

Стефан ГОГОВСКИ

ОНТОЛОШКАТА ПРЕОБРАЗБА КАКО АНТРОПОЛОШКО-МЕТАФИЗИЧКА РЕАЛНОСТ НА ЧОВЕКОВОТО БИТИЕ

*„Маж и жена ѓи создаде, и ѓи благослови, и ѓи нарече
– човек – во деноѓ кога беа создадени“
(Битиј. 5,2).*

Телото и телесноста човекова според православниот антрополошки поглед

Актуелната состојба во светот го претставува, се обидува да го дефинира, анализира и вметнува човекот под превезот на разни погледи, сфаќања и контексти (политички, социјален, психолошки, антрополошки, јурисдикциски, теолошки итн.). И покрај тоа, сите се согласуваат или подобро речено го согледуваат човечкото битие како *индивидуа* и *субјект*. Иницијалната почетна точка би била ставена врз телото и телесноста, во којашто човекот се чувствува жив, присутен, реален и унікален. Телото е видено како носител на постоењето, односно како *куќа* – ориентативно чувство на секоја индивидуа. Да си го почувствувааш телото, значи да се почувствувааш присутен во реалноста, да се почувствувааш жив. Тоа е авто-перцепција на постоењето и истовремено биолошко-органско чувство. Физичката присутност, поточно телесноста, е нешто коешто го поседуваат сите човечки суштества. Гестикулациите, погледите, звуците, сите тие се елементи *ab extra* од телото, преку коишто човековото битие се идентификува како корпорен субјект или корпорален (телесен) субјект. Може да се каже исто така дека „корпоралноста (телесноста) му ја сигнализира реалноста на самиот субјект, разбрана како *ἀλήθεια*, односно откривање на чо-

вечката состојба. Телото на тој начин претставува една реална неопходна потреба за да се почувствува светот како свој, или поточно, истиот да се согледа како инструмент на искуството на животот. Би било невозможно да се согледа другиот како поинаков, без телесно само-перципирање, или со други зборови, „присутноста на другиот го претставува реципроцитетот кој се постигнува, односно реализира, само преку и благодарение на телесноста“.¹ Покрај тоа што човекот е субјект и индивидуа, човечката личност е повеќе *комплексно* и *неймовторливо* битие. Интерсубјективноста евиденцира дека не е возможно да се разделат елементите како: полот, љубовта, чувствата итн., туку, напротив, тие треба да се восприемат како едно заедништво на елементи коишто се дел од едно *јас*. Ниеден од овие елементи не предничи пред останатите, ниту, пак, постои хиерархија меѓу нив, туку суштествува една хармонија, една консонанца на еквилибрирани чувства.

Проникнување во *μυστήριον*-от на човековото битие

Сето ова антрополошки предпочува дека човекот како *унифицирана целина* е составен од како внатрешни, така и надворешни елементи, и е повикан на љубов. Создавањето на мажот и жената е белег на антрополошката релационалност, затоа што нивната реципрочна врска/однос ја претставува првата форма на заедништво и заедничарење меѓу луѓето. Од неа се согледува дека човекот е свесен за себе и за своето дејствување преку коешто се открива во историјата, поточно тој не е ниту почеток ниту крај на едно цело коешто е светот. Поседува генетски вредности нему оставени во наследство, но создава и свои. На овој начин тој е *μυστήριον* отворен кон личниот избор да постане она што го посакува, но да има на ум дека секое дејствие коешто произлегува од него самиот е токму алатката за создавање на неговата личност.

Веќе станува јасно дека човечкото битие е формирано од еден квантитативен круг на елементи коишто го прават уникатен. Всушност, човечковата авто-перцепција му овозможува на човекот да е единствениот меѓу созданијата којшто успева да навлезе во длабочините на сопственото постоење. Тој е *προς το φῶς* – насочен кон светлината, или како што го нарекува светиот Григориј Богослов, а по него и светиот Јован Дамаскин, тој е *ми-*

¹ S. Palumbieri – C. Freni (ed.), *L'Uomo meraviglia e paradosso*, Urbaniana University Press, 2006, 67.

крокосмос насочен кон макрокосмосот.² Овој термин сликовитио го илустрира човекоот илустрик – *homo viator*, динамичен во своето постоење, ориентиран кон доброто коешто, пак, извира од Врховното Добро – Бог, а Тој, на еден природен начин го привлекува кон Себе и кон себе-спознавањето на сопствената човекова природа, преку спознавањето на ближниот.³ Сепак, ваквото гледиште на православната антропологија ни посочува дека човекот всушност не е возможно да се самоодгатне, ниту, пак, самиот се смирува при иманентното трагање кон одговорот што ја надминува видливата реалност на сопственото битисување во светот. Тоа е така, затоа што човекот на видлив начин излегува од едноставноста на опипливата реалност којашто го опкружува, бивајќи создаден необичен, неедноставен во својата извонредна, но комплексна психосоматска реалност.⁴ Навлегувајќи

² Сп. P. M. Gregorios, *Cosmic man – the Divine Presence: the theology of St. Gregory of Nyssa ca 330 to 395 ad.*, Paragon House, Manchester, 1988, 47. Човекот, како последен од созданијата Божји при создавањето на светот, според светиот Јован Дамаскин, претставува *микрокосмос*, односно ги содржи во себе сите аспекти на постоењето како Божјо создание: физичкиот аспект, човековата слободна волја, умственоста (*νόησις*), духовноста. Токму затоа, повикан е да го собере универзумот во колективното тело на човештвото, за да го ослободи од суетата за која зборува св. ап. Павле, односно од празнината, за да го оживи и освети преку сопствените дела. За повеќе информации види G. Damasco, *La fede ortodossa*, Città Nuova, Roma 1998, 90.

³ Клучниот податок на христијанската антропологија се однесува токму на создавањето на човекот. Човекот е создание, и, затоа, како и секое друго создание, е разбирлив единствено во релација со Бога. Во секој случај, воспоставениот однос на човекот со Бога е во суштина посебен, бидејќи претставува еден ексклузивен и конститутивен однос, но претставува исто така и еден личен однос, којшто, од човечкото битие создава личност, или со други зборови создава од него една допирлива реалност, трансцендентно отворена кон другиот и кон Бога, преку едно динамично движење коешто го води кон целосно остварување и созревање на својата уникатност, односно кон полнота на идентификување во личност.

⁴ Човекот е *повеќедимензионална целина*. Тој не може да се редуцира единствено само на неговата физичка состојба – телесноста, ниту, пак, само на неговата духовност. Човекот е еден по тело и душа; истовремено е еден, и двоен по природа, односно е составен од два неразделиви елементи: биолошкиот – телото и духовниот – душата, и, на тој начин, по природа е неделив, ниту по неговата биолошка, ниту по неговата рационална природа, затоа што во суштина тој е *unitas multiplex* – односно комплексна целина. За него исто така не може да се каже дека поседува само тело или, пак, поседува само душа, ниту дека тој е дух којшто користи тело; човекот е истовремено телесен, но поседува и отелотворен дух. Затоа неговото тело не е едноставно едно објективизирано тело, туку тоа е тело на една личност, тоа е *живо тело* – односно тоа е самата состојба на сопственото човечко постоење (егзистенција).

посуштински во обидот да се одгатне *μωστήριον*-от на човековото битие,⁵ пожелно е да се предочи коренот на термините човек и човештво, коишто всушност ни доаѓаат од латинскиот лексикон – *homo* и *humanus*, којшто е, пак, кованица од два збора, *homo* – човек/човеково битие, и *humus* што значи *кал*, термин којшто ја открива човечката поврзаност со земната и видливо постоечка реалност. Преку овој термин, всушност, се доловува човековата лимитираност при сопственото рационално трагање по одговори, ограниченост која пробува да ја надмине, но, не успева. Всушност, она што православната антропологија овде го посочува е тоа дека себе-спознавањето на човековото битие изискува еден поинаков пристап од едноставното рационализирање при трагањето по суштината на сопственото постоење ексклузивно преку авто-перцепцијата и рациото – причина за зародиш на мноштво философски размисли и правци кај древните Елини. Токму затоа, човекот неможно е да се сведе само на едноставен *bios*, ниту, пак, смртта би се согледала како негова кулминација, затоа што, како создание Божјо, тој не е само едноставен збир на клетки, туку е многу повеќе.⁶ Ваквиот став исто така јасно говори за метафизичкото крварење на пост-модерниот човек, којшто ја губи битката со сопственото јас. Во овој контекст, телото, односно *eros*-от на битието, е честопати видено како трагичниот инструмент кој владее над човековата онтолошка слобода, не давајќи можност човечкото битие да премине преку себе самото. Тоа е ништо друго од состојба на огревовеност наследена од првородниот грев, видена како деформитет на модусот на онтолошкото постоење, начин на битисување кое го прави човекот постојано да бива поразен на трагичен начин од сопствената човечка природа. За да се избави од таквата состојба, потребно е едно ново раѓање, или подобро речено, нов начин на постоење. Со други зборови, природно припаѓа на човековата личност, во својата мултидимензионална сфера на постоење, да трага по Изворот на сопственото битисување, трансцендентно излегувајќи од себеси, од оние рамки на сопстве-

⁵ Овој момент, во теолошкиот речник е објаснет на библиско-егзегетски начин, кое посочува дека сме создадени според образот и подобие Божјо на Оној којшто не може да се дефинира, на Оној којшто е неповторлив и е наш Создател.

⁶ Во книгата Битие стои напишано дека Бог го создал човекот по неговиот образ и подобие (Битие 1, 27). Темата за образот Божји (*imago Dei*) се враќа и актуализира постојано низ историјата на христијанската антропологија, и, традиционално, истата е поставена во основата на човековата лична природа, во основата на човековиот разум, во човековото општествено битисување, и во човековата слободна волја. Човекот во својство на образ Божји, повикан е да биде чувар на животот и бог по благодат налик на Својот Создател.

ниот парадоксален егзистенционализам, со цел да се доближи до својот Создател. Тоа е така, затоа што човековата личност има еднаква потреба да биде близу својот Создател, исто онака како што Синот има потреба да е во постојана близина до Својот Отец. За човекот да добие можност за доближување на човечката природа кон Отецот, Синот се вочовечува. Воплотениот Син Божји преку Неговото Воскресение, односно искупително дело, прави од човековата личност да ја поседува можноста за прераснување во син преку/во Синот.

Според православната концепција и антрополошко поимање ова значи дека штом еднаш ќе препознае дека е многу повеќе од биолошки субјект, човекот ја зграпчува и реализира својата онтолошка ипостас преку сопствената совест, којашто овозможува да се ипостазира личноста преку Христовата љубов и истата е онаа која ја дава гаранцијата дека човекот не е создаден само да исчезне во правта на биолошката минливост. Пожелно е да се посочи дека православната антропологија, всушност, не го третира човекот во ниту еден момент на неговото постоење како проблем, затоа што, доколку тоа е случај, тогаш човекот би се редуцирал на објект кој би се дефинирал во сопствената конституција и животен бит воопшто. Ваквиот пристап би се согледал како бесполезен редукционизам, бидејќи на овој начин човекот би се свел на ниво на едноставна биоразградливост, дуалистички погрешно навлегувајќи во неговата природа. Еклисиолошко-теолошката визија, всушност, нè потсетува дека, само во Христа, преку крштението, човечката личност може да зграби едно ново постоење, една нова состојба, односно преобразба во личност, затоа што човекот, преку Светото Крштение, се стекнува со нов начин на постоење преку којшто тој бива конфигуриран онтолошки од *човечко биѿиѿе во еклисиолошка иѿосѿас* и токму заради тоа постанува *личносѿ*, затоа што Црквата е *личносно биѿиѿе* коешто му се нуди на човекот во Христа преку силата на Духот Свет. Токму благодарение на Крштението, личноста го актуализира својот онтолошки идентитет, затоа што таа во себе поседува „*еклисиолошка иѿосѿас*“, вгнездена во „*верайѿа на човечкоѿо создание којашѿиѿо, ѿак, овозможува ѿѿоа да ѿосѿане личносѿ*“.⁷

⁷ I. Zizioulas, *L'Essere ecclesiale*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2007, 61.

Еклисиолошката заедница на верните – место за преобразба на личноста

Во онтолошка смисла, личноста има потреба да заземе учество во животот на еклисиолошката заедница за да може да се себе-спознае и реализира, па токму затоа реципрочниот модел не може во ниту еден случај да се редуцира на еден едноставен персонализам, но истиот изискува однос на заедничарење, однос со ближните кој го трасира патот на ослободувањето од прангите на егзистенцијалната драма. Спознавањето на ближните овозможува истовремено и растеж, поточно созревање на совеста. Во појасна смисла, пожелно е да се истакне дека токму Тринитарната парадигма е патот на ваквата матурација, која се движи околу централната оска на братољубието. Таа е формирана од онтолошката потреба човекот:

- Да битисува со/во/преку Бога Отецот;
- Да битисува со/во/преку Христа Господа;
- Да битисува со/во/преку Духот Свет.

Ваквиот реципрочно-агапичен однос на човечкото создание е повеќе од потребен и служи за остварување на една јасна цел – созданието да има можност за прераснување во богоуподобена личност којашто ќе биде во постојан однос на заедничарење. Братољубието е клучно кога станува збор за животот во Христа, затоа што тоа претставува нов живот во Духот, во слободата којашто е Бог Отецот, и еднаквоста којашто е Синот.

Преку вистинската вера, егзистенцијата на човечкото битие се променува, преземајќи ја врз себе есхатолошката форма на постоење, и на тој начин го преобразува животот во еден *евхаристичен настан*, при што, неговата личност чувствува „постојана потреба за битисување во апсолутна слобода“, ⁸ а тоа е она што всушност го претставува *новаторното еклисиолошко раѓање* преку Крштението во името на Предвечниот Бог. Тоа го подвлекува уште еднаш фактот дека човекот всушност сам, во ниту еден момент не може да постане личност, или подобро речено, да се реализира како *образ* и *подобие Божјо*, затоа што тоа е заради Икономијата на Пресвета Троица (тријадолошки аспект), односно, заради тоа што оличносувањето е производ на спасителното дело Христово (христолошки аспект), поттикнато преку благодатта на Светиот Дух којашто дејствува во историјата на човекот и светот (пневматолошки аспект).

⁸ *Ibid.*, 12.

Контрастот и разликите помеѓу онтолошката и индивидуалистичката слобода

Онтолошката природа на личноста всушност е постојан потсетник за христијанинот, потсетник видлив преку еклисиологијата, дека токму човечката онтолошка природа е таа којшто е предодредена за трансцендентност. Овде е забележливо дека онтолошкиот православен поглед е метафизички, поглед којшто ја претставува трансцендентноста на човекот којшто излегува надвор од својата природа и постанува *висџина*, или подобро речено, *еклисиолошко бийџие*, *вечна иџосџас*, *аџсолуџен*, *единсџивен* и *неџовџорлив образ* и *џодобие Божџо*. Теолошката визија го рedefинира спасението во егзистенцијална смисла. Спасението на душата е поставено во центарот на теологијата. Потрагата по *кои* сме во суштина, откровението на образот Божји во нас, имплицира една транзиција од *маска* во *личносџи*.⁹ Древниот Еладски театар го користел термонот *прџосџопон* за да ја објасни маската на актерите под којашто настапувале на сцената, но, во православната теологија, овој термин е облечен во ново руво и се користи во претставувањето на нешто сосема поразлично од актерскиот живот. Концептот поврзан со личноста е нешто што преминува преку општествениот и јурисдикцискиот живот (право на живот), и истиот е различен во описот на личноста, поточно тој не се однесува на опис на индивидуи, едноставно заради тоа што личносниот идентитет е разбран во онтолошка смисла, која појдува од Шестодневот, односно од создавањето на човекот според образот и подобие на Бога, а не од легислативниот општествен законик и правила на колективизмот. Колективизмот во поглед на користењето на терминот *личносџи* посега по една нова визија во која човекот постанува на еден реален начин едноставно *единка*, *индивидуа*, терминологија којашто во суштина овозможува затворање во една силна автономна рамка на постоење, трансформирачка рамка човекова која го редимензионира човекот во автореференцијален субјект. Сепак, ваквата автономија по себе претставува всушност ограничување, односно пречка за реализирање на личноста во сопствената онтолошка слобода, нудејќи му привидна самостојност втемелена во состојба на огревовеност. Тоа е така, затоа што таквото ползување со слободата цели кон автономна реализација на единката, којашто, пак, е врзана за своите потреби и желби и циклично битисува во сопствените ин-

⁹ Cp. A. G. Melissaris, "The challenge of patristic ontology in the theology of metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon", in *The Greek Orthodox Theological Review* 44/1-4 (1999) 467-490, овде 483.

дивидуалистички убедувања. На овој начин, поединците го рedefинираат колективизмот во едно автономно поле, карактеризирано со 'правото' да го живеат својот живот според нивната индивидуалистичка визија. Доколку пост-модернистичките општества чувствуваат потреба посилно од кога било да соработуваат за меѓусебното и општо добро, ваквиот редукционизам не води кон придонес за таков позитивен раст. Се чувствува силна потреба да се аплицира повторно христијанскиот модел во општеството и истиот колективно да се примени, доколку како човештво се цели кон пронаоѓање на суштината на човековиот идентитет, односно идентитетот на човековото битие. Во еклисиолошката заедница која е нераскинлив дел од општеството постои само едно правило, а тоа е да се биде во евхаристичко заедничарење со Бога, преку ближниот, битисувајќи во хармонија – во една *φιλία*.¹⁰ Овде се подвлекува цикличната квалитативност на меѓусебните односи на христијаните кои живеат во заедница, а се втемелени на меѓусебна љубов, самопожртвуваност за доброто на другиот и заемна почит, **заради Христа**. Доколку недостасуваат овие три елементи, тогаш не би можеле да говориме за заедница, туку за ко-заедничарење, што не е нималку близу до идентитетот на Православната црква. Идентитетот на Православна црква поседува евхаристично-заедничарски карактер и истиот престојува во *ἔσχατον*-от, или поточно, „оваа есхатолошка реалност, којашто се совпаѓа со Божјото Царство, го оцртува во историјата она што ние го нарекува-

¹⁰ Е. Пероли, забележува дека, во прва инстанца: „во грчката традиција, *φιλία* е термин кој ја опишува, преку својата комплексност, сферата на интерперсоналните односи, почнувајќи од оние семејните, па сè до оние односи коишто вклучуваат разни индивидуи со коишто се има нешто заедничко, како што тоа е случај со политичките групи, униите поврзани со некоја одредена цел, или, пак, религиозните заедници, па дури и до оние поинтимни односи, базирани на длабока емотивна поврзаност“. *Filia* всушност е философски концепт и истиот се препишува на Аристотел којшто го обработува низ страниците на осмата и деветтата книга во својата *Никомахова Етика* каде што ја дефинира оваа форма на односи како „*друѓарство базирано на добродетели* [...] коешто вклучува емотивна грижа за доброто на ближниот во поглед на него самиот, заради негова љубов“. Ваквиот интерперсонален однос расте, всушност, примарно во семејството. Токму заради тоа, Христовата Црква го смета семејството како мала Црква, основана на љубовно-семејните односи, којашто битисува во бодар дух на православната вера, и, каде што владее заемна почит и разбирање, како и почитување на достоинството и слободата на секој член посебно. Овој концепт е клучен кога станува збор за онтолошката преобразба на личноста во еклисиолошки контекст. За повеќе информации сл.: Aristotele – G. Giannantoni (ed.), *Etica Nicomachea*, 7 vol., G. Laterza, Bari 1973, VIII 1, 1155 b 12; E. Peroli, *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006, 7–8.

ме Црква“.¹¹ Х. Јанарас, во однос на единството на Црквата и нејзиниот суштинско ортодоксен идентитет, пак, го подвлекува следново:

„Уште од првите моменти на своето историско постоење Црквата знае дека нејзиното единство не е само плод на идеолошката сродност или, пак, истото е исход на нејзиното устројство. Првите христијански заедници во историјата не се појавуваат како некакво идеолошко движење, ниту како некаква нова религиска институција на еден религиски живот. Терминот што во себе го содржи социолошко-историскиот, но и суштинскиот идентитет на првите христијански заедници, е грчкиот збор *Ἐκκλησία* (Екклесија). Овој израз, пред сè, означува собрание, собира, го означува првичниот акт на заедницата и единството на луѓето. Црквата е резултат на *заедница-та*, односно на конкретниот начин на човечкото заедничарење. Ваквиот начин единството на луѓето динамички го реализира, не како конвенционално заедничко живеење, или како резултат на идеолошките или животните околности, туку како егзистенцијален факт: единството се реализира како онтолошка човечка вистина, односно како *природен и висштински начин на човечкошо ѝосѝоење*“.¹²

Тоа е така затоа што Црквата ги базира сопствените принципи токму врз:

1. реципрочните односи меѓу верните;
2. односите меѓу свештеникот и верните;

Свештеникот е виден како медијатор помеѓу христијанските верници и Христа, поточно како еден духовен водач и татко чијашто улога е од клучно значење во православната Христова заедница.

Во исто време, за опстој и воопшто оддржување на единството во Христа, важни се исто така и односите помеѓу клирот на една, со клирот на друга екклесиолошка заедница (Помесна Црква), поточно заедничарењето во духот на соборноста, бидејќи на тој начин се споделува и соборно доживува агапичната вера во Христа Господа, токму преку тој реципрочен однос. Исто така, важно е за една православна заедница да воспостави односи и со останатите општествени заедници во своето опкружување, сè со цел да не се оттуѓува од сопственото општествено опкружување, како и да ги сподели своите ставови, христијански вредности, начини на живеење итн., почитувајќи ги, секако, спротивставените ставови на останатите за-

¹¹ Ј. Зизиулас, И. Никовски, (ed.), *Екклесиолошки ѝеми*, Канео, Охрид 2006, 41.

¹² Х. Јанарас, *Висштината и единсѝвошо на Цркваѝа*, Канео, Охрид 2011, 16–17.

едници, без притоа да го изгуби својот православен идентитет, односно да си ја сочува верата во Христа и сопствените традиции.¹³

Во таа смисла, еклисиолошката општествена заедница се согледува како единствениот премин кон вечниот живот во радоста Божја, затоа што животот во Христа е радост вечна. Од особена важност е да се посочи дека суштински темел и закрила на секое создание е токму Христос Бог, којшто претставува истовремено и божествен пример, според чијшто лик човекот е предодреден да постане син во Синот и да живее како син Божји долж неговиот живот, за на крај да се пресели во вечноста. Нашето постоење како човечки битија, коишто постоиме во единството на нашата душа и тело, уште од моментот на нашето второ раѓање преку Крштението, сме предодрени за преобразба според Христовиот спасителен пример и дело.

Воплотувањето на Синот Божји ја открива христолошката димензија на човекот, и, истовремено, и можноста човечкото создание да се реализира во личност преку воспоставувањето реципрочен однос со Бога и ближниот, поточно преку воспоставувањето една уникално автентична заедница со Бог Отецот. Тоа го подвлекува фактот дека само Едната, Света, Соборна и Апостолска Црква е таа којашто го спојува Бог – Света Троица со сопственото создание – човекот, токму преку Крвта и Телото Христови, и, затоа, православната црковна заедница е различна од која било друга општествена заедница. Несомнено е дека христијанската концепција е единствениот веродостоен антрополошки хоризонт којшто му ја нуди на човештвото вистинската дефиниција за тоа *која е личноста*, бидејќи според ваквата поставеност на нештата, евидентен е православниот поглед во однос на реализирањето на личноста, во споредба со индивидуалистичкиот. Зизиулас со право вели дека: „да се биде личност е многу поразлично од тоа да се биде индивидуа, затоа што личноста не може да биде разбрана само преку себе самата, но единствено преку нејзината релација (во однос со другите“.¹⁴

Православната концепција не ги редуцира луѓето на едноставни индивидуи, туку истата претставува еден хоризонт во којшто битието се реализира, односно расте и созрева, за на крај да може да се идентификува. Всушност, идентитетот на личноста е длабоко поврзан со својата човечка ипостас, поточно со својот етос, којшто идентитет онтолошки ја поврзува личноста со своето битие создадено налик на Бога и од него создава

¹³ Cp. S. S. Harakas, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, Light and Life Publishing Co., Minneapolis Minnesota 1987, 60.

¹⁴ Cp. I. Zizioulas, *op. cit.*, 125–126.

можност тоа да се себе-идентификува/спознае. Токму затоа, Светата Тајна Крштење е почетокот на патот кон евхаристичниот живот на себе-спознавање, бидејќи истото придонесува да се создаде една силна поврзаност помеѓу оној што се крштева и Црквата Христова. Заради таа причина, човековиот етос не може во ниту еден случај да се раздели од Етосот Божји. Доколку тоа би настанало, човековото битие не би имало смисла да постои. Човечкото битие видено на тој начин, значи, постои во еклисиолошко заедничарење токму според евхаристичкиот модел на постоење којшто ја претставува победата над смртта. На тој начин, новата крстена човекова ипостас влегува во еден еклисиолошки однос на постоење во и преку Христовата Црква, и на тој начин, живее во реципрочна заедница со ближните и Бога, преку онтолошката слобода. Токму овде ја согледуваме вистинската визија за начинот на којшто се обновува човековото *Imago Dei*, поточно, токму заради ваквиот неизбежен и суштински сооднос помеѓу крстениот во Бога и Црквата, секој што е крстен е истовремено и со-телесен, но и со-еклесијален со останатите членови.

Согледано од антрополошка перспектива, станува евидентна потребата на верните да создадат едно реципрочно единство меѓу себе, бидејќи токму тоа единство стои врз темелите на црковниот живот за/во Христа. Да се преродиш за/во Бога значи да станеш налик на Бога, поточно да ја преобразиш човечката личност во еклисиолошка ипостас која што ќе биде во постојана духовна ко-релација со ближните. Истовремено, тоа значи дека новиот живот во Христа ја навестува обновата на еклисиолошката човекова блискост со Него.

Од морална гледна точка, пак, јасно се воочува дека спасителното дело Христово го возобновува во нас образот, но и потенцијалот да се бого-уподобиме налик на Христа, или со други зборови, да постанеме совршени како што е совршен Отецот Наш небесен. Ова не значи ништо друго освен да постанеме навистина човечни (*ανθρώπινος*). Во овој контекст, пожелно е да се забележи дека големиот дел од човечкиот род е во суштина помалку од човечен, односно е помалку човечен од она што може навистина да постане. Архетипот преку кого согледуваме на кој начин би можеле да станеме почовечни е токму Христос, додека моделот за тоа како треба да изгледа општеството е токму Црквата. Суштината на целокупната онтолошка преобразба всушност е во нашиот личен подвиг, во нашата лична аскеза преку која се обидуваме да се уподобиме на Бога долж нашиот живот. Црквата во морална смисла егзистира како една арена во која Светиот Дух простува, поддржува и го закрилува христијанинот во борбата наречена растеж во образот и подобие на Бог – Нашиот Творец.

Stefan GOGOVSKI

THE ONTOLOGICAL TRANSFIGURATION
AS ANTHROPOLOGICAL-METHAPHYSICAL REALITY
OF THE HUMAN BEING

Summary

The current situation in the world introduces, tries to define, analyzes and inserts man under the veil of various views, understandings and contexts. Despite that, the common understanding and perception of the human being is of that he in reality is an individual. In addition to this, the human being is also a person, which is a more complex and unique definition of his human nature. The orthodox anthropology suggests that his nature is a unified whole, composed of both internal and external elements, defining him as unitas multiplex. Anthropologically speaking, he is the only one that can enter the depths of his own existence via the human self-perception in respect of the other created beings. In that way, he is able to visibly emerge from the simplicity of the tangible reality that surrounds him, because he is created unusual and in no way as simple, but rather extraordinary in his complex psychosomatic nature. That is why he cannot be reduced to simple bios, nor can death be seen as his culmination, because, as a God's creation, he is not just a simple set of cells, but much more.

The ecclesiological-theological vision, in fact, reminds us that, only in Christ, through the holy sacrament of baptism, the human being can seize a new state of existence, that is, transfiguration into a person, because, through the Holy Baptism, he acquires a new way of existence through which he is configured ontologically from a human being into an ecclesiological hypostasis and precisely because of this he becomes a person, living and growing spiritually in the Church of Christ, offered to everyone by God through the power of the Holy Spirit.