што повеќекратно се повторува подвигот на бдение, и дотогаш постојано присутен во монаштвото.¹⁴ Свети Јоаким, макотрпно одејќи по тесниот пат, дошол на местото високо во Осоговските планини, каде што му бил „подготвен од Бога“ новиот дом и аскитирион, па останал таму се до блажената смрт, подвижувајќи се со „добар подвиг, се измачуваше со различни усилија, со тешки воздишки кон

¹³ 1 Сол. 5, 17: „Молете се постојано!“; Мат. 17, 21: „Овој, пак, род се истерува само со молитва и пост“

¹⁴ „се подвижуваше со добар подвиг, се измачуваше со различни усилија, со тешки воздишки кон Бога, со безбројни коленопреклоненија, со непрестајни бденија, со бессони молитви и со топли солзи беседејќи со Бога дено и ноќе. Поради тоа се удостои од Бога, Господарот на се, со велик дар да прогонува духови од луѓето“ (Од Пространото житие на св. Јоаким Осоговски)

Бога, со безбројни коленопреклоненија, со непрестајни сенокни бденија, и со бессони молитви и со топли солзи беседејќи со Бога ден и ноќ“.

Во Проложното житие на Свети Гаврил, исто така се сведочи за аскетската борба со сонот, во име на постојаната молитва („молчание“, тihuвање, исихија),¹⁵



Свети Прохор Пчински и Гаврил Лесновски
(Грачаница, Србија - XIV век)а

додека во неговото Народно житие уште поописно и се раскажува за подвигот на бдение, т.е. дека во првиот скит „преподобниот го премина долот и остана таму многу денови во молчание, без никако да заспива, но пролеваше солзи ден и ноќ и упатуваше усрдно молитва кон Бога, како Авел што Му принесуваше жртва на Бога“. Солзите и духовниот плач се незаобиколен мотив во повеќето од житијата на македонските анахорети, но секако би требало да се има предвид дека тие не говорат единствено за животот во покајание, туку првенствено за состојбите на благодатно умиление, за смирената и тihuвателна заедница со Бога.

Секојдневната борба со гревот и личните страсти во тајната арена на срцето, подвигот, искушенијата и борбата со демоните се дел од невидливата стварност на пустината. И агиографските дела на македонските пустиножители

обилуваат со карактеристични претстави за внатрешното дело на подвижникот, но не изостанува ниту амбиентот на суровите животни услови во планинските височини. Свети Прохор на пример „многу пакости прими од бесовите“, а се измачил и со климатските крајности во кои пребивал во планината: „ја трпеше маката на зимата и студот, а преку летото – горештината и сончевиот пек“.

Во јудео-христијанската култура, заради мноштвото опасности и тешкотии што ги крие, на пустината секогаш било гледано како на посед и омилено престојувалиште на демоните. Оттаму и еремитите одејќи во пустината биле свесни дека одат таму каде што битката е најтешка, односно дека пустината претставува една привилегирана арена на гола и конечна битка со духовите на поднебесието.

¹⁵ „И се повлече во планината во молчание, минувајќи во бдение и молитва ден и ноќ, без сон“.

Проложното житие на Свети Гаврил го сведочи истото.¹⁶ Оваа 'пустинска' сценографија во која се одвива борбата и ослободувањето од демонските сили, всушност е опишувана како агиографска реплика на евангелските праобрасци врзани со Христовите исцеленија и ослободувања од демонските напади. Такво е чудесното исцеление во Гадаринскиот крај на човекот кој имал многу бесови, кој долго време живеел на гробиштата (повторно еден анахоретски топос, многу чест во житијата на светите, особено подоцна на јуродивите) во кој станува очигледно дека бесовите Му се покоруваат на Христа. Спасителот им заповеда на нечистите духови уште од самите почетоци на Неговата проповед (Марко 1, 24-27), од Марија Магдалена истерува седум демони (Марко 16, 9), итн., но и го објавил Своето ветување дека Апостолите, и воопшто секој што верува во Него, со името Негово ќе изгонуваат демони (Марко 16, 17).

Агиографскиот приказ на 'внатрешната' или 'далечната' пустина по правило е поврзан со извесно вознемирување на тихувателниот живот на еремитот, поттикнато од неговото локално прославување и почитување како светител и чудотворец, понекогаш предизвикано од високите почести заради смирениот подвиг дури и од земните цареви и властодршци, или заради случајно откривање на подвижникот и неговата испосница. Анахоретот полага големо усилие да го скрие својот живот од секое човечко љубопитство, дури и да е од најблагодечива природа. Честопати во житијата се раскажува за разни напади и насилства врз отшелниците и нивните келии од страна на разбојници, па и тие се понекогаш причина за промена на првобитното живеалиште во планината. За што и да станува збор во конкретните житија, сосема е јасно дека секое наредно повлекување подлабоко во пустината, истовремено означува поголема анахореза од светот и во физичка и во духовна смисла. Во внатрешната пустина подвижникот трага по поголема и поскриена осаменост, заради пребивање во невидливата борба и молитвата. Скриениот живот во Бога и благодатните плодови отшелникот не сака да ги изгуби заради никакво добро од овој свет, и оттаму прави чекор 'погоре', во нова келија кадешто бавењето во постојаната молитва нема да ја нарушува никаква грижа. Карактеристични илустрација за духовна градација во анахоретството, преку преселбите во се поскриени, посурови и се понедостапни живеалишта, претставува житието на Свети Јован Рилски и неговите многубројни преселувања по пустините на Руенско-Рилскиот масив.

Така, мотивот за напредувањето во пустиножителството, изразено преку заминувањето во 'внатрешна' или 'далечна' пустина, како што е опишано во житијата на македонските анахорети Прохор Пчински и Гаврил Лесновски, заслужува подетална аскетско-богословска интерпретација.

Во житијата на Свети Прохор се наведува дека откако се упатил „да бега во пустината, стигнал горе до мала теснина и таму пронашол мала пештера и мал

¹⁶ Свети Гаврил проживеал 30 години во пустината „поднесувајќи многу маки од бесовите“.

извор. И тука светителот се населили како во царска палата...“. Таму живеел 32 години без да види човек. Веднаш по средбата со идниот византиски цар Роман IV Диоген (1068-1071), срната што се скрила кај светиот старец, станала и го преминала потокот. „Старецот ја виде. И го напушти светителот теснецот, и отиде во внатрешна пустина...“. Агиографот со нескриена стравопочит го раскажува животот во внатрешната пустина а неговите описи ја сликаат жестоката битка со демоните: „Кој ќе ги опише неговите трудови и маки, и бесовски заплашувања што ги истрпи на тоа место? Еден ден светителот се молеше во својата пештера. И ете – ѓаволи ја нападнаа пештерата и го заплашуваа. Кога ги прекрсти станаа невидливи. Не по долго ѓаволот пак се преобрази како свер – лав и влезе кај него. И веднаш во пештерата пред светителот застана ангел и ѓаволот стана невидлив“. Овие сведоштва од пустинскиот подвиг на Свети Прохор, во кои демонските претстави исчезнуваат под силата на неговата вера и Божјата помош, се типични за житијата на светите отшелници од најраниот период. Овие илустративни настани од животот во новата испосничка келија покажуваат дека во овој простор светиот бил посветен на постојана и сурова битка со демоните, која станала причина за неговото бескрвно мачеништво.

И понатаму, по блаженото упокојување на Свети Прохор, царот повторно дошол да го види старецот, но не го нашол на местото од првата средба, па ноќта во сон му се јавил и му рекол: „Царе Диогене, побарај ме во внатрешната пустина и ќе ме пронајдеш“.

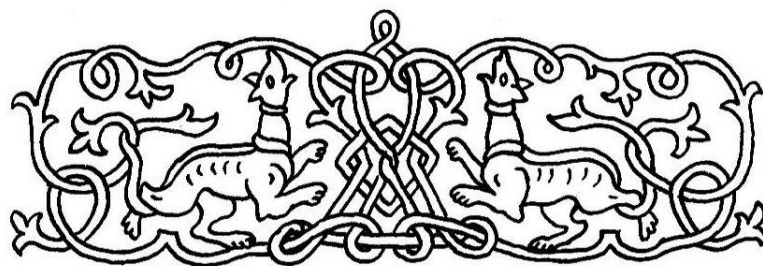
Според агиографските сведоштва, но и во локалните култови традиции, првата келија на Свети Прохор била во Нагоричанската, односно Жеглиговската пустина, од каде се повлекол во испосницата на планината Козјак, во близина на Пчинскиот манастир. Таа и денес постои во непосредна близина на црквата „Свети Георгиј“ во Старо Нагоричане која, како што соопштува житието, ја изградил Роман Диоген веќе како византиски цар, трагајќи по местото на првата средба со Прохор. Во Нагоричанската пустина, Свети Прохор анахоретски пребивал сè до средбата со царот Диоген, кој ловел дивеч во шумата, па трагајќи по една срна ја открил во закрилата на светиот човек, кој му прорекол дека ќе биде цар. Другата келија, која имено е Прохоровата 'внатрешна' пустина, е онаа келија во која Диоген после неколку обиди ќе го открие последното живеалиште на светиот, во кое почивале и неговите мироточиви мошти, чие благоухание се чувствувало насекаде на планината, како што говори преданието. Оваа испосничка келија се наоѓа на местото викано Сува стена или Солинар. Покрај самата испосница тече планинскиот поток Дедовица.

Според Народното житие, Свети Гаврил бил поттикнат кон внатрешната пустина, откако поради човечката слава преподобниот го оставил првиот скит и се преселил „во областа Луково во некаква мала густа шума“. Но, дури и таму случајно го пронашол некој пастир кој во тој предел ги пасел козите, кои биле заболени и умираle од треска, па го замолил подвижникот да се помоли за нив. Преподобниот

го отпушил давајќи му сад со вода над која претходно се помолил и ја прекрстил со крсно знамение. Откако чудото се случило – козите биле исцелени, пустиножителот го „остави тоа место и премина во далечна и непроодна планина крај еден врв Облов, кој на грчки се нарекува Стронгило. Таму живееше многу време и години. Минуваше без сон во пост и молчание, трпејќи големи жалости и маки од зависта на бесовите, но ги прогонуваше со молитва“. Дури во оваа трета пустина, каде што подоцна ќе бидат и откриени неговите свети мошти, се чини дека Светиот Гаврил можел во целост да се посвети на анахоретскиот подвиг.

Просторната и духовната градација на подлабоко одделување во пустината се карактеристичен настан во животот на христијанските отшелници. Бројните заминувања на Свети Јован Рилски во се понедостапни предели, светогорските традиции на повлекување во исихастириони вон големите општежителни заедници, па се до примерите и искуствата од житијата на великите отци – пустиножителите (Свети Антониј Велики, Макариј Велики, Евтимиј Велики, Онуфриј Велики итн.), речиси усогласено потврдуваат дека оддалечувањето вон светот се случува постепено, според извесен редослед.

Од житијните состави посветени на тројцата македонски пустиножителите, пишувани и препишувани главно во самите манастири на нивниот светителски култ и тоа веднаш по нивната смрт, па с до крајот на XIX век, како од специфични историски извори произлегува дека за Пчинската, Осоговската и Лесновската анахоретска иеротопија може да се зборува како за средновековни ‘северномакедонски’ пустини, автентични и во историско-богословска смисла полнозначни реплики на палестинско-египетскиот праобразец. Аскетско-монашкото движење во средновековната Охридска архиепископија, претставувано од оваа преподобна тројка, како подвижничко-исихастичка пракса е во целосна согласност со општите текови на христијанскиот еремитизам. Токму во богословската интерпретација на агиографските дела на Светите Прохор, Јоаким и Гаврил треба да се бараат причините и правилното разбирање на силниот развој на монашкото пустинољубие во Охридската архиепископија подоцна, од крајот на XIII и во текот на XIV век, како и важното место што го имале испосничките келии кои биле во функција на скитови (во смисла на аскитириони) на речиси сите поголеми манастирски општежитија.



ДУШАТА КАКО IMAGO DEI

според Аврелиј Августин

Ероѓакон м-р Симеон Алексов



Св. Аврелиј Августин.
Фреска од капелата Санкта –
Санкторум во Латерано,
VI век.

Откако веќе го соблековете стариот човек со неговите дела, и се облековете во новиот, кој се обновува во познанието, според образот на својот Создател (Кор. 3:9-10)

Уште од своите најрани дела, под влијание на неговите претходници, Августин¹ создава идеи за тројно одбележување на видливиот свет, умнодостижна тријада или тринитарно *cogito* коишто со текот на времето ги развива во своите конечни форми во неговото најдоцна напишано дело *De Trinitate*². Појдовната точка за формирањето на тринитарната доктрина на Августин се развива поради потребата од пронаоѓање на траги од Троица во целокупното творение и барањето на образот Божји. Таквата идеја тој започнува да ја гради врз основа на неговиот интерес кон можноста на човековото познание и неговата внатрешна структура, воден од библиската идеја дека Бог при создавањето на светот има оставено карактеристичен белег врз творението.

Августин развива редица од тринитарни структури, започнувајќи од надворешниот свет – емпириски спознавателните нешта, преку човековото битие во неговата целовитост, стигнувајќи сè до внатрешната структура на душата како вистинско место каде што се достигнува рационалното познание на Бога, местото од каде што извира познанието на Бог, благодарение на присуството на Божјиот образ. Со тоа, Августин ја имплицира разликата помеѓу сензуалното и интелегибилното познание на нештата. Додека првите се спознаваат преку телесните сетила, за

¹ Аврелиј Августин (Aurelius Augustinus) е роден на 13 ноември 354 год. во градот Тагаста, Нумидија - Северна Африка, денешен Алжир. Августин успева да изгради еден посебен систем од идеи, со коишто ќе биде еден од највлијателните автори од почетокот на европското средновековие, давајќи му една специфична насока на развитие и формулирајќи го некаде, сè до XII век., поради што е прогласен за *doctor ecclesiae* од Римокатоличката Црква. Автор на голем број дела од различни области богословие, философија, психологија и др. Умира на 28 август, 430 год. за време на опсадата на Ипон, како негово епископско седиште. Неговиот спомен Римокатоличката Црква го празнува на 28 август, додека пак Православната Црква на 28 јуни. Повеќе за неговиот живот и дело види: <https://plato.stanford.edu/entries/augustine/>

² MPL, 42, 0819 - 1098

Иако центар на човековото битие е душата, сепак, целиот процес на познание не се сведува само на внатрешноста на човековата разумна душа⁴, во нејзината внатрешна структуралност, туку е поврзана со надворешноста на човекот, преку што во душата се оформува определена слика за нештата достапни преку емпириското познание. Таквата можност за познание претставува поврзување на човекот со она што го опкружува, односно да има знаење за она што е околу него. Августин пронаоѓа тројна аналогија и во надворешниот човек којашто е поврзана со внатрешноста, односно, надворешното познание - сетилното, претходи на внатрешното, преку што во човековата душа остануваат образите на нештата оформени преку човековите сетила. На пример, таква е телесната болка, и кога таа не е присутна, сепак кај човекот постои реална претстава за болка, а благодарение на сеќавањето тој е во можност постојано да има знаење за неа. Перцепираните нешта преку сетилата рефлектираат познание кон внатрешноста на човекот. Августин, при процесот на оформување на секоја умствена мисла забележува два тринитарни модела и тоа: едно е, гледањето на оној што чувствува и се оформува од предметот што се гледа, а друго е кога гледањето на мислителот се оформува од сеќавањето.⁵ Рефлексијата од прецепираниот предмет се чува во човековата внатрешност, бидејќи самите сетила немаат можност за чување на спознаените образи.

Самиот процес на гледање се конструира од три сегменти и тоа: предметот којшто го гледаме, гледањето преку сетилото за вид и задржувањето на вниманието додека се гледа предметот, а тоа е вниманието на душата.⁶ Човекот, преку сетилото за вид – очите, гледајќи некаков материјален предмет, во самото сетило создава нематеријална слика за нештото, за моментално набљудуваниот предмет, со што му придава определена нематеријална форма, којашто предметот претходно ја немал, а која се оформува во самото сетило како еден вид на подобие од видениот предмет. Таквиот однос и рефлексијата од предметот е поврзување на материјалниот образ, којшто е присутен во самиот предмет и нематеријалниот, којшто се оформува само во моментот на гледање и потоа се задржува во внатрешната структура на човековото познание. Човекот се јавува како субјект на волјата и носител на можноста за гледање.

3 Bićanić, N. Teologija i filozofija sv. Augustina. Crkva u svijetu: Crkva u svijetu, 18 (4), (1983). Zagreb. c. 384.

4 Присуството на разумноста во човековата душа е основата за разграничувањето на човекот од останатиот животинск свет. За Августин и животните имаат душа, но за разлика од човекот, се лишени од разумност. Човековата душа Августин ја анализира не само како anima, туку како mens.

5 Sveti Augustin. Trojstvo. Služba Božja. Biblioteka Službe Božje knjiga 59. 2009 god. c. 506.

6 Ibid. c. 489.

Покрај надворешниот тринитарен модел, Августин забележува тројност и во внатрешната познавателна структура како последица од надворешното познание на материјалните нешта. Доколку првиот модел: предмет, слика и волја, лежи врз основата на две различни природи, во вториот модел: сеќавање, внатрешно гледање и волја, веќе постои едносушност.⁷ Трите елементи на внатрешното гледање припаѓаат на еден субјект, т.е. душата што мисли.⁸ Едносушноста и поврзаноста помеѓу способностите се јавуваат како принцип на единството на двата модели на познавателност.

Формирањето на сеќавањето се темели на образите на нештата коишто се оформени преку надворешните сетила, сеќавањето е присуство на таквите образи во човековата душа, што дава можност, човекот да има претстава за нештата кога тие престануваат да бидат присутни. Со тоа, сеќавањето претставува збир на образи коишто преку сетилата навлегуваат во душата. Кога еден предмет или чувство ќе бидат оттргнати од сетилната перцепција, сепак човекот знае за какви образи станува збор доколку претходно ги има спознаено. Тие не се присутни по автоматизам во душата, туку се продукт на претходно остварениот контакт со видливите нешта.

Најнапред треба да се знае дека не може да постои волја за присеќавање, додека во внатрешното сеќавање не постои потполна или барем делумна слика за определено нешто за коешто



Тајната на Света Троица: Августин и детето крај морето - Џовани Марчиори (1696-1778)

сакаме да се сетиме.⁹ Самиот напор за пронаоѓање на некаков образ во душата е продукт на сеќавањето дека вистински постои слика за нештото што се бара. Човек започнува да бара само тогаш, кога знае дека во внатрешноста на душата постои таков образ. Самиот момент дека за нешто имаме знаење, без да биде разгледувано во внатрешноста е сеќавање. Формирањето на мислата кај човекот е последица од насочувањето на вниманието кон сеќавањето, од што настанува размислувањето, внатрешното гледање. Волјата трипати се јавува како поврзување помеѓу родителот и роденото: најнапред ја поврзува телесната форма со формата којашто се раѓа во

⁷ Ibid. c. 494.

⁸ Русланович, Ф. Алексей. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. Российская Академия Наук. Институт Философии. Москва. 2013. c. 316.

⁹ Sveti Augustin. Trojstvo. Služba Božja. Biblioteka Službe Božje knjiga 59. 2009 god. c. 502.

телесното сетило, истата таа форма со формата којашто настанува во сеќавањето и формата којашто се раѓа во мислите на оној што размислува.¹⁰ Целиот верижен процес на оформување на мислата кај човекот се јавува благодарение на волјата, како поврзувачки сегмент помеѓу различните образи. Волјата приведува сè, од можност кон реалност, и со тоа се јавува како критериум за формирање на секое познание.

Vestigia Trinitatis – во надворешниот и внатрешниот човек		
видлив предмет (res visa)	надворешно гледање (visio externa)	душевен стремеж (animi intentio)*
сеќавање на предметот (memoria)	внатрешно гледање (visio interna)	волја (voluntas)**

* De Trinit. XI 2.2.

** De Trinit. XI 3.6; 5.9.



Тројност на душата

Августин развива голем број на психолошки тринитарни модели коишто ги нарекува троица на умот, со што ги анализира односите и начинот на постоење на внатрешната тројна структуралност на душата. Надворешната можност за познание, претставува преодна точка кон човековата внатрешност, односно до психолошката тројност на душата. Психолошките модели Августин ги гради врз основа на индивидуалното познание, врз способностите на разумната душа.¹¹ За разлика од квази-психолошките модели, разумноста не претставува никакво присуство на трага од Троица, туку вистински Образ Божји, со што се оцртуваат границите помеѓу тринитарната аналогија со Троица и квазипсихолошките тринитарни модели. Целокупноста на тринитарното учење на Августин

¹⁰ Ibid. с. 505-506.

¹¹ Русланович, Ф. Алексей. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. Российская Академия Наук. Институт Философии. Москва. 2013. с. 287.

преку неговото творештво, истакнува исклучителен прогрес кон поконкретно определување на човековата разумност.

Тринитарното *cogito* или разумната душа, претставува единство од трите елементи: битие (*esse*) – знаење (*posse*) – волја (*velle*), коишто ја составуваат едната неразделна суштина, еден живот и еден ум.¹² Таквото определување на разумната душа, Августин го задржува во повеќето тринитарни модели со мали модификации во однос на третиот елемент, односно волјата, којашто во некои тринитарно комбинации се заменува со соодветните синоними. Многукратната промена на одредени термини се должи на различната перцепција на процесот на познанието, како и на односите помеѓу сегментите.

Во своето дело *За градот Божји*, терминот волја го заменува со љубов (*amor, amare*),¹³ таквата тринитарна форма ја задржува и во *De Trinitate* каде што подетално се задржува на улогата на љубовта во психолошката тројност. Љубовта е чин на некој што љуби и во љубовта нешто се љуби. Тоа е: оној што љуби, љубеното и љубовта.¹⁴ Остварувањето на единството помеѓу оној што љуби и љубениот се должи на заедничката љубов.

Неопходноста од присуството на знаењето и љубовта во душата како предуслов за себепознание, претставува основа за еден нов тринитарен модел: ум (*mens*) – знаење (*notitia*) – љубов (*amor*). Кога разумот се познава и се љуби себеси, тоа е тројноста: ум – знаење – љубов.¹⁵ Присуството на знаењето и љубовта во разумот не ја нарушува едносушноста на душата. Љубовта и знаењето не се наоѓаат во душата како врз некаква основа, туку се супстанцијални како самиот ум.¹⁶ Остварувањето на односот во внатрешноста на разумот, помеѓу љубовта и знаењето, не претставува акциденталност на разумната душа, знаењето за себеси и љубовта кон себеси, не се релативно присутни во умот.

Покрај првиот тринитарен модел, Августин препознава уште еден којшто се јавува како последица од првиот, односно усовршување и развитие на првиот. Новиот модел: сеќавање (*memoria*) – мислење (*intellectus*) – волја (*voluntas*), ја претставува постојаноста на разумноста во човекот како неодолив сегмент од душата. Сеќавањето, како прв елемент, го означува постојаното присуство на умот во самиот себе, чувајќи ја својата самоидентичност.¹⁷ Сеќавањето е сеќавање на минатото, не на сегашноста,¹⁸ сегашноста претпоставува моментален акт на мислење, и со тоа, сеќавањето не претставува само можност за душата да се сеќава за себеси, бидејќи душата е секогаш присутна во себеси. Душата никогаш

12 Ibid. c. 288.

13 Ibid. c. 289.

14 Sveti Augustin. Trojstvo. Služba Božja. Biblioteka Službe Božje knjiga 59. 2009 god. c. 450.

15 Ibid. c. 459.

16 Ibid. c. 457.

17 Русланович, Ф. Алексей. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. Российская Академия Наук. Институт Философии. Москва. 2013. c. 304.

18 Sveti Augustin. Trojstvo. Služba Božja. Biblioteka Službe Božje knjiga 59. 2009 god. c. 581.

не се лишува од сеќавањето за себеси, па дури и кога не мисли на себе, знае дека поседува сеќавање.



Свети Августин како епископ, во неговиот кабинет - Џовани Марчиори (1696-1778)

Веројатно овој тринитарен психолошки модел е настанат под влијание на Цицерон, делумно модифициран според августиновата перцепција за разумноста. Расправајќи за добродетелите, и нивната присутност во човековото битие, Цицерон го употребува следниот троен модел: сеќавање (*memoria*) – мислење (*intelligentia*) – предвидување (*providentia*).¹⁹ За Августин ваквата поставеност е неспоива со можноста да биде фундаментална основа на секоја разумност. Сигурно предвидувања поседуваат единствено оние што однапред ја знаат иднината,²⁰ затоа предвидувањето е возможно само кај определени луѓе, коишто тоа го добиле како дар, но секое разумно битие ја нема таа карактеристика како природна зададеност во самата разумност.

И покрај различната функција, сепак, сеќавањето, разбирањето и волјата лежат во основата на еден субјект. Со тоа, сеќавањето, мислењето и волјата не се три животи, туку се

еден живот, ниту се три души, туку се една душа,²¹ тие се апсолутно едносушни, изразувајќи само внатрешен однос како начин на постоење. Таквиот опит за аналогича со Лицата на Троица задржувајќи се на еден конкретен човек, односно до неговата разумност ја исклучува можноста од аналоген приказ на три одделни личности. Како што постојат три способности во човековиот ум, кои не се потполно одвоени и независни едни од други, така постојат и три Лица во Бог. Токму тука лежи и едно од основните разграничувања со мислата на Кападокијците, коишто употребуваат аналогича со три потполни личности.

Од голема веројатност е дека ваквата позиција кај Августин е настаната поради пренагласеноста на општата Божја суштина како принцип на единство на Лицата. За Августин, аналогичата само преку еден човек е најсоодветна можност за поврзување со внатрешно тринитарните односи, односно таквото негово тврдење се раѓа врз библиската идеја дека Божјиот образ се наоѓа во секој човек поединечно. Радикалната индивидуализација преку овој пристап, означува дека Августин го

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. c. 486.

избира патот за пронаоѓање на белези од Троица во човековиот внатрешен свет на неговиот ум, а не на пример во личните односи.²²

Разумноста е постојано сеќавање, а волјата е насочување на сеќавањето кон процесот на мислење. Сеќавањето на умот за себеси не е фрагментално и покрај тоа што постојано не се мисли себеси, туку само кога волјата ќе го поттикне процесот на мислење. Кога душата мисли за себеси, не се враќа кон некакво просторно ограничување туку се враќа нетелесно²³ кон својата внатрешност, како апсолутно бестелесно битие. Во разумноста, постојано е присутно сеќавањето дека постои знаење за себеси, разбирање и волја. Таквата поврзаност на елементите дава познание за целото и кога познаваме само еден од елементите. Во сеќавањето и во разумноста се наоѓаат спознанието и знаењето за многу нешта.

Волјата претставува актуализација на можноста за познание. Тоа што истовремено не мислиме на повеќе нешта, не води кон не познавање на нештата, тие се присутни во сеќавањето, но со посредство на волјата или љубовта постануваат акт на мислење. Во ова тројство, волјата не претставува сврзувачки елемент како во претходните квазипсихолошки тринитарни модели, туку причина за реалното разбирање и мислење во себеси. Во оваа психолошка тријада за Августин, процесот на самопознание на умот се мисли како премин од потенцијално знаење на умот за себеси, како постојано присутен во самиот себе, кон актуелното познание,²⁴ коешто настанува поттикнато од волјата или љубовта.

Тринитарната конструкција: сеќавање, мислење и волја, според Августин е присуството на вистинскиот Образ Божји во човекот. И покрај можноста за различни начини на познанија, сепак, сходноста помеѓу можностите на овој модел најмногу се совпаѓаат со Првообразот на човековата душа. Таквите функции на разумната душа внатре во себе, се само една аналогија за Тројството на Божествените Лица. Врз основа на самопознанието, умот се стреми кон издигнување над самиот себе, приближувајќи се кон познанието на Божествената Троица – умнодостижна тријада, како непроменливо Битие (Отецот), Знаењето (Синот), волјата или љубовта (Св. Дух).²⁵ Внатрешните процеси на умот, преку коишто тој секогаш се сеќава на себеси, т.е. секогаш е присутен во самиот себе аналогно на нероденоста на Отецот, можноста за мислење и раѓањето на внатрешното слово како слика на раѓањето на Синот од Отецот и постојаната желба за себепознание, благодарение на љубовта кон себеси и кон своето внатрешно слово, како аналогија на произлегувањето на Св. Дух како од Отецот, така и од Синот.²⁶ Таквите процеси на взаемна поврзаност

22 Domazet, A. Sveti Augustin Trojstvo. Služba Božja : liturgijsko-pastoralna revija, 50 (2), (2010). Zagreb. c. 241.

23 Sveti Augustin. Trojstvo. Služba Božja. Biblioteka Službe Božje knjiga 59. 2009 god. c. 573.

24 Русланович, Ф. Алексей. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. Российская Академия Наук. Институт Философии. Москва. 2013. c. 305.

25 Ibid. c. 362.

26 Св. Дух во тринитарното учење на Августин претставува вечно супстанцијален однос помеѓу Отецот и Синот, кој што рамномерно произлегува како од Отецот кон Синот, така и од Синот кон Отецот. На тој начин, Августин, прв во историјата на патристичката мисла јасно го утврдува и логички го основа учењето за двојното произлегување

се постојано присутни во тринитарните модели според сликата на Бог – Троица, којашто се изобразува во Нејзината полнота. За Августин разумноста е местото каде што се иконизира Божјиот образ. Внатрешната структура на душата: сеќавање, разумност (мислење) и волја е слика на Божјиот образ по којшто е создаден човекот. Познанието на Бога започнува од неговата слика, бидејќи Бог – Троица своето постоење го рефлектира врз човековата душа.

Таквите аналогни модели, Августин ги употребува само за поконкретно определување на познанието на внатрешно-тринитарните односи помеѓу Лицата на Троица во Божјата иманентност каде што Бог е апсолутно проста, неделива, единечна суштина или субстанција (*sola substantia vel essentia quae Deus est*). Враќањето кон себе си не претставува само извор за богопознание – теологија, туку и за себепознание. Не станува збор само за едно чисто интелектуално познание со неговите граници туку на еден цел процес, низ којшто поминува човековата душа. Августиновата теолошка концепција се темели на егзистенцијалноста, односно богопознанието, коешто извира од реалното учество во заедницата со Бога.

Imago Trinitatis – во разумната душа

оној што љуби (<i>amans</i>)	она што се љуби (<i>quod amatur</i>)	љубов (<i>amor</i>)*
ум (<i>mens</i>)	знаење (<i>notitia</i>)	љубов (<i>amor</i>)**
сеќавање (<i>memoria</i>)	мислење (<i>intelligentia</i>)	волја (<i>voluntas</i> ***)

* De Trinit. VIII 10.14.

** De Trinit. IX 3.3.

*** De Trinit. X 11.17.



на Св. Дух . Идејата за *filioque* кај Августин нема библиска или патристичка основа, таа е плод на неговите лични философски размислувања.

ХРИСТИЈАНИТЕ ОД ХЕРАКЛЕЈА ЛИНКЕСТИС

4 В. – 6 В.



1. Тема на овој труд се христијаните од Хераклеја Линкестис во периодот од 4 до 6 в., кои се посведочени во два вида на споменици, на натписи (епиграфски споменици) и во историски (книжевни) извори. Преку презентацијата на податоците од овие два вида на извори, ќе се обидеме да откриеме како се развивало христијанството во Хераклеја и да видиме одек и реална потврда во Хераклеја на крупните историски настани (воени, политички, верски) што се случувале во Римското Царство, а подоцна и во Византија.

Хераклеја Линкестис е многу обработувана тема во делата на бројни истражувачи повеќе од еден век, а истражувањата веќе имаат своја историја почнувајќи од случајните наоди пред повеќе од стотина години, па сè до систематски и заштитни истражувања кои сè уште траат.¹

Досегашните сознанија за Хераклеја Линкестис потврдуваат дека градот имал континуитет на живеење низ повеќе векови, историја со повеќе слоеви, периоди кога бил велелепен град, но и периоди кога материјалната велелепност е заменета со метафоричка и духовна.

Првиот вид на споменици што се извор и основа за овој труд се натписите од Хераклеја и најблиската околина од христијанскиот период. Овде да спомнеме дека бројот на сите пронајдени натписи во Хераклеја од сите историски периоди не соодветствува на нејзиното величие низ историјата, затоа што се релативно малку.² Малиот број на натписи, од денешна гледна точка, можеме да го припишеме главно на три фактори: а) Хераклеја сè уште не е целосно откриена, така што може да се очекуваат нови наоди; б) бројот на натписите од антика и христијанскиот период

1 Литературата објавена за Хераклеја е многу обемна. Домашни и странски истражувачи дале придонес во сè она што денес знаеме за Хераклеја Линкестис. Конкретно за епиграфските споменици од Хераклеја во делата на М. Димица, Н. Вулиќ (постара литература), Ф. Папазоглу, Т. Јанакиевски, В. Калпаковска, А. Ѓорѓиевска, Е. Насух.

2 Досега се пронајдени вкупно околу 130 натписи од Хераклеја, од кои 110 се на старогрчки јазик, а 20 на латински јазик. Многу од натписите се фрагментарни. Сите натписи што се разгледуваат тука се објавувани во разни стручни списанија, од домашни и странски истражувачи. Овде го наведуваме корпусот *Inscriptiones Graecae* (Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae), pars II, *inscriptiones Macedoniae*, Berolini-Novae Eboraci, MIM, nn. 109, 149-157; В. Калпаковска - А. Ѓорѓиевска, *Животот во Хераклеја Линкестис преку епиграфските споменици*, 2003, каде се вклучени и новопронајдените натписи до 2003г. и др.

е во директна зависност со нивото на писменост во градот, што се менувало во разни историски периоди³ и в) практиката за пренамена на споменици и натписи од постари историски периоди што секундарно се искористени како сполии во други градби или при адаптација на спомениците за поинаква намена од изворната.⁴

Практиката за пренамена на спомениците, најчесто заради потреба од камен како градежен материјал, била присутна уште во античкиот свет и продолжила во христијанскиот период.⁵ Пренамената на спомениците, пак, отвора ново поле на истражување и дава дополнителен придонес во истражувањето на сите функции на споменикот, првични и секундарни, а преку тоа се збогатуваат сознанијата за промените и текот на живеењето во Хераклеја; особено промените од економска и естетска природа кога практичното преовладува над естетското, што пак е доказ за послабата економска моќ во даден период.

Навраќајќи се кон натписите, бројот на христијански натписи е многукратно помал во однос на паганските, вкупно 11 од кои 1 на латински, останатите на старогрчки јазик.

Во овој текст, покрај лицата што се посведочени на натписите се спомнуваат и четири лица од Хераклеја што се сретнуваат во друг вид на извори, книжевните односно историографските.

Христијанска Хераклеја го продолжува живеењето на истата локација со античката, што во периодот 4-6 в. се наоѓа во провинција Прва Македонија.⁶

Временскиот интервал што се разгледува во овој текст е период од два века, од 4 в. до 6 в. Четвртиот век го земаме како *terminus post quem*, се појавуваат христијански споменици или историските извори спомнуваат лица христијани од Хераклеја во овој век. Најстариот христијански наод од Хераклеја е од 4 в., тегула со Христов монограм,⁷ а досега пронајдените христијански натписи се датирани во 5 и 6 век.

3 Еден поглед врз процентот на писменост на населението во римскиот период дава William Harris, *Literacy and Epigraphy II*, www.academia.edu. Солидна индикација за нивото на култура во Хераклеја во римскиот период се стиховите од хеленскиот поет Хесиод од „Дела и дни“ врежани на постамент за статуа, најверојатно на богот Севс, во портикот. Види: В. Калпаковска – А. Ѓорѓиевска, *Животот во Хераклеја Линкестис преку епиграфските споменици*, Битола, 2003, стр. 25, п. 5, и др. цитирана литература.

4 Како пример, неколку споменици со натпис од Хераклеја што биле пренаменети: Надгробен споменик од антички период вграден во темелот на олтарот на новооткриената базилика, натпис посветен на некој Римјанин чие име го содржело членот Iunior е преправен во база за столб, V. Kalpakovska, A. Gjorgjievska, E. Nasuh, *Fragmentary Inscriptions from Heraclea Lyncestis*, *Systasis XVII*.

5 Оваа појава била честа секаде во античкиот период, не е одлика само на Хераклеја, Македонија или Балканот. Дури и луѓето во антиката биле свесни и знаеле за тоа. Затоа често на надгробни споменици покрај вообичаените информации се додаваат и молби, дури и клетви за оној што ќе го земе, украде и пренамени споменикот. Така се зачувувала светоста на гробовите. За оваа појава во западна Европа Cf. Carroll, M., *Spirits of the Dead*, Oxford, 2002, 59-86.

6 За административните поделби и границите на Македонија во периодот на доцното Римско Царство, cf. F. Papazoglou, *Les villes de Macedoine a l'epoque Romaine*, BCH, Supplement XVI, Athenes-Paris, 1988, 90-98; Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд, 1998, 55; М.Б. Панов, „Административните реформи на Диоклецијан, Галериј и Константин I и Македонија“, *Гласник на ИНИ*, год. 50, бр. 1, Скопје, 2006.

7 Усмена информација од археолог А. Ѓорѓиевска, за што срдечно ѝ се благодарувам.

Четири од христијанските натписи се пронајдени во градот Хераклеја, додека останатите се пронајдени на локации во близина, што може да е валидна индикација за простирањето и територијата на некогашниот град.⁸ Еден дел од натписите што се разгледуваат овде се изгубени, трагата за нив останала во разните корпуси и збирки на натписи што се објавувани порано.⁹

Лицата што се посведочени во книжевните извори, се главно во акти од црковни собори и историографски извори.

Хераклејските / Пелагониските епископи што се спомнуваат во подоцнежните периоди не се разгледуваат во овој текст.



Од Епиграфската изложба во Хераклеја, 2013 г.

2. Хераклеја во 4 в., заеднички *locus vivendi* на христијани и на пагани

4 в. во историјата на Римската империја е обележан со многубројни и бурни настани и пресврти. Во овој временски сегмент се сместени реформите и тетрархијата воведена од царот Диоклетијан, многу воени судири за превласт меѓу следните августи и цезари, дефинитивната победа на Константин Велики, владеењето на неговите синови, краткото и бурно владеење на Јулијан Отстапник, деценијата на владеење на бојазливиот Валент, владеењето на Теодосиј I, поделба на големата Римска империја. Овој турбулентен период носи и многу промени за христијаните.

На почетокот на 4 в. се спроведуваат христијанските прогони од царот Диоклетијан, неколку години потоа настапува исклучително значајниот

8 2 во дворот на манастирот Св. Христифор во с. Крстоар, еден бил забележан во некогашниот Британски конзулат (1863г.), еден во некогашната грчка гимназија во Битола, еден во приватен дом во Битола покрај р. Драгор, кој во 1866 бил пренесен во Британскиот конзулат, па денес е во Музеј на Македонија во Скопје, еден е вграден во храмот на Св. Великомаченик Димитриј во Битола.

9 *Inscriptiones Graecae*, (Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae), pars II *Inscriptiones Macedoniae*, Berolini – Novi Eboraci, MIM, 151, 153, 154, и постари корпуси.

Милански едикт за слободно исповедање на христијанството, наскоро се јавуваат и првите ереси во црквата што се повод за два вселенски собори (Никеа 325 г. и Констатинопол 381 г.). Кон крајот на векот (392 г.) царот Теодосиј I го издава едиктот според кој христијанството е единствена дозволена религија во Царството. За сè ова што се случувало на тогашната светска сцена, има по некоја трага и во Хераклеја.

Од она што можеме да го видиме, во Хераклеја во 4 в. живеат пагани и христијани. Од сите тогашни жители, до нас дошол спомен само за две лица; едното е посведочено на натпис, а другото во историски извор од црковните собори. Иако бројката е скромна, зачуваниот спомен токму на овие две лица придонесува за отсликување на времето кога живееле.

Првото лице е посведочено на пагански надгробен споменик со натпис на латински јазик, кој ортографски е далечен од нормите на латинскиот јазик во класичниот период. Натписот е подигнат за Аврелиј Casa.¹⁰ Содржината на натписот кој започнува со традиционалната формула d(is) m(anibus)¹¹, главно претставена со глаголи во прво лице еднина и императиви за фиктивен дијалог со случајните минувачи, претставува типичен модел на надгробни натписи од римско време каде накратко се опишува животот на покојниот, возраста, годините на служба, животни дострели.¹² Овој војник, катафрактариј,¹³ родум од Дакија, што топло и искрено се обраќа до секој патник што ќе помине покрај неговиот гроб, освен што ќе го „запознае“ Аврелиј Casa и ќе се одмори, го претставува паганскиот дел од населението.

Другото лице што ни го откриваат изворите од 4 в. од Хераклеја е епископот Евагриј чие присуство е забележано на Помесниот црковен собор во Сердика 343 г.,¹⁴ две децении по првиот Вселенски собор во Никеа, во 325 г. Овој податок го потврдува христијанството во Хераклеја во 4 в. со изградена црковна хиерархија со епископ, што подразбира постоење на свештенички клир и население што го прифатило христијанството.

10 Иако надгробниот споменик на Аврелиј Casa е пагански, се разгледува во овој текст од две причини, прво, затоа што хронолошки припаѓа на 4 в. и второ, придонесува за доловување на духовната клима во Хераклеја Линкестис во 4 в. Аврелиј Casa не е вклучен во прегледот на крајот што ги опфаќа само христијаните од 4 в. до 6 в.

11 Оваа формула се користи некое време и на натписи од христијанскиот период, што не е случај со овој натпис.

12 Овде приложуваме само превод на македонски јазик во функција на трудов: На подземните божества. Аврелиј Casa кентенариј (стотник)/Прочитај. Овде лежам јас што живеам педесет години/ и бев војник 30 години,/а роден сум во провинција Дакија и/служев војска меѓу пиктавските коњаници оклопници/ под заповед на римски претпоставен./ Сопругата Аврелија Плакту која го подигна споменикот/ на својот мил сопруг по добра заслуга. Застани,/ патниче, прочитај го нашиов споменик, дури/ читаш, ќе се одмориш.

13 Опис на milites catafractarii cf. Flavi Vegeti Renati, viri illustres comitis, Epitoma rei militaris, liber II, XIII-XVI, <http://www.thelatinlibrary.com/vegetius2.html>; Amiani Marcellini Comitatus, Notitia dignitatum, Catafractarii: <http://lukeuedasarson.com/Catafractarii.html>.

14 J.D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, tomus tertius (ab anno CCCXLVII ad annum CCC-CIX), Florentiae, MDCCLXIX, 42: "Euagrius a Macedonia de Heraclialinco"; 46: "Catalogus alphabeticus patrum Sardicensium, XXXV:...Apud Hilarium Euagrius a Macedonia de Heraclialinco... apud Hieroclem Heraclea Laoci."

За поткрепа на кажаново е последната откриена базилика „Е“ во Хераклеја Линкестис во непосредна близина на античкиот театар, што со голема веројатност се датира во средината на 4 в.¹⁵

Покрај тоа, при неодамнешни сондажни ископувања во месноста Тумбе Кафе, сосем блиску до Хераклеја, откриени се доцноантички гробови, со скромни гробни прилози меѓу кои има еден гроб каде покојниот е положен во малтер, што отвора можност да припаѓал на христијанин од Хераклеја.¹⁶

Овие две лица со податоците за нивното живеење ја отсликуваат духовната клима на живеење во Хераклеја во бурниот 4 в.

3. Лица посведочени од Хераклеја во 5 в.

Во 5 в. христијанството е веќе официјална религија во Римската империја, кој историјата го запомнува како период на буен монашки живот, тогаш се пишува Лавсаикот и други слични душеполезни четива, што го отсликуваат животот на подвижниците и Божјите угодници. Во овој период ривалството меѓу Константинопол и Рим на верско поле се пресликува и во борба за превласт на Балканот, па така, на почетокот од 5 в., се формира Солунскиот викаријат под јурисдикција на римскиот папа, кој му доделува релативно големи овластувања на солунскиот архиепископ.¹⁷ Во текот на 5 в. се одржани два Вселенски собори во Ефес (431 г.) и Халкидон (451 г.)¹⁸ заради елиминирање на еретичките учења. Покрај тоа, последната четвртина од овој век го бележи преминувањето на Готите под водство на Теодорик преку Македонија кон Италија, кога покрај другите градови не била поштедена ни Хераклеја.¹⁹

Хераклејскиот 5 в. го претставуваат 4 лица, сите се христијани, посведочени во историски извори и натписи, две лица се од тогашниот клир, а две мирски.

Лицата од клирот се двајца епископи познати од историографски извори.

Првиот епископ по име Квинтил, учествува на Вселенскиот собор во Халкидон 451 г. како заменик на солунскиот епископ Анастасиј.²⁰

15 А. Ѓорѓиевска – Е. Насух, Хераклеја Линкестис, Истражувања 2008-2014, Битола, 2016, 37-39.

16 Информација усмено добиена од А. Ѓорѓиевска и Е. Насух на кои им благодарам во оваа прилика. Обичај на Ставање на покојните во малтер, присутно во првите векови на христијанството. Cf. Sicilian tomb found inside sixth century Roman house, *Roman Archeology*, 2008.

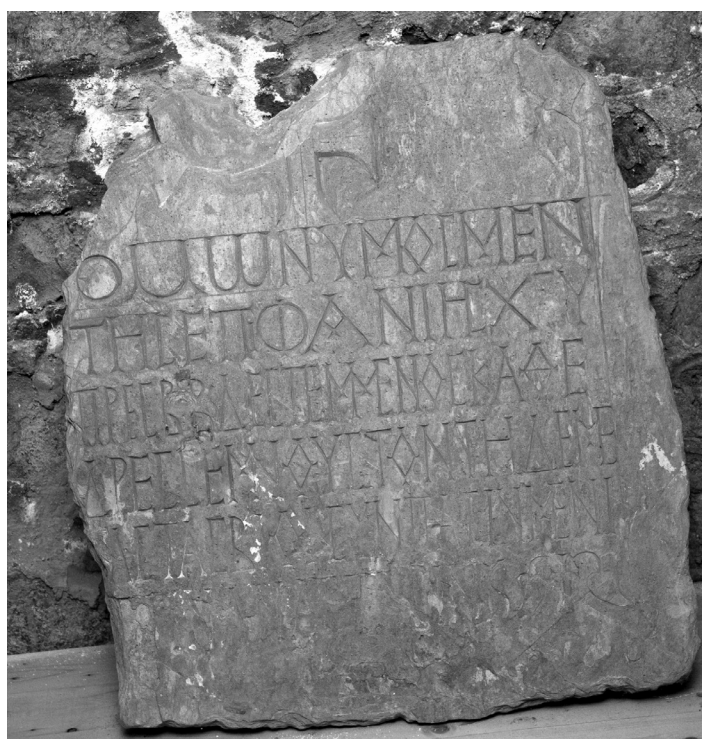
17 Одлична разработка на прашањето за Солунскиот викаријат кај Д. Зајковски, Христијанството во Македонија од 313 до 700 година: векови на консолидација, етаблирање и дефинирање, Скопје, 2013; Р. Братој, Ранохристијанската црква во Македонија и нејзиниот однос спрема Рим, Радио Скопје Трета Програма (избор од емитираните содржини), бр. 44, 1990, 37-74.

18 Покрај нив и *Latrocinium Ephesinum* во 449г.

19 Г. Острогорски, Историја Византије, Београд, 1998, 81-83.

20 J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova at amplissima collectio*, tomus septimus, (ab anno CCCCLI ad annum CCCXCII), Florentiae, MDCCLXII, VII, concilii Chalcedoniensis continuatio, 3: “Quintilo Heracleae Macedoniae habente locum Anastasii episcopi Thesalonicensis/ Κυντίλλα, Ηρακλείας Μακεδονίας, ἐπέχοντος τὸν τόπον Αναστασίου ἐπισκόπου Θεσσαλονίκης”.

Вториот епископ, чие име не се наведува во историографскиот извор²¹ е посведочен само со титула ἀρχιερέως кој ја имал оваа должност во 479 г., кога Готите и Теодорик, откако го разрушуваат Стоби, се упатуваат кон Хераклеја. Овојпат Хераклеја е поштедена, затоа што „... архиеерејот во тој град им испрати многубројни и разновидни дарови на Теодорик и на војската. Та така, тој ја остави сета земја неограбена и не им наштети на жителите таму“.²² Од овие податоци, можеме да заклучиме за континуитетот на Хераклеја како епископско седиште. Од овој кус фрагмент со опис на настаните, произлегува уште еден аспект од споменувањето на архиеерејот; тој единствено е спомнат како претставник на градот, што укажува дека се избрал, во духот на христијанското учење, мирниот начин за договор со напаѓачот.²³



Од истата Епиграфска изложба, Хераклеја, 2013 г.

Двете мирски лица од Хераклеја од 5 в. се спомнати на натписи. Едниот е војник, по име Спуркион,²⁴ а другиот е функционер, доместик, Виника.

Како и сите христијани во натписиве, овој војник е претставен со име од еден член. Очигледно името има латинско потекло,²⁵ кое можеме да го причислиме кон

21 Malchos, frg. 18, Fragmenta historicorum Graecorum IV, 125.

22 „τοῦ ἀρχιερέως τοῦ ἐν ταύτῃ τῇ πόλει πολλὰ καὶ παντοδαπὰ τῇ στρατιᾷ καὶ αὐτῷ ἀποστείλαντος δῶρα, τὴν τε χώραν ἀπ’ αἱ πᾶσαν διεφύλαξε, καὶ οὐδὲν τοὺς οἰκοῦντας ἐνταῦθα παραλυπῶν ἐκ τῶν ταύτῃ μόρων.“

23 Освен тоа, се отвора и аспектот за разгледување за улогата на клирот и во административната управа на градовите.

24 Натписот во превод гласи: *Овде лежи Спуркион, кој беше војник/ добро го помина времето/ во привремениот живот/ ова е знак кога се пресели во оној живот/ индиктион 13, месец јули, ден четвртот/ него прими го, Христе, да почива по молитвите на светиите. Амин.*

25 Spurius, лат. гнасен, нечист.

профилактички имиња, што е древен обичај присутен со милениуми во историјата²⁶ или, можеби, вообичаената практика во војничкиот свет на давање прекари, така што лицето е најпрепознатливо според прекарот.

Покрај усвоената лексика од христијанството, натписот завршува со зборот Амин, предаден со христијанска исопсефија (со бројот 99, кој е збир од бројните вредности на буквите од кои е составен зборот Амин). Оваа практика во христијанството има долга традиција.²⁷ Од досега објавените натписи од Македонија, овој е единствен пример за користење на исопсефијата.

Надгробниот споменик на Спуркион е прилично разгранет, каде детално е пренесен датумот на заминувањето од земниот живот (προβκαίρος)²⁸ и на крајот молба до Христа да го упокои по молитвите на светите. Христијанската семантика присутна во овој текст, јасно укажува колку им било важно на тогашните христијани да го поминат овој привремен живот на начин, што ќе им помогне да се удостојат за милоста Божја, да влезат во Царството Небесно, како врвна цел на животот на христијанинот.

Следниот натпис каде е посведочено уште едно лице од Хераклеја од 5 в. го потврдува погоререченото и осветлува уште еден аспект од животот на христијаните и нивните вредности.

Натписот се наоѓа на мозаичниот под во големата базилика, изработен е од мозаични тесели и датиран во првата половина на 5 век.²⁹ Текстот на натписот е многу едноставен, но носи многу големи пораки и гласи:

„Доместикот Виника го направи поради своите гревови.“³⁰

Од натписот дознаваме дека Виника, по функција доместик,³¹ го направил мозаикот во големата базилика. Дарувањето на мозаикот е поради гревовите на донаторот што е единствен пример во натписите објавени досега во Македонија, со експлицитно наведување на гревовите како причина за дарот. Гревот, односно спознавањето на сопствената гревовност, што е директно поврзано со покајанието, укажува на добро познавање на христијанските догми, постоење на активен катихизис во градот³² и грижа за спасение на душата, што е неспоредливо поважно од било кое светско богатство или земска функција. Ова јавно откривање на гревовите и одекот на познатите и секогаш актуелни евангелски параболи, се

26 Профилактички имиња во уште во микенскиот свет, cf. П. Хр. Илиевски, Животот на Микенците во нивните писмени сведоштва, МАНУ, Скопје, 2000, 315-327; белешки за оваа функција на имињата во XV и XVI в. во Турските пописи, Б. Конески, Македонски места и имиња, Скопје 1991, 16-20.

27 Во Египет, во текстови на папирус, зборот Амин предаден со исопсефија е посведочен уште во раниот 4 в. за време на прогоните на христијаните во време на царот Диоклетијан. Cf. A. Luijendijk, Papyri from the Great Persecution: Roman and Christian Perspectives, Journal of Early Christian Studies, 2006, 340 – 369.

28 G.W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1961, 1172, s.v. πρόσκαιρος.

29 Inscriptiones Graecae (Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae), pars II, inscriptiones Macedoniae, Berolini-Novii Eboraci, MIM, n. 156

30 Vinica do/mesticus la/boraviit pro /peccatis sui<s>.

31 Notitia Dignitatum, in partibus Orientis I: <http://www.thelatinlibrary.com/notitia2.html>. Доместик- функција, цивилна и воена.

32 Археологијата ова го потврдува со откривањето на катехуменум и крстилница во големата базилика.

третата порака што произлегува од овој краток натпис дека сите луѓе се едно во Господа.³³

Со овие четири лица, сите христијани, се затвора описот на хераклејскиот 5 век. Покрај веќе изнесените работи, да додадеме дека двете имиња од латинска провениенција, Спуркион и Квинтил, натписот на Виника на латински јазик и постоењето на Солунскиот викаријат, во чиј состав влегува Хераклеја, можат да се индиции за разгледување на влијанија од Рим во Хераклеја.

5. Лица посведочени во Хераклеја од 5-6в.

Натписите што се датирани вака сметаме дека повеќе припаѓале кон крајот на 5 в., и почетните децении на 6 в., затоа и така се датирани скоро од сите објавувачи. Овие натписи сами се издвојуваат од останатите и дилемата дали припаѓале на крај на 5 в., или почеток на 6 в., во овој контекст, е од второстепено значење. Оваа категорија натписи се најбројни, најразгранети и многу посодржајни од претходните, па со тоа даваат поконкретна слика за хераклејското општество. Како што ќе се види од анализата подолу, овие натписи укажуваат дека општеството е христијанизирано³⁴ и дека христијанскиот светоглед, лексиката и семантиката, проникнале и се усвоиле во сите сфери и нивоа на живеењето.

Од овој период од Хераклеја познати ни се 9 лица.

Еден од најпознатите хераклејски епископи од 6 в. е Бенигно што е посведочен во списите од Вселенскиот црковен собор во Константинопол во 553 г. кој во списоците на учесници на Соборот е претставен од Хераклеја од Пелагонија и заменик на солунскиот епископ Илија.³⁵ Актите сведочат дека епископот Бенигно активно учествувал во работата на соборот.³⁶

Во 6 в., поточно во 35 година (561 г.) од владеењето на царот Јустинијан, изградена е градска чешма (ὕδρεϊον) во Хераклеја, што е посведочено со натпис, каде покрај името на царот Јустинијан се спомнува дека тоа е времето на светиот и блажен епископ Јован.³⁷

33 Гал. 3:26: Оти сите сте синови Божји преку верата во Христа Исуса; Гал. 3:28: Нема веќе ни Јудејци, ни Елини, ни роб, ни слободен; нема машки пол, ни женски; зашто сите вие сте едно во Христа Исуса.

34 Хераклеја во споредба со други градови има помал број пронајдени натписи од овој период. Натписите од градови како Филипи, Едеса, Стоби и др. го потврдуваат кажаново.

35 J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova at amplissima collectio*, tomus nonus, (ab anno DXXXVI ad annum DXL), Florentiae, MDCCLXIII, IX, 172 C: "Benigno religiosissimo episcopo Heracleae Pelagoniae, vicem agente Eliae beastissimi episcopi Thessalonicensis." (Список на учесници на consessio seu collatio prima); 190 E: "Benignus Heracleae Pelagoniensis, vicem agens Eliae episcopi Thessalonicensis; 194 B: (Список на учесници на collatio secunda): Benignus Heracleae Pelagoniae vicem agens Eliae religiosissimi episcopi Thessalonicensis.; 197 A: Benignus Heracleae Pelagoniae, 197 B: Benigno Heracleae Pelagoniae; 389 B: Benignus misericordia Dei episcopus Heracleotanae civitatis quae est Primae Macedoniae, agens vicem Eliae sanctissimi archiepiscopi Thessalonicensium civitatis, iam pro illo, quam etiam pro me, similiter."

36 J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova at amplissima collectio*, tomus nonus, (ab anno DXXXVI ad annum DXL), Florentiae, MDCCLXIII, IX, 262 B: "Et cum surrexit Benignus episcopus Heracleae Pelagoniae, vicem agens Eliae viri reverendissimi episcopi Thessalonicae, ita dixit..."

37 "βασιλεύοντος τοῦ εὐσεβεστάτου ἡμῶν δεσπότης Φλαβίου Ιουστινιανου τὸ λε' καὶ ἐπὶ τῶν χρόνων Ιωάννου τοῦ ἁγίου"

Овој податок е вреден и за сознавање на хераклејските епископи, но укажува и на тоа дека настаните и спомениците, не само сакралните, во 6 в. се датираат според црковните лица, односно епископите.

Најверојатно уште еден епископ од Хераклеја се спомнува на надгробен натпис од кој се најдени два фрагменти на кои бил сочуван мал дел од текст. За жал, името на архиепископот не е сочувано.³⁸

Два споменици од Хераклеја од 6 в. укажуваат на христијанската смиреност и скромност на свештените лица, така што дури и нивните имиња не се отворено напишани, туку треба посредно да се заклучат.

Анаграм на капител сведочи за епископ од Хераклеја, чие име би било Пахомиј или Јован.³⁹ Името и датацијата на капителот оставаат простор да се претпостави дека овој епископ е можеби истиот епископ Јован од натписот на градската чешма.⁴⁰

Надгробниот споменик на презвитерот Епифаниј (Теофан) сметаме дека припаѓа на истиов период. Името на презвитерот не е отворено напишано, туку треба да се заклучи од воведниот дел од натписот; упокоениот е истоимен со Богојавлението (Епифанијата) Христово / Ομωνυμόσμεν(ος) τῆς Ἐπιφανίης Χ(ριστο)ῦ.⁴¹

Од истиов период потекнува надгробниот споменик на еден псалт, чиешто име, за жал, не е сочувано на натписот.⁴²

Чтец, по име Василиј, е посведочен на надгробен споменик,⁴³ кој покрај тоа, бил и архивар (χαρτουλάριος). Една од претпоставките на научниците е дека чтецот Василиј бил архивар во хераклејската црква.⁴⁴ Бидејќи натписот не содржи поконкретни насоки за оваа функција, дали била во црквата или световна, врз основа на употребата на функцијата хартулариј низ вековите, можеме да допуштиме и друга претпоставка, дека хартулариј (архивар) била световна функција на чтецот Василиј. Имено, функцијата хартулариј ја има во администрацијата во доцното Римско царство, во 6 в. веќе е висока цивилна служба (ја извршуваат лица од рангот

αίου και μακαριωτάτου ἐπισκόπου παρεσχέθη τὸ ὑδρεῖον τῇ πόλει μηνεὶ Σεπτεμβρίῳ - η καὶ δεκάτῃ ἰνδικτιόνι δεκάτῃ. "Во 35 година од владеењето на најпобожниот господар наш Флавиј Јустинијан и во времето на светиот и блажениот епископ Јован, направена е чешма во градов, во месец септември, ден 1, индиктион десетти."

38 Двата фрагменти биле пронајдени во манастирот Св. Христифор во с. Крстоар, сега се изгубени. Првпат се објавени од М. Димица, ВСН 4, 1880, 104 и 105; Dem. 240 и 241. Текстот каде можно е да се спомнува архиепископ: „...ὁ ὑκώμιον ἀρχιερέως ἀειμνήστ...“

39 Inscriptiones Graecae (Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae), pars II, inscriptiones Macedoniae, Berolini-Novii Eboraci, MIM, 157.

40 Ibid.

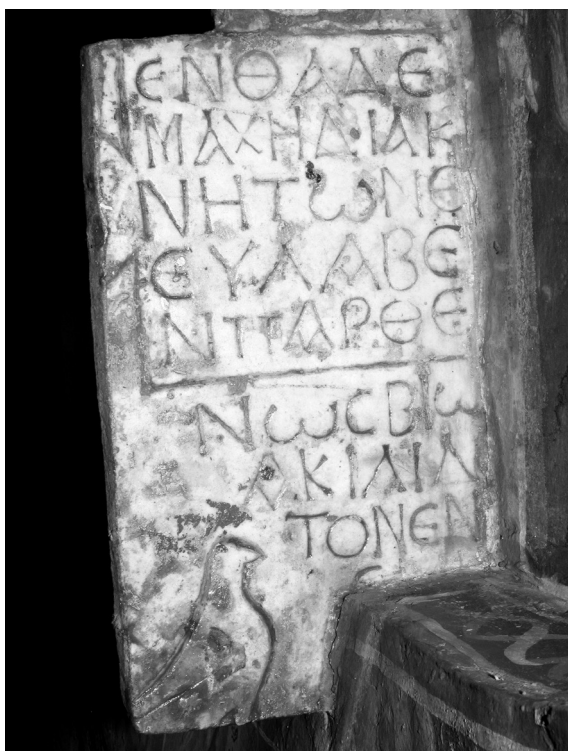
41 В. Калпаковска - А. Ѓорѓиевска, Животот во Хераклеја Линкестис преку епиграфските споменици, Битола, 2003, 116.

42 Овој фрагментарен натпис исто бил најден во манастирот Св. Христифор во с. Крстоар, сега најверојатно изгубен.

43 Споменикот се чувал во некогашната грчка гимназија во Битола, сега изгубен. Обј. *Овде лежи Василиј во милостив спомен, беше чтец и архивар, се упокои во Господа на 11 август, индиктион 9, за да го чека со цел свет Второто Пришествие. Амин.*

44 Feissel, D., Héraclée des Lyncestes. In: Bulletin de correspondance hellénique. Supplément 8, 1983, 269.

viri spectabiles)⁴⁵, а од 7 в. хартулариј се независен оддел во администрацијата на византиските теми. За лице, пак, што е архивар во црквата се користи терминот хартофилакс (χαρτοφύλαξ), што првпат се спомнува во време на Јустинијан.



Хартофилакс/архивар во црквата обично е ѓакон,⁴⁶ што нè наведува да мислиме дека службата хартулариј на чтецот Василиј, сепак била од световен карактер.

Меѓу лицата посведочени на натписи од 6 в. има и една ѓакониса, од чиешто име сега може да се прочита само вториот дел од личното име -μαχη и првиот дел од чинот διак.⁴⁷ Натписот е надгробен споменик на ѓаконисата, којшто подоцна, како сполиум, е вграден во храмот на Св. Великомаченик Димитриј, каде што се наоѓа и денес.

Надгробен споменик на ѓакониса, 6 век.
Храм Св. Великомаченик Димитриј,
Битола

На крај го претставуваме единствениот споменик на мирско лице од овој период, надгробниот споменик на Бененат (Вененат),⁴⁸ кој бил едно од највидните лица во овој ареал, бил комес и дукинариј, но богобојазлив маж и украсен

со неколку други христијански доблести: судија на мирот, заштитник на вдовици, хранител на сираци, закрилник на бездомни. Покрај нашиот восхит кон прекрасните доблести на овој извонреден човек, можеме да заклучиме дека христијанството во Хераклеја во 6 в. доживеало полн развој, особено затоа што оваа лексика и овие доблести се многупати спомнувани во Светото Писмо.⁴⁹ Тоа значи дека населението во Хераклеја и околината не само што било многу добро запознато со христијанското Предание, туку дека им биле добро познати и светите книги, а христијанските доблести им станале мерило за добро поминат живот на земјата.

Заедничка карактеристика на овие натписи (тука би го додале и епитафот на војникот Спуркион од 5 в.) е дека секогаш внимателно се наведени податоците кога лицето се упокоило (ден, датум, година, индиктион) со молитва до Бога за покој на душата и очекување на Второто Христово Пришествие.

45 Notitia Dignitatum, XVII: <http://www.thelatinlibrary.com/notitia2.html>

46 J. M. Wehmeyer, The Chartophylax: Archivist and Librarian to the Patriarch in Constantinople: http://core.scholar.libraries.wright.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1143&context=ul_pub

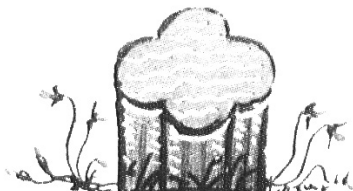
47 Претпоставуваме дека целата форма од зборот е διάκωνος, досега повеќепати посведочен на бројни натписи од истиов временски период од Стоби, Едеса и др.

48 Inscriptiones Graecae (Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae), pars II, inscriptiones Macedoniae, Berolini-Novii Eboraci, MIM, 152.

49 Псал. 67:6, 71:13

За сите лица што се спомнати на натписи, очигледно е дека се напуштаат старите ономастички формули, кои биле присутни во Македонија во антиката (двочлена, лично име со патроним/метроним и трочлената формула со варијации во Македонија⁵⁰ од периодот на римското владеење) и дека тие се заменуваат со нова, што го содржи само личното име и функцијата, должноста што исто така е доказ за преумувањето на луѓето. Пораките на претходно употребуваните ономастички формули беа да се каже потеклото, рангот (класата), правото на граѓанство или некое друго право од римските повластици, додека за именувањето на лицата по натписите од христијанскиот период доволно е да се наведе само личното име.

Овие се хераклејските христијани за кои досега се откриени сведоштва од нивниот живот. Се надеваме дека натамошните археолошки истражувања во Хераклеја ќе изнесат на виделина уште многубројни лица што ги краселе христијанските доблести.



ПРЕГЛЕД НА ХЕРАКЛЕЈСКИТЕ ХРИСТИЈАНИ⁵¹ (ОД 4В. ДО 6В.)

Бененат/Вененат, истакнат функционер - 6 в.
Бенигно, епископ - 553 г., Константинопол Вселенски собор
Василиј, чтец и архивар - 6 в.
Виника, domestик - 5 в.
Евагриј, епископ - 4 в.
Епископ (архиепископ, без име, кај Малх) - 5 в.
Епископ (нема зачувано име, натпис) - 6 в.
Епифаниј/Теофан, презвитер - 6 в.
Јован, епископ - 561 г.
Јован/Пахомиј, епископ - 6 в.
Квинтил, епископ - 5 в.
---махе, гакониса - 6 в.
Псалт (нема зачувано име) - 6 в.
Спуркион, војник - 5 в.

⁵⁰ Ф. Папазоглу, о ономастичкој формули код Македонаца у римско доба, Жива Антика, 5, Скопје, 1955.

⁵¹ Прегледот е направен по азбучен ред

Сигурно имало и многу други свештенослужители и мирски лица чиито надгробни споменици не се зачувани или биле подигнати без натпис. Нивните имиња ги знае Бог.

ЛИТЕРАТУРА:

-Бабамова, С., Студии за старините на Стоби, серија монографии, книга I, *Inscriptiones Stoborum*, Стоби, 2012.

-Бояджиев, Р. Ж., Късноантичното женско монашество в Рим и духовните му порковители на Апенините и в Източното Средиземноморие /381-431/, *Prosopographia feminarum christianarum saec. IV-VI, pars I*, София, 2011.

-Братож, Р., Ранохристијанската црква во Македонија и нејзиниот однос спрема Рим, Радио Скопје Трета Програма (избор од емитуваните содржини), бр. 44, 1990, 37-74.

-Ѓорѓиевска, А. – Насух, Е., Хераклеја Линкестис, Истражувања 2008-2014, Битола, 2016.

-Зајковски, Д., Христијанството во Македонија од 313 до 700 година: векови на консолидација, етаблирање и дефинирање, Скопје, 2013.

- Калпаковска, В. – Ѓорѓиевска, А. Животот во Хераклеја Линкестис преку епиграфските споменици, Битола, 2003.

-Калпаковска, В., „Надгробни натписи од битолско“, Антиката и европската наука и култура, прилози од научниот собир одржан по повод 60 години Институт за класични студии, Скопје, 2009, 89-94.

-Kalpakovska, V., Gjorgjievska, A. , Nasuh, E., Fragmentary Inscriptions from Heraclea Lyncestis, *Systasis XVII*.

-Carroll, M., *Spirits of the Dead*, Oxford, 2002.

-Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961

-Luijendijk, A., Papyri from the Great Persecution: Roman and Christian Perspectives, *Journal of Early Christian Studies*, 2006, 340 – 369.

-Острогорски, Г., *Историја Византије*, Београд, 1998

-Papazoglou, F., *Les villes de Macedoine a l'epoque Romaine*, BCH, Supplement XVI, Athenes-Paris, 1988.

-Томашевиќ-Цветковиќ, Г. Рановизантиски подни мозаици, Филозофски факултет Београд, 1978.

-Feissel Denis. Héraclée des Lyncestes. In: *Bulletin de correspondance hellénique. Supplément 8*, 1983. pp. 221-227; doi : 10.3406/bch.1983.5253: http://www.persee.fr/doc/bch_0304-2456_1983_sup_8_1_5253





БОЖЕСТВЕНИОТ ЛОГОС И ЛОГОСИТЕ НА СОЗДАНИЈАТА СПОРЕД УЧЕЊЕТО НА ПРЕПОДОБЕН МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

Учењето за Божествениот Логос и за логосите на созданијата во богословието на преподобен Максим Исповедник завзема посебно место. Може да се каже дека сето учење на преподобен Максим е „логосно“, бидејќи поимот логос многу често се сретнува на страниците од неговите дела. Во рамките на своето учење за Божествениот Логос, преподобен Максим ја следи традицијата на александријците, според кои Логосот е Творец на сите нешта и ги содржи во Себе нивните првообрази (прототипи).¹



м-р Игор Ризановски

Самиот поим Логос има многувековна историја, не само во грчката философија, туку и во самиот грчки јазик. Λόγος (слово) произлегува од глаголот λέγειν (зборува) и означува слово или говор, но притоа овој термин може да ја означува формата и содржината на говорот, неговата смисла и самата мисла изразена во говорот.²

Поимот Логос како термин за првпат го среќаваме во философијата на Хераклит, потоа тој се сретнува во делата на Платон и Аристотел во учењето на стоиците и.т.н. Според зборовите на С. Трубецки, терминот Логос кај стоиците за првпат добил универзален вселенски разум. Стоиците учеле дека Логосот е разлиен по целиот свет, сè одушевувајќи и преобразувајќи. Логосот како семе на светот, според стоичкото учење, содржи во себе лични логоси, семиња на сите нешта.³

За воцрковување на концепцијата за Логосот голем придонес има јудејскиот богослов Филон Александриски. Тој во своето учење за Логосот пишува: „Логосот е првороден Син на Бога, творец, врска на светот, негов внатрешен закон и заедно како негова душа, која проникнува во сите нешта, ги разликува и ги разделува и формира одредени видови на суштества, без оглед на нивните вечни првообрази. Потоа темата за Логосот е разработувана од страна на Александриската школа,

1 Морескини К., История патристической философии. Москва, 2011. С. 836.

2 Николаевич Т.С., Учение о Логосе в его истории. Москва, 1994, С.54.

3 Акимов В. В. Учение о Логосе в античной философии и христианском Откровении / В. В. Акимов // Материалы 15 Международных Кирило-Мефодиевских Чтений, посвященных дням славянской письменности и культуры (Минск, 21-24 мая 2009 г.). Мн., 2010. С. 158.

а особено ја среќаваме во делата на Климент Александриски, каде е преосмислен, и од тогаш влегува во учењата на сите Свети Отци на Црквата.⁴

Неопходно е да се напомене, дека сета историја во однос на учењето за Логосот во дохристијанскиот и ранохристијанскиот период претставува еден вид на драма која е во развивање. Од една страна – религијата на трансцедентно - личниот и апсолутен Бог, а од друга страна – философијата со неизбежниот пентеизам и шпекулативен теизам.

Не навлегувајќи во суштината на сите учења за Логосот, кои се обидуваат да го решат проблемот за односот меѓу творецот и созданието, неопходно е на кратко да се обртиме кон Евангелието на Светиот Апостол Јован Богослов, каде поимот „Логос“ доживува пресврт во историјата на човечката мисла. „Во почетокот беше Словото, и Словото беше во Бога, и Бог беше Словото. Тоа во почетокот беше во Бога. Сè стана преку Него и без Него ништо не стана, што стана (Јован 1, 1-3)“. Светиот апостол Јован Богослов, Слово или Логос го нарекува Оној, Кого во богословието го нарекуваат Син Божји, или Втора Ипостас на Света Троица.

Во таа насока доктрината за Логосот Божји ја продолжуваат и сите Отци на Црквата. Но, фигурата на преподобен Максим како мистик и набљудувач на неискажливите тајни на Божествениот Логос, високо е возвишена во историјата на светоотечката мисла.

Терминот Логос во богословието на преподобен Максим Исповедник добива посебно значење, кое е поврзано со неговото учење за создавањето, за образот, за подобие и сопричасноста. Со помош на дадениот термин преподобен Максим го искажува Божествениот план за светот и неговата разновидност. Логосот за преподобен Максим е личен божествен центар на сето творение. Он е почеток и последна цел на сите нешта. Според неговото учење, Логосот е разновидна Премудрост Божја, преку која му се соопштува на тварниот свет, не само тој поредок, за кој говори Неговото име, но и сета негова онтолошка реалност. Логосот – е Божествен закон (νόμος) на секоја природа, која постои и се појавува во согласност со него. Он е носител на нејзините правила.⁵ За преподобен Максим Логосот е Божествено огниште од кое излегуваат творческите зраци, „логосите“ присутни во секое создание, непреодните божји слова што го повикуваат сето создание, стовремено и кон постоење и кон Бога“.⁶

Според учењето на преподобен Максим, Логосот предвечно ги содржи во себе логосите на сите созданија: „Во Логосот, како во Творец и создател на созданијата еднообразно престојуваат и постојат сите логоси на созданијата“.⁷

4 Кокин Илья Анатольевич Категории «Логос» и «Мировая душа» в библейско-патристической традиции // Вестник славянских культур . №19. 2011. С.23.

5 Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 67.

6 Лосский В.Н. Мистическое Богословие. Киев, 1991. С. 285

7 Максим Исповедник. преп. Мистагогия // Творения преп. Максима Исповедника. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 165-166.

Преподобен Максим нагласува, дека логосите се втемелени во врховниот Логос и дека тие се наоѓаат во Него, и како божествени волји, логосите се причасни на Божествениот Логос, Втората Ипостас на Пресвета Троица, Кој е онтолошки субјект на сите логоси, кои немаат сопствено постоење.⁸ Логосот на таков начин не е милијардоипостасен, но вклучува во себе милијарди волји (θέλήματα), и сите тие акти на волји се обединети во едната единствена волја на Логосот, и преку нив Он присуствува во светот.



Фрагмент од мозаик, *Создавањето на светот и човекот*
(Црква Св. Марко, Венеција, 1117)

Говорејќи за логосите, преподобен Максим употребува различни поими за нивно именување. За него логосите се – замисли на Бога или вечни причини на создадените суштества, преку кои сите созданија добиваат свој род и вид. Тие според учењето на преподобниот, се енергетски и чувствени елементи на сите нешта.

Опишување на различни термини, употребени од преподобниот Максим за именување на логосите, ние наоѓаме кај С. Л. Епифанович, кој е еден од најдобрите познавачи на богословието на преподобен Максим Исповедник. Тој, расудувајќи за логосите и за нивните различни поими, пишува: „Во однос кон Бога, λόγοι – се божествени идеи, желби...; во однос кон секоја твар, λόγοι – се почеток во формирањето, според кое созданијата добиваат свое постоење.; во однос на активностите, λόγοι – се смисла, цел, намера и правило. Како предмет на нашето

⁸ Петров В. В. Максим Исповедник: Онтологија и метод во византиској философиј VII в. Москва. 2007. С. 20.

познавање, λόγοι – се божествени инспирации на нашиот ум и се перцепираат како помисли, поими, идеи, разлисувања и вистини“.⁹

Логосите според учењето на преподобен Максим, ги откриваат Божјите намери и принципи во секој предмет и закон на разбирлив начин, и ги претставуваат тие творечки зборови, со кои Господ го создава светот. Преподобен Максим во своите дела потенцира дека целиот свет е логосен, дека целиот е исполнет со логоси, кои се расеани по целото создание.

Логосите според учењето на преподобен Максим ја продолжуваат и спроведуваат Божјата заповед да создаваат и умножуваат, односно го опфаќаат целото создание, определувајќи го доаѓањето во постоење, развивање и остварување на созданијата на нивната цел за која се создадени.

Произлегува сложна ерархија, која го опфаќа развој на созданието, според волјата Божја, која се разоткрива во времето.

Преподобен Максим така го објаснува создавањето на вселената: „Бог имајќи ги логосите на созданијата во Себе пред вековите, според Своја блага волја, го повикал од непостоење со зборот и мудроста, соодветното создание, видливото и невидливото, и во соодветно време создава и твори, сè што е општо и поединечно. Бидејќи ние веруваме дека логосот му претходел на создавањето на ангелите; исто како и логосот – на секое создание кое го исполнува небесниот свет; логосот на човекот; логосот на сè, што добива постоење од Бога“.¹⁰

Може да се каже дека ерархијата на логосите ја образуваат идејно-логичната основа на светот. Во оваа насока може да биде разбрана и фразата со која започнува Библијата: „Во почетокот Бог ги создаде небото и земјата (1.Мој, 1, 1)“. Почетокот може да биде истолкуван како збир на логоси.

Во еден од своите текстови „Амбигва 7“, преподобен Максим ја разработува и темата за односот меѓу Божествениот Логос и логосите. Во „Амбигва 7“ преподобен Максим пишува: „Многуге логоси се – Еден Логос, и Еден Логос – е многу логоси“.¹¹

Преподобен Максим учи дека Едниот Логос – е многу логоси, според Своето творечко и промислително излегување на Единиот во созданијата; но според насоченоста на многуге кон Единиот, како кон свој семоќен извор, кој ги содржи сите логоси, кои од него излегуваат и повторно сите ги обединува, - многуге логоси се Еден Логос. На тој начин, во Логосот сето создание е причасно на Бога, а целиот свет претставува воплотување на Логосот, односно со помош на логосите, Логосот Божји се воплотува во созданието до своето историско воплотување. Логосите,

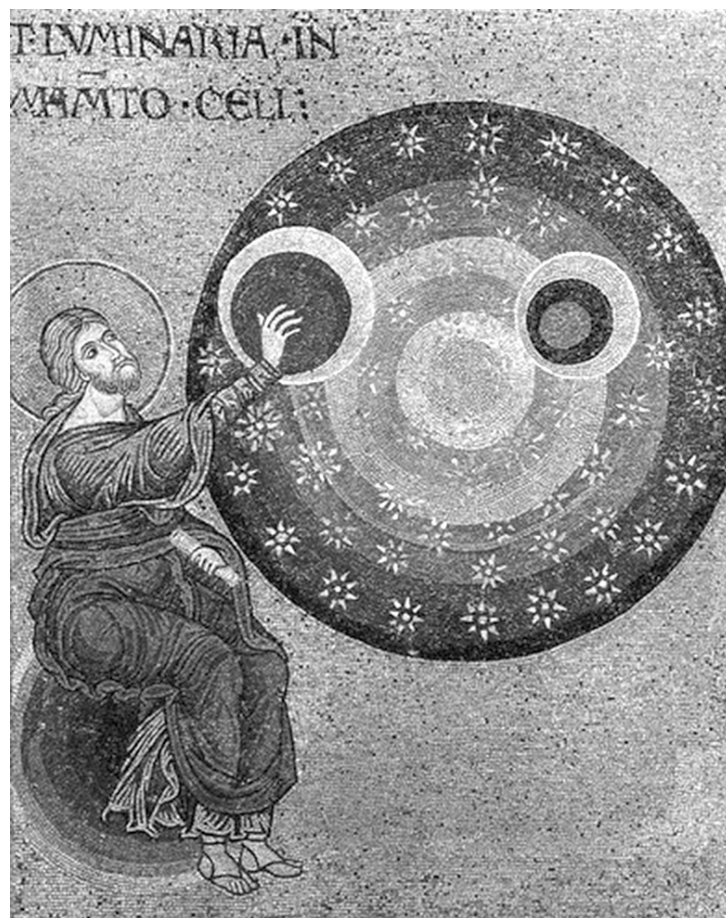
9 Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 65.

10 Максим Исповедник, преп. Преподобный Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006. С. 123.

11 Преподобный Максим Исповедник. О различных трудностях Богослова (Григория), глава 7 // Беневич Г. И., Преп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом (Серии: Библиотека христианской мысли; Византийская философия. Т.16; ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ). Изд. 2-е, испр. и дополн. СПб., 2014. С. 287.

значи, го објавуваат Создателот и ја покажуваат Неговата величественост, но имајќи го за свој извор Божествениот Логос, тие не се раствораат во Него, бидејќи Он го претставува нивното единство, не уништувајќи ја нивната индивидуалност. Логосите, на таков начин, не се идентични ниту со Божјата суштина, ниту со емпириските форми на созданијата во материјалниот свет.

Како што Бог е истовремено и трнсцедентен и иманентен за светот, така и логосите престојуваат не само во врховниот Логос, туку и во созданијата.



Демиург - мозаик во соборниот храм во Монреал,
Сицилија, 12 век

За да ја прикажеме двојната природа на логосите, дека тие се истовремено и трансцедентни и иманентни, нам може да ни помогне примерот со геометриската аналогија со радиусите на кругот, која се употребувала уште во времето на неоплатонизмот, за да се прикаже движењето на сите созданија кон Бога. Логосите како радиуси на кругот излегуваат од центарот, кој го симболизира Логосот Божји. Од друга страна, сите радиуси завршуваат округло, односно созданијата. Според тоа, логосите, упатувајќи се од Логосот кон светот, со својот иманентен модус се обраќаат со лицето кон светот. Секој радиус има две крајни точки – почеток и крај.

Во својот почеток (во Божествениот Логос), логосите се трансцедентни, а во својот крај (нивната појава во светот), тие се иманентни. Секој логос во

самиот себе го представува трансцедентното и иманентно единство во однос кон светот, но во никој случај не му припаѓа на овој свет.¹² Затоа примерот со кругот и приближувањето кон центарот на радиусот, не е само илустрација на метафизичка доктрина, туку и одраз на универзалната вистина, дека Логосот Божји, Христос, се наоѓа во центарот на сè, и дека секој детал од космосот укажува на Христа, Кој преку логосите присуствува во сите созданија. Токму поради тоа што логосите на созданијата се дел од Бога, и созданијата исто така се дел од Бога, но само преку логосите и во логосите. Тоа означува дека, сето создание е приведено кон единство во Ипостаста на Логосот Божји, и дека врската меѓу Бога и светот има не природен карактер, туку личносен.

Преподобен Максим исто така учи дека логос е даден на секое создание не само како единствен и апсолутен Почеток, но и како вечна цел и назначување, кое секое создание е повикано да го постигне. Според преподобен Максим, секое создание кое го започнува своето постоење, се наоѓа во движење, за да ја постигне својата цел. Целта на човекот е обожувањето, одоносно да стане Бог по благодат.¹³

С. Л. Епифанович пишува дека Божествениот Логос, не само што на творечки начин го соединува со Себе сето создание, туку и промислително го води кон друго поцелосно обединување со Себе, кон возвраќање кон Себе и обожување во Себе на сето излезено од Него битие. Логосот претходно ја определува таа цел, кон која созданието треба да се стреми и во која треба да го најде своето исполнување, а таа цел е соединување со Бога. Логосот пишува С. Л. Епифанович не само што укажува на таа цел, туку ги упатува и созданијата кон таа цел.¹⁴

Согласно учењето на преподобен Максим, патот на созданието кон целта, кон својот логос, се извршува преку човекот. Човекот како образ и подобие на Бога, во богословието на преподобен Максим има важна улога, бидејќи тајната на созданието се открива во човекот, и он завзема посебно место помеѓу сите созданија. Затоа говорејќи за човекот преподобен Максим пишува: „Бог приведувајќи ја во постоење умната и разумната природа, според Неговата највисока добрина на сите созданија им ги предаде четирите Свои својства што ги одржуваат, чуваат и спасуваат: постоење (битие), бесмртност (вечно битие), добрина (благобитие) и премудрост“.¹⁵

Тука можеме да видиме дека секој општи логос соодвествува со трите дејства на Божествениот Логос - создавање, промисла и суд, и содржи во себе три подредени моменти: „λόγος τοῦ εἶναι“ „логос битие“ (постоење), „λόγος τοῦ εὖ εἶναι“ „логос благобитие“ (добрина) и „λόγος τοῦ ἀεὶ εἶναι“ (обожување).¹⁶

12 Нестерук А. Логос и Космос: Богословие, наука и православное предание. Москва. 2006. С. 136.

13 Мейендорф И. прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Мн.: Лучи Софии, 2011. С. 56.

14 Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 67.

15 Максим Исповедник. преп. Святоотеческое наследие. Творения преп. Максима Исповедника. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: 1993. С. 124

16 Зинковский Кирилл. иеромонах. Великие отцы Церкви о материи и теле человека. СПб. 2014. С. 408.

„Логосот битие“ - е закон на природата и го означува почетокот на постоењето на созданијата, кој е тесно сврзан со божествениот план. Овој логос го опфаќа духовниот и телесниот свет.

„Логосот благобитие“ – го означува патот кон целта на сите созданија, или движење на созданијата кон Бога.

„Логосот присноблагобитие“ или промисла на Бога кон обожување.¹⁷

Логосите „битие“ и „присноблагобитие“ се дефинираат како целосно зависни од Бога, Кој е нивна единствена причина, а логосот „благобитие“ зависи од нашето слободно самоопределување. Значи, на природата ѝ е подарено постоењето, а на слободната волја премудроста за она што е Бог по Својата суштина, созданието да биде по благодат. Потенцијалното „благобитие“ може да се актуелизира или како „присноблагобитие“ (обожување), или како „вечно злобитие“.¹⁸



Користена литература и извори

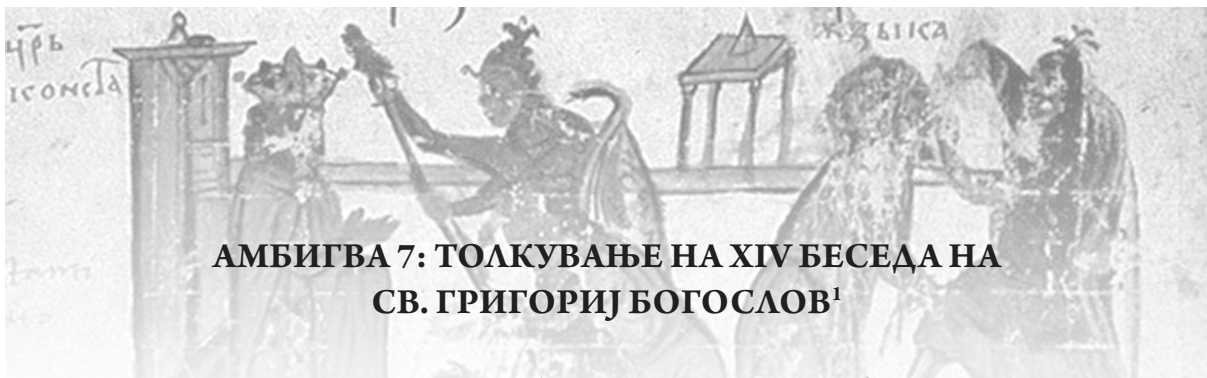
1. Акимов В. В. Учение о Логосе в античной философии и христианском Откровении / В. В. Акимов // Материалы 15 Международных Кирилло-Мефодиевских Чтений, посвященных дням славянской письменности и культуры (Минск, 21-24 мая 2009 г.). Мн., 2010.
2. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие.
3. Зинковский Кирилл. иеромонах. Великие отцы Церкви о материи и теле человека. СПб. 2014.
4. Кокин Илья Анатольевич Категории «Логос» и «Мировая душа» в библейско-патристической традиции // Вестник славянских культур . №19. 2011.
5. Лосский В.Н. Мистическое Богословие. Киев, 1991.
6. Мейендорф И. прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Мн.: Лучи Софии, 2011.

¹⁷ Юрий Чорноморец. Познавательные способности души и θεία ἐπιστήμη в “Мистагогии” Максима Исповедника // Синописис. No 4-5. К., 2001. С. 243.

¹⁸ Лурье В. М. История Византийской философии. СПб., 2006. С. 357.

7. Морескини К., История патристической философии. Москва, 2011.
8. Николаевич Т.С., Учение о Логосе в его истории. Москва, 1994.
9. Нестерук А. Логос и Космос: Богословие, наука и православное предание. Москва. 2006.
10. Юрий Чорноморец. Познавательные способности души и *θεία ἐπιστήμη* в “Мистагогии” Максима Исповедника // Синописис. No 4-5. К., 2001. С. 243.
11. Максим Исповедник. преп. Святоотеческое наследие. Творения преп. Максима Исповедника. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: 1993.
12. Максим Исповедник, преп. Преподобный Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006
13. Преподобный Максим Исповедник. О различных трудностях Богослова (Григория), глава 7 // Беневиц Г. И., Преп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом (Серии: Библиотека христианской мысли; Византийская философия. Т.16; ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ). Изд. 2-е, испр. и дополн. СПб., 2014.





АМБИГВА 7: ТОЛКУВАЊЕ НА XIV БЕСЕДА НА СВ. ГРИГОРИЈ БОГОСЛОВ¹

Како што пишува во неговата беседа: „Каква е таа мудрост и голема тајна која ме загрижува? Или пак е Божја волја ние, кои сме дел од Бога кој отпаднал од горе, да не се возгордееме, па така обземени да не згрешиме на Творецот; или пак поскоро, во мака и борба со телото, ние треба да гледаме кон Него, за оваа слабост со која сме најаремени, да ни биде поука за нашата возгордеаност?“²

Некои, како што се чини, читајќи ги овие зборови и не очекувајќи никаква награда за трудот кој е вложен во потрагата за вистината, прибегнуваат кон некакви лесни заклучоци, кои самите пак се произлезени од учењата на Хелените. Како што сметаат овие, некогаш постоело единство на разумните битија, кои според својата доблест биле едносуштни (συμφεῖς) на Бога, во кого ние сме биле и сме престојувале. Покрај ова тие зборуваат и за „движење“ кое се случило, и како резултат на кое разумните битија се разнеле насекаде, поради кое Бог го создал овој телесен космос за да може Тој да ги сврзе со тела, за да ги казни за нивниот првичен грев. Тие сметаат дека нашиов учител мисли на тоа во овој дел. Но, сепак, тие не сфаќаат дека нивните мненија се сосема неиздржани, и дека нивните претпоставки се неразумни, како што ќе ни покаже вистинското разгледување, преку поразумни докази.

Доколку сметаме дека Бог е неподвижен, бидејќи ги исполнува сите нешта, и сите нешта кои го добиле своето постоење од ништо се во движење, бидејќи сите нешта нужно се движат кон некаква цел, тогаш ниту едно нешто кое се движи не ќе престане, бидејќи се уште не го достигнало она кое најмногу го посакува, и она кое го придвижува според силата на неговата природа. Притоа следува дека ниту едно нешто кое е во движење не ќе престане да се движи, бидејќи не ја достигнало својата конечна цел, бидејќи она кое може да го прекине движењето на она нешто кое се движи во негова насока, се уште не се појавило.

Но, ако она што се случило неизбежно било резултат на одредени случувања, така што разумните битија биле придвижени од нивното пребивалиште, останувајќи во она кое е крајна цел, следствено биле распрснати во мноштво; ние би требало да се запрашаме каков ли доказ тие имаат? Зашто, ако тие велат дека тоа е вистина, нужно следи дека разумните битија, штом се најдат во ваква состојба, во



м-р Марија
Манасиевска

¹ PG 91 1068-1101

² Св. Григориј Богослов, 14 беседа (За љубовта кон сиромаштијата), PG 35, 865BC

бесконечност ќе бидат изложени на вакви промени. Бидејќи, било кој искусен кој е способен да размислува не ќе може да изнајде причина да престанат да го прават тоа низ вечноста. А ако разумните битија бидат така поведени, и немаат никаква надеж за неподвижна состојба во Убавото, зарем ќе постои победно постоење од таквото?

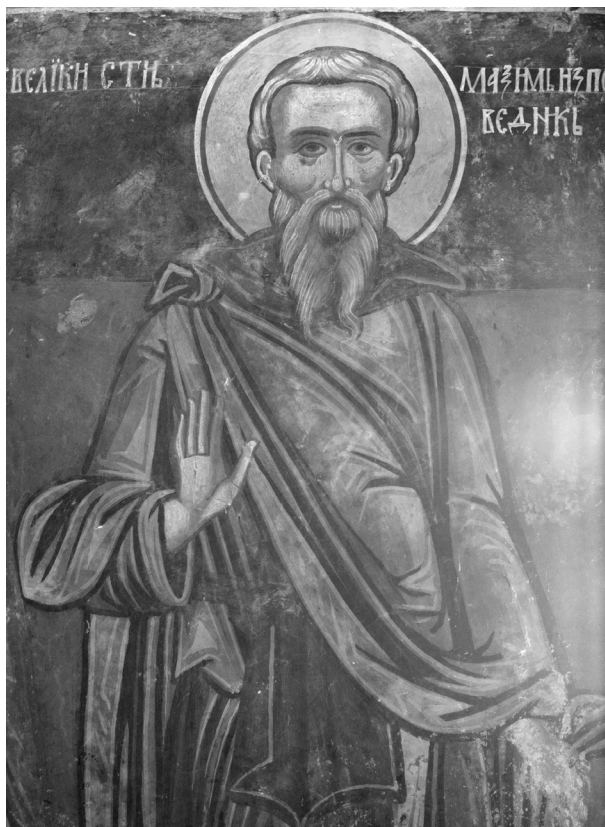
Но, доколку од друга страна, тие би рекле дека поради спротивно искуство, овие разумни битија би можеле, но не би сакале да престојуваат во Убавото, тогаш Убавото не ќе биде посакувано поради самото, туку поради неговата спротивност, како да не е нешто неприродно или пак посакувано и од самото себе. Зашто, сето она кое не е добро и е посакувано само по себе, и не го привлекува движењето кон себе, тоа не може да биде Убаво. Ниту пак ќе може да ги задоволи посакувањата на оние кои го бараат наслада во него. Дотолку повеќе што оние кои ги шират овие мненија, ќе му бидат задолжени на злото, бидејќи преку него ним им било одредено што е добро и правилно, учејќи ја подобро поставеноста на нештата во него. Со други зборови, тие би морале да прифатат дека злото по своето потекло е нужно од Убавото и, доколку можеа доследно да размислуваат, дека злото е подобро од самата природа, бидејќи ги учи што е добро за нив, и дека го раѓа она кое е најскапоцено, мислам на љубовта, преку која сите нешта се создадени од страна на Бога, и според природата се собрани во Бога, вечно и без промени или извртувања.

И доколку сметаме дека сите нешта го добиле своето постоење од Бога, без разлика дали е умствено или сетилно, нивното настанување се смета дека било пред придвижувањето, бидејќи придвижувањето не може да му претходи на постоењето. За сигурно, движењето на разумните битија е разумно движење, а пак на оние сетилните е сетилно. Според оние кои ги набљудувале подробно овие нешта, ниту едно битие не може да се лиши од движење, дури и оние кои се неподвижни и се предмет на сетилните восприемања, и тие тврдат дека сите нешта се движат или праволиниски, или кружно, или пак, спирално. Со други зборови, сите движења подлежат на едноставни или сложени патеки. Така, доколку создавањето нужно мора да се случило пред битијата да започнат да се движат, следи дека движењето му е следствено на постоењето, бидејќи тоа е нешто кое разумот го восприема по сфаќањето за постоењето.

Движењето кое е насочено кон вистинската цел, тие или го нарекуваат „природна сила“ или пак „страст“ (πάθος), односно „она кое оди од едно кон друго“ кое за своја цел го има бестрастието, или дејствувачката сила, која за своја цел го има себесовршенството. (αὐτοτελής). Сепак, ниту едно постојно нешто не може да си биде само на себе цел, бидејќи не произлегло само од себе, зашто ако беше такво, тогаш ќе беше несоздадено, без почеток и без движење, без можност да биде придвижено кон ниту едно друго нешто. Бидејќи она кое е произлегло само од себе ја преминува природата на нештата, бидејќи постои беспричински. Така, неговото одредување е точно, иако било направно од неверник „Целта е поради сите нешта кои постојат, но самата таа е безпричинска.“ И ништо не може да биде создадено



како совршено во самото себе, зашто ако беше, ќе беше лишено од дејствување, не ќе посакуваше ништо ниту ќе имаше потреба од нешто, бидејќи причината за своето постоење не ќе ја имаше надвор од себе.



Свети Максим Исповедник - фреска,
Сливнички манастир, Преспа 1607 г

Затоа, она кое е совршено во себе, е на некој начин беспричинско. На истиот тој начин ниту едно нешто кое било создадено не е неминливо, бидејќи му припаѓа на она кое е единствено, бесконечно и неопфатливо. Она кое е неминливо на никој начин не е подложно на движењето на страданието, бидејќи нема нешто кое тоа го посакува, ниту пак тоа може да биде придвижено од желба кон нешто друго. Затоа, ниту едно создадено нешто кое е во движење не може да застане, или поради тоа што се уште не ја достигнало својата прва и единствена цел, на која и го должи своето постоење, или поради тоа што се уште не се пронашло себе си во својата посакувана цел. Поради тоа не може да се смета дека движењето на разумните битија, кои претходно мирувале во

првичното единство, довело до настанувањето на телесноста.

И за ова сведочат светите Мојсеј и Давид и Павле, како и нивниот Господ Христос. Имено, Мојсеј, во однос на приказната за прародителот (пропáтора)³, рекол: „да не јадете од дрвото на животот“⁴ или пак на друго место „зашто сега уште не сте влегле во местото на спокојот и наследството, што Господ, вашиот Бог ви го дава“⁵; а пак вториот вели „ќе се наситам кога ќе ми се покаже славата Твоја“⁶ или пак „Душата моја жедува за силниот и живиот Бог: кога ќе дојдам и ќе се јавам пред лицето Божјо?“⁷ Пишувајќи им на Филипјаните, вели⁸: „та некако да го достигнам воскресението на мртвите. Велам така не затоа што веќе достигнав, или дека веќе постигнав совршенство, туку се стремам, не би ли го достигнал она за кое Христос ме достигна мене“⁹, или пак кога им се обраќа на Евреите: „Оти кој ќе влезе во

3 Се мисли на Адам

4 1 Мој. 2.17

5 5 Мој. 12.9

6 Пс. 16.15

7 Пс. 41.2

8 Се мисли на Апостол Павле

9 Филип. 3. 11-12

спокојот Негов, тој ќе се одмора од делата свои, како и Бог од Своите“¹⁰. А повторно во истово ова послание, тој потврдува: „никој не доби ветување“. А пак Христос вели „дојдете при мене сите изморени и обременети и Јас ќе ве успокојам“¹¹.

Според ова, ниту едно создадено битие се уште не запрело поради природната сила која го придвижува до неговиот вистински крај, ниту пак пронашло мир од дејствувањето кое го тера кон неговиот вистински крај, ниту пак го вкусило плодот на можното придвижување, имено неминливоста и неподвижноста. Зашто, само на Бога му е дадено да биде крајот, и целост, и да е неминлив, бидејќи Тој е неподвижен, целосен и не подлежи на страст. А пак на битијата, од друга страна им е дадено да се придвижуваат кон крајот кој нема почеток, и да застанат од своето дејствување во тој совршен крај кој е лишен од секако количество и преку страст да го искушат некачественото, без да станат едносуштни со него, бидејќи јасно е дека создадените нешта не се совршени. Потребно е да се разбере точно што се мисли под „страст“, бидејќи овде не се мисли на промена или уништување, туку на заедничкото постоење на природата со битијата. Зашто, сите нешта го искусиле преку страст придвижувањето, бидејќи тие ниту се самото движење ниту пак самата сила.

Така, ако разумните битија се создадени битија, тогаш со сигурност подлежат на движење, бидејќи тие се движат од нивниот природен почеток во создавањето, кон посакуваниот крај во благосостојба. Зашто, крајот на движењето на нештата кои се движат е мирувањето во самата благосостојба, исто како што нивното започнување на постоење е во Бога, кој го дава постоењето и ја поставува благоста на благосостојбата, бидејќи Тој е „почетокот и крајот“¹². Бидејќи од Бога ја добиваме нашата сила за движење, зашто Тој е нашиот почеток, и се движиме кон Него, зашто Тој е нашиот крај. Доколку едно разумно битие се е придвижувано разумно, односно на начин соодветен нему, тогаш нужно тоа е разумно размислување.

Но ако зне, тогаш тоа со сигурност го сака она кое го знае; а ако го сака тогаш со сигурност ќе искуси екстаза за предметот на неговата љубов. А ако искуси екстаза, тогаш тоа се втурнува нанапред, а ако се втурнува нанапред, тоа со сигурност го засилува и многу го зголемува своето движење. А доколку неговото движење се зголемува на овој начин, тоа не ќе престане се додека не се најде во саканото опкружување, и целосно не биде обземено од него, доброволно прифаќајќи ја спасителната опкруженост, за да може целосно да биде опфатено од својот целосен опкружувач.

И така целосно опкружено не ќе посака да биде спознаено преку неговите качества, туку поскоро преку оние на неговиот опкружувач, на истиот начин како што воздухот е во целост смешан со светлината, или пак железото е целосно потопено во огнот во ковачницата, или пак како во некој сличен пример.

¹⁰ Евр. 4:10

¹¹ Мат. 11:28

¹² Отк. 21:6

Од овие примери ние можеме да си создадеме една претстава, не за она кое некогаш постоело во доброто а потоа паднало, туку за она во кое ќе соделуваат, исто како што е напишано: тоа е над она кое сме го виделе, слушнале и замислиле.¹³ А она во кое се надеваме, се чини ќе биде потчинувањето за кое говори божествениот Апостол, кажувајќи дека Синот ги потчинил на Отецот, сите оние кои доброволно пристапиле да бидат потчинети.¹⁴ Со тоа потчинување или преку него ќе се изгуби и последниот непријател кој е над нас – смртта. Бидејќи, како што поради нашата слобода во нас влегла смртта и го втемелила царството на трулежот, така оваа иста слобода доброволно се предава на Бога за да царува тој над нас, како добар цар, на тоа на тој начин што ние се одрекуваме од она кое го сакаме во корист на она кое го сака Бог, како што вели Спасителот, Кој во себе го содржи она кое треба да го правиме „не како Јас што сакам, туку како Ти“¹⁵. А исто така и божествениот Павле, кој се одрекол од себе и нема повеќе свој живот „не живеам веќе јас, туку Христос живее во мене“.¹⁶

„Не вознемирувајте се!“¹⁷, зашто јас не мислам на разрушувањето на слободната волја (αὐτεξουσίος), туку поскоро за утврдување на нашиот одреден и непроменлив природен став, односно слободното предавање на волјата, така што од истиот извор од каде го добиваме нашето постоење, да го добиваме и нашето движење, како некоја слика која се симнала на својот архетип (ἀρχέτυπος), соодветствувајќи му во целост, на начин како што еден отпечаток одговара на својот печат. И оттука не ќе постои нешто друго, кон кое создаденото битие би се движело, ниту може да постои, или пак поточно кажано, не може да посакува нешто друго, бидејќи веќе ја достигнало божествената енергија, бидејќи преку обоготворувањето тоа би станало Бог и би блаженствувало во она кое го посакувало, и кон кое тежнело да го достигне, она кое е природно и она за кое размислувало. И ова се случува преку благословот на Духот што го опфатил, покажувајќи дека самиот Бог делува преку него, така што постои само една енергија, дека за Бога и за оние кои се достоини на Бога, или поскоро на самиот Него, која продира соодветно на Бога во сите оние кои се достоини. Зашто сите нешта без исклучок, го прекинуваат своето волно движење кон било што друго, кога за последна цел на нивното посакување, на сите нешта кои во него ќе заедничарат, и притоа заедно сите сили, така да речам, ќе учествуваат. Кон него тежнее сето она кое има возвишена мисла и живот „и во него се состои секое тежнеење и ништо друго надвор од ова не тежнее, ниту пак може да тежнее, бидејќи кон него ита секоја вистинска желба во која ќе сопре штом ќе ја достигне, и секоја теорија ќе најде спокој“¹⁸, како што ни кажува овој блажен учител.

¹³ Спореди 1.Кор. 2.9

¹⁴ Види 1 Кор.15.27

¹⁵ Мат. 26.39

¹⁶ Гал 2.20

¹⁷ Јов. 14:1

¹⁸ Види св. Григориј Богослов, беседа 21, PG 35, 1084B

Бидејќи во таа состојба ниту едно нешто ќе изгледа како да не е дел од Бога, што ќе ни создаде желба да го посакуваме, зашто сите нешта кои се разумни и сетилни ќе се влопат во неискажливата претстава и присуство на Бога. Слично како што се случува преку денот, кога ниту светлината на ѕвездите ниту пак самите ѕвезди се видливи, бидејќи сонцето свети со неговата неспоредлива светлиа поради која ѕвездите се сосема прикриени, така што ние веќе не можеме да го забележиме нивното постоење. Но, кога се однесува ова на Бога, размерот е неспоредливо голем поради бесконечната оддалеченост и разлика помеѓу несоздаденото и создаденото.



Свети Григориј Богослов, 1502 г.,
Третјаковска Галерија, Москва

Дознавајќи го основниот состав на битијата, во однос на нивната природа, начини причина за нивното постоење, мене ми се чини дека не ќе бидеме повеќе придвижувани кон некое нешто поради желбата да го знаеме. Бидејќи нашето знаење за сите нешта кои се создадени од Бога ќе ја достигне својата граница, и за нас ќе остане само уживањето во соделувањето во бесконечното и неискажливото знаење на Бога. А ова, според божествено вдahновениот (θεοφόρον) учител е значењето на апостоловото „да научиме само едно, односно да дознаеме колку овој боголик и божествен ум, да го наречеме така, со ум и логос може да проникнеме во него, за да досегне иконата до својот архетип, кон кој сега таа тежнее.“¹⁹

Нека ова биде доволно за да се објасни оваа нашироко употребувано „единство“ всушност не постои. И нека нашите заклучоци се извлекат од оние искази и идеи во Писмото, кои сега нам ни се достапни, и нека ни бидат доволни за да ни дадат некакви прикази каква би ни била нашата идна состојба. И со Божја помош, јас ќе кажам некој збор за тоа како „ние сме дел од Бога“ кој од горе се симнал долу.“²⁰

Та, дали некој кој знае дека со разум и мудрост Бог ги создал битијата од ништо, ако би ја насочил внимателно својата умствена моќ и разновидност, и со размислувачката моќ на разумот, во себе ќе може да го различи логосот според кој тие биле создадени. Зарем тој не ќе пропушти да забележи дека едниот Логос е во многуте логоси, кои си имаат свои посебности, кои остануваат неизмешани и во себе и во однос еден на друг? Дотолку повеќе што тој ќе

¹⁹ Види св. Григориј Богослов, 2 богословска беседа, PG 48C

²⁰ Кол. 1.16

забележи дека многуте логоси се еден Логос, гледа сите нешта се подредени по Него без да бидат смешани со Него, кој е суштинскиот и сосема различниот Логос на Бог Отецот, кој е почеток и причина на сите нешта „бидејќи преку Него е создадено сè што е на небесата и што е на земјата, видливо и невидливо; било престоли, било господства, било началства, било власти – сè е преку Него и за Него создадено.“

Низ целата вечност Тој во себе ги задржал сите логоси на создадените битија. Кога Тој, по својата добра волја ги создал од ништо основата на видливите и невидливите светови, Тој тоа го направил преку овие логоси. Преку Неговиот Збор (λόγος) и мудрост Тој ги создал, и продолжувал да ги создава сите нешта, општи и посебни, во соодветно време.



Света маченичка Параскева, Свети Три Јерарси (свети Григориј Богослов, Јован Златоуст и Василиј Велики)
Третјаковска Галерија, Москва

На пример, ние веруваме дека логосот на ангелите им претходи и го води нивното создавање. А истово ова важи и за битијата и силите кои го исполнуваат светот над нас. А логосот на човекот исто така му претходи на неговото создавање, и за да не навлегуваме во подробности, и логосот му претходи на создавањето на сите нешта кои своето постоење го добиле од Бога. Ние веруваме дека Самиот Тој, според доблеста на неговата бесконечна суштина, е неискажлива и несфатлива, и постои преку секое создадено нешто и преку сите разлики и поединости, кои постојат и можат да бидат сфатени во него. Исто така веруваме дека ова истото Едно се појавува и размножува во сите нешта кои своето потекло го имаат во

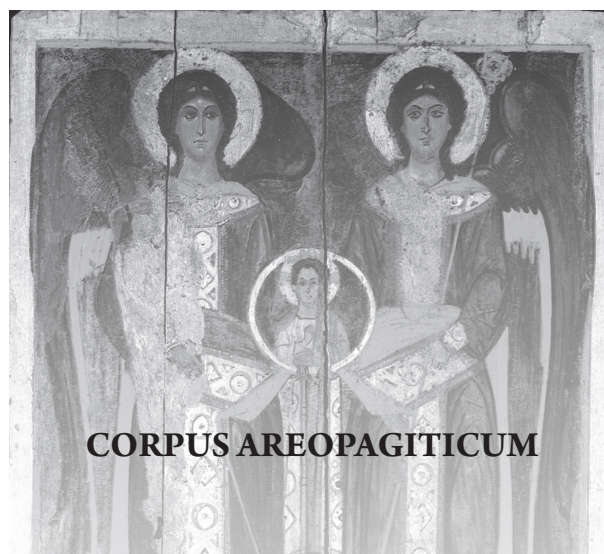
Него, на начин кој е соодветен на битието, кое му е соодветно Нему. И Тој ги создржи сите нешта во Себе, бидејќи нему му го должат постоењето и остануваат во своето постоење, и од Нму сите нешта настанале на одреден начин и поради одредена причина, без разлика дали тие мируваат или се движат, тие се дел од Него. И бидејќи сите нешта кои го добиле своето постоење од Бога, тие соделуваат во Бога. И според доблеста дека сите нешта го добиле своето постоење од Бога, тие соделуваат во Бога на начин кој е соодветен и пригоден на секое, или според умот, или разумот, или сетилата или пак според своето дејствување, како што сметал и големиот учен Дионисиј Ареопагит.

Следува дека секое разумно и умствено битие, било ангели или луѓе, се додека е создадено во согласност со логосот кој постои во и со Бога, се нарекува „дел од Бога“, токму поради тој логос, кој, како што кажавме, предпостои во Бога. И доколку таквото битие се движи во согласност со својот логос, тоа е во Бога, во кого логосот претпостои, како негов почеток и причина. И сè додека сака и посакува да знае ништо друго освен својот почеток, тоа не ќе отпадне од Бога, туку поскоро ќе се движи нагоре кон Бога, и ќе стане Бог и ќе биде дел од Него преку соодветен начин на соделување во Бога, бидејќи, според природата е мудро и промислено, преку доличното придвижување, па така го достигнало својот почеток и причина.

Немајќи кон каде да се движи, освен кој својот почеток, или пак преку искачувањето и враќањето во Логосот според кое било создадено, или пак да биде придвижувано на било кој начин, јасно е дека целта на неговото движење е самиот божествен крај.



(Преводот од старогрчки е од 1068 до 1080 С)



CORPUS AREOPAGITICUM



Ѓакон
Константин
Сековски

*„Знаењето не е светлина,
туку светлината е знаење“
„Ἡ γνῶσις οὐκ ἐστὶ τὸ φῶς,
τὸ φῶς ἢ γνῶσις ὑπάρχει.“*

(Св. Симеон Нов Богослов, катехеза 28)

Главна цел на секој сериозен мислител е потрагата по вистината на суштествувањето на битието (за начелото на постоечкото како постоечко и непостоечкото како непостоечко, по зборовите на Аристотел). Но потрагата по вистината за архето на битието по себе, како црна дупка ја привлекува сета светлина и останува тајна и недостапно за нашиот интелект. Битието само по себе останува недофатливо за нашиот познавателен апарат. Ваквиот тип на агностицизам, каде поради антиномизмот во кој запаѓа нашиот ум, поштеп-от останува непознатлив, е резултат на трансценденталната кантова философија, која остави траен белег во теоријата на познанието.

Но, што е Битие? Дали навистина човекот не може да знае што е Битие по себе? Ако не може да го спознае Битието, тогаш од каде идејата дека Битието е? Како може човекот во својата несовршеност да го спознае архето, ансето, она што е и да дојде до вистинските знаења? Овие и слични прашања ќе останат енигма за човековиот интелект. Но, во историјата на мислата ова нема да ги сопре оние кои трагаат по каменот на мудроста, иако нивните патишта (методи) и тврдења во голема мера се разликуваат.

Во овој текст ќе се потрудиме да проговориме за суштината на битието. Поточно, преку ликот на авторот Псевдо – Дионисиј Ареопagit, кого го избравме да биде наш патеводител, ќе се обидеме да го изнесеме сфаќањето за Суштината на Оној од Кого е сето постоечко и непостоечко, на еден период од развојот на човековата мисла што не е доволно проучен. Период што во историјата на философијата не се

оценува како значаен, период што се смета дека ја деградира античката философска мисла, период што историчарите го поставија прашањето, дали постои философија, дури во последните педесет години од дваесеттиот век...¹ Станува збор за периодот на византиското царство кој ни одблизу не е „истражен како античкиот или пак како западното средновековие...“²

Ваквата поставеност на нештата особено придонесува за спроведување на едно посериозно истражување на византиската философија, со цел да биде доближена до „теорискиот естаблишмент“³ на западната философија.

На почеток ќе проговориме за проникнувањето на двете големи култури, јудео-христијанската, од една страна, и хеленската (грчко-римска), од друга страна, кои на чудесен начин, дијалектички ќе се синтетизираат во Византијското (Ромејското – источно римско) царство. Треба да се истакне, дека ваквата сложена состојба во која се затекна стариот свет, беше последица на неколку причини:

а) Ширењето на христијанството, кое по зборовите на Св. Апостол Павле, „... за јудеите е соблазна, а за елините безумство...“ (1.кор. 1, 23), што ќе предизвика огромни, тектонски пореметувања, најнапред во јудејскиот, а потоа и античкиот светоглед.

б) Кризите во кои западнаа двете култури. Јудеите беа принудени да ја напуштат ветената земја, поради побуната против римската империја, кога по вторпат беше разрушен Соломоновиот храм. Римската република се рушеше под диктатурите на осуетените и нарцисоидни императори, во овој историски моментум се чини дека големата империја веќе одамна го имаше поминато златното време на своето постоење.

в) Комуникацијата што постоеше меѓу јудејската и античката култура. Уште пред појавата на христијанството, особено во периодот по преводот на Стариот Завет, од еврејски на старогрчки јазик, познат како SEPTUAGINTA или превод на седумдесетмината, во III век п.И.Х., овие две култури започнуваат взаемно да се проникнуваат и собитисуваат. Спојувањето на „Атина и Ерусалим“,⁴ беше можно, откако проговорија на ист јазик „Мојсеј и Платон“.⁵ Пример што најдобро сведочи за ваквата релација е со познатиот философ основач на александриската школа, современик Христов, Филон Александриски, кој во своите егзегетски напори, ќе го протолкува, т.е., ќе направи обид да ја изложи откровената вистина на пророците од Библијата, преку методологијата на платоновата философија.

Но, и покрај ваквата поставеност на нештата, великата синетизација на двете култури, ќе се случи во новиот преобразен светоглед што ќе се појави со христијанството, и тоа најнапред во Александрија и Антиохија, а потем и во Константинопол.

1 Вера Георгиева Петковска, „Византиска филозофија“, Табернакул, Скопје, 2001, стр. 9

2 Ibid, стр. 10

3 Бранислав Саркањац, интервју во Форум бр. 94. Скопје, 2001.

4 L. Šestov Atina I Jerusalem, Mediteran, Budva, 1990, str. 19.

5 G. Majarof, Formiranje srednovijekovne filozofije, Grafos, Beograd, 1982, str. 50.

Голем број на истражувачи, културолози, историчари и философи, инсистираат христијанството да го толкуваат во духот на античката философија, ја отфрлаат неговата оригиналност и светоотечкото предание го сметаат за некаков еклектицизам каде што философијата е потчинета на теологијата.

Георгиј Флоровски, еден исклучително голем теолог, познавач на меѓусебните влијанија на културите од овој период, ќе истакне дека: „античката култура докажа дека е доволно витална за да признае едно внатрешно влијание, „преобразување“..., а од друга пак страна, христијаните докажаа дека е можно да се преориентира културниот процес, без притоа да се отпадне од пред културната состојба и да се преобрази културното ткиво во нов дух. Истиот процес кој поради најразлични причини е опишуван како „елинизација на христијанството“, поскоро може да се изложи како „христијанизација на елинизмот...“.⁶ Ваквиот пристап точно ја потврдува нашата констатација, за дијалектичкото, взаемно проникнување на двете култури.

Од друга страна пак, со ова се отвора можност да се насочиме кон мистичните, таинствени длабочини на надметафизичката и надлогичка, исихастичка философија, при што се надеваме дека ќе ја избегнеме опасноста од погрешно вреднување и проценување на значењата и придобивките од истата.

Секое навраќање во минатото, поточно секој обид за преразгледување и превреднување на оние нешта кон кои вообичаено се однесуваме како да не постојат, посебно кога се работи за философските проблеми *par excellence*, е тешка но благородна работа. Василиј Кандински во уводот на делото „За духовното во уметноста“ ја истакнува улогата која ја игра на уметничкото дело за својата епоха. Уметничкото дело, според него, е „дете на своето време и, многу често, мајка на нашите чувства... но стремежот да се оживеат уметничките принципи од минатите векови води кон создавање мртвородени дела“.⁷ Ова истото може да се рефлектира и на философските дела - преку нив ние можеме да ја оцениме и разбереме епохата во која се создадени, бидејќи тие се огледало на духовниот развој на човековата самосвест. Но, за разлика од уметничките принципи, со философските принципи не се создаваат „мртвородени дела“. Имено, ако се оживее философско дело, размисла од една епоха, тогаш немаме веќе работа, како што е случај во уметноста, со раѓање на мртвородени дела, туку имаме работа со воскреснати, преобразени дела, кои се пројавуваат како вечни образи на вистината.

Придобивките на античката култура не може да се отфрлат и остават настрана. Философите од средниот век не ги игнорираат придобивките од античката култура, нити ги омаловажуваат или презираат. Тие без никакви предрасуди продолжуваат да пребиваат и живеат со мудроста, пред сè, следејќи ги стапките на великите гении од антиката, Платон и Аристотел. Но, иако некои мислителите од оваа епоха, за подобро да ја експлицираат сопствената философска согледба на стварноста во духот на

⁶ G. Florovski „Fate and culture“ St. Vladimir's Quartely, 4, 1-2 {1955-1956}, 40 Ѓоан Мајендорф

⁷ В. Кандински, За духовното во уметноста, Култура, скопје, 1995. стр. 7.

своето време, се под големо влијание на античките систематизатори, тоа не значи дека во нивните размислувања немаат оригинални философски размисли.

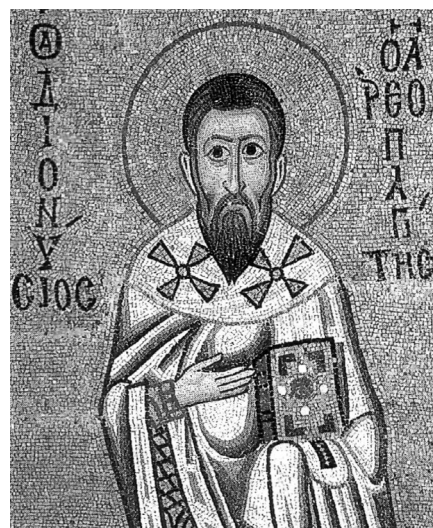
Црквата во животот на средновековието има огромна улога. Без учењето на црковните Отци, за умо-недостижната и неизречлива, неизглаголива Суштина Божја, што го преточија, квинтесецијално, во духот на античката философија, не би била сфатлива философската размисла од овој многу значаен период, од развојот на човековата самосвест. Главни претставници се корифеите на Црквата Христова: Св. Василиј Велики, Св. Григориј Назијанзин – Богослов, Св. Григориј Ниски, Св. Јован Златоуст, Св. Максим Исповедник, Св. Јован Дамаскин, Св. Фотиј Цариградски, Св. Симеон Нов Богослов, Св. Григориј Палама.

Псевдо-Дионисиј Ареопагит е мислителот, чие учење ќе се обидеме да го изложиме, проанализираме и да го споредиме со оние великани кои имаат извршено огромно влијание врз западната философска традиција. Но, основната задача, пред сè, ќе ни биде што (по)автентично да го протолкуваме учењето на Псевдо-Дионисиј и преку неговата размисла да го посочиме метаморфозисот на античката философија во духот на византиската – исихастичка философија.

Учењето кое еманира од длабокиот извор на мистичните слова на непознатиот автор за двата методи на богопознанието, апофатичкиот и катафатичкиот, се чини, се неодминливи за секој што го истражува.

Псевдо-Дионисиј Ареопагит иако е под силно влијание на неоплатонистичката философска традиција, особено на Прокле, треба да се потенцира дека, останува доследен следбеник на Апостолското и Светоотечко Предание.

На крај основна задача ќе ни биде обидот за диференцирање на апофатизмот, (како значење што произлегува од толкувањето на западните рационалистички теолози и фило-софи), од апофатиката, (како значење кое произходи од личносниот мистичен опит и вживување, енипостазирање во Бог Троица од великите созерцатели, умозрители и пребиватели во примракот на надумната Суштина на Оној од Кого постои сета твар и целото Битие). Ваквата терминолошка класификација и правењето на специфична разлика на поимите апофатизам и апофатика, ние ќе се обидеме да ја презентираме со помош на споредувањето на позначајните философски концепти од Нововековната, Модерната и Современата философија, поаѓајќи од Декарт, Спиноза, Лајбниц, Лок, Кант, па сè до Ниче, Хајдегер, Берѓаев, Зизиулас и Христо Јанарас. Овде ќе се соочиме со еден поинаков пристап во разрешувањето на проблемите од егзистенцијален карактер, што човекот како суштество болно на смрт, (како што би рекол Сорен Кјеркегор), отсекогаш го засегале, а кои преку



Св. Дионисиј Ареопагит -
манастир Св. Лука, Беотија,
Грција. XI век.

личносното надумно-созерцателно, мистичко-исихастичко философско предание на Отците од исток, на еден специфичен начин се разрешуваат.

НЕПОЗНАТИОТ АВТОР ЗА НЕСПОЗНАТАЛИВИОТ БОГ

Псевдо-апостолскиот авторитет на овој корифеј на византиската философија и теологија, по зборовите на Јован Маендорф, ќе остане неоспорен преку целото средновековие и на Исток и на Запад.⁸ На самиот почеток накратко ќе го поставиме и проблемот на псевдо-авторството на писателот на ареопагитките.

Дионисиј Ареопагит живеел во Атина во I век од Христовото раѓање, како висок службеник на античкиот полис, бил крстен од светиот Апостол Павле и бил назначен како прв епископ на Атина. Неговото име го среќаваме во посланието на Светиот Апостол Лука, Дела на Светите Апостоли, во 17. глава каде што е опишан престојот на Апостолот Павле во Атина и неговата проповед во ареопагот, пред големиот број на хеленски философи, која гласи:

„Луѓе Атињани! По сè гледам дека сте набожни, зашто кога минував и ги разгледував светилиштата ваши, најдов и жртвеник на кој беше напишано: „На непознатиот Бог“ (Ἀγνώστῳ Θεῷ), за Него пак, Кого вие не го знаете, а Кого Го почитувате, за Него јас ви проповедам... (Дела 17, 22-23). А некои луѓе се присоединија кон него и поверуваа. Меѓу нив беше Дионисиј Ареопагит и една жена, по име Дамара, и други со нив.“ (Дела 17, 34.)

Corpus Areopagiticum е зборникот за кој долго време се веруваше дека произлегол од перото на атинскиот епископ, Св. Дионисиј Ареопагит. Тој се состои од пет теолошко – философски трактати и тоа:

1. За небесната јерархија; ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΟΥΡΑΝΙΑΣ ΙΕΡΑΡΧΙΑΣ; De coelestis hierarchia
2. За црковната јерархија; ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΙΕΡΑΡΧΙΑΣ; De ecclesiastica hierarchia
3. За божествените имиња; ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ; De divinis nominibus
4. За мистичната теологија; ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ; De mystica theologia
5. Посланија; ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ; Epistolae.

Во овие трактати авторот напоменува уште неколку дела, кои или се изгубени или воопшто не се напишани: „За душата“, „Символичка теологија“, „За својствата на ангелските чинови“, „Богословски есеи“, „За духовното и сетилното“, „Божествени химни“ и „За праведниот суд“.

⁸ Ѓоан Маендорф Византиско Богословие, издательство Гал-Ико, София, 1995. стр. 39.

Со сигурност може да се потврди дека авторот на наведените трактати не е архиеерејот на атинската црква од првиот век. Нема сомнение ни за големиот истражувач на светототечката философија и теологија Георгиј Флоровски за „псевдо-епиграфскиот белег“ и потеклото на овие дела.⁹



Девет ангелски чинов - Небесната хиерархија

И покрај фактот што ареопагитките за првпат се појавуваат во шестиот век, како и големиот број на очигледни анахронизми и недоследности кои се содржани во нив, нема да ги натераат философите и теолозите од средновековието да се посомневаат во нивното псевдо-авторство, освен великиот Константинополски патријарх Фотиј.¹⁰ Скоро сите попознати философи како на Исток така и на Запад се ползуваат со учењата на Псевдо-Дионисиј и никој нема да се посомнева во нивната оригиналност. Влијанието на овие дела нема да се намали ни по поделбата на христијанството во 1054 година на источно Православно и западно Римокатоличко.

Но, се поставуваат прашања, зошто авторот се одлучил да се појави, така да речеме, со овој псевдоним? Зошто го одбрал името на Св. Дионисиј Ареопагит? На овие прашања колку и да се трудиме да трагаме по одговор, веројатно никогаш не ќе можеме со сигурност да одговориме. Причината зошто ги потпишал авторот своите дела со псевдоним, кај скоро сите кои се занимаваат со оваа проблематика

⁹ Протојереј Георгиј Флоровски, Источни оци V-VIII века, Манастир Хиландар, 1998. стр. 95.

¹⁰ Ibid, стр. 98

се различни. Затоа, нашиот интерес нема да го насочиме кон анализа на тоа кој и како размислува за авторот и да погодуваме кој се крие под овој псевдоним, туку ќе упатиме една согледба на тоа зошто овој автор мудро го одбрал името на првиот епископ атински.

Философијата на Псевдо-Дионисиј Ареопагит е мистичка и симболичка. Во неа тој го развива учењето за неможност, човекот, преку својата сетилна, разумна – рационалистичка и умствена, интелектуална несовршеност, да ја спознае Суштината Божја, во Три Ипостаси. Според него, Бог останува непознатлив за човекот. Затоа, ние го сведочиме Лажниот Дионисиј како верен следбеник и поткрепа на беседата на Светиот Апостол Павле пред атинскиот философски аудиториум. Во оваа смисла, значи за истиот Ἀγνοστὸς Θεῶ, за Кого Св. Апостол Павле сведочеше пред Атињаните, за истиот Ἀγνοστὸς Θεῶ продолжи да беседи непознатиот автор пред разните еретички струења, кои ја искривуваа Едната Вистина, Која не може да се разбере и со ништо не може да се опише и објасни.

Иако авторот на Ареопагитикумот се послужил со свесно смислен фалсификат, може да заклучиме дека не е случаен изборот на псевдонимот кој го искористил. На крај, не е ни толку важно која е причината, со кое име решил да се појави во светот на философијата, важно е дека она што го направи за философијата е од непроценлива вредност. Впрочем, непознатиот автор проговори за непознатиот Бог, на само нему својствен, антиномичен начин, проговори за Оној Кој не само што не може да се спознае, туку проговори и за Оној за Кого не може и ништо да се искаже.

Пред да навлеземе во длабочините, на дионисиевиот Богомислечки восход кон Непознатиот Бог, треба да се постави прашањето: каков бил, всушност, односот на Отците на Црквата од Исток кон философијата? Дали тие правеле разлика меѓу теологијата и философијата? Во оваа смисла, треба да се разгледа релацијата меѓу теологијата и философијата? Дали се врши теологизација на философијата или философизација на теологијата? Несомнено, често, еретичките учења ќе произлезат токму од обидот Светото Писмо да се протолкува, преку различните философски методологии и разните онтолошко-гносеолошки концепции. Но, јасно е дека философијата во средниот век, од една страна ќе се искористи за решавање на голем број теолошки проблеми, а од друга страна ќе се користи во одбрана од нападите на различните еретички наезди, за зачувувањето на чистотата и оригиналноста на автентичното предание и богословие. Во оваа смисла, философијата не го губи пиедесталот на кој беше возведена од страна на античките философи, нити пак, постои опасност таа да биде запоставена, бидејќи философијата ќе продолжи да опстојува како двигател преку големите умови во Империјата на оние кои ќе продолжат да владеат со Константиновиот град.

Сфаќањето на философијата, од страна на византиските философи ќе се обидеме да го претставиме преку дефинициите на двајца големи мислители:

Првата на Св. Јован Дамаскин, изнесена во неговото капитално дело „Дијалектика“, во уводниот дел од капиталниот „Извор на Знаењето“, која гласи:

„Философијата е спознание на битијата, како тие бидуваат битија, т.е., познание на природата на битијата. И повторно: Философијата е спознание на божествените и човечките работи, т.е., на видливото и невидливото. Философијата, понатака, е подготовка за смртта, како за доброволно избраната, така и за природната. Зашто животот е двоен: природниот според кој живееме, и доброволно избраниот, според кој се оддалечуваме страсно од сегашниот живот. Двојна е и смртта: природната, која се состои во одделувањето на душата од телото, и доброволно избраната, според која се стремиме кон идниот живот, презирајќи го сегашниот.

Философијата е, исто така, уподобување на Бога. Се уподобуваме на Бога низ мудроста, т.е., низ вистинското познание на доброто и низ справедливоста, која е разделувањето на еднаковото и непристрасност во судењето; а исто така и низ светоста, која ја надминува справедливоста, т.е., низ доброто и правењето добро на оние кои му прават неправда.

Философијата е вештина на вештините и наука на науките, зашто философијата е почетокот на секоја вештина. Преку неа е пронајдена секоја вештина и секоја наука. Впрочем, според некои, вештината [допушта] извесни грешки, науката, пак, [речиси,] во ништо не греша, но, единствено философијата не греша [воопшто]. Според други, вештината е она што се прави рачно, а науката е секоја разумна вештина: граматиката, реториката и слично на тоа.

Философијата, понатаму, е љубов спрема мудроста. Вистинската мудрост, меѓутоа, е Бог. Следователно, љубовта спрема Бога - тоа е вистинската философија.¹¹

Вториот мислител за кого не може да се искаже неговото значење, не само за нас и нашата писменост, туку за целиот словенски и православен свет, е Светиот Кирил, кој во историјата на философијата, не случајно, достоино го носи името философ. Неговата дефиниција ја среќаваме во неговото житие, како одговор на прашањето: Што е философијата?: Тој одговара: „Философијата е познавање на Божјите и човечките работи, колку може човек да се доближи до Бога и како, со дела, да биде образ и подобие на Оној што го создал.“¹²

Од двата наведени цитати може да изведеме заклучок, во дообјаснување на погоре поставените тези, дека философијата не го изгубила своето место, на кое беше поставена од страна на античките философи. Неправедно е да сметаме дека во Византија не постои вистинска оригинална философија, бидејќи учењето за Бога (теологијата) познанието на Бога и светот (гносеологија), што по себе е ноуменот, несотворениот и сотворениот, што е Божјата суштина (онтологија), од каде доброто и злото во светот и како треба да се однесуваме во светот и кон Бога (етиката), од каде убавината и возвишеноста на Бога и природата, претставени преку уметничките

11 „За философијата“, Свети Јован Дамаскин - Пелагонитиса бр. 21-28, стр. 80.

12 Македонските житија, IX-XVIII век, Табернакул, Скопје, 1996. стр. 30.

дела (естетиката) во архитектурата, зоографијата, претставуваат составен дел на философијата и интересот на византиските мислители.

На крај, јасно е дека философијата не може да се оддели од онтолошкиот проблем на размислата за начинот на Суштествувањето на Бога, и во оваа смисла, философијата не се одделува од теологијата. Философијата, како стремеж кон мудроста, е стремеж кон љубовта, а ако Бог е Љубов, тогаш Философијата е стремеж кон Бога. Во исихастичкото предание на Црквата од Исток, има само тројца богослови: Св. Јован Богослов, Св. Григориј Богослов и Св. Симеон Нов Богослов. Основна карактеристична црта на византиската философија е нејзината мистичност. Во овој период, без мистиката не може да се разбере нити философијата, нити теологијата, но и обратно, нити пак, без философијата и теологијата може да се разбере мистиката. Затоа треба искусен патеводител, или поточно тајноводител кој ќе нè води низ светлината во надумната Суштина Божја, во пределите на Божествениот мрак.

Во следната глава, избирајќи го за искусен мистагог, ќе ја проследиме, мистичноста на византиската философија, токму преку философијата и учењето на непознатиот Дионисиј, преку неговите мистични сиркања во надсуштествената Суштина, изнесени во делото „Мистична теологија“.



Божествениот примрак во мистичната философија на Псевдо-Дионисиј Ареопагит

За божемниот Дионисиј философијата претставува највисоко ниво до кое „допира умот, во светот на Богопознанието“.¹³ Тој во својот мал трактат по квантитет, но голем по квалитет, ќе го постави експлицитно проблемот на богопознанието.

Дионисевата философија ќе одигра важна улога во креирањето на византиската исихастичка философија со пробивањето, како што вели Владимир Лоски, на антиномичната идеја – познанието, достигнувањето на умот до недостижната и непознатлива трансцендентна прапричина на христијанското Божество.¹⁴

Трактатот „За мистичната теологија“ е пишувано како послание до Тимотеј и започнува со молитвата: „Троице возвишена, над сето битие на сè божествено и на сè добро. Ти која бдееш над богомудрието на христијаните, поведи нè да се издигнеме до врвот на таинствениот λόγος што стои повисоко од целото Незнаење и од целата Светлина. Таму лежат тајните на Богопознанието, скриени во преблескавиот Мрак

¹³ Стефан Санџакоски, Апофатичката философија на Corpus Areopagiticum, Докторска дисертација, Скопје, 1997. стр. 58.

¹⁴ Владимир Лоски, Мистичната теологија на Црквата од Исток, Табернакул, Скопје, 1990. стр. 40.

на таинството, обвиено во превезот на молкот: просто, апсолутно и непроменливо. Среди непроникливиот Мрак, со својот блесок го надминуваат, дури и она што поседува поголем блесок од сè останато; среди невидливото ги исполнуваат со овој блесок слепите духови, кој сè засенува со убавина.¹⁵

Во основа, овој трактат можеме да го класифицираме од областа на теоријата на познанието, бидејќи авторот во него ги презентира двата богопознајни методи. Едниот познат како катафатички, афирмативен, потврден, и другиот познат како апофатички, негативен, одречен метод. Вториот е посовршениот, според зборовите на Дионисиј.

Апофатичкиот метод, В. Лоскиќ го дефинира како „единствениот“, вистински метод што му приличи на Бога, Кој по природа е неспознатлив. Од цитираното може да укажеме на тоа дека во Дионисиевата мисла е промовиран, еден специфичен тип на агностицизам, изнесен преку незнаењето и неможноста за познание на Оној, Кој го надвишува секое битие.

Ваквата фундаментална карактеристика, радикалното отфрлање на можноста за познание на Божјата Суштина, треба да се спомене дека не е нешто што првпат се среќава во исихастичката философија, претходно Кападокијците, а посебно Св. Григориј Ниски ја спомнува во неговите трактати. Неможноста на познание на Бога и апофатичката теологија, во оваа смисла е во Духот на христијанското Светоотечко Предание.

Овој тип на агностицизам го определуваме како специфичен, поради тоа што не е апсолутен, односно, Бог иако по природа е неспознатлив, Он сепак не ја лишува Богоуподобената личност да може да Го познае. Бога, човекот може да Го познае преку Божјите сили, енергии, Божјата светлина. Со ваквиот пристап, Дионисиј не запознава со антиномичноста, трансцедентноста, одандестраноста и иманентноста, одавдестраноста на Бога, при што се ослободува од неколку философски потешкотии, со кои се соочуваа неколку философски школи кои методолошки влијаат врз неговото реализирање на размислувањето за Начинот на Суштествувањето на Бог Троица, притоа надминувајќи ги проблемите на деизмот на епикурејците, панентеизмот на неоплатоничарите и пантеизмот на гностиците. Овој став на Псевдо-Дионисиј е неразделив од исихастичката философија воопшто.

Може да забележиме дека Дионисиј, обраќајќи му се на Тимотеј, инсистира на важноста од постојано, редовно предавање на таинствените созерцанија, со чија помош се елиминираат сетилните восприемања и активностите на разумот, а притоа човекот се разделува од она што го примаат сетилата и од она што го опфаќа размислувањето, од она што го опфаќа постоечкото и од она што му припаѓа на непостоечкото.¹⁶

15 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Ο ΑΡΕΟΑΓΙΤΗΣ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΟΝ ΝΗΟΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΣΚΗΤΙΚΩΝ 3, ΠΑΤΕΡΙΚΑΙ ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ», ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1986. Pg. 477. Псевдо Дионисиј Ареопагит За мистичната теологија, искористен превод на Кица Колбе од германски во ракопис

16 Ibid pg. 479

Негирањето на можноста да се познае Бог, односно негирањето на сетилното восприемање и рационалното поимање на Бога, во најмала рака, не го негира постоењето на Бога и не го негира познанието на создадениот, туку покажува на неможноста преку поими или категории кои, *par excellence*, се творби на човековиот несовршен интелект, ум, да се дефинира Надсуштественото Суштество. Овој, така да се каже, „условен агностицизам“, повеќе можеме да го определиме, како свесност за можностите и границите на човековото познание на Бог, Кој по Својата Природа останува непознатлив.

Бог останува недофатлив, Бог останува потполно обвинен во превезот од невидливото и недофатливото, Он е апсолутно трансцендентен. Дури и оној кој активно се издигнал до Божествениот Мрак, таму каде што престанува секаква познавателна активност, каде што е соединет со Оној, Кој е целосно непознатлив, за Него не може ништо да каже, бидејќи сето она што го вживува во еносисот со Оној од Кого прима обожување, сето тоа го познава на еден мистичен, таинствен, надумен начин.

Во втората глава, експлицитно, во кратки црти ги презентира двата методи на Богопознанието, катафатичкиот (кој подетално го разјаснува во делото за „Божествените имиња“) и апофатичкиот. Во првиот случај, од најапстрактните, првобитните поими за битието, категориите, се движи преку средишните, до најниските степени на суштествувачките поими на битието, значи до конкретните поединечни форми на созданието. Во вториот, пак, од најниските единечни форми се движи кон најапстрактните категории за битието и така надминувајќи сè, навлегува во длабочините на незнаењето на непознатиот Бог каде се стигнува до созерцанието на надсуштествувачкиот, Надбитијниот Мрак.

Во третата глава поставува неколку теолошки проблеми: за воплоетувањето на Исус, татковството и синовството, за тоа како Надсуштествениот Исус стана суштество со вистинска човечка природа. Додека пак во последните две поглавја ги разгледува, анализира и синтетизира највисоките причини на сетилно-восприемливото и интелигибилното, кои всушност не припаѓаат на сферата на сетилно-восприемливото и интелигибилното. Во оваа смисла, Бог не е во сферата на ништо од она што човекот може да го дофати со својата познавателна моќ, нити со сетилата, нити со разумот.

Иако Бог се определува поимно како, Мрак и Светлина, Он не е ниту мрак, ниту е светлина, ниту Бог е вистина, ниту Он е невестина. На Божјата Суштина ниту може нешто да ѝ се додаде, ниту може нешто да ѝ се одземе. На крај, Дионисиј вели: „Оној Кој сè доведува до совршенство, единствената причина на сите причини е повисока и од катафатичкото и од апофатичкото, бидејќи Он сè ограничува и сè надминува“.¹⁷

¹⁷ Ibid pg. 489.

Лажниот Дионисиј, заклучува на крај, дека универзалната апсолутна Прапричина, архетипосот на сè што суштествува, Надсуштествената Суштественост, Надбитијното Битие е недофатливо за секое тврдење и одрекување.

Толкувачите, овие ставови од Дионисиј, често ги поврзуваат со неоплатонизмот. Нашата намера не е да ги отфрлиме ваквите тврдења, зашто влијанието несомнено е вткаено методолошки и провејува низ целата размисла на философот, но важно е да се знае дека на онтолошко рамниште, разликите меѓу нив се огромни.

Иако во учењето за екстазисот може да се забележат некои сличности меѓу Плотин и Псевдо-Дионисиј, сепак, ако се споредат, ќе се увиди дека меѓу нив постојат големи доктринални разлики. Овој проблем го разгледува подетално В. Лоски, кој повлекува гранична линија помеѓу христијанската и неоплатонистичката мистичка философија. Лоски, разликата меѓу Плотин и Дионисиј ја согледува главно во тоа, што кај Плотин, можно е познание на Бога, додека за Дионисиј, Бог останува непознатлив. Платиновото сфаќање на едното, кое е сè (*τὸ ἓν πᾶντα*), не е непознатливо по својата суштина, што не е случај со Бога и Божјата Суштина на Псевдо-Дионисиј Ареопагит, зашто Он е Бог од псалмите „кој од мракот направи место за својата почивка“.¹⁸

Главната разлика во сфаќањето на Бога кај Дионисиј и едното кај Плотин е од онтолошко–онтички карактер. Од една страна, апстрактноста на едното и субординацијата на ипостасите на Умот и Душата, како негови еманации, што се доживува во еден специфичен платонистички спиритуализам, на една екстатична состојба на одвојувањето на душата од телото кај неоплатоничарите, и од друга страна, личносното единство на Човекот со Бога во Три Лица кај христијаните, во целосната преобразба на телото и душата преку обожението.

На планот на теоријата на познанието, Платиновото Едно, чија трансцедентност е релативизирана со непознатливоста е предизвикана од грешноста на човекот. Во Дионисиовиот случај, човекот по очистувањето не може да го познае Бога, од гледна точка на Божјата природа.¹⁹ На онтолошко ниво постојат уште многу разлики. Една од нив е еманирањето на Едното, што се среќава кај Дионисиј, но кое тој успешно го метаморфозира значењето на овој термин во едно ново значење. Во ареопагитските списи, еманацијата на Бога е носител на сета плурома на божеството со што се заобиколува опасноста од редукција на οὐσία-та.²⁰

Значи поврзаноста меѓу неоплатонизмот и христијанската философија се непремостливи, но непремостливи се и огромните разлики поради што и се среќаваат како две засебни философски тенденции.

18 Владимир Лоски, Мистичната теологија на Црквата од Исток, Табернакул, Скопје, 1990. стр. 25.

19 Стефан Санџакоски, Апофатичката философија на Corpus Areopagiticum, Докторска дисертација, Скопје, 1997. стр. 93.

20 Ibid. стр. 94.

Како што споменавме претходно, влијанието на ареопагитскиот зборник е огромно, како на христијанскиот Исток, така и на христијанскиот Запад. Но, во зависност од пристапот и толкувањето, се добиваат две дијаметрално спротивставени страни, две контрастни согледби на едно учење, на апофатичката философија и теологија на тајноводственото предание на Црквата од Исток и апофатизмот како философски правец на рационалистичкиот интелектуално-схоластички, Римокатолички Запад.



НЕКОЛКУ СФАЌАЊА ЗА ФИЛОСОФИЈАТА, ПАРАДИГМАТИЧНИ ВО РАМКИТЕ НА ВИЗАНТИСКАТА ТРАДИЦИЈА¹



д-р Георги Каприев

Доколку во овој текст навистина станува збор само за некакви првични размисли, ќе се обидам да се концентрирам врз споредбено тесни рамки кои, меѓутоа, ми се чинат во доволна мера претставителни, имајќи ја на ум верноста на византиската култура кон наследената авторитетна традиција. И во однос на нашиот проблем, одлучувачки методолошко значење има забележувањето на Владимир Лоски дека во различните доктринарни циклуси на византиската мисла традицијата доследно се зачувува, но едни аспекти од неа добиваат предност пред други, при што сите доктринарни теми до извесен степен се сфаќаат како функција на едно прашање што се претворило во средишно за мисловната ситуација.²

Моето кажување со коешто ќе се доближувам до сфаќањето за философија, карактеристично за гркојазичните православни мислители од тој период ќе се основа исклучиво на врз сфаќањата за философијата на трите големи Кападокијци, од една страна, а од друга - врз тврдењата на Дионисиј Ареопагит во неговото најобемно дело *За имињата Божји* и, се разбира, врз толкуваните схолии на Јован од Скитипол и Максим Исповедник кон него. Напоредно со тоа ќе тврдам дека поимот или претставата за философијата во рамките на византиската култура понатаму претрпува развој или дури развои кои меѓутоа во својата основа ги зачувуваат сфаќањата на големите православни авторитети, и ќе се обидам - макар и бегло - да ги посочам основните творечки јадра на тие движења.

1. Поимот „философија“ кај Василиј Велики, Григориј Богослов и Григориј Ниски

Сфаќањата на тројцата Кападокијци³ се од особено значење. Од целиот комплекс што го определува нивното значење ќе одделам две теми. Од една страна, треба да биде забележано дека тие работат во времето, во коешто христијанството

1 Преводов претставува дел, односно второто поглавие од првата статија со наслов *Съществува ли 'византийска философия'* поместена во книгата: Георги Каприев, *Byzantica Minora*, София, 2000, стр. 17-38.

2 Види V.I. Lossky, *The Vision of God*, New York 1983, 153.

3 При излагањето на смислата и местото на философијата според нивните согледувања ќе се потпирам исклучиво врз прецизното разјаснување на тој проблем во истражувањето што има веќе статус на хрестоматија: A.-M. MALIN-GREY, *Philosophia: étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IV^e siècle après J.C.*, Paris 1961, 207-261. За конкретните детали и - мноштвото - соодветни цитати кои ги содржат тука наведените ползувања на зборовите што ја определуваат смислата си дозволувам да посочам кон истиот текст.

веќе конечно се вкоренило и ги опфатило сите сфери на животот. Тоа меѓу другото значи дека целта на христијанските писатели не е целосното соборување на паганството и конкурирањето со него, туку одземањето на неговите последни прерогативи (што се запазиле во некаква смисла, на пример, во сферата на интелектуалното) и присвојувањето на сите ресурси пренесувани од културата и јазикот.

Може да се каже дека токму во IV век и најмногу благодарение на Кападокијците се положува темелот и се задава општиот стил на целото она културно образование што се именува денес [како] „византиска култура“. Од друга страна, се разбира, се има предвид неверојатното идејно влијание на Кападокијците врз целокупната византиска традиција, вклучително и во однос на некои сосем фини и деликатни подробности.

И кај нив најпрвин се гледа категоричното оддалечување од паганската традиција, исфрлувањето на $\eta \xi \omega$ или $\xi \omega \theta \epsilon \nu$ $\phi \iota \lambda \sigma \phi \acute{\iota} \alpha$, на т.н. надворешна философија, разобличувана не во најмала рака како „суетна“ ($\mu \alpha \tau \alpha \acute{\iota} \alpha$ $\phi \iota \lambda \sigma \phi \acute{\iota} \alpha$), и нејзиното спротивставување на „нашата философија“ - $\eta \eta \mu \epsilon \tau \acute{\epsilon} \rho \alpha$ или $\kappa \alpha \theta' \eta \mu \acute{\alpha} \varsigma$ $\phi \iota \lambda \sigma \phi \acute{\iota} \alpha$ - којашто се практикува од христијаните, од оние што живеат според верата во Христа. Неопходно е да се види, кои се имено содржините што го формираат обликот на таа „наша философија“. При одговарањето на такво прашање, добро е најпрвин да се одбележи најширокиот, најобемниот контекст, содржан од поимот.

Само по себе се подразбира дека при таквото радикално разграничување општиот поим (во случајот „ $\phi \iota \lambda \sigma \phi \acute{\iota} \alpha$ “) треба во доволна мера да биде споделуван од претставниците и на едната, и на другата позиција. Навистина, на најширок план тоа е токму така: содржината е зададена од нивните современи мисловни практики и нивната соодветна употреба на зборовите. Тоа е всушност најширокото, што еден таков поим воопшто може да го опфати.

Во духот на хеленизмот што ја зачувал својата валидност и во времето за коешто тука се расправа, со зборот „философија“ се означува едноставно културата воопшто или - кажано само малку поопределно - пројавите на мислењето во целокупното разнообразие на неговите форми. „Философија“ се нарекуваат сите усилби на мислата, приложени за решавањето на прашањата во целокупната област на знаењето. Философијата е универзалниот водич по патот кон вистината. Разгледувањето од неа прашања може да бидат проблемите како на физичката географија, медицината или астрономијата, така и на метафизиката. „Философија“ е во голема мера поим еквивалентен на $\epsilon \gamma \kappa \acute{\iota} \kappa \lambda \epsilon \omega \varsigma$ $\pi \alpha \iota \delta \epsilon \acute{\iota} \alpha$. Една основна конкретизација тука се воведува од уточнувањето дека станува збор сепак за повозвишените теми и проблеми коишто бараат моќна мисловна концентрација и тоа не во областа на иследувањата на даденото за сетилно даденото и телесното, туку на интелектуалното и духовното. Токму тоа го овозможува воведувањето на критериумите што ја разликуваат „повозвишената“, значи христијанската философија од паганската.

По превосходната ή καθ'ήμας φιλοσοφία - ако сака да биде токму таква - треба да стои под знакот на откровението и вистинската вера, да не влегува во противречност со верските вистини и да е во согласност со дарувањето на верниците по силата на благодатта. На прво место тоа значи дека философот треба да биде некој што ги сосредоточува во себе добродетелите и моралните вредности (што е впрочем и настојување на паганската философија).

Во таква смисла таа пред сè е метод за усовршувањето на личното човечко суштествување, за востановувањето на образот Божји во самиот човек. Таа е следење на Христа по образецот, оставен од Мојсеј во неговото следење на Бога и неговото вслушување во него, и затоа се именува уште како κατὰ θεὸν φιλοσοφία⁴ или κατὰ Χριστὸν φιλοσοφία.⁵ Не е случајно, што не само во првите христијански векови, туку и преку целиот византиски период се зачувува една смисла на зборот „философија“, според којашто таа се толкува како животна мудрост - акцентот паѓа врз егзистенцијалната практика и стилот на живот, врз живото сведочење за христијанската вистина. Затоа имено најистакнатите отшелници и монаси често се определувани како вистински - како вистинските - христијански философи коишто го исповедаат безумието на Крстот. За Кападокијците,



во секој случај, тоа е еден солиден аспект од философскиот начин на живот. Тие го ставаат акцентот врз доследното усовршување на волјата, слободата, разумот. Така се открива хоризонтот кон следната конкретизација на поимот.

Со формулацијата „нашата (или вистинската) философија“ многу често се упатува на самото христијанство, христијанската духовност, христијанскиот начин на живот, но се вклучува и една уточнувачка нијанса, типична за Кападокијците и во голема мера воведена во христијанската традиција имено од нив. При философијата станува збор за состојба на духот, од којашто не се бара надминување на човечките можности. Таа е определена форма на духовна активност што се одвива во нивните граници и е реализација на нивниот потенцијал.⁶ Философијата го карактеризира

4 Види Greg. Nys., In Cant. cant. or. VII (Migne PG 44, 924B).

5 Види Bas. Magn., Const. acset. (Migne PG 31. 1321A).

6 Види Greg. Naz., Contr. Jul., 1 (Migne PG 35, 633C): ...ἀλλ'ὅροις δεῖ μένοντας τῆς ἡμετέρας φιλοσοφίας καὶ τῆς

внатрешното држење на човекот, насочена кон трагањето по верската вистина по патот на личната медитација и - уште поопределено - на рефлексивната индивидуалниот човечки ум, трагајќи по Бога.⁷ Станува збор за умствено дејство што се одвива според законите на разумот, без меѓутоа да се избегнува неговото натприродно вдахновување. Григориј Ниски зборува на сличен начин за „философијата на Писмото, вдахновена од Бога“.⁸

Зашто како основен и возвишен предмет на човечкото познание целата византиска култура го сфаќа името Бога, Божественоста, затоа поимот „философија“ перспективно упатува кон едно познание на божествените нешта, до коешто човекот не може да стигне, потпирајќи се единствено на своите способности. Станува збор за интензивна усилба на човечкиот ум, потчинета на благодатното внушување и вдахновение што доаѓа од Бога. Затоа се прави разлика меѓу божествените догми и философијата што произлегува од нив,⁹ при што постојано и настојчиво се прашува за односот меѓу разбирањето на догмите и воведувањето во пракса на учењата што произлегуваат од нив. Во тој контекст се прави и разликата меѓу θεωρητική и πρακτική φιλοσοφία, но таа не ја визирира разликата меѓу созерцателниот и практичниот живот, не поставува граница меѓу две спротивставени форми на животот. Тие двете, заедно и само во своето единство, ја формираат ἡ πάση φιλοσοφία: христијанскиот живот во неговата полнота.¹⁰ Тие претстави на Кападокијските учители за вистинската христијанска философија¹¹ го наоѓаат своето продолжување кај таинствениот автор на Corpus Areopagiticum.

ἀνθρωπίνης δυνάμεως, οὕτως ἀπατεῖν καὶ τὸ κατορθοῦμενον.

7 Види Greg. Nys., Contra Eunom., XII (Migne PG 45, 1045D): Πῶς γὰρ ἂν τις παράδραμοι τὴν σπουδαίαν ἐκείνην καὶ πεφροντισμένην φιλοσοφίαν...; Greg. Naz., In sanct. Pasha (Migne PG 36, 628C): Ταῦτα μοι περὶ θεοῦ πεφιλοσοφῆσθω τὰ νῦν.

8 Greg. Nys., De infant. qui praemal., (Migne PG 44, 181C): Ἡ τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς φιλοσοφία...“. Сп. уште Id., In Hexaem., Prooem. (Migne PG 44, 61A): Τῶν γὰρ κατὰ θεῖαν ἐπίνοιαν ἐν τῇ κοσμογονίᾳ φιλοσοφούντων τῷ μεγάλῳ Μωυσῆ...

9 Види Bas. Magn., Ep. 8,1 (Migne PG 32, 248A).

10 Види Greg. Nys., In Cant. cant. orat. XIII (Migne PG 44, 1057B); Greg. Naz., Contra Jul., 1 (Migne PG 35, 649B).

11 Тргувајќи од поимот за философија, зададен од Кападокијците, ми се чини неосновано решението на Иван Христов, автор на инаку одличниот бугарски превод на Петте богословски слова на св. Григориј Богослов, да го поставува во наводници истиот тој поим, колку и да се спомнува од Григориј во однос кон самиот него или кон христијанската позиција. Во својата белешка број 9 кон Слово XXVII Иван Христов појаснува дека ја става 'философија' во наводници таму кадешто Григориј зборува за своето философирање, за да потцрта дека станува збор не точно за философија, туку за едно љубомудрие, за љубов кон Премудроста Божја којашто треба на тој начин да се разликува од зборот философија, онака како што Григориј го користи и мисли во однос на античките философи – види во Григориј Назиански, Пет богословски слова, София 1994, 141-142. Ми се чини дека оваа интерпретативна постапка на преведувачот одведува настрана од начинот на мислење, демонстриран од Св. Григориј. И во своите Слова (види особ. Слова XXVII, XXVIII и XXX) тој на многу места недвосмислено го објаснува или навестува своето сфаќање за философија[та]. Таа е она познание за божественото коешто можеме да го достигнеме, научиме и предадеме преку својата мисла и своето слово, и затоа, се разбира, се разликува од она што се стекнува низ откровение. Како дејност на умот, меѓутоа, таа – христијанската философија, не е дејност што стои настрана од просветлението коешто се дарува од Божјиот Дух. Напротив, таа е една разумна дејност што се основа врз Премудроста Божја, врз Словото Божје, и е љубов кон таа Мудрост и Слово. Навистина, таа се поставува наспроти хеленската паганска философија, којашто се потпира на човечката мудрост, мудроста на овој свет, но се поставува наспроти неа во една и иста сфера на човечкиот ум, кадешто името може да се види предноста на едната од двете, нејзината надмоќ.

2. Водечки смисли положени во поимот „философија“ од Дионисиј Псевдо-Ареопагит



Свети Дионисиј Ареопагит

Авторот на Ареопагитиките исто така зборува за философирање и философија како во однос на античките философи, така и во однос на самиот себе, а и на целата христијанска традиција. Во поимот „философија“ сам по себе, тој не разликува нешто што му е туѓо или пак му е особено блиско. „Философија“ кај него е еден технички термин. Истовремено тој (а уште понастојчиво авторите на схолиите кон неговите дела) прави јасна разлика меѓу надворешната - или хеленската философија¹² и „нашата философија“ којашто многу често се воведува без појаснувачки предикат: едноставно како „философија“ или „философирање“ (меѓутоа, често, така се нарекува и паганската философска практика). Убаво е да се види дека самото распознавање на соодветниот философ

како претставник на едната или другата традиција не кажува ништо само по себе. Хеленските философи се сфаќаат сериозно. И Дионисиј и неговите коментатори наоѓаат добри зборови за некои од нив, за „возвишените слова“ на хеленските философи, а спорот со нив се води на полето на силогично изведените докази, спонтано и без покажување на чувство за априорна надмоќ.¹³ Тоа е така, затоа што философијата и соодветните нејзини познавателни практики остануваат во сферата на словесното, на дискурзивното, на рационално достижното и она што може да се изрази преку поим, каде што имено - во философијата и философирајќи - е допустливо делумно или целосно отклонување од вистината и секому може да му се случи да зборува погрешно или несовршено.¹⁴

Причините за таа стостојба, како и изворот на позитивните вредности на зборот „философија“ може да се разберат при разгледувањето на двата типа свест, последователно разликувани од Дионисиј. Најнапред таа поделба се однесува на сферата на она што се однесува на битието. Според Дионисиј свесните суштества се умствени (νοερά) и словесни (μισловни – λογικά). Умствено по битие е она битие

12 Види на пр. Scholion 8 ad De divinis nominibus (= DN) 1,1; Scholion 9 ad DN 5,2; Scholion 27 ad DN 5,7; Scholion 17 ad DN 10,3 etc.

13 Види Scholion 116 ad DN 4, 20; Scholion 132 ad DN 4, 22; Scholion 165 ad DN 4, 27; Scholion 168 ad DN 4, 28

14 Види DN 13, 4.

што нема тело, а такви се ангелите. Словесни се човечките души, со оглед на тоа што се поврзани со телата и сетилноста. Но – додава коментаторот – умствен е и внатрешниот човек (како што го определува и Ап. Павле), чијашто духовност не е условена од телото. Умственото се дистанцира од силите на сетилата и разумот, тие стануваат излишни и се преминува кон едно созерцание (θεωρία) коешто не е сопствено дело на умот, туку преисполнетост со умна светлина (νοητὸν φῶς).

Словесноста, логичноста на човечката душа е сврзана со човечката природа и дејството на таа словесна душа води кон размислување и процесуално постигнато познание. До него се стигнува преку поими и расудување, преку користење на силогозми, преку расудувачка и разумна дејност. Додека на разумното (νοερόν) му се својствени само едноставните и неусловените созерцанија на божественото, она што ελογικόν стекнува знаење за битието воопшто (ἡ τῶν ὄντων γνῶσις) благодарение на словото и созерцанието, како што е кај човечкиот ум – додава коментаторот¹⁵. Одлучувачката точка на контактот, но и на диференцирањето е тврдењето дека и двата типови на постоење, одн. и двете способности се стремат кон Доброто, кон Бога свесно (γνωστικῶς).¹⁶ Додека незнаењето и заблудата (ἄγνοια) разделуваат и оддалечуваат од Бога, благото и умната светлина што доаѓа од него собира сè умствено и разумно и го води кон единственото вистинито, чисто и еднообразно знаење (γνῶσις),¹⁷ коешто може да биде од два типа: прво, знаење што се умножува преку учење и може да биде помрачено од заборавот, и второ, знаење што не подлежи на заборавот, што возникнува не благодарение на учењето, туку благодарение на созерцанието (θεωρία) и просветлението (ἐλλαμψις).¹⁸

Созерцанието на божественото или – да го наречеме со неговото сопствено име – теологијата, не се постигнува преку енергиите на умот, не преку умствена дејност, туку преку просветление што ги надминува можностите на човечката природа. Тоа е поскоро опит на Божественоста; нејзиното искусување; самооткровението на самиот Бог во човечката егзистенција.¹⁹ Човечката душа станува боговидна само благодарение на недостижното единство со Бога.²⁰ Бог

¹⁵ DN 9, 10; Scholion 33 ad DN 9, 10.

¹⁶ Сп. DN 4, 4-5; Scholion 32 ad DN 4, 4.

¹⁷ DN 4, Сп. Scholion 39 ad DN 4, 6.

¹⁸ Scholion 195 ad DN 4, 35.

¹⁹ DN 2, 7; DN 2, 9. Коментаторот додава дека Дионисиј ги нарекува 'вистинско богословие' пишувањата на божествениот Павле којшто вели дека знаењето на божествените тајни е од Бога дадено озарување – Scholion 8 ad DN 1, 1. Во една најопшта и постојано важечка смисла со 'теологија' првично се означувало Светото Писмо и од него зададените парадигми. Не треба уште да се заборави дека преку целиот византиски период 'теологија' во едно стриктно значење на зборот посочува на знаењето за [Света]та Троица, за единичноста и троичноста на Бога, или – што е многу далеку по смисла – богословското богатство, оставено во наследство од Отците коишто работеле до и во IV век. Така 'θεολογία' се поставува наспроти 'οἰκονομία', којашто пак е творението, промислата, спасението и обожението – в. на пр. VI. Lossky, *The Vision of God* (како фусн. 2), 79-80.

²⁰ DN 4, 12. Дионисиј настојува [на тоа] дека целата сила на нашата умствена енергија ни овозможува (дава възможността) да разбереме само дека секоја претстава за божественото Очинство и Синовство ни е дарена нам и на ангелите од самиот Бог, благодарение на коешто боговидните умови стануваат и се нарекуваат богови и синови Божји во духовна смисла – DN 2, 8.

се отсликува себеси во човечкиот ум преку свештените богојавленија (теофании), постигнати во мистичното просветление.²¹ Тоа е Дионисиевиот опис на теологијата.

Тука нема движење кон вистината. Вистината тука се поседува целосно, таа се има, таква каква што е или – поточно – како што се изразува самата пред богоизбраните умови. По благодат даденото на тој начин за познавање (што не содржи познание за божествената суштина) се созерцува од ангелите и – во помала мера – од црковните богослови, свештените мажи. Од нивните усти имено дејствителното богословие се излева во химнословие.²² Верниците во нивните стапки ги следат своите божествени свештенослужители, ги запазуваат нивните слова.²³ Затоа имено Дионисиј е во состојба да зборува за „самата теологија“²⁴ што е невозможно да се формулира за ниту една друга познавателна сфера. Тој категорично нагласува дека личното созерцување на умните слова (τῶν νοητῶν λογίων) и нивното обопштено изложување (συνοπτική διδασκαλία) бараат старческа (πρεσβυτική) сила, додека познавањето (ἐπιστήμη) и изучувањето (ἐκμάθησις) на смислата на употребуваните од нив зборови е работа на помалку светите и помалку просветлените,²⁵ меѓу кои очигледно се вбројува и себеси. Тоа „познавање и изучување“ може да се гледа и како Дионисиевиот опис на највозвишениот дел во καθ' ἑμᾶς φιλοσοφία, при што имено си дозволува да зборува и за θεολογική ἐπιστήμη.²⁶ Ако теологијата се прима преку надумствена енергија, тогаш познанието од вториот тип, философијата, е резултат на умствено движење (νοητική κίνησις).²⁷

Философијата може да [си] ја претставиме и на друг начин. Таа е реализација на способноста за разбирање (νόησις) и изразување преку зборови (ἔκφρασις).²⁸ За Дионисиј нема никаков сомнеж, кое е она главно коешто треба да се разбере и да се изговори. Коментаторот обраќа внимание на тоа дека божествените мажи се служат со философска лексика (φιλοσόφοις λέξεις), употребувајќи ги термините „неизразливост“ и „неподвижност“ во однос на Бога.²⁹ Тоа и не би можело да биде поинаку, бидејќи станува збор за зборување во сферата на потврдувањата и одрекувањата, каде што законските средства се умствените заклучоци.³⁰ Тоа кажување, на формален план, се доближува многу блиску до човечката мудрост (или до „надворешната философија“) којашто собира докази од сетилното и е истисната поради потребата од силогизми подобно на методите на геометријата.³¹

21 DN 10, 2.

22 DN 13, 4; Scholion 23 ad DN 13, 4.

23 DN 11, 6

24 DN 9, 7

25 DN 3, 2.

26 DN 2, 3.

27 DN 2, 7.

28 DN 13, 4.

29 Scholion 6 ad DN 11, 1.

30 Сп. Scholion 97 ad DN 4, 19.

31 Scholion 2 ad DN 1, 1.

Тука мислителот работи со сопствениот разум и влегува во дискусија со своите опоненти на една заедничка основа, на којашто можат да се мерат и да се споредуваат содржините. Станува збор за сферата на природниот човечки разум. Она што философот којшто верува во наследството на боговдахновените мажи, го бара од своите опоненти прифаќањето на битијниот карактер на вистината, т.е. на фактот дека вистината е битие, а отпаѓањето од вистината – небитие. Философот што не го разбира тоа е сличен на неопитен атлет којшто ги потценува своите противници.³² Философот, пак, што го порекнува тоа, се обесмислува себе си како диалогски партнер.

Имено од таа позиција Дионисиј не се изјаснува само позитивно за природните стремежи на умот, туку и ја постулира допустивоста на разумното трагање по божественото. Во [една] схолија кон истото место, коментаторот додава дека восприеманото со умот знаење за божественото не треба да се занемарува, туку – напротив – треба да се пренесува на другите и дека разумот има природно заложен стремеж кон достапното созерцание на божественоста за човекот.³³ Тој и сличните на него искази не претставуваат ниту отстапување, ниту заигрување со профаната философија.

Кога го разгледува философирањето за еросот, спроведено на најдобар начин од Јеротеј којшто зборува за божествен, ангелски, умствен, душевен и физички ерос,³⁴ коментаторот го определува умствениот ерос како љубовта на богомудрите мажи што припаѓаат на Црквата, а веднаш потоа забележува дека Јеротеј ги нарекува словесните души умни (τὰς δὲ λογικὰς ψυχὰς νεορὰς προσείπεν), вклучувајќи ги и нив во сферата на умствениот ерос (еросот на бесловесните живи созданија е душевен), бидејќи тие, словесните души, потекнуваат од божествениот ум.³⁵ На тој начин акцентот се става врз врската на двете сфери на познанието, врз непосредното следување на едната од другата. Тој пристап јасно се потврдува во текстот на Ареопагитот. Стоејќи настрана од својот учител Јеротеј, тој настојува на тоа дека чувствува недостиг во знаењето на богословската вистина, поседувана од божествените мажи и не може да каже за божествената философија (περὶ τῆς θείας φιλοσοφίας) ништо друго освен она што е восприемено со умот (νοῦς). Меѓутоа, тој веднаш додава дека она што се восприема со умот не треба да се потценува.³⁶ Тоа е така бидејќи може да се разликуваат два типа на умственото (τὸ νοητόν). Едниот го опфаќа само умственото или [умственото] само по себе (ἁπλῶς νοητόν).

Тоа е умот на умствените [битија] (νοῦς νοητῶν) којшто сам по себе е енергија и живот. Другиот го содржи она што се открива, следејќи го првото и тоа на два начини. Едниот е патот на иследувањето и изучувањето. Другиот е патот на

32 DN 8, 6.

33 DN 3, 3; Scholion 21 ad DN 3, 3.

34 DN 4, 15.

35 Scholion 89 ad DN 4, 15.

36 DN 3, 3.

откровението.³⁷ Тие може да бидат опишани уште како постигнување по пат на познанието, дискурсот (ἐπιστητῶς) или пак на созерцанието (ἐποπτικῶς). Двата патишта се разликуваат забележително и сепак водат во еден правец: по нив се пристапува кон бестелесното.³⁸

Не е сложено после дотука покажаното да се опише сфаќањето на Дионисиј за философијата. Од една страна таа е спротивставена на теологијата којашто е богопознание, дадено од самиот Бог кој им се открил на избраните од самиот него, на божествените мажи. Тоа познание е остварливо само надразумно и се дава преку просветлување одгоре. Философијата ѝ е спротивставена затоа што е резултат од дејствата на човечкиот ум и нејзините средства се распоредени во областа на логичното и словесното. Тука таа е сразмерна со паганската философија и стои наспроти неа, но не ѝ противстои во сферата на формалното, туку единствено содржински што за христијанската – или божествената – философија извира од самата теологија. Тука е допирната точка меѓу философијата и богословието, точката на којашто се среќаваат. Тука станува јасна и нивната взаемна зависност. Токму оттука се гледа јасно и тоа дека нема автономна философија, како што нема автономија и никое друго знаење коешто во крајна линија се стреми кон познанието на Бога. Темите и големите предуслови на таа философија неизбежно доаѓаат од теологијата и таа свесно ги бара [токму] таму. Нејзината специфичност следствено може да се открива исклучително во сферата на дискурсивното, каде што се издвојува самостојноста на философскиот доказен апарат и на философските техники. Но не може да се зборува и за самостојност на теологијата. Од една страна таа е непосредно зависна од божественото самоискажување и суштински се исцрпува со него. Од друга страна, пак, нафаќајќи се на тоа да се сподели себеси, таа станува зависна од истенченоста и прецизноста на философскиот исказ.³⁹

Како што изгледа, уште во раниот византиски период се создаваат јасни дефиниции за философијата и теологијата во рамките на христијанскиот светоглед. Фактот дека тие дефиниции се разликуваат од сфаќањата што се образувале во контекстот на западноевропската христијанска духовна култура не би требало да биде изненадување. Изненадувачки се само неуморните обиди тие, византиската философија и теологија, да се мислат и толкуваат преку нормите на западната ученост.

37 Scholion 90 ad DN 4, 17.

38 Scholion 24 ad DN 7, 3.

39 Откако изјавува, генерализирајќи, дека кај грчките Отци не е возможно јасното одделување на философското од богословското, Андре фон Иванка забележува уште во однос на Ориген, а потоа и на Максим Исповедник, дека богословското целосно го апсорбира философското, при што, меѓутоа, станува збор за едно двонасочно движење: богословското се философизира, а онтолошкото се формулира богословски. Не се изразува само онтолошката проблематика низ богословски поими, но и самите богословски поими се исполнуваат со онтолошки-философска содржина. Тоа за резултат го има фактот дека секоја богословска формулација треба да има и философска страна, а секоја промена на теолошката перспектива значи и модификација на философската гледна точка – в. E. von Ivanka – “Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximos des Bekenntners mit dem Origenismus“, in: Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft 7 (1958), 23-24.



Императорот Никифор добива книга со проповеди од Свети Јован
Златоуст (1078-1081)

Тука неизбежно се поставува следното прашање. Дали при таа положба од гледна точка на византиската традиција философијата како философија, без дополнителни уточнувања, не е сепак паганската философија, во којашто христијанските мислителци се вешти по силата на своето претходно образование и во којашто сфера тие им покажуваат на паганите дека грешат во своите размислувања, посегнувајќи кон философскиот инструментариум од чисто педагошки причини. Тоа, инаку, распространето тврдење нема зад себе никакви сериозни аргументи. Дури еден не особено топол пријател на грчко-јазичната традиција, како што е Етиен Жилсон,⁴⁰ уште во однос на Немесиј, епископот Емески забележува дека тој, Немесиј, го критикува во однос на дефиницијата за човекот ставот и на Платон и на Аристотел. Инаку вештиот во паганската философија Немесиј ги отфрла сите затекнати, пагански сфаќања за човекот и дава една своја дефиниција којашто не

⁴⁰ Види Е. Жилсон, Ф. Бьонер, История на христианската философия, София 1999, 132.

се генерира од познатите во дохристијанскиот период. Таа се потпира целосно на христијанските гледишта за природата и битието на човекот и неговата душа и одново ги потврдува со философски термини, оставајќи философска дефиниција и настојувајќи да биде таква.

Владимир Лоски од своја страна обраќа внимание на несоодветноста на говорењето за некаков „платонизам на отците“. Созерцанието, посочува тој, не му е својствено исклучиво на платонизмот. Кога би било така, тогаш „платонизам“ би означувало просто духовност што се стреми кон причесност со вечните реалии, каде што напредувањето во созерцанието соодветствува на растечкото обожение на човечките суштества кои навлегуваат длабоко во контингентното. Во таа широка смисла, заклучува Лоски, секоја религиозна спекулација и особено религиозната мисла во средоземноморскиот свет во првите столетија на нашата ера треба да се смета за платонизам, што е бесмислено.⁴¹

Со тоа се поставува едно друго многу сериозно прашање чиешто традиционално замаглување претставува пречка пред адекватното сфаќање на византиската спекулативна традиција. Станува збор за нејзиниот „очигледен“ платонски карактер. Целата „очигледност“ меѓутоа доаѓа од површното (денес во сите точки разобличено) убедување дека латинската традиција е аристотелска, од коешто „неопходно“ следи дека другата, византиската треба да биде платонска. Византиските мислителите, меѓутоа, се однесуваат подеднакво ладно како спрема философијата на Платон, така и [таа] на Аристотел. Се разбира, тие се служат со техничкиот инструментариум на тие големи антички школи. Не е тешко да се покаже како некои клонат повеќе кон првата, а други кон втората.⁴² Меѓутоа, станува збор имено за позајмување на технички средства, на поими или дури на цели концептуални „панели“, односно комплекси на тврдења и проблематики. Тоа не ги претвора средновековните мислителите автоматски во следбеници (и тоа несамостојни следбеници) на големите антички школи.⁴³ Токму напротив. Слободното занимавање со традициите без прилагодување кон некоја од нив е поскоро сведоштво имено за нивното преодолување, за нивното „снемјување“ во една друга, различна од нив, но сепак, философска парадигма, онака како што таа – како што видовме – и се осознава самата.⁴⁴

41 Vl. Lossky, *The Vision of God* (како фусн. 2), 64-65.

42 Види обилен емпириски материјал од целиот византиски период како за необврзаноста во однос на паганските школи, така и за соодветното ниво на позајмување од нив, кај G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, 64-87 и 107-124.

43 „Грчките Отци не се обидуваат да утврдат некаква синтеза меѓу откровението и философијата: тие ја користат со полна слобода техниката и философскиот речник на својата епоха, без да се затвораат во некаков систем (независно дали е стоички, аристотеловски или платоновски), поставувајќи го во една секогаш конкретна, сотериолошка перспектива почетокот на христијанската метаморфоза на поимите којашто Византија ја доведува до заклучок – O. Clément, *L'Église orthodoxe*, Paris 1998, 6.

44 Никој друг, освен самиот Андре фон Иванка, инаку специјализиран во откривањето аристотелијанските и – најмногу – платонистичките корени на средновековното мислење, забележува во однос на Св. Максим Исповедник дека неговото големо философско достигнување се состои токму во преодолувањето и обесмислувањето на

3. Разгранувања на сфаќањата за философија после VI век

Би можело да се каже дека во првите два века по официјалната појава на *Corpus Dionysiacum* не настануваат никакви суштински промени во сфаќањата за специфичноста на философијата и за карактерот на философирањето. Ќе си дозволам да наведам само еден единствен, но затоа пак красноречив пример. Станува збор за можеби најсилната фигура во целиот тој период. Станува збор за Максим Исповедник.

Од една страна учиме дека неговото образование што траело сè до дваесет и прва година од неговиот живот, како суштински елемент ја вклучува философијата којашто од своја страна ги опфаќа областите на аритметиката, музиката, геометријата, астрономијата, логиката, етиката, догматиката и метафизиката, каде што имено се случува и неговата прва средба со аристотелизмот и неоплатонизмот (главно преку коментарите на Прокл и Јамвлих).⁴⁵ Како што се гледа, тука одново се потврдува широкиот опфат на философијата, моќното епистемолошко поле на нејзината компетентност, како што го среќаваме кај Кападокијците и дури во паганската доцна антика.

Показателен за односот на Максим Исповедник кон философијата – кон паганската философија – е еден краток пасаж од неговите богословски и полемични дела.⁴⁶ Во нив тој споредува неколку основни дефиниции (а имено дефинициите за природа, суштина, индивидуа и ипостас), онака како што тие се откриваат [нај]прво кај „философите“, при што цитираните определби имаат отворено перипатетички карактер, и кај ‘Отците’. Чисто реторички и стилистички гледано, пасусот е во вид на полемично спротивставување. Содржински, меѓутоа, тоа не е баш така. Определбите коишто произлегуваат од [Свето]отечкото Предание, на коишто Максим природно им дава предност, не влегуваат во контрарна противречност со философските (треба сепак да се види дека разликите помеѓу „природа“ и „суштина“ се пофини отколку кај другите поими). Тие не ги заменуваат толку философските дефиниции, колку што ги менуваат насоките на умственото [умствениот] поглед и ги отвораат пред него насоките кон нови хоризонти.

меѓусебно противположните платонистички и аристотелијански гледни точки кон начелото на природата и начинот на суштествување на створените нешта – в. E. von Ivanka. „Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus“ (како фусн. 39), 26. Ларс Тунберг од своја страна утврдува дека при изградбата на својот систем Максим Исповедник отворено се обраќа кон мислителите што му претходеа како од христијанската (Ориген, Еваргиј, Дионисиј Псевдо-Ареопагит, Леонтиј Византиски и др.), така и од паганската (Платон, неоплатонистите, Аристотел) традиција, но при развивањето на своите идеи тој го остварува својот несомнено личен и карактеристичен придонес. – L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, 99. Истите резултати ги даваат набљудувањата врз мисловните позиции на кападокијците – в. на пр. R. Hübner, „Gergor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basiliius. Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern“, in: *Epektasis (melanges offerts au J. Danielou)*, ed. J. Fontaine & Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 483, коешто е важечко всушност за целата традиција.

45 Види P. Sherwood, *An Annotated Date-list of the Work of Maximus the Confessor*, Rome 1955, 1-2; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator* (како фусн. 44), 1-2.

46 Види Maximus Confessor, *Opusc. theol. et polem.* 26 (Migne PG 91, 276AB).

Едно симптоматично кажување нè учи – од друга страна – до каде се простираат можностите на својственото христијанско философирање. На едно од највпечатливите и радикални места што го оцртуваат профилот на неговата христологија, каде што се вели дека Бог и човекот се со заемни обрасци (παράδειγμα) (во однос на тоа што обожението на човекот зависи од воплотувањето на Словото, но исто така и степенот на неговото воплотување во човек е тесно поврзано со степенот на човечкото обожение), Максим Исповедник додава дека таа проблематика е елемент од формираната κατὰ λόγον καὶ θεωρίαν (φιλοσοφία).⁴⁷ Ако и за Максим – како што нагласува Вл. Лоски – теологијата е поврзана со вечното битие на Троица и претставува знаење за неа, дадено нам исклучително како богопознавателна благодат (θεολογική χάρις),⁴⁸ то[гаш] очигледно проблемите на божествената οἰκονομία, среде коишто челно место зазема учењето за воплотувањето на Словото, се вбројуваат и кај Максим во онаа сфера на христијанското познание којашто веќе традиционално се именува како ‘философија’.

Одредена промена во така установената употреба на зборот може да се забележи во текстуалното наследство на патријархот Фотиј.⁴⁹ Се разбира, и за него основната цел на секое познание си останува богопознанието. Зборувајќи, меѓутоа, за „бескрајно оддалечената од материјата теологија“ (ἡ ὕλης ὑπερκαίμενη θεολογία),⁵⁰ тој воведува изрази како καθ’ ἡμᾶς θεολογία⁵¹ или τῆς ἡμῶν θεολογίας,⁵² преку кои се мисли едно теолошко учење или една теолошка доктрина, не особено оддалечена од определбата којашто ја добива теологијата кај Боетиј во првиот од неговите Теолошки трактати.

Очигледно, поскоро аристотеловски форматираниот (но што отстапува во важни моменти и од Аристотел) Фотиј ја мисли таа теологија како високо дискурзивно знаење, чијшто предмет во најголема мера е одвоен од материјалното, телесното, сетилното. Теологијата добива едно место коешто може да се определи како местото на „науката“, прва меѓу „науките“. Затоа не треба да нè изненади кога ќе слушнеме дека токму првата философија (ἡ πρώτη φιλοσοφία) ја има како свој предмет

47 Amb. Jo. 10 (Migne PG 91, 1113BC).

48 Види Vl. Lossky, *The Vision of God* (како фусн. 2), 129-130.

49 Обидите св. патријарх Фотиј да се претстави за основоположник на средновековната византиска теологија – в. на пр. G. Podskalsky, *Theologie* (како фусн. 42), 107 – се можни само од гледната точка што го поставува почетокот на византискиот, во вистинска смисла на зборот, период во IX век. Тоа датирање е силно повлијаено од развојот на западноевропската историја. Всушност, поголема основа има датирањето на соодветниот почеток во VI век, особено ако се запази јасното сознание за условеноста на секое датирање и посебно на тоа (доколку – како што беше кажано – преминот на Источната римска империја од антика[та] кон средновековие[то] е постепен, необележан од никаков драматичен раскин). Во однос на основоположничката улога на Фотиј, поубедливо е неговото поврзување со почетокот на еден „византиски класицизам“ (чијшто први белези впрочем се видливи уште кај св. Јован Дамаскин). Станува збор за едно враќање кон наследеното од христијанските отци веќе како кон сопствена класика, неговото обопштување и културно систематизирање, проследено напоредно со едно дистанцирано и педагошки стилизирано усвојување и користење на античката литература и филозофија – сп. D.S. White, „Patriarch Photios – A Christian Humanist“, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 25/2 (1980), 195-205.

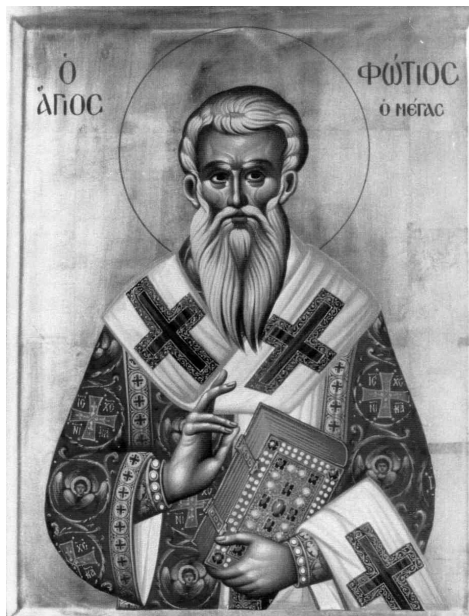
50 *Amphilochia*, q. 27 (Migne PG 101, 200B).

51 *Ibid.*, q. 182 (Migne PG 101, 897D).

52 *Ibid.* (Migne PG 101, 896C).

надсуштественоста,⁵³ при што не треба да се заборави дека имено при својата анализа на суштината Фотиј се одалечува во најголема мера од Аристотеловите дефиниции во полза на сфаќањето, формулирано од христијанските мислители пред него.

Со тоа се кажува дека и за него суштината на Бога, во вистинска смисла (надсуштественоста којашто стои над секоја суштина и се пројавува во своите дејства или енергии) и својствата на ипостасите остануваат тајна, неосознатлива сама по себе,⁵⁴ така што нашето знаење за небесните нешта ни се дава од божествената љубов и благост.⁵⁵ Теологијата, меѓутоа, од него се мисли поскоро како рефлексија над благодареното богопознание, како богословска спекулација. Таа за своја основна цел има да разјаснува, да ни ја објаснува и да ја заштитува верата. Така таа во суштина се смета за највозвишениот дел на метафизиката. На тој начин философијата и теологијата се обременуваат со масивна научност и се поставуваат, општо кажано, на едно [исто] познавателно рамниште каде што теологијата ја презема улогата на највисокото и највозвишено знаење.



Свети Фотиј Цариградски (820-893 г.)

Таа линија се продолжува во следните векови. Од една страна философијата добива малку појасно изразена физиономија и самостојност. Кога Михаил Псел суетно се фали самиот себе дека востановил или дури едвај ли не го измислил философското знаење, тој има право барем во една точка. Имено, тој за прв пат ја обврзува философијата со задолжението автономно да ги формулира своите прашања и од себе да дава одговори на сите, вклучително [и] на богословските прашања. Тој како своја цел подразбира да ги помири Мојсеј, теологијата на Хелените и догмите на христијанството.⁵⁶ Не може да се каже дека тенденциите што се откриваат кај Псел продолжуваат во некоја поголема мера. Може да се потврди меѓутоа едно релативно покатегорично разделување на философијата (сфатена веќе во потесна смисла) од општиот епистемолошки корпус. Во исто време се гледа процесот на преосмислувањето на поимот „теологија“ и неговото конкретизирање како посебен термин за богословската спекулација, за дискурзивното богословие. Неслучајна улога во тоа играат дискусиите со латинските богослови коишто стануваат сè поактивни и интензивни после XII век, при што латинската окупација на Константинопол од 1204 до 1261 г. може да се гледа како времето по завршувањето на тој процес.

⁵³ Ibid., q. 138 (Migne PG 101, 769A).

⁵⁴ Види на пр. ibid., q. 75 (Migne PG 101, 465B); q. 181 (Migne PG 101, 889C); q. 189 (Migne PG 101, 913B) etc.

⁵⁵ Ibid., q. 189 (Migne PG 101, 913D).

⁵⁶ Види G. Podskalsky, *Theologie* (како фусн. 42), 32-33.

Резултатите од тоа движење може да се видат јасно во стилот на препирките во однос на иднината на Лионската унија по смртта на императорот Михаил VIII. Во 80-тите години на XIII век на врвот на најмоќниот богословски судир во тоа византиско столетие застануваат двајца философи кои всушност никогаш не изучувале богословие и кои немаат зад себе монашки опит. Станува збор за тогашниот патријарх Григориј II и неговиот претходник Јован IX Векос. Читателот што ја познава византиската култура преку општите учебнички схеми сигурно би се зачудил, кога ќе слушне дека при обмислувањето на длабоките тринитарни проблеми двајцата опоненти со најголемо задоволство се обвинуваат во формално-логично противречие, во грешки при градењето на силогистичката аргументација. Тој факт не произлегува само од интелектуалната профилираност на двајцата опоненти. Тој многу поскоро претставува функција на општите тенденции на византиската духовност во тоа време.

Тоа се потврдува најмногу во сфаќањата за местото и смислата на философијата и теологијата според Григориј Палама и неговиот сложен однос кон нив. Во неговите очи, и едната и другата се вбројуваат во дискурзивното знаење. Се разбира, тие се полезни и допринесуваат за движењето кон вистинското богопознание. Едно тврдење на Прохор Кидонис ја одразува реалната *opinio communis* на мислителите од таа епоха, независно од тоа, кон кои од непријателските логори се вбројуваат или пак се вброени. Тој вели: „Секоја вистина е или некаков силогизам или основа за некаков силогизам, така што и јас и тие <т.е. паламитите> треба, сакале или нејќеле, да зборуваме во силогизми, ако сакаме да зборуваме вистинито“.⁵⁷

Во делата на Палама може да се најдат не едно или две тврдење со приближно иста смисла. Ете зошто не е оправдано да се настојува на тоа дека Палама и паламитите коренито ја отфрлуваат дијалектиката и ја постулираат нејзината категорична неспоивост со верата, вистинското благочестие и [свето] отечкото наследство.⁵⁸ Заедно со тоа, меѓутоа, Палама убедено настојува [на тоа] дека тие – философијата и дискурзивната теологија – на никаков начин не се во состојба да дадат вистинско познание за Бога во онаа мера и интензитет со коишто тоа се постигнува во опитот на духовната мудрост и во самото обожение. Нивната задача е да го артикулираат тоа богопознание, да го направат разбирливо за оние што го немаат тој драгоцен опит, но се стремат кон него. За него, исто така, не е туѓа позитивната смисла на поимот „вистинска философија“. Според Палама, меѓутоа, така има право да се нарекува само онаа мудрост којашто се совпаѓа со возвишената *αὐτοσοφία* на Светото Писмо.⁵⁹

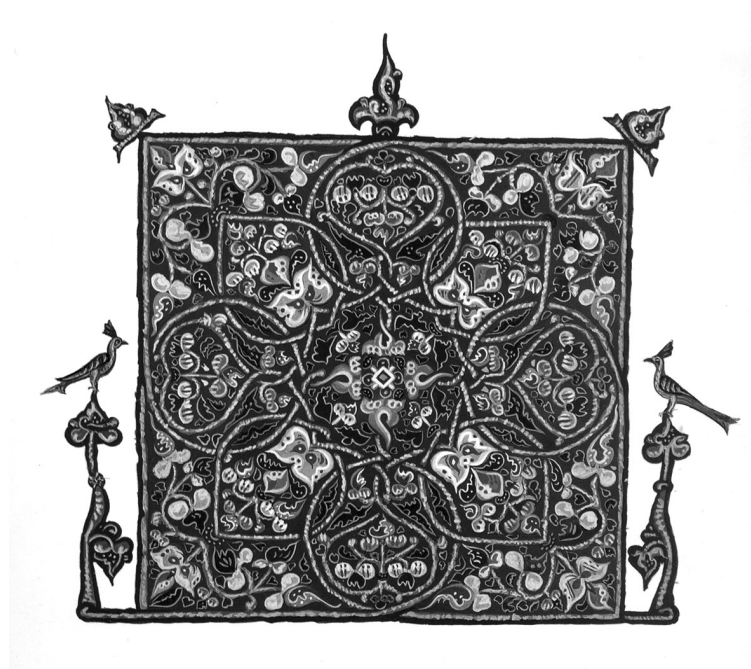
⁵⁷ Цитирано во *Tomus synodicus*, in: Migne PG 151, 701B.

⁵⁸ Така E. von Ivanka, „Hesychasmus und Palamismus. Ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung“, in: *Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 2 (1952), 30-31.

⁵⁹ Види поподробно во: G. Kapriev, „Stellung und Sinn der Philosophie nach der Lehre des Gregorios Palamas“, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 26, ed. J. A. Aertsens & A. Speer, Berlin – New York 1998, 939-946 – в. бугарски превод на тој

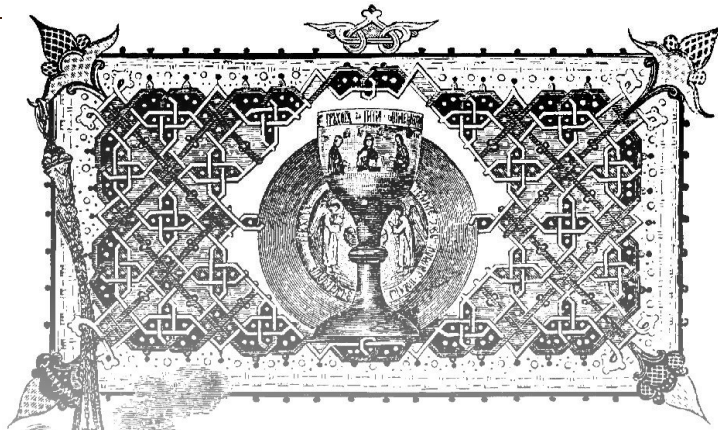
Во тие рамки има оправдување мислењето дека преку победата на паламизмот во православната култура принципиелно отпаѓа можноста за синтеза на религиозната вера и рационалното мислење, онака како што таа е реализирана во западната схоластика,⁶⁰ особено ако се нагласи последниот дел од изразот. Би можело да се каже дека стојалиштето на Палама всушност ја претставува последната етапа при разгранувањето и модулирањето на поимите „философија“ и „теологија“ во византиската традиција.

Превод од бугарски јазик:
Кристијан Ташевски



текст во ова издание.

60 Види E. von Ivanka, „Hesychasmus und Palamismus“ (како фусн. 58), 31.



ЕВХАРИСТИСКАТА ЕКЛИСИОЛОГИЈА НА ПРОТОПРЕЗВИТЕР НИКОЛАЈ АФАНАСЈЕВ

Богословското творештвото на отец Николај Афанасјев го сочинуваат истражувања од областа на историско-канонското, литургиско и пастирско богословие. Богословската мисла на овој современ богослов е постојано поврзана со Евхаристијата и тоа во еклисиолошки контекст. Тој е *par excellence* еклисиолог. Кај него постои „една тема“, кон која е фокусирано сето негово внимание - тоа е Црквата, но не со сите нејзини неброени и сеопфатни аспекти, туку само кон нејзината првична и уникална суштина. Во сите димензии на својата еклисиолошка мисла, отец Николај Афанасјев е насочен во оној, единствен во историјата на светот и со ништо неспоредлив момент, кога во Ерусалимската горница на трpezата Господова, на мала група луѓе ѝ било ветено Царството, „и Јас ви ветувам, како што Ми вети Мојот Отец, царство“ (Лука 22, 29). И буквално она што тој го видел, го правело не само „слеп и глув“ за сите други теми и проблеми, туку и воопшто незаинтересиран. Таа визија за него била она што е единствено потребно.¹



ѓакон м-р Кире
Трајанов, асистент
на ПБФ

Оваа констатација на Александар Шмеман е разбирлива и оправдана, не само поради тематската ограниченост на теологијата на Афанасјев, туку и поради тоа што тој на сите теми им пристапува еклисиолошки. Евхаристија е јадрото од кое неговата мисла „концентрично“ се шири кон другите прашања од животот на Црквата. Затоа тој, со право својата еклисиологија ја нарекува „евхаристиска еклисиологија“. Овој поим е востановен од него самиот. „Каде што е Евхаристија, таму е Црквата, каде што е Црквата таму е Евхаристијата“ – ова е суштинскиот постулат во неговата еклисиолошка теологија. Од Евхаристијата се напојува и обликува севкупниот живот на Црквата. Всушност, евхаристискиот пристап кон тајната на Црквата подразбира дека Евхаристија е пројава (откривање) на Црквата, која го определува севкупното нејзино устројство. Црквата станува во потполна смисла на поимот Црква - тело

¹ Александар Шмеман, „Памяти отца Николая Афанасьева“, Вестник РХД 82, IV-1966, www.golubinski.ru/academia/afanasief.htm, (пристапено на 13.09.2013).

Христово, ја открива својата вистинска природа, својот вистински идентитет во Евхаристија. Според тоа, природата на Црквата е евхаристиска, а Евхаристија не е една од тајните на Црквата, туку самата Тајна на Црквата. За Афанасјев суштинско значење има тоа што апостолот Павле, истовремено и евхаристискиот леб, (1 Кор. 10,16) но и локалната Црква (1 Кор. 12, 27) ги именува како тело Христово.²

Еклисиолошката харизматологија во Евхаристиски контекст

Една од главните причини за изневерување на евхаристиската еклисиологија е губењето на еклисиолошката свест, дека Црквата пред сè е народот Божји (λαὸς τοῦ Θεοῦ). Токму затоа, „првиот чекор“ во еклисиологијата на Афанасјев е утврдувањето на тајната на царското свештенство на народот Божји. Појдовна аксиома на неговата еклисиологија е дека во Црквата нема безблагодатни членови.³ Општата благодатна напоеност на Телото Христово е основа за одделните харизми на Светиот Дух, на одделните членови на Телото Христово. Секој благодатен дар се пројавува во одредена служба. Па така, нема служба без благодат, но и благодат без служба.

Во Црквата нема пасивни членови. Црквата е благодатен организам, чии членови, според даровите на Светиот Дух имаат различни служби, заради изградување на Телото Христово. Ниту една служба или харизма сама по себе не ја изразува Црквата, туку таа бива изразена единствено заедно со сите останати служби. Онтолошкото единство и еднаквост на членовите на Црквата произлегува од нивното благодатно единство со Христа во Светиот Дух. Сите тие учествуваат заеднички во царската, првосвештеничка и учителска служба на Христа, но и поединечно секој од нив, според своето место во Црквата, определено од даровите на Светиот Дух.⁴ Свети Јован Златоуст говори: „Во бањата на крштението постани цар, свештеник и пророк“.⁵ Преку двоедната тајна на крштението и миропомазанието, христијаните се облекуваат во царското свештенство, чија кулминациона „точка“ на служење е евхаристиското собрание.⁶

Општото и поединечното учеството во службата на Христа, која е истовремено служба на Црквата,⁷ произлегуваат од неиспитливата тајна на

2 Карл Кристијан Фелми, „Евхаристийната еклисиологија на о. Николай Афанасиев“, Въведение в съвременото православно богословие, София 2007, 228.

3 Редуцираното учество на голем број на верни во литургијата преку реткото причестување, довело до нивна литургиска пасивизација. Причините за тоа во најголем дел се поклопуваат со причините за нивното третирање како „непосветени“ во однос на клириците како „посветени“. Тајното читање на анафората, „мистериолошкото“ разбирање на Евхаристија, учеството во неа преку „духовно созерцање“ се дел од споменатите причини. Б. Сове, „Евхаристија у старој Цркви и савремена пракса“, Без причешћа нема обожења, Београд 2004, 218-231.

4 Спореди: Мирко Ћ. Томашевић, Мелхиседек и тајна свештенства Господа Исуса Христа, Београд 2004, 249-266.

5 Јован Златоуст, PG, 61, 411.

6 Николай Афанасјев, Вступление в Церковь, Москва 1993, 13 – 14.

7 Според Афанасјев „во сите три главни области на дејствување во Црквата, Христос свештенослужи, управува и поучува со посредство на даровите на Светиот Дух, кој Бог го излева на служителите на Црквата.“ Николай Афанасјев, Церковь Духа Святого, Рига 1994, 82.

единството на благодатта и нејзиното „неразделно делење“. Свети Василиј Велики во своето дело „За Светиот Дух“ пишува: „Како што целината се содржи во одделните делови, така и Светиот Дух се разбира во врска со распределувањето на даровите. Затоа што, еден спрема друг сме членови, но во зависност од дадената Божја благодат имаме различни дарби“.⁸ Неделивото единство на благодатта не се нарушува преку разделувањето на даровите, затоа што тие се единосушни и меѓусебно се проникнуваат. Секој благодатен дар се содржи во другите благодатни дарови.⁹ „Различни се даровите, но Духот е ист“ (1 Кор. 12, 4). Разноликоста на даровите не подразбира и поделба на самата благодат. Таа во полнота се содржи во секој одделен дар. Затоа, сите членови на Црквата се еднакви, бидејќи во сите е еден ист Дух. По својата природа никој не може самиот да се поставува над другите во Црквата, а со тоа над Црквата, или да претендира сам по себе да ја изразува Црквата.

Ниту апостолите, ниту пророците, ниту учителите не се сами по себе Црква. Сите тие се само членови на Црквата и затоа не можат да постојат без останатите членови, во спротивност би немало со кого да ги споделат, да ги откријат своите дарови. Разликата меѓу оние кои имаат посебни служби и оние кои ги немаат тие служби е функционална, а не онтолошка, прецизно заклучува отец Н. Афанасјев.¹⁰ Неслучајно, Апостолската Црква не знаела за поделба на клирици и лаици во денешна смисла.

Сите членови на Црквата се лаици бидејќи се членови на лаосот Божји, и истовремено се клирици, бидејќи се избрани од Бога.¹¹ Апостолот Петар поимот клир го применува за сите христијани (1 Петар 5, 3). Тие самите се наследство Божјо и се наследници на Божјите ветувања. Современата термилошка недоследност, веќе сама по себе е симптом за нарушување на единството на народот Божји и воведување на дихотомија помеѓу клириците и лаиците, како помеѓу „посветени и непосветни“, „активни и пасивни“.¹² Но, службата на Црквата од првите векови не се поистоветува со службата на олтарното свештенство, туку со службата на народот Божји како целина, со што не се укинувала разликата во службите и функциите на одделни членови на телото Христово, одредени според различните дарови на Светиот Дух „заради изградување на телото Христово“ (Ефес. 4, 12). Кога станува збор за заедничката служба на народот Божји и различните служби на членовите на Црквата, не треба да се заборава нивната органска неразделност и условеност.¹³

⁸ Свети Василиј Велики, За Светиот Дух, 26, 61 (PG32, 181 AB).

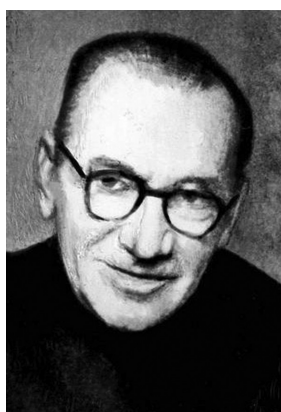
⁹ Никола Лудовикос, „Икона и подражавање: Евхаристиска еклисиологија и црквена онтологија дијалогски узајамности“, Подвиг заедништва, Цетиње 2011, 117.

¹⁰ Николай Афанасјев, Црковъ Духа Святого, 16.

¹¹ Исто, 14; спореди: Mattijs Ploeger, Celebrating Church: Ecumenical contributions to a Liturgical Ecclesiology Tilburg 2007, 36-37.

¹² Свилен Тутевков, „Един богословски поглед отвъд еклисиологичната дилема клерикализъм – лаицизъм“ Християнство и култура, 4 (2013): 86-87.

¹³ Николај Афанасјев, Служење мирјана (лаика) у Цркви, Вршац 2001, 16-17.



Протоереј Николај
Афанасјев (1893-1966)

Како што заклучува о. Н. Афанасјев, заедничката служба ги претпоставува различните служби, а разликата на службите не е можна без заедничката служба.¹⁴ Тој го нагласува дијалошкиот и корелациски карактер на харизмите и од нив произлезените служби. Во областа на свештенодејствието, лаиците се сослужители на својот претстојател. Во областа на управувањето и поучувањето, народот Божји е управуван и поучуван од своите пастири. Но, народот Божји како целина ја има харизмата на испитување (расудување) и рецепција на пастирското дејствување. Оваа служба на народот Божји е сведочење дека пастирите управуваат и поучуваат во согласност со Божјата волја.¹⁵

На тој начин, харизмите и службите на пастирите и лаиците се надополнуваат и проникнуваат, но не се мешаат. Постоенето на функционалното (олтарно) свештенство е условено од постоењето на царското свештенство на народот Божји. Но, и пројавата на царското свештенство е условена со харизмите на посебното свештенство. Во спротивност, не би било можно изградувањето на Телото Христово и соединувањето на многумината во Едниот, односно во Христа, како глава на Црквата и единствен Пастир. Евхаристијата е местото каде првенствено и во најголем степен се открива хармонијата меѓу царското и посебното свештенство.

Изборот на клирикот се случува благодарение на тоа, што тој припаѓа на заедничкото општо свештенство. Со примањето на харизмата на олтарното свештенство, тој не престанува да припаѓа на царското свештенство, но по благодатниот дар на Светиот Дух добива нова служба, заради изградувањето на Телото Христово. Неслучајно, облекувањето на свештеничките одежди започнува со стихарот, кој всушност е белата крштелна облека.¹⁶ Едната заедничка онтологија може да има повеќе функции, бидејќи благодатната полнота е присутна во секој поединечен дар, во заедницата на едното Тело Христово. Поради заедничката причестеност на целиот народ Божји со Духот Свети, во свештеното предание на Црквата не се прави разлика меѓу духовноста на клирот и духовноста на лаиците. Кога станува збор за исполнувањето на евангелието и растењето во Христа, Светите Отци постојано говорат за народот Божји, за сеопштото свештенство, но никогаш не прават разлика меѓу свештенослужители и мирјани.¹⁷

¹⁴ Николай Афанасьев, Церковь Духа Святого, 15.

¹⁵ исто, 81-82.

¹⁶ Александар Шмеман, Евхаристија, Скопје 2001, 34.

¹⁷ Павел Евдокимов, Православието, София 2006, 360.

Аспекти и начела на Евхаристиската еклисиологија

Отец Афанасјев својата мисла ја развива преку синтеза на базичните еклисиолошки аспекти: царското свештенство и посебното свештенство, собирот и неговиот претстојател, собирот и Евхаристијата, учеството во неа и причестувањето. Тие се меѓусебно неделиви и зависни до степен на „синоними“, но сепак, меѓусебно не се заменливи. Афанасјев не ги подредува на помалку или повеќе важни. Тие не се појавуваат хронолошки, (сукцесивно), туку едновременно го изградуваат животот на евхаристиското Тело Христово, чија динамика се открива преку релациониот карактер на харизмите и службите во Евхаристијата, како заедничко дело на Црквата. Афанасјев, инсистирајќи да ја покаже нивната задолжителност и неделива поврзаност, всушност, се труди да ја прикаже интегралната целина на Евхаристиската еклисиологија. Ослабувањето или занемарувањето на еден од овие елементи (аспекти), ја нарушува севкупната еклисиолошка целина. Соборот не може без претстојател, и обратно, претстојателот без собир, олтарното свештенство без царското свештенство и обратно, канонското единство и устројство без евхаристиското.

Во продолжение, ќе посочиме дел од основните аспекти на евхаристиската еклисиологија, кои се разбира, бараат сериозно задлабочена анализа.

- Претстојателот, презвитериумот, ѓаконите и лаосот, сите заедно собрани на едно исто место заради извршување на Евхаристија ја формираат еклисиолошката полнота на локалната помесна црква,¹⁸ која е Црква на едно место, каде се собираат сите христијани од околните места, без разлика на сите природни, културни и социјални поделби. Никој не може да ѝ припаѓа на Црквата на апстрактен начин. Секој е член на одредена локална евхаристиска заедница.
- Евхаристиското собрание може да биде возглавено само од едно лице (претстојател), а не од повеќе лица, подобно на еврејските вечери, од која една од нив била Тајната Вечера, возглавена од Самиот Господ Исус Христос. Христовото место е едно и само еден (епископот) може видливо да го изобрази (иконизира) Христовото присуство. Единственоста на епископот го условува единството на евхаристиското собрание и самото тоа подразбира еден епископ.¹⁹ Затоа, првоначалната апостолска заедница во Ерусалим опишана во првите глави на Дела Апостолски, прво возглавена од апостол Петар, а потоа од апостолот Јаков, била единствениот образ на Црквата од сите времиња, остварена во секоја помесна Црква.²⁰

18 Во врска со еклисиолошкиот статус на парохијата, на прв поглед може да се заклучи дека Афанасјев се залага за католичноста на парохијата, независно од епископот (за ова погледни кај Јован Зизиулас, Битието како заедничарење, Велес 2001, 27). Но сепак, според нашето мислење, Афанасјев не изнел експлицитно ваков став. Но тоа не значи дека тој се откажал од начелото „каде е евхаристијата таму е и Црквата“. Спомнувањето на локалниот епископ, антимисот потпишан од него и други елементи од Литургијата говорат за епископоцентричноста на парохиската Евхаристија.

19 Николај Афанасјев, Трпеза Господња, Вршац, 2001, 14-15.

20 Иоанн Мейендорф, „Заметка о Церкви“, www.golubinski.ru/academia/afanasief.htm (пристапено на 19.03.2013).

- Современата идеја за сослужување на претстојателот од страна на презвитерите е туѓа и несвојствена на древната еклисиологија од првите векови. За раната Црква вршител на Евхаристијата и светите тајни е самата Црква, односно евхаристиското собрание со својот претстојател. Евхаристискиот собир го подразбира сослужувањето на народот Божји, меѓутоа, не во современа смисла на поимот „сослужување“, кое поскоро може да означува „помошно дејствие“ или дури и „мешање на службите“.²¹
- Собирањето на сите заедно, свештенодејствието на сите заедно, го претпоставуваат и причестувањето на сите заедно, со Телото и Крвта Христови. Од самиот почеток на Црквата, учеството во Евхаристијата се идентификува со учеството во Трпезата Господова.²²
- Секое евхаристиско собрание е пројава на севкупното Христово Тело во полнота, а не само дел од него. Телото Христово е неделиво, „каде што е Христос, таму е и католичната Црква“. Според начелото Каде е Евхаристијата, таму е и Црквата, во секоја помесна Црква се пројавува и престојува во сета полнота на своето единство и во единството на својата полнота – севкупната Црква Божја. Според тоа, помесната црква не е дел од Едната Соборна Црква.
- Католичноста на помесната црква не се противставува на католичноста на универзалната црква, туку нивната католичност е едновремена, бидејќи секоја Евхаристија се служи во името на Едната Света Соборна и Апостолска Црква. Потенцирањето на католичноста на помесната црква не го ослабува единството помеѓу помесните Цркви. Евхаристиската еклисиологија не создава помесни меѓусебно независни цркви. Нивното заедништво и единство не се остварува по надворешен пат, со воведување на над-епархиски пирамидални структури, чиј основен принцип е правото, како што е случај со универзалната еклисиологија. Фактот дека најмалку две или три соседни помесни цркви, преку своите епископи, треба да земат учество во секоја епископска хиротонија, на темелен начин ја поврзува епископската служба и локалната евхаристиска заедница во која и за која се врши поставувањето, со другите евхаристиски заедници.²³ Заедничарењето во Евхаристија на помесните цркви е основа за појавата на епископскиот соборен или синодален систем.²⁴
- Евхаристија не е само „спомен“ (анамнеза) на Тајната Вечера, но и претвкус на Царството Божје, кое во полнота ќе настапи со Второто Христово доаѓање.

21 Николај Афансјев, Трпеза Господња, 78-80.

22 Исто, 103-104.

23 Афанасјев овој фундаментален момент не го занемарува, како што тврди Јован Зизиулас, (Битието како заедничарење, Велес 2000, 208); Афанасјев јасно и недвосмислено говори за неопходноста и значењето на учеството на двајца или повеќе епископи во секоја епископска хиротонија. Меѓутоа, тој појаснува дека барањето за извршување на епископската хиротонија од двајца или тројца епископи не произлегува од свештенодејствието на светата тајна на ракополагање, туку од другите два аспекти на оваа света тајна, изборот и особено сведоштвото дека поставувањето на епископот е прифатено од страна на локалната но и на сите останати цркви. Николај Афансјев, Еклисиологија ступања у клир, Краљево 2008, 51-53.

24 Николай Афанасьев, „Двѣ идеи о вселенской Церкви“, Путь, 45 (1943): 25-26.

Афанасјев јасно говори за есхатолошката природа на Црквата, која живее во новиот еон, кој наспроти стариот еон, се открил на денот на Светата Педесетница, и се открива во секое евхаристиско собрание. Неговата евхаристиска еклисиологија има јасно одредени есхатолошки перспективи и тоа во космолошки контекст. Може да се каже дека тој развива есхатолошка космологија во евхаристиски контекст.²⁵



Дали Евхаристиската еклисиологија го редуцира животот на Црквата?

Евхаристиската еклисиологија на Николај Афанасјев како богословски концепт на возобновување на древната преданиска еклисиологија има силен одек во современата теологија. Цели генерации на богослови се изградени под негово директно влијание. Неговите базични идеи се усвоени како општоприфатени, до таа мера, што можеби некогаш и се заборава на нивниот вистински автор. Но истовремено, во современото богословие постојат критики упатени до некои „спорни“ моменти во евхаристиската еклисиологија. Исто така, се соочуваме со феноменот на погрешно претставување на идеите на Афанасјев. Овој феномен е присутен и кај православните и кај западните теолози. Во овој контекст накратко ќе се осврнеме на прашањето дали евхаристиската еклисиологија на Николај Афанасјев води кон редукција на Црквата.

Според некои современи теолози, евхаристиската еклисиологија изостава многу страни и пројави од животот на Црквата. Всушност според нив, Афанасјев го редуцира сиот живот на Црквата кон евхаристиското собрание. Тој, давајќи предност само на еден „сегмент“ над останатите, всушност, го фрагментира црковниот живот.²⁶ Оправданоста или неоправданоста на оваа критика може да се разгледува преку три базични прашања: 1) Какво значење има Евхаристија за разбирањето на Црквата? 2) Кои проблеми произлегуваат од занемарувањето на евхаристиската еклисиологија? 3) Дали евхаристиската еклисиологија е основа за

²⁵ Есхатолошко-космолошкиот аспект на својата еклисиологија Афанасјев го разработува во двата свои исклучително важни текстови: „Свет у Светом Писму“ и „Да, Дојди Господи“ во Студије и чланци, Краљево 2008, 330-372; Спореди: Давид (Перовић), „Есхатолошки карактер ране црквене свести“, www.eparhijakrusevacka.com/479/. (пристапено на 13. 03. 2013 г.).

²⁶ Според Андреј Сопко, оваа критика ја споделува и Јован Романидис (Andrew Sopko, Prophet of Roman Orthodoxy: The Theology of John Romanides. Dewdney, 1998) за ова види: Виктор Александров, Заметки о критике „евхарисичекой еклисиологии Николая Афанасьева“, www.golubinski.ru/academia/afanasief.htm. (пристапено на 13.09.2013).

решение за истите проблеми? Овие прашања се исклучително комплексни. Тука немаме за цел да дадеме опширни одговори, туку само основни насоки.

Треба да се знае дека споменатава критика во однос на еклисиологијата на Афанасјев е всушност најстарата и најчесто среќавана. Таа се појавува уште за време на неговиот животот. Александар Шмеман во својата кратка статија напишана по повод упокојувањето на отец Афанасјев говори за тоа дека тој не бил разбран од теолозите, воспитани во духот на „старото“ еклисиолошко богословие, според кое, дури Евхаристијата и да не се разбира само како една од седумте свети тајни, тогаш таа сигурно го нема централното значење во животот на Црквата. Проблемот се состои во тоа што поимот евхаристиско собрание Афанасјев и неговите критичари, го разбираат различно.

Се чини дека тие евхаристиското собрание го поистоветуваат со Литургијата, и затоа заклучуваат дека Афанасјев многуобразноста на црковниот живот ја сведува на извршување на Евхаристија, од страна на заедницата на верните. Но Афанасјев во никој случај не го сведува животот на Црквата на извршување на Литургијата. Во неговото богословие централно место не зазема Литургијата, иако таа има исклучителна улога, туку самата Црква. Станува збор за различни перспективи на гледање од двете спротивставени страни. Критичарите на Афанасјев, Евхаристија ја гледаат низ Црквата, додека тој ја гледа Црквата низ Евхаристија.²⁷

За него, Црквата со сите свои пројави (не само со Литургијата) е евхаристиското собрание и обратно евхаристиското собрание е Црквата. Неоправданата критика за редукција претпоставува своевидна дистинкција помеѓу Црквата и Евхаристијата. Меѓутоа, за Афанасјев, Евхаристијата е извор на Црквата и таа ѝ го дава нејзиниот живот, нејзиното устројство. Но со тоа, таа не ги исцрпува со себе сите пројави на црковниот живот, иако е негов извор и центар. Евхаристијата има конститутивно значење за Црквата.

Црквата ја извршува Евхаристијата, но во Евхаристијата се изградува самата Црквата. Од аспект на евхаристиската онтологија разбираме дека Црквата нема супстанцијален, туку динамичен карактер. Таа се пројавува во богочовечката синергија на светите тајни, пред сè на Евхаристијата како Тајна на Црквата. Воопшто не е оправдано да се говори за редуцирање на Црквата на евхаристиското собрание, затоа што тоа (евхаристиското собрание) не е помало од Црквата, туку тоа е самата Црква. Тие се еднакви величини. Евхаристијата бивајќи начело и критериум на сè во Црквата потенцијално ги опфаќа сите страни на нејзиниот живот. Афанасјев не ја „стеснува“ Црквата во рамките на Евхаристијата, туку го „раширува“ евхаристиското собрание до соборните димензии на Црквата. Тоа собрание ги собира во себе сите елементи на црковниот живот кои не противречат на природата на Црквата.²⁸

27 Александар Шмеман, „Памяти отца Николая Афанасьева“, Вестник РХД, 82, IV-1966; www.golubinski.ru/academia/afanasief.htm.

28 Виктор Александров, Заметки о критике „евхарисической экклесиологии Николая Афанасьева“, www.golubinski.ru/academia/afanasief.htm. (пристапено на 13.09.2013).

Афанасјев не може да биде обвинет за некаков „евхаристомонизам“. Потврда за тоа е самиот богословски опус на Афанасјев кој впрочем и не пишува „само за Евхаристија“, туку за бројни теми кои секогаш ги разгледува низ призма на својата еклисиологија. Затоа, без да се има предвид неговото севкупно наследство како целина, не треба да се носат избрзани заклучоци.²⁹ Всушност, неговата еклисиологија е насочена против бројните редукции на животот на Црквата, кои го затемнуваат автентичното еклисиолошко богословие. Тој покажува кои се последиците од занемарувањето на евхаристиската еклисиологија и истовремено истата ја посочува како решение на мноштво проблеми. Таков проблем е воведувањето дистинкција помеѓу Црквата и светите тајни, помеѓу Евхаристија и Светите Тајни. Тие, во духот на схоластичната теологија, се третираат како автономна целина, која е суштински различна од секојдневниот живот на христијаните. Отсуството на Светите Тајни во христијанскиот живот се „компензира“ со јуридичката и морализаторска интерпретација на евангелието. Индивидуалистичкиот пристап кон Светите Тајни е директна последица од слабеењето на свеста за Литургијата како заедничко дело на Црквата, и секако, за литургиоцентричноста на самите Свети Тајни. Отец Николај Афанасјев говори дека светите тајни се заедничко дело на Црквата. Тие се вршат од Црквата, во Црквата и заради Црквата.³⁰ Во денешно време сме сведоци дека Светите Тајни се доживуваат како „приватни чинови“. Тоа е директна последица на занемарувањето на евхаристиската еклисиологија. На пример, Светата Тајна исповед наместо како еклисиолошки чин на враќање на грешникот во заедница со Црквата, а преку Црквата со Бога, се разбира во духот на латинската казуистика како отплата за направениот грев.³¹

Од еклисиологијата на Афанасјев произлегува дека сè во животот на христијаните треба да биде проникнато од литургискиот кинониски етос. Ритамот и динамиката на духовниот живот се определува од Евхаристија. Во спротивност, сè во Црквата, (тајните, молитвословијата, па дури и самата Црквата) се разгледува како „средство за индивидуално здобивање со благодатта“. Благодатта и благодатните дарови се објективизираат и се занемарува личносниот однос со Бога, а со тоа и личноста на секој христијанин. Понатаму, без евхаристиската еклисиологија не може да се разбере и објасни правилно ниту мисијата на Црквата кон надворешниот свет, како сведочење за веќе дојденото Царство Божјо.³² Без тоа сведочење, произлезено од евхаристискиот соборен опит, постои опасност мисијата и проповедта да се сведат на пропагирање на идеи и морализам.

29 Michael Plekon, „Always Everyone and Always Together: The Eucharistic Ecclesiology of Nicholas Afanasiev's The Lord Supper Revisited“, St. Vladimir's Theological Quarterly, 41, 2-3 (1997): 150; Општиот увид во севкупната теологија на Афанасјев е особено проблематичен поради тоа што најголемиот дел од неговите дела првично се напишани на руски јазик, а дури подоцна дел од нив биле преведени на другите општо користени јазици.

30 При тоа, тој поимот Црква не го користи во некоја апстрактна смисла, туку секогаш ја има предвид конкретната црковна заедница. Николай Афанасјев, Вступление в Церковь, Москва 1993, 35-36.

31 Кипријан Керн, Пастирско богословје 2003, 198-201

32 Георгије Басиудис, Снага богослужења, допринос оца Александра Шмемана литургичком богословју, Београд, Карловац 2011, 149-150.

Мноштво апории на современиот црковен живот (клерикализмот, лаицизмот, пиетизмот, јуридизмот, идеологизацијата на христијанската вера) се неразрешливи надвор од Евхаристија. Исто така, монашко-харизматската традиција и со неа поврзаното терапевтско богословие, доколку не се интегрираат во евхаристискиот живот на Црквата, продуцираат нови еклисиолошки дилеми и противречности. Како што забележува Ј. Маендорф „профетичката и харизматска улога на православните монаси се восприема како легитимна единствено во контекст на сакраменталното литургиско општење, кое од своја страна, го претпоставува суштествувањето на законски востановената ерархија“.³³



*Кога го прекршувааш лебот... на патот за Емаус.
(Дионисијат, Света Гора, XIV век)*

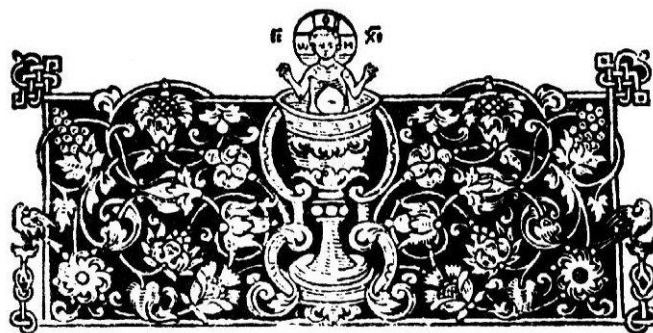
Православниот Исток ја прифаќа Литургијата како независен извор на духовната власт и како критериум на верата и моралот. Мноштво прашања разгледувани надвор од евхаристискиот контекст остануваат без одговор или поскоро добиваат схоластички одговори, кои не соодветствуваат на благодатната стварност на Црквата. Класичен пример е прашањето за односот помеѓу Христос како Вечен пастир и црквното пастирство. Во некои учебници по пастирско и догматско богословие се говори за пастирски полномоштва (права).³⁴ Но се

33 Йоан Маендорф, Византијската црква меѓу небото и земјата, София 2007, 156-158; Неслучајно, според свети Василиј Велики, можната напнатост помеѓу институционалното и харизматското раковоство се надминува единствено преку евхаристиското единство на Црквата и разнообразните харизми, меѓу кои, во едното исто тело на Црквата се и харизмата на раковоство, но и харизмата на послушанието. Йоан Маендорф, Византијско наследство во Православна Црква, Киев 2007, 273; Спореди: Никола Лудовикос, „Икона и подражавање: Евхаристиска еклисиологија и црквена онтологија дијалогски узајамности“, Подвиг заедништва, Цетиње 2011, 111.

34 Христо Димитров, Пастирско богословие, Част I, Общо или еноријско душепастирство, София 2005, 44;

заборава дека благодатта претходи на црковното право. Светиот Дух во денот на Светата Педесетница не даде права, туку ја подари полнотата на благодатните дарови, преку кои се изградува Црквата и се усвојува богочовечкиот Христов начин на суштествување.

Во светлина на изнесените размисли може да се заклучи дека евхаристиската еклисиологија не подразбира стеснување на црковниот живот. Напротив, може да се каже дека таа е срцето на еклисиолошката мисла, бидејќи во неа се вкрстуваат сите еклисиолошки вертикали и хоризонтални. Но, сепак, евхаристиската еклисиологија не треба да се идеологизира и апсолутизира како автономен богословски концепт. Се разбира дека Афанасјев не ги развива сите богословски потенцијали на својата еклисиологија. Тој всушност и немал таква цел. Неговата еклисиологија не е „затворен систем“ туку сигурен „темел“ за понатамошни подвизи на богословската мисла. Според зборовите на Александар Шмеман: „Кога пораката на Афанасјев би ја разбрале, тој за идните генерации ќе остане изворен обновител на еклисиологијата“.³⁵ Самиот пак Афанасјев пишува: „Задачата на теолошките истражувања е откривањето и познанието на вистинското предание, кое иако во Црквата останува неизменливо, честопати се прекрива со некои привремени и минливи наноси. [...] Разминувањето во мислењата, кое може да биде предизвикано од теолошките истражувања, претставува процес на испитување на вистината од страна на народот Божји. [...] Изрекувањето на судот на Црквата настапува дури по процесот на испитувањето, кој може да биде прилично долготраен и обично е таков“.³⁶



Митрополит Макарий, Православно-догматическо богословие, Петроград 1895, 224.

35 Александар Шмеман, Евхаристија, Манастир Хиландар, 2002, 14-15.

36 Николай Афанасьев, Церковь Духа Святого, 80-81.



СЛОВО ЗА МАКЕДОНСКИТЕ СВЕТИТЕЛИ

*„Кој милува татко или мајка повеќе од Мене, не е достоин за Мене;
и кој милува син или ќерка повеќе од Мене, не е достоин за Мене“
(Матеј 10: 37)*



Протоереј Златко
Ангелески

Од Христовото Воскресение започнува вистинскиот живот на земјата, бидејќи тој повеќе не завршува со смртта. Без Христовото Воскресение човечкиот живот не е ништо друго, освен постепено умирање, кое на крајот, бездруго, завршува со смрт. Вистински живот е оној живот кој не завршува со смрт, а таков живот на земјава постанал може да дури со Воскресението на Христа. Како што во гревот се наоѓа смртта, така во светоста се наоѓа бесмртноста. Само со вера во Воскреснатиот Господ човекот го доживува највеличественото чудо од своето постоење: преминува од смртта во бесмртност, од минливоста во вечноста, од адот во рајот. Само тогаш човекот се пронајдува себе си, зашто „изгубен беше, и се најде, мртов беше и оживеја“ (Лука 15: 24).

Многумина од нас, можеби и потајно, си го поставуваат прашањето: што се христијаните? Христијаните се христоносци, а со тоа носители и иматели на вечниот живот! И тоа според мерката на вера, и според мерката на светоста, која произлегува од верата. Светите, пак, се најсовершените христијани, бидејќи во најголема мерка се осветиле самите себе преку подвижите на верата во воскреснатиот Господ Христос. Всушност, тие се единствените вистински бесмртници во човечкиот род, зашто со целото свое битие живеат во воскреснатиот и заради воскреснатиот Господ Христос, па затоа над нив никаква смрт нема власт. Сè што е нивно, најпрво е Христово, па дури потоа нивно. Ако тоа е душата, таа најнапред е Христова, па потоа нивна;

ако тоа е совеста, и таа најнапред е Христова, па потоа нивна; па дури и ако тоа е животот, и тој најнапред е Христов, па дури потоа нивни. Впрочем, во нив ги нема нив, туку во сè е само Господ Исус Христос.

Живеејќи во Христа и со Христа, светите творат Христови дела, бидејќи преку Него постануваат не само моќни, туку и семоќни. Затоа божествениот апостол Павле вели: „Сè можам преку Исуса Христа, Кој ме крепи“ (Филип. 4: 13). Во светите јасно се исполнува Христовата вистина, дека оние кои веруваат во Него, ќе ги вршат делата Негови, но и поголеми од нив, зашто Он Самиот рече: „Кој верува во Мене, делата што ги вршам Јас и тој ќе ги врши, и поголеми од нив ќе врши“ (Јован 14: 12). И навистина било така: сенките на светителите лечеле болни од најразлични болести, зборовите на светиите и планини преместувале, допирот на светите од мртвите воскреснувал... Кога Бог постана човек, тогаш божествениот живот постана и човечки живот, божествената моќ постана и човечка моќ, божествената вистина постана и човечка вистина, со еден збор: сè Божјо постана и човечко.

Светите се сведоци за чудотворната сила на нашиот Господ Исус Христос. Впрочем, тие се сведоци на апостолските дела, кои се продолжени низ векови и векови. Светите се сведоци за Богочовекот Христос: за Неговото распетие, воскресение и вознесение. Преку животите и личностите на светителите ние се издигнуваме на небото, бидејќи преку нив земјата постанува небо. Преку нив, ние сме во присуство и на ангелите, меѓу христоносците. Каде што се тие, тука е и Господ во нив, и со нив и меѓу нив. Преку нивните свети животи ние се наоѓаме во рајот, каде што цвета сè што е божествено, свето, бесмртно, вечно, праведно, вистинито, евангелско, зашто во секој од светителите преку Крстот расцветало дрвото на вечниот живот и родило многу плод. Крстот, пак, нè води во рајот, нè воведува и нас со разбојникот, кој на наше охрабрување прв влезе во рајот, веднаш по сесветиот божествен Крстоносец - Господ Исус Христос.

Светите, за сите нас, кои се вбројуваме во современите христијани на „напредната цивилизација“, претставуваат секогаш актуелен животен учител и патеводител. Преку нивните животи, на евангелски начин, ни е покажано како се изградува совршена човечка личност, совршено идеален човек, и како со помош на светите Тајни и светите добродетели во Црквата Христова се расте „до состојба на совршен маж, до мера на полната возраст на Христовото совршенство“ (Ефес. 4: 13). Тоа е вистинскиот воспитен евангелски идеал, кој е достоин за боголикото суштество - човекот. Без овој идеал, кој во животот на светите постанал реалност, човекот засекогаш останува недовршено суштество, смртно, плашливо, бедно и достоин за сите солзи од сите очи, колку што ги има во Божјиот свет.

Светите за нас претставуваат своевидна православна енциклопедија. Во нив можеме да најдеме сè што е потребно за душата, која е гладна и жедна за Божјата правда и вечната вистина во овој свет. Ако имаме недостаток на вера, во светите ќе ја најдеме преизобилно, па ќе ја нахраниме својата душа со храна, од која никогаш

нема да огладнеме. Ако имаме потреба од љубов, од вистина, правда, надеж, кротост, смирение, покајание, молитва, или било каква добродетел или подвиг, во нив ќе најдеме безбројни учители за секој подвиг и ќе добиеме благодатна помош за извршување на секоја добродетел. Ако, пак, некогаш сме подложени на маки и страдања заради својата вера во Христа, светиите ќе нè утешат и охрабрат, па нашите маки и страдања ќе ги претворат во неискажлива радост. Ако се наоѓаме во искушение, повторно светите ќе ни помогнат да ги надминеме не само тогаш, туку засекогаш. Ако сме во опасност од невидливите непријатели - демоните, светите ќе нè наоружаат со „Божјото сеоружје“, па и нив ќе ги победиме засекогаш. Ако се наоѓаме меѓу видливите непријатели и гонители на Христовата Црква, светите ќе ни дадат исповедничка храброст и бестрашно ќе го исповедаме единствениот вистински Бог - Исус Христос, па ако треба за Неговата света Вистина храбро ќе стоиме до смрт, до секаква смрт, и ќе се почувствуваме посилни од секаква смрт.

Човекољубието на Господа Исуса Христа нема крај. За да го стекнеме вечниот живот, кој е во Него, и за да живееме со Него, од нас не се бара ни ученост, ниту слава, ни богатство, ниту било што, кое некој од нас го нема, туку потребно е само она, кое секој од нас може да го има. Тоа е единствено верата во Господа Исуса Христа! Затоа Он, единствениот Човекољубец, му ја објавил на човечкиот род оваа чудна благовест: „Бог толку го возљуби светот, што Го даде Својот Единороден Син, та секој што верува во Него, да не погине, но да има живот вечен. Кој верува во Синот, има живот вечен“ (Јован 3: 16; 36). Како единствен вистински Бог, дарувајќи им го на луѓето она, кое никој од ангелите и луѓето не може да им го даде, единствено Он во целиот човечки род имал право да изјави: „Вистина ви велам: Кој верува во Мене има живот вечен“ (Јован 6: 47) и „Кој милува татко или мајка повеќе од Мене, не е достоин за Мене; и кој милува син или ќерка повеќе од Мене, не е достоин за Мене“ (Матеј 10: 37). Оној, кој овие зборови ги преточил во живот, подобно на светителите, уште овде, на земјава, преминал од смртта во животот.

Во Православната Црква постојат многу празници и сите тие имаат длабока таинственост и вистинска смисла во нивното празнување. Ниту еден празник не е случаен, ниту, пак, измислен, зашто сите тие со сјајни букви се запишани во свештената историја на нашата Црква. Без празниците ние би го загубиле сопствениот идентитет, зашто тие се жив сведок за сè она што се случувало со нас и како православни, но и како национално определен народ - Македонци. Затоа, на секој еден празник, кога ние присуствуваме на богослужба во светиот храм, нас нè опфаќа прекрасно чувство на самоувереност, а во нашите очи честопати навираат и солзи од прекрасните богослужбени молитвени песни, посветени за тој ден, што, пак, е доказ дека ние се соживуваме со настаните, кои се случиле на определениот празничен ден.

Македонските светители треба постојано да нè потсетуваат на одговорот на едно често поставувано прашање: Кои сме ние? Одговорот, пак, нема никогаш да го

дознаеме, ако не се потсетиме кои биле нашите предци, нашите чувари на најсветото, оние, кои ни ја предале Светата Православна вера во сета нејзина чистота, при што жртвувале сè што имале. За жалење е оној народ, кој не знае за своето минато, кој не ги знае своите предци, кој не знае од каде доаѓа и на каде оди. Според тоа, денес имаме можност да го вратиме временскиот часовник наназад и да се потсетиме на одговорот од прашањето: Кои сме ние, но и да го запаметиме за навек и достоинство да им го пренесуваме на своите идни генерации.

Пред сè, ние сме доброволци, зашто нашите свети претходници, кои се овенчале со ореолот на вечната слава, доброволно ја примиле Христовата вера, што, пак, постанало главен мотив и неопходен услов за сè што е свето, херојско, благородно, творечко и хармонично низ целата наша свештена историја. Ткаењето на нашата историја обоено е со многу бои, но кога се гледа оддалеку, се гледа една боја која надвладува, а тоа е Христовата боја. Овде, на ова парче света земја наречена Македонија, отсекогаш сè доброволно се работело: доброволно се граделе цркви и манастири; доброволно се давало почит кон родителите и чест на претпоставените; доброволно сме се каеле за гревовите; доброволно се кривале востанија и се бранела верата и слободата; доброволно се паѓало на молитва; а доброволно и во смрт се тргнувало, за да не се испогани најсветото.

Ако нашите свети предци биле испосници, кои го поучувале својот род да се чува од неумерените прејадувања и ненаситности, такви треба да бидеме и ние; ако нашите свети предци биле молитвеници, кои ги подигнувале своите очи кон небото и само од Бога очекувале помош и застапништво, такви треба да бидеме и ние; ако нашите свети предци биле покајници, кои не дозволувале ниту ронка гревовна прашина да падне врз нивните души, такви треба да бидеме и ние; ако нашите свети предци биле најдобрите и најмилостиви луѓе, кои самите се сметале за најгрешни и најпоследни, такви треба да бидеме и ние; ако нашите свети предци биле доброволни сиромаси, кои ги презреле сите светски богатства, но ги богателе сите со дух и вистина, такви треба да бидеме и ние. Можеби некој ќе рече: па нашите свети предци биле екстремни и тешко дека денес би можеле да се вклопат во овој свет! На оние, кои така размислуваат ќе им одговориме дека не се во право, зашто нашите предци се жртвувале доброволно, па со својата екстремна добрина го повлекле нашиот род од крајно екстремното зло и го насочиле по вистинскиот пат.

Славејќи го споменот на нашите истородни светители, се потсетуваме на сите оние грешки, со кои сме ги навредиле лично нив и со кои сме го понижиле своето достоинство. Најпрво да се покаеме за сè што имаме згрешено кон Бога и за тоа што го извалкавме Божјиот лик. Да се покаеме за своите лаги, кражби, омрази, разврати, хулења на светињата, озборувања, осудувања... Да се покаеме за своите безбројни гревови, знајни и незнајни, јавни и тајни, направени со збор, дело и помисла.

Да се покаеме и за гревовите на сите оние наши народни водачи и првенци, кои заборавиле дека Македонските Светители се вградени во темелите на оваа

држава и дека оваа земја е света. Да се покаеме за нив, затоа што тие заборавиле дека се водачи на еден свет и маченички народ, затоа што ја злоупотребиле својата власт за народна несреќа, за свое, но и за проклетство на својот пород.

Да се покаеме за сите оние безбожни учители и писатели, кои на своите ученици им покажале лизгав пат по разните белосветски фантазери, пат - безбожен и неморален, кој го води својот народ во крв, злосторство и уништување.



Икона на Сите Македонски Светители

Да се покаеме за сите оние македонски синови и ќерки, кои го презреле духот, искуството, разумот, верата, светињата, чесноста и добрината на својот народ, а ја примиле и прифатиле туѓата лудост, нечесност и секаква евтина стока, па на таков начин се трудат чистото народно злато, низ стотици огнови исчистено, да го заменат со груби фалсификати, недостојни за човечкиот живот.

Да се покаеме и за гревовите на сите оние духовници и свештеници, кои на било каков начин згрешиле пред Господа Бога и пред Сите македонски светители, било да попуштиле во својата вера или во Божиот страв, било за нивната негрижа во делото на спасението, или, пак, за нивното одродување од својот намачен и напатен народ.

Да се покаеме и за сите неправди од неправедните судии, даночници, митници, закупци, кои со своите непромислени потези ги нажалиле срцата на многумина; да се покаеме за сите злоби во овој народ, за сите убиства, насилства, за сите навреди од страна на чедата кон родителите; за сите кавги и поделби меѓу браќата, за сите суровости од посилените над послабите; за сите немилосрдности од богатите кон сиромашните; за сите баналности и вулгарности кои можат да се видат и чујат насекаде околу нас.

Да се покаеме и за сите оние, чија душа е поделена и чиј карактер и понатаму е неутврден, кои ја слават својата домашна слава, а светињата ја навредуваат; кои на Крстот се поклонуваат, а Крстот го нажалуваат; кои постат, а постот не го поднесуваат; кои на Бога се молат, а Бога Го омаловажуваат; кои со црквата се фалат, а во црквата не доаѓаат; кои македонштината ја величаат, а Македонците ги разделуваат; кои со државата се гордеат, а државата ја крадат и поткопуваат...

Да се покаеме, зашто покајанието е признавање дека сме оделе по погрешен пат. Покајанието отвора нов пат. На покајникот му се отвораат очите за двата пата: за оној, по кој оди, и за оној, по кој треба да оди. На покајникот му се потребни две храбрости - со едната храброст да заплаче над стариот пат, а со другата да се зарадува за новиот пат. Покајанието го подмладува срцето и го продолжува векот. Солзите на покајникот ја мијат темнината од очите и им даваат детски сјај. Да се покаеме од жал и љубов за оваа земја и за сè што е во неа, зашто оваа земја е гробишта на нашите предци, кои зјаат отворени и нè очекуваат. Уште малку, па и ние ќе постанеме предци на идните генерации и ќе бидеме жедни да го слушнеме зборот покајание и навистина ќе бидеме блажени ако остане некој во оваа земја, кој ќе се досети да се покае и за нашите гревови.





ПЕДАГОГИКА

СПИСАНИЕ ЗА ПРАВОСЛАВНА ВЕРА, КУЛТУРА,
ОБРАЗОВАНИЕ И УМЕТНОСТ

Издавач

Митрополиска библиотека „Св. Јован Богослов“ - Битола
година 13

број 29

Сите Македонски Светители,
јули, 2016 г.

страници: 118

Тираж: 300

Печати:

Графо Пром - Битола

УДК 2 ISSN 1209 - 5491
1
7