

УНИВЕРЗИТЕТ "КИРИЛ И МЕТОДИЈ" - СКОПЈЕ  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

УН 171'  
к.н.бр. 14051

Вера Георгиева Петковска

АНТРОПОЛОШКИ ИМПЛИКАЦИИ  
ВО ФИЛОЗОФИЈАТА НА ИСИХАЗМОТ

- докторска дисертација -

Ментор: Проф. д-р Ферид Мухиќ

Скопје, 1990 год.

СЕМИНАР ЗА ФИЛОЗОФИЈА

## СОДРЖИНА

|   | Стр. |
|---|------|
| УВОД  | 1    |
| I. БОГОСЛОВСКО-ФИЛОЗОФСКИ ОСНОВИ НА ИСИХАЗМОТ   | 15   |
| а) Првобитното монаштво                         | 15   |
| б) Апофатичко богословие                        | 26   |
| II. ОСНОВИ НА ЛИЧНОСТА                          | 60   |
| а) Спасение на човекот                          | 60   |
| б) Од маска до личност                          | 78   |
| в) Феноменот на смртта и идеалот на бесмртноста | 102  |
| III. ПАТОТ НА ПОЗНАНИЕТО                        | 122  |
| а) Агапи како гносеолошки принцип               | 122  |
| б) Со молитва до молчење                        | 146  |
| в) Обоготворување на човекот                    | 160  |
| IV. АНТРОПОЛОШКИ АСПЕКТИ НА ИСИХАСТИЧКИОТ СПОР  | 178  |
| ЗАКЛУЧОК  | 214  |
| ЗАБЕЛЕШКИ                                       | 219  |
| ЛИТЕРАТУРА                                      | 236  |

## У В О Д

Наследството од Византија длабоко се врежало во историјата на Европа. Тоа особено се забележува кај народите кои биле во составот на византиската држава. Поради тоа имаме вистински причини да ја изучуваме византиската цивилизација. Овде е издвоен еден аспект на таа важна улога на Византија, а тоа е: каков е уделот на Византијците во филозофијата? Но, постојат тешкотии во изучувањето на византиската цивилизација.

Мнозина византолози сметаат дека во Византија не постои "духовна свежина". На пр., Г. Острогорски ја оценува целата византиска култура како еклектична, епигонска<sup>1/</sup>. Овој недостаток, смета тој, бил надополнет со силината на "синтезата" во која сраснуваат римската држава и култура и христијанството. Притоа, римското право ја претставува основата на византиската држава, а грчката филозофија ја претставува основата на византиското образование.

Од друга страна, социјалната суштина на византиската држава, упатува на мошне сложена структура која тешко се вклопува во вообичаената шема на општествено-економските формации. Државната управа има апсолутистичко-бирокуратски карактер. Во услови на криза на робовладетелското општество преовладува диктатура на крупните земјишни сопственици и богатите трговци.

Тешкотии во изучувањето на византиската култура постојат и кога е во прашање византиската филозофија. Таа, на Запад е малку позната, а слична е состојбата и кај нас. Причините за тоа се многубројни. Овде ќе наведеме само две, најважни.

Заради историски условената "соживеаност" на филозофијата и религијата, постои гледиште дека филозофијата во Византија е само слугинка на богословието. Оттаму, дури се заклучува дека не постои византиска филозофија воопшто. Ваквото потценувачко однесување во основата има едно сфаќање на филозофијата според кое таа се изградува само во систем на рационални категории. Ова гледиште во историјата на филозофијата се формирало под влијание на сфаќањето на Хегел за филозофијата и религијата. Според мислењето на Хегел, схоластичката филозофија е несамостојна. За филозофијата во Индија и Кина Хегел мисли дека е во пазувите на религијата, па затоа не го означува и не ѝ припаѓа на почетокот на филозофијата ниту се вбројува во историјата на филозофијата иако посетува на филозофија<sup>2/</sup>.

Слично мисли и Е. Целер. Тој филозофијата ја сведува на рационално познание. Затоа, на пример неоплатонистичкиот мистицизам го оценува како "самоубиство на филозофијата"<sup>3/</sup>.

Втората причина е фактот дека голем број текстови од византиските автори не се објавени или не се преведени. Поради тоа тие остануваат и натаму непристапни за поголем број читатели.

Сепак, во последно време расте интересирањето за византиската филозофија иако најчесто посредно, преку интересирањето за православно христијанство и византиската уметност. Книгата на В. Татакис "Историја на византиската филозофија" засега е единствената во која се излага овој период од историјата на филозофијата<sup>4/</sup>. Во предговорот на ова дело издавачот Емил Бреие истакнува дека "досега ниту еден филозоф не се

обидел да ја проучи византиската филозофија во нејзината целина<sup>5/</sup>. Таа најчесто била разбрана и разгледувана како "заблудена гранка" на западната филозофија. За разлика од некои автори кои во византиската филозофија гледале прост одјек на Платоновата и Аристотеловата филозофија, Татакис се обидува да докаже дека таа претставува самостојно движење. Тешкотиите кои стојат на тој пат навистина се големи. Оттаму, а и заради пионерската работа на Татакис наоѓаме многу недоречености во неговата "Историја на византиската филозофија".

Една од првите пречки во изучувањето на овој период е речиси неверојатното шаренило, сложеност и бескомпромисни судири во византиската филозофија. Зад нив, сепак се насетува и опстојува "автономна и трајна" филозофска содржина. Темелното изучување и запознавање со византиската мисла го отвара овој свет во поинаква светлина, за која Татакис оценува дека има значење "не само како минато".

Познавањето на византиската филозофија овозможува да ја укинеме најголемата заблуда, а тоа е постоечката шема во која развитокот на европската цивилизација се прикажува во линијата: Грција, Рим, Среден век, Ренесанса. Помеѓу Рим и Среден век би требало да се вброи Византија. Ова би го сториле уште повеќе затоа што во византиското царство ги препознаваме трите основни елементи на европската цивилизација: римското право, хеленизмот и христијанството.

Кога почнува византиската филозофија? Одговорот на ова прашање вклучува повеќе податоци. Вообичаено е почетокот на византискиот период да се датира со обновувањето на Константинополис, на темелите на грчкиот град Визант, во 330 год.

Ова се историските рамки, а вистинските претпоставки, според мислењето на Татакис, се двата извора на византиската филозофија во првите столетија на нашата ера: хеленизмот и христијанството. Додека христијанството како извор и составен елемент на византиската филозофија го признаваат сите автори, за влијанието на хеленизмот има противречни оценки.

Византиската филозофија е религиска филозофија. По својата главна карактеристика. Таа особено се оцртува почнувајќи од VI век. Приказот на Татакис почнува токму со VI век. Тоа е времето на цар Јустинијан чија основна политичка максима гласи: една држава, еден закон, една црква. Тоа е времето кога е кодификувано римското право. Татакис не одвоил место за односот на византиската филозофија спрема римското право, па оттаму, а поради големото значење на оваа поврзаност, многу автори со право му забележуваат и го сметаат тоа за крупен недостаток на неговата книга.

Вториот голем недостаток на неговата "Историја на византиската филозофија" е фактот што Татакис го испуштил патристичкиот период. Така се случило да не бидат спомнати значајни мислителите како што се: Климент, Ориген, големите и значајни Кападокијци: Василиј Велики, Григориј Богослов, Григориј Ниски и други.

Татакис оценува дека целото православно христијанство има една "драма" која се случила токму во Византија. Таа се состои во следната противречност: постојан напор христијанската мисла да добие логичка и апстрактна форма, својствена на умот, а од друга страна се наоѓа верата во надлогичното, она што на умот и логиката им е недофатливо. Грижата за ло-

гичноста се гледа кај многу големи оци на црквата. Тие биле ученици на софистите од кои се здобиле со солидно реторско образование. Нивните беседи грижливо ги пишувале со особено разработување на формата. Таа грижа за начинот и формата на излагањето станала карактеристика на целата византиска литература. Другата последица од овој "формализам" е стремежот кон традицијата и примерите на минатото, кого Татакис го наречува "атицизам". Тој е тежок и неповолен. Во суштина, атицизмот е спротивен на религиските прашања кои во тоа време го заземаат најзначајното место, прашања кои предизвикале жива и вжештена дискусија, прашања кои биле длабоко богословски.

Во 529 год. цар Јусинијан ги затворил сите филозофски школи во Атина. Со тоа била отстранета и последната пречка за конечната победа на христијанството. Цариград сè повеќе се издигал во моќен интелектуален центар. Византиското богословие станало особена општествена појава. Затоа лесно е да се разбере зошто световната филозофија и секое умување надвор од богословието се прогласувало за еретичко, произволно.

Христолошкото прашање, прашањето за природата на Христовата личност, повлекувало многу други прашања, како на пример прашањето за односот на душата и телото, божествената "природа" и природата на човекот. Во одговорот на овие прашања се вклучила и филозофијата. Започнало систематско користење на логиката во излагањето на богословските проблеми и одбраната на христијанските догми. Делата на богословите добиваат логичка структура од аристотеловски тип. Аристотелизмот го препознаваме кога се работи за формата, логичката постапка,

техниката на излагањето. Методот на филозофирање во Византија сосема се разликува од античкиот бидејќи се работи за различно искуство на човекот и светот и доживувањето на бог. Најдобар пример за таа разлика е исихастичкиот метод.

Зборот "ἡσυχία" на грчки значи тишина, мир, стивнување. Суштина на исихазмот е да се живее стивнато, во спокојство, мирно; мислата е оплодена со духовно искуство. Тоа духовно, внатрешно искуство треба да претставува препород на човекот преку неговото лично откривање на бог со постојана молитва. Во таа смисла А. Јевтиќ истакнува дека основната карактеристика на филозофијата во овој период е тоа што таа не се сведува само на богословие ниту само на космологија или антропологија, туку тоа е "теантропологија" каде мерката на сè не е или бог или човекот, туку "богочовекот", во кого присутен е и бог и човекот<sup>6/</sup>.

Исихазмот се однесува првенствено на внатрешното стивнување со помош на молитвата. Така разбран, исихазмот ја покажува суштината на подвижничкото живеење на православните монаси.

Вака широко сфатен, тој опфаќа многу значајни елементи од рано-христијанската традиција сè до 14. век, особено на Света Гора и на Балканот.

Религиозно-духовниот и богословско-филозофски спор во 14. век, наречен "исихастички спор" треба да се разбере во рамките на спомнатото значење на исихазмот. Со тоа нема да се наруши неговиот назив "исихазам во потесна смисла". Напротив, ќе се покаже и докаже дека исихазмот е најважен феномен и основа на православниот монашки живот.

Византиските филозофи сметаат дека разумот треба да биде во согласност со мудроста која се содржи во откровението на божјиот закон. Најзначајни дејности на умот се: внатрешната будност и молитвата.

Основните антички добродетели, исихазмот ги смета за услов и степен на христијанските добродетели, вера, надеж и љубов. Учењето за апатија, за бесстрасноста, е значајно учење, а самиот израз еден од централните кај византиските филозофи. Ова учење преземено е од Стоичарите, но за разлика од нивното сфаќање на апатија во кое отсуствуваат секакви болки, страсти и чувства, кај исихастичките автори "апатија" значи отсуство на негативни, непријатни чувства и е поврзана со пројавувањето на една духовна љубов. Во филозофијата на Јован Лествичник на 29 стапалка на скалата се наоѓа добродетелта бестрасност, апатија, веднаш под највисоката - љубовта.

Филозофијата на исихастите има егзистенцијалистичко значење. Тоа произлегува од нејзината основна цел, спасување на човекот, сфатен како личност, неповторлив и незаменлив. Секој човек посебно, преку патот на познанието и личното општење со бог може "да се обоготвори".

Основно учење во филозофијата на исихазмот е учењето за θεώσις, обоготворувањето. Душата на човекот во обоготворувањето не се нурнува во бог зошто тогаш би станло збор за пантеистички мистицизам. Таа ја задржува својата различност и самосвест. Но, овде се поставува клучното прашање: како е можно обоготворувањето, како е можно човекот да стане како бог? Одговорот упатува на два централни теории во византиската филозофија: теоријата на личноста и теоријата на позна-

нието. Овие две теории истовремено се основните импликации на исихастичката антропологија.

Исихастите се обидуваале да ја дофатат тајната на човекот како одраз на тајната на божествениот живот. Нивното искуство се прекршувало во практиката на личното мистичко доживување. Така се случило, дури и за учените истражувачи на христијанската култура, исихазмот да дава "навредлива слика за разумот". Личниот избор за сопствен пат кон бог предизвикувал чудење и одбивање.

Во историјата на христијанството и неговите многубројни превирања светот на овие "особеници" не делува туѓ и неразбирлив. Напротив, со векови светот на исихазмот претставувал можност за вистинско разбирање на филозофијата на православното христијанство. Затоа во истражувањето на антрополошките импликации во филозофијата на исихазмот, освен историска анализа, ќе биде присутно и согледувањето на целината.

Основна импликација во антропологијата на исихазмот е богоцентричниот поглед на човекот. Човекот не е создаден како суштество доволно само на себе. Тој ќе се реализира само тогаш кога "ќе постои" во бог. Меѓу човек и бог има нужен и динамичен однос. Оваа мисла се препознава низ целата исихастичка традиција на доследен начин.

Човекот своето вистинско очовечување ќе го оствари дури кога ќе поседува божествени особини. Затоа заедништвото на човекот со бог е предизвик. Тоа подразбира задача, залагање, труд. Последна цел на тој напорен пат е обоготворувањето.

Следната филозофска импликација е содржана во определбата на главната задача во животот на човекот. Таа задача не е само човекот да учествува во "животот" на бог и да го

познае него, туку и самиот "да стане" бог. Исихастите верувале дека спасувањето на човекот не е дело на надворешна божја акција, туку негово лично, поединечно обоготворување. Обоготворувањето е цел на спасението.

Во теоријата за обоготворување доминира главната максима на александриското богословие: "Бог станал човек, за човекот да може да стане бог". Значи, вистинската природа на човекот не е автономна. Божјата природа е дел на човечката природа. Улогата на човекот во светот и животот ќе се исполни ако тој ја оствари божјата слика на личен и непосреден начин. Сите дискусии на филозофско ниво од V век, после Халкидонскиот собор, до XIV век (до прочуениот исихастички спор) се сведуваат на аспектите на ова основно прашање.

Но, ако основното начело на исихастичката филозофија е сфаќањето дека човекот не е автономен по своите суштински белези, се наметнува една методолошка дилема од општ карактер. Од нејзиното разрешување зависат контурите на предметот на оваа дисертација. Се поставува прашањето: за какви антрополошки проблеми станува збор и дали е можно во исихазмот да се препознаваат и откриваат антрополошки проблеми кога во исихазмот не постои "антропологија" во современото значење на зборот. Во насловот на темата одбран е зборот "импликации" кој го прецизира токму тој проблем: антрополошката проблематика е вклучена, таа се изведува и следува од општата слика на исихазмот и од неговите категоријални определби. Ако во филозофијата на исихазмот не постои диференцирана антропологија како дисциплина со сопствени проблеми, останува истражувањето да се однесува на внатрешниот склад на личниот живот, како кон-

секвенција на богословските начела. Според карактерот тоа се имплицитни филозофски, следствено антрополошки проблеми.

Исихазмот има еден посебен белег: ниту на васеленските собори, ниту византиските богослови не покажувале посебно интересирање за систематизација на византиското богословие. Во историјата на исихазмот се забележува нагласена осуда на извртувањата на христијанските вистини. Затоа византиското богословие повеќе е полемичко и егзегетско. Исихастите сметаат дека човечкиот јазик не е доволен да се изрази вистината, а човечкиот ум не е способен да ја дофати божјата суштина. Од ова познание резултира појавата на византиското монаштво, како специфичен обид божествената личност да се доживее непосредно во лично општење со бог. Оваа монашка филозофија го открива мистичкиот карактер на исихазмот.

Византиското монаштво не е еднообразно духовно движење. Историски, тоа се појавува во цела низа облици на монашкиот живот. Сепак, целокупното византиско монаштво развило специфична теорија и практика на молитва. Двата екстремни облици на ова монаштво, исихастите и коновитите, во таа смисла, остануваат обединети во убедувањето дека молитвата е основна содржина на монашкиот живот и главно средство за исихија.

Исихастите развиле и одржувале традиција на лична молитва и длабока контемплација. Киновитите практикувале цел систем на литургија, нагласувајќи го организираното заедништво. Исихастите и киновитите припаѓаат на истата, единствена монашка традиција. Меѓу нив нема богословски спротивности. Тие ќе бидат проследени како припадници на единствената монашка духовност.

Исихастите откриваат длабочини на личната условеност на богопознанието. Нивното искуство поставено е во религиозната заедница, внатре во општењето, во целосно љубовно општење до соединување со бог.

Теоретски, обоготворувањето е засновано на основното разликување на божјата суштина и божјите енергии. Извлекувањето на ова разликување ја зацртува основната карактеристика на исихастичкото искуство, а со тоа и на византиското богословие, нивниот мистицизам. Резултатот од оваа разлика меѓу божјата суштина и божјите енергии е проблематичен. Се наметнува прашањето: во мистичкото доживување засновано на оваа разлика, дали се намалува и повредува човечкото достоинство, или можеби човекот се афирмира како поединец, непофторлива личност? Дали целта и резултатот на обоготворувањето втемелено на таа суштинска разлика меѓу суштината и енергијата, доведува до пантеистичко сфаќање на човекот?

Одговорот на исихастите е еднозначен. Тој ќе биде претставен и испитан преку детална анализа. Исихастите сметаат дека нивниот специфичен психофизички метод афирмира едно особено искуство на човекот и светот и доживувањето на бог. Во тоа искуство тие ја препознаваат и истакнуваат разликата и разидувањето со античката грчка филозофија. Исихастите веруваат дека обоготворувањето е гаранција за личното спасение на поединецот. Неговото доживување не е пантеистичко претопување, туку поединецот ја задржува својата различност и особеност. Човекот - личност треба да го надмине нивото на постоење како човек-маска и човек-индивидуа. Во стремежот кон бог тој го надминува својот сопствен свет во насока на лична екстаза. Лич-

носта не се додава кон целината тело-душа-дух, но ја остварува таа целина на специфичен начин. Таа се дофаќа и пројавува само во мистичкото искуство. Човекот-личност во мистичкото откривање остварува сопствен начин на постоење. Автентичноста на тоа постоење ќе биде предмет на посебна анализа.

Човекот-личност на патот кон мистичкото доживување е раководен од добродетелите. Од друга страна на тој пат во најтесна врска се појавуваат љубовта и познанието. Затоа една од значајните антрополошки импликации во исихазмот е сфаќањето дека теоријата за личноста и исихастичката гносеологија се во неразделно единство. Поради тоа на проблемот на видовите на познанието ќе му биде посветено значајно место.

Во исихастичката гносеологија се прави разлика меѓу три вида познание: природно, стекнато и вистинско или духовно познание. Во духовното познание непосредно се открива божјото постоење. Тоа е резултат на просветлување, кога човекот достигнал духовна чистота, љубов и соединување со бог. Божественото се дофаќа постепено, со целото човечко постоење, а не само интелектуално. Мистичарот непосредно и како стварност го доживува соединувањето со бог. До него се доаѓа со долги подготовки и организирано трагање.

Исихастичката гносеологија познанието не го дефинира како знаење кое бара нужно субјектот да биде надвор од објектот на познанието. Ова е во најтесна врска со сфаќањето на бог на трансцендентен но истовремено и на иманентен начин. Гносеолошките импликации се производ на суштествената разлика на божјата суштина и божјите енергии. Кога бог е предмет на познанието, тој не се открива во неговата суштина, бидејќи кога тоа

би било можно би следувало сведување на бог на нивото на создадените суштества. Следната импликација би била дека, во тој случај, човекот би бил "бог по природа". Затоа разликата меѓу божјата суштина и божјите енергии се поставува суштински и нужно. Но, божјите енергии не се "ствари" наспроти неговата суштина. Тие се божјата активност, дејствено начело. Неговите енергии се негови пројави што не ја нарушуваат неговата едност. Бог е еден, тој потполно и целосно е присутен во својата суштина и во своите енергии. Тие се именуваат за да се сфати единството на "да се биде и да се дејствува". Дискусиите околу овие клучни исихастички формулации резултираат во проучениот исихастички спор. Затоа овој филозофски спор ќе биде предмет на анализа во контекстот на антрополошките импликации што ги содржи.

На основа на досега кажаното произлегуваат следните задачи во изработката на докторската дисертација:

1. Со аналитичко-синтетички пристап да се изведат и образложат антрополошките импликации во филозофијата на исихазмот, имено, теоријата на личноста и теоријата на познанието.

2. Да се покаже и оцени самостојноста и оригиналноста на филозофијата на исихазмот во однос на другите струења во византиската филозофија. Во таа смисла ќе треба да се утврди разликата во толкувањата на човекот во исихизмот и во т.н. "хуманизам".

3. Да се истражи дали и во колкава мерка се препознава влијанието и присуството на филозофијата на Платон, филозофијата на Аристотел и на неоплатонизмот врз антрополошките импликации во исихазмот.

Целите на докторската дисертација ќе бидат следните:

1. Во опозиција со грчката филозофија и со конзервативните кругови на црквата, монашката филозофија да се покаже во нејзиниот придонес како носител на содржините на верата и како носител на победата на православието над варлаамистите.

2. Во антрополошките импликации на исихазмот најизразито се потврдува мистичкиот карактер на исихастичката филозофија. Една од целите на овој труд би била да се покаже дека мистицизмот е една од карактеристиките на ирационалистичката филозофија и како таков, тој не ги одречува вредностите на исихазмот како филозофска доктрина.

3. Афирмацијата на исихазмот како доктрина со релевантни филозофски проблеми, посредно, треба да исполни и една друга цел: да го потврди вистинското значење на византиската филозофија и да го лоцира нејзиното место во периодизацијата на историјата на филозофијата.

4. Антрополошките импликации во филозофијата на исихазмот, расфетлени до крај, би исполниле и една поширока цел: да се разберат на автентичен начин претпоставките и белезите на христијанската култура во Византија.

## I. БОГОСЛОВСКО-ФИЛОЗОФСКИ ОСНОВИ НА ИСИХАЗМОТ

### а) Првобитното монаштво

Традицијата на православното монаштво има повеќекратно значење. Таа ги открива премисите на христијанската култура и упатува на суштината на монашката филозофија: на средишното место што му се дава на човекот како на слика божја.

Монаси се оние христијани кои "во црквата решиле заповедите на светото Евангелие да ги применат буквално, кои ги извршувале заветите на послушност, сиромаштво и мудрост"<sup>7/</sup>. Некои од нив, во текот на животот се удостоиле да го видат бог, неговата божествена светлост. Првобитното монаштво лежи во основата и почетокот на исихазмот. Тоа е филозофија на пустинските оци како што уште се наречувале првобитните монаси. Исихазмот ги зачувал "трајните доктринарни и духовни елементи на монаштвото"<sup>8/</sup>.

Првобитното монаштво има неколку значајни црти кои христијанската црква ги усвоила. Тоа се: "нивните богослужења, нивниот духовен пат, нивниот образец на светост"<sup>9/</sup>. Така монаштвото низ вековите добило почит како елита на христијанската духовност и имало огромен углед во својата долга историја.

Големите учители на монаштвото оставиле богати збирки пишани дела за личното искуство во осаменичкиот живот.

Самото монаштво имало тешки искушенија и многубројни проблеми. Првобитните монаси живееле во пустински краеве. Ова

не било случајно, туку произлегува од фактот што постоела цврста врска меѓу "црквата во првите векови и јудаизмот од времето на Христос"<sup>10/</sup>. Јудејството во својата историја секогаш имало монаси.

Но, зошто монасите се повлекувале во пустината? Христијанските монаси верувале дека токму во пустината каде владее "силата на лошиот дух" е најтешкото искушение, без вода и услови за живот. Пустината е "архетипски симбол на светот непријателски расположен спрема бог, подложен на сатаната, симбол на мртвиот свет, кому Месијата му донел нов живот"<sup>11/</sup>.

Новиот Завет во потполност го потврдува ова сфаќање: "Кога Нечистиот ќе излезе од човекот, оди низ безводните места, барајќи покој и не наоѓајќи го". (Мт.12:43).

Првобитното христијанско монаштво "ја обновило во црквата пророчката служба на стариот Израел"<sup>12/</sup>.

Сепак, би било погрешно да се мисли дека монаштвото докрај издржало од девијации и недоследности. Во подоцнешните векови, особено после IV век кога црквата стекнала сигурност под царската заштита, "Монасите биле ставени под власта на месните епископи"<sup>13/</sup>.

Црквата дури го осудила спиритуализмот и индивидуализмот на некои монашки движења. Монасите пак, своето повлекување од светот и општиот живот на црквата го оправдувале со поуките и изреките од Новиот Завет: "Овој род со ништо не може да се истера туку само со молитва и пост", (Мк.9:29) или: "Непрекидно молете се". (I Сол. 5:17).

Нивниот начин на молитва и нивната аскетска практика содржи цел антрополошки систем. Потполно предадени на борбата

против демонските сили, тие барајќи го и наоѓајќи го бог, нужно се свртеле кон индивидуалната молтва. Подоцна молитвата станала централен и суштински момент во христијанската духовност и "круна на сите аскетски подвизи"<sup>14/</sup>.

Еден од првите систематизатори на монашката филозофија бил Евагриј од Понт, роден во 339 год. Тој го напишал списокот "Поглавја"<sup>15/</sup>. Во оваа книга ја изнел суштината на монашката молитва како средство за богопознание. Во неговите записи преовладува неоплатонистичка терминологија. Ова не е невообичаено. Во тоа време тоа бил јазик на тогашната филозофија. Од друга страна тој како ученик на Ориген "го трансформирал пророчкото монштество во интелектуализиран дух"<sup>16/</sup>. Современик на Кападокиските Оци, Евагриј бил прв образован монах. Неговите списи "Практика", "Гностик", "За молитвата", "Гностички глави" говорат за неговата "необична литературна дарба"<sup>17/</sup>. Мајендорф смета дека и покрај еретичката христологија поради која на Петiot васеленски собор 553 година бил осуден, Евагриј има голема улога и "психолошко значење" за подоцнешната монашка филозофија. Тој потцртува две негови заслуги: учење за страстите и учење за молитвата.

Евагриј направил строга хиерархиска поделба на страстите. Со тоа укажал на нивното големо негативно влијание во кое е заробен човечкиот дух. Тој хиерархиски ред содржи осум страсти: лакомост, блуд, себичност, тага и гнев, досада, суета, горделивост и најголемото зло - самољубието.

Основна цел на монахот е потиснување на страстите на тој начин што ќе се одвојат чулата од мислите. Овој начин е нужен за постигнување на состојба на бесстрашност. Потоа, спо-

ред Евагриј, следи вистинскиот почеток во воспоставувањето на првобитниот однос меѓу духот и бог. Тој почеток е одбележан со постее и состојба на бестраност. Најсилно средство во монашкиот подвиг до бог е молитвата. Во текстот на Евагриј има посебни препораки каква треба да биде молитвата. Таа е "најголемо можно умување", умот е "глув и нем" за секое сетило.

Молитвата на духот подоцна станува основа на византиските исихасти. Т.н. "умствена молтва" се трансформира во учењето за "Исусова молитва". Учењето за молтвата "е длабоко запечатено во православната духовна традиција"<sup>18/</sup>.

Евагриј вели: "Монахот е човек кој е одвоен од сé и во хармонија со сé"<sup>19/</sup>. Во списот "Поглавја" се гледа една слика на мистичката духовност во која е содржана суштината на монашкиот позив и на монашката молитва. Еве некои мисли на Евагриј од "Поглаваја":

- "36. Молитвата е издигнување на душата кон Бог.
- 38. Во својата молитва барај ја само праведноста и Царството Божје, а тоа значи барај добродетел и духовно знаење. Сé друго ќе ти биде додадено.
- 43. Ако за време на молитвата сеуште духот ти лута, знај дека не се молиш како монах. Не си подобар од некој световен човек кој е зафатен со украсување на својот надворешен изглед.
- 66. Кога се молиш не замислувај и не создавај слика на Бог во себе. Не дозволувај твојот ум да се залепи за било која слика. На духовен начин пристапи му на оној кој е духовно суштество и ќе стекнеш познание.

84. Молитвата е активност која му одговара на достоинството на умот, т.е. вистинска и најдобра негова употреба"<sup>20/</sup>.

За разлика од Евагриј, еден друг учител на "чистата молитва" Макариј Велики, своето учење го развил под влијание на Стоичарите. Разликата меѓу овие двајца систематизатори на првобитното монаштво е токму во нивните антрополошки погледи.

Евагриј во основа стоел на платоничарско сфаќање на човекот како "интелект заробен во материјата". Улогата на телото нема место во духовниот живот.

Во изреките на Макариј Велики преовладува сфаќањето на човекот како единствена целина. Макариј Велики наречен Египетски "не е автор на нему припишуваните списи"<sup>21/</sup>. Тој бил неписмен подвижник, а делата кои му се припишуваат, до нас дошле преку неговите ученици. Така кон крајот на IV век веќе имало доста мисли и списи за кои се знаело дека се негови. Под негово име до нас дошла збирка од 50 беседи и други текстови. Неговите гледишта биле популарни и на Исток и на Запад. Во XVII век дури се преведени на англиски јазик.

И покрај различните сфаќања и толкувања на неговите гледишта<sup>22/</sup> макариевската мистика била почитувана низ вековите. Макариј Велики се застапувал за молитва во вид на едно непрекинато повторување на една "кратка формула" т.н. "Исусова молитва". Нејзиното непрекидно повторување нема цел да го ослободи духот од стегите на телото, туку да му овозможи на човекот "овде на земјата" да влезе и општи со "есхтолошката реалност на Божјото Царство".

За Макариј содржина на монашкиот духовен живот треба да биде постојаното повикување и повторување на името Исус Христос. Молитвата како средство за човековото спасение се наоѓа во средиштето на неговата христоцентрична филозофија. Наспроти интелектуализмот во филозофијата на Евагриј, гледиштето на Макариј во монашката традиција извршило големо влијание со неговото учење за срцето како центар на организмот. Срцето е престојувалиште на божјата благодет што човекот ја прима и доживува како целосно суштество.

Пустинската духовност на Евагриј и Макариј ги дефинирала "сите основни елементи кои се наоѓаат во подоцнежната духовна традиција на источното монаштво"<sup>23/</sup>.

Подоцна писателите како што се Диодох Фотиски или Јован Лествичник направиле синтеза меѓу гледиштето на Евагриј и гледиштето на Макариј.

После IV век, византискиот цар Јустинијан го основал проучениот манастир на еден рид во Синај - Света Катерина. Најзначаен меѓу синајските монаси бил игуменот на овој манастир Јован наречен Лествичник според неговиот спис "Климакс" - Лествица. Неговото дело претставува "разработен систем на монашката духовност". Некои места од текстот наведуваат на заклучок дека тој ја познавал практиката на поврзување на исусовата молитва со дишењето кое било прифатено и практикувано и од доцнежните исихасти. Јован Лествичник зборува за "стварноста која исихастите на христијанскиот Исток ја барале во себе самите"<sup>24/</sup>.

Многу често исихазмот не само што го бара своето потекло во првобитното монаштво, туку и се изедначува со монаш-

твото воопшто како негова филозофија. Ова го нагласува и Јован Мајендорф оценувајќи дека тоа поистоветување на исихазмот со монаштвото е "оправдано"<sup>24/</sup>.

Монахот (од грчкиот збор μονᾶς што значи сам) е човек кој живее сам но истовремено заедно со бог. Тој го бара и го наоѓа бог во себе. Единството со бог, кое за монахот е најзначајната цел за неговиот живот е гаранција за неговото ослободување од гревот и од смртта. Изговарањето и повторувањето на името на Исус Христос во молитвата истовремено е споено со суштинските физиолошки функции на човекот. За човекот, за исихастот бог се пронаоѓа и е присутен во срцето споен со неговиот здив. Единствениот мотив на исихастот е спасението на целиот човек. Јован Лествичник вели "Името Исусово нека биде обединето со твојот здив. Дури тогаш ќе ја разбереш вредноста на стивнувањето"<sup>26/</sup>.

Би било заблуда да се мисли дека монашката филозофија се развивала како единствено, непротивречно движење. Токму спротивното. Низ вековите, источното монаштво добивало разновидни форми. Во општа смисла, постојат два облика на монаштво во Византија. Тоа се од една страна исихастите, а од друга страна т.н. киновити. Додека киновитите, како што покажува и нивното име, биле свртени кон животот во заедница и во центарот на нивниот филозофски став ја ставале и развивале литургијата, исихастите практикувале лична молитва. Од таму животот на исихастите и нивната дејност се одвивал во екстремно одделување од светот, во осаменост, во пустина. Тоа биле т.н. ермити или отшелници.

Меѓу овие, во основа различни облици на монашкото организирање постоеле не само недоразбирања но и чести отворени конфликти. Сепак целокупното источно монаштво ја сочувало заедничката битна црта на монашката филозофија. Исихастите како и коновитите својата филозофија ја засноваат на учението дека "Царството Божје не е од овој свет", а при тоа молитвата е основна содржина во монашкиот живот и негово спротивставување на помирувањето со барањата на "овој свет". Поради оваа доследност на монашкото движење во кој и да е негов облик, Јован Мајендорф со право тврди дека во Византија од тие причини би можело да се говори за единствено "богословие кое би можело да се нарече монашко"<sup>27/</sup>.

Веќе рековме дека во барање на потеклото на монашката филозофија во византиската традиција во поново време улогата на зачетник и систематизатор на монашката филозофија му се припишува на Евагриј Понтиски<sup>28/</sup>. Но, се чини дека ова признание му се оддава повеќе за уважување на неговото психолошко значење за монашката традиција. Ова произлегува од неговата еретичка хринологија која е резултат на оригенизмот како извор на неговото сфаќање.

Евагриј е творец на изразот "молитва на духот" што исто така ќе влезе во основата на византиските исихасти<sup>29/</sup>.

Главен резултат на оваа молитва е остварување на еднообразноста. Таа е всушност врвна филозофска цел. Во состојба на молитва духот е потполно ослободен од "многубразноста".

Подготовката за умствената молитва подразбира два степена: 1) исчистување од телесните страсти. Тоа се постиг-

нува со негување на двете основни монашки добродетели: постето и безбрачниот живот и 2) состојба на потполно одвојување од страстите и умување, активност на духот кога тој е во "суштинско" единство со бог.

Како што може да се забележи монашката филозофија во примерот на умствената молитва на Евагриј се претвара во духовност чија основа е дематеријализацијата. Човекот е сфатен како тело и дух, а целта на неговиот вистински обоготворен живот, ослободен од самољубието е неговата дематеријализација. Не само продолжение, но истовремено продлабочување во исихастичката монашка традиција претставува учењето на Макариј Египетски за човекот како психосоматска целина. Неговата антропологија ја отфрла Евагриевата платонистичка и оригенистичка ориентација.

Макариј Египетски имал голем углед меѓу исихастите токму поради сфаќањето на човекот во согласност со библиската идеја. Таа идеја не го раздвојува човекот, напротив тој е сфатен како единство на телото и духот. Во учењето за обоготворувањето ова гледиште имплицира учество на "целокупното" човечко суштество. Треба да се нагласи дека во ова гледиште телесноста добива определена улога во постигнувањето на највисоката цел - исихија, стивнувањето.

Монашкиот живот, според мислењето на Макариј Египетски, е свесна определба да се живее во постојан напор и борба, лично напрегање и непрекидно посветување само на молитвата. Монахот избира тешка борба, неизвесна, со единствена надеж дека резултатот на таа борба ќе биде остварувањето на исихија. Тој и таков човек ја доживува божјата присутност како "реален

факт". Монахот во чинот на доживувањето на таа реалност длабоко е уверен во нејзината вистинитост. Улогата која ја игра срцето како телесен орган, не добива само симболично значење како носител на животот и спрема тоа средишта на човекот, туку улогата на срцето длабоко е поврзана со физиологијата на човечкото тело. Значи срцето не ја означува "само емоционалната страна на човекот"<sup>30/</sup>.

Улогата и влијанието на учењето на Макариј придонело да биде сочувана традицијата на чистата молитва. Оваа негова улога, низ вековите, влијаела како "копија на Библијата". Во таа смисла би можело да се рече дека гледиштето на Евагриј поради очигледното и потврдено влијание од оригенистите се оддалечило од содржината на Новиот Завет. Затоа "во IV и V век не било лесно да се повлече линија во монашката средина меѓу православноста и секташкото"<sup>31/</sup>.

Сепак, усвојувајќи ги гледиштата на Евагриј и Макариј, подоцнешните византиски филозофи како што се Јован Лествичник, Максим Исповедник, Симеон Нов Богослов, Григориј Палама, и дале "класична форма на христијанската источна духовност"<sup>32/</sup>.

Василиј Татакис истакнува дека "првобитниот облик на монашкиот мистицизам имал во себе нешто народно, ирационално, верба во стварното постоење на злите сили против кои треба да се бори"<sup>33/</sup>. Затоа строгиот аскетизам на монашката филозофија всушност претставува остра борба против власта на злата материја над човекот. Главна цел на монашкиот живот е да го совлада телото "самиот себе да се држи во својата сопствена цврста власт"<sup>34/</sup>.

Во основата на ова сфаќање лежи една песимистичка филозофија на монасите која произлегува од сфаќањето на материјата како зло, валкано и за човечката душа недостојно нешто. Овде, исто така, очигледно е и влијанието на манихејскиот дуализам. Против овој песимизам на првобитните монаси, подоцна се бореле видни византиски филозофи нагласувајќи ја "мистериската радост" на верникот која станува водителка во животот на монахот.

Манастирите се школи на животот. Монасите кои живееле во манастири или сами во подвижнички живот "ја преобразувале својата душа во состојба во која таа ќе може да влезе во духовниот свет на идниот живот"<sup>35/</sup>. Затоа монахот е ученик, тој треба во овој свет, во овој живот да го вежба не само духот туку и телото за да ги оствари зборовите на Евангелието. Во скалата на добродетелите, јасно претставена од Јован Лествичник, монахот има јасен пат и водич кон сопственото спасение.

Додека за Стоичарите и Киничарите највисока цел во познанието е умственото познание, за монахот умот и умственото познание се само средства со чија помош тој ќе увиди дека во телесниот свет за него не се наоѓа спасението.

И покрај строгиот аскетизам, како битна форма на првобитното монаштво, неговиот углед во византиската традиција останал голем. Воопшто, не само првобитниот, туку и монашкиот живот во подоцнешните векови влијаел врз значајните прашања што се однесувале на верата и црквата.

Првобитната монашка филозофија вклучувала специфичен метод на богопознание и обоготворување и соодветно на тоа спе-

цифична педагогија. Монахот-аскет покажувал крајна понизност спрема психагогот, учителот, водачот на неговата душа, пастир кој имал особена духовна снага. Во целосната покорност спрема бог монахот постојано мисли на смртта на телесното, световното. Во вистинската смисла смртта е одвоеност на човекот од бог. Поради тоа вистинскиот аскет всушност се подготвува за средбата со бог, и "дејствува за вечноста".

#### б) Апофатичко богословие

Низ сета територија на Византија имало илјадници манастири. Тие отсекогаш биле "вистински сведоци на внатрешната црковна независност"<sup>36/</sup>. Византиската црква била "првенствено монашка". Византиските цареви секогаш воделе сметка за односот со византиските монаси, со оглед на фактот дека монасите биле нерасположени спрема цезаропапизмот.

Монасите "доследно го штителе православието"<sup>37/</sup>. Мајендорф истакнува дека "бројната, духовната и интелектуалната снага на византиското монаштво била одлучувачки фактор кој во црквата ја сочувал основната есхатолошка димензија на христијанската вера"<sup>38/</sup>.

Источното христијанство, за разлика од западното, многу подоцна го прифатило единствениот канон на Светото Писмо<sup>39/</sup>. Византиските мислителите низ вековите пишувале и читале богословски расправи, слушале и ги ползувале усмените преданија и секојдневно учествувале на литургија. Литургијата како извор за православно учење има огромно значење бидејќи "укажува на централната реалност на верата не преку учењата, туку пре-

ку симболи и знаци сфатливи за целокупната молитвена заедница"<sup>40/</sup>.

Византиското богословие не можело да биде рационална дедукција од "откриените премиси". Тоа било пред сè "визија која ја доживеале светителите, а чија автентичност, се разбира морала да биде проверена со сведочењето на Светото писмо и Преданието"<sup>41/</sup>.

Значи "богослов" бил оној кој го видел и доживеал бог. При тоа неговото доживување се сфаќа како негово "духовно око" кое го опфаќа целокупното човеково постоење. Во допирот со божествената личност учествуваат емоциите, интелектот и чулата.

Откровението не се содржело само во пишаните текстови и во соборските догми туку било присатно и пристапно "како жива вистина во човековото доживување на божјата присутност во неговата Црква"<sup>42/</sup>.

Потврдата на директното доживување на бог е главна содржина на христијанската гносеологија, за која ќе стане збор подоцна.

Но се поставува прашањето: дали постои опасност ваквото богословие засновано на доживување да се сфати како субјективизам? Византиското богословие засновано на доживувањето не значи доживување само како "личен мистицизам", бидејќи сите христијани можат да го имаат тоа доживување. Таквото доживување на светителите, а "сите христијани се повикани да станат светители", секогаш се сметало за идентично со доживувањата на Апостолите и Оците. Sprema тоа, во византиското богословие нема развoтoк во однос на "содржината" на верата.

Византиското богословие во таа смисла, водело повеќе кон богословски конзерватизам.

Бог е "лично присутен" и него не може потполно да го изрази ни Светото Писмо, ни соборските одлуки, ни богословието, освен да укажат на некој вид на негово постоење. Човечкиот јазик не може да ја изрази вистината за бог на недвосмислен начин. Затоа освен Светото Писмо, учењето на Црквата и усмените преданија, византиското богословие има уште еден суштински елемент, а тоа е непосредната средба на човекот со бог. Тој елемент е автентично пренесен во вид на порака како византиско мистичко предание во текстовите на Максим Исповедник, Симеон Нов Богослов и Григориј Палама.

Засновано на тврдењето дека божјата суштина е недостапна за умот бидејќи бог е трансцедентен, византиското богословие ја негирало можноста бог да се определи со помош на човечкиот јазик и рационалните поими. Највеќе што може да се искаже со човечкиот јазик е што бог не е. Одречувајќи што бог не е, човечката мисла може да разбере што бог е. Ова одречувачко богословие се вика апофатичко богословие.

Мајендорф истакнува дека апофатизмот се развил целосно веќе во IV век кај прочуените Кападокиски оци. Еден од нив, Григориј Ниски смета дека одречувањето на она што бог е значи процес на елиминирање на тоа што бог не е и сè поголемо доближување до неговата суштина. При тоа, процесот на елиминирање никогаш не може да биде завршен: "Тогаш, откако со помош на Духот го поминал целиот надкосмички град и не успеал да го препознае меѓу разумните и бестелесни суштества Оној кого сакал, напуштајќи сè што нашол, тој го препознава

Оној кого го бара како Единствениот, кого неможе да го поими"<sup>43/</sup>.

Апофатичкото богословие го застапувале и неоплатоничарите. Тие тврделе дека бог е недостапен за човечкиот ум<sup>44/</sup>. Сепак неоплатоничарите дозволувале можност човекот да се соедини со божествената суштина преку знаење и благословеност. За византиското богословие бог е апсолутно непознавлив самиот по себе. Во таа смисла Псевдо Дионисиј Ареопагит го наречува на ова ниво "небитие" ( $\mu\eta\theta\upsilon\nu$ ). Кај православните филозофи, трансцендентноста на бог води кон "позитивна" средба со бог, кон "созерцание кое е повисоко од знаење"<sup>45/</sup>.

Апофатичкиот карактер на византиското богословие подразбира и посебна особина и способност на човекот да се издигне над создадениот свет и над себе. За човекот е можна средбата со бог како лично доживување, различно од интелектуалното познание. Меѓу византиското богословие и мистицизмот не само што не постои конфликт, туку византиското апофатичко богословие го имплицира мистицизмот. Апофатичкото богословие во таа смисла е како што вели Мајендорф "корективен фактор"<sup>46/</sup>. Византискиот мистицизам не е емоционален индивидуализам, туку кога се работи за божјата суштина "време е да се молчи".

Апофатичкиот карактер на византиското богословие се определува од односот на бог и светот, творецот и створеното. Како такво тоа ја опфаќа антропологијата "која го наоѓа својот конечен клуч во христологијата"<sup>47/</sup>.

Она што го дало христијанството како новост во гледиштето за бог, тоа не е сфаќањето дека богословието е врв

на филозофијата (како на пр. кај Аристотел и во грчката филозофија воопшто). Новото е содржано во едно сосема различно од ова гледиште. Тоа може да се одбележи во две точки:

1) Новост е употребата на филозофската спекулација во одбрана и образложување на верата. Во својата студија за грчката филозофија и почетоците на христијанството В.Перишиќ истакнува дека "богословието на грчките оци... со право може да се нарече, филозофско, додека тој атрибут никако не можат да го понесат исто така ортодоксните богословски учења на палестинските, сириските или египетските, не помалку свети оци на црквата"<sup>48/</sup>.

Богословието на грчките свети оци е филозофско богословие. Тоа почива на грчката филозофска основа. Од неа единствено било можно и остварено формулирањето на христијанските догми. За тоа сведочат многу поими преземени од грчката филозофија.

Додека во грчката филозофија богословието така да се каже органски, по природа на работите, припаѓа на филозофијата (на пр. кај Аристотел), се поставува прашањето дали грчките оци не правеле никаква разлика меѓу богословието и филозофијата, со обзир на фактот дека презеле многу филозофски поими кои влегле во основата на христијанското богословие?

В. Перишиќ недвосмислено истакнува дека црковните оци "не правеле никаква битна разлика меѓу филозофијата и богословието"<sup>49/</sup>. Неговото гледиште тешко може да се прифати. Дури, аргументацијата која ја дава во прилог на сопствената теза говори сосема обратно, во прилог на сфаќањето дека хрис-

тијанското богословие иако по некогаш било наречувано "филозофија", во секој таков случај се потенцирало "христијанска филозофија", "филозофија по Христос". Христијанското богословие и покрај фактот што има грчка филозофска основа има нов елемент, битно различен од грчкото филозофско богословие. Православното христијанско богословие е засновано на различно од грчката филозофија сфаќање на бог. Тоа сфаќање во христијанското богословие имплицира специфичен однос меѓу човек и бог, а тој однос условува особен начин, метод на богопознание.

2) Во учењето за познанието на бог, христијанското богословие ја премостува "онтолошката провалија" меѓу бог и човекот. Бог е "жива личност" со кого човекот може да има непосреден контакт. По својата суштина бог е трансцедентен, недофатлив, недостапен. Не само што "него никој никогаш не го видел" (Јн.1.18), туку тој се определува апофатички, т.е. негативно. Ние можеме да кажеме што бог не е одречувајќи му ги својствата што не му припаѓаат. Византиското богословие не е рационално богословие кое со напорот на умот ќе го дефинира бог. Богословието е можно само како резултат на лична средба со живиот бог". Тоа не е логички кохерентно кажување, систем, учење за бог. Затоа во Византија многу ретко некој се наречувал "богослов". Секој обид да се определи што е бог во византиското богословие води во антиномии. Тие антиномии сепак наоѓаат свое оправдување. Антиномиите се неизбежни затоа што ако за бог не може да се каже што е на позитивен начин, туку само што тој не е, се поставува прашањето од каде и со каква сигурност можеме да сведочиме за неговото

постоење. Невидливиот бог, сепак станува видлив, недостапниот станува достапен. Бог е достапен во "внатрешниот опит на доживувањето". Врв на тоа доживување, на таа средба е  $\theta\epsilon\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma$ , општењето на човек со бог. Во тој контакт човекот се здобива со богопознание кое единствено е достоино за вистинското богословие.

За вака да се определи богословието треба да се остварат најмалку два битни услова: 1) верата и 2) молитвата.

Во раното христијанство Евагриј Понтиски рекол дека "само оној кој вистински се моли може да биде вистински богослов" <sup>50/</sup>.

Проблемот на верата и проблемот на молитвата имплицираат повеќе филозофски прашања.

Во византиската филозофија прашањето за улогата на верата е едно од најсуштествените. Верата е *conditio sine qua non* за два битни процеса: 1) за преобразба на умот ( $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ), т.е. пре-умување, по-кајание, како можност човекот да општи со бог и 2) верата го овозможува личното подвигнување до богопознанието.

Целта на таа и така сфатената вера не е никакво знаење за бог, ниту некој заокружен научен систем за бог, туку нешто сосема различно од идеалите на грчката филозофија, а тоа е "да се живее со бог во неговите благодетни енергии". Затоа една од задачите што ги исполнува верата е да се општи, да се биде во бог. Верата нема цел човекот да се здобие со "точна претстава" за бог ниту точен говор за бог, туку пред сè "да се биде заедно со бог, да се соединува со него" <sup>51/</sup>.

Значи, верата е своевидно искуство на внатрешно доживување. Во еден поднаслов на книгата "Византиско богословие" Мајендорф токму така ја определува верата. Поднасловот гласи: "Христијанската вера како доживување"<sup>52/</sup>.

Меѓутоа и кај самите христијански теоретичари сфаќањето дека "верата е доживување на животот на Христос"<sup>53/</sup>, предизвикало отпор и негирање особено кај оние автори кои го потенцирале т.н. легалистички поглед на христијанството. Имено, тие сметаат дека верата не е ништо друго туку извршување на "обврските". Ова нивно гледиште навистина е повеќе реалистичко, но не ја изразува суштината на монашката традиција. Таа разлика може најдобро да се забележи во делата на Симеон Нов Богослов. Тој самиот ги нарекувал "еретици" оние монаси кои сметале дека верата е единствено извршување на обврските во рамките на црквата. Спротивставувајќи се на харизматичноста на институцијата Симеон Нов Богослов истакнува дека оној кој немал "визија" не би требало да стане епископ<sup>54/</sup>.

Овде не е толку важно што со ова свое сфаќање тој го покренал прашањето на авторитетот на црквата и проблемот на субјективизмот, туку пред сè сфаќањето на верата доследно со определбите на апофатичкото богословие. Ова пред сè затоа што во апофатичкиот облик на богопознание процесот на "елиминирање", одречување на некои својства на бог кое ги негира сите поистоветувања на бог со она што тој не е, подразбира интелектуален процес, но пред сè тоа е процес на како што добро забележува Мајендорф "духовно чистиште"<sup>55/</sup>.

Највеќе што во тој процес на богопознание човекот може да достигне е дека бог е непознавлив и недостижен, а истовре-

мено, иако парадоксално тој може да го доживее на непосреден начин.

Во потенцирањето на тоа доживување лежи клучната разлика меѓу неоплатонизмот и православното христијанство. Неоплатоничарите, исто како и православното христијанство, тврдат дека бог е достапен за човечкиот ум. За неоплатонизмот оваа достапност е резултат на две нешта: 1) на гревот на душата и 2) на нејзината врска со материјалното тело. Слично гледиште застапуваат и некои христијански мислители со платонистичка инспирација како што се Климент Александриски и Ориген.

Во своето апофатичко богословие христијанските мислители истакнуваат дека бог е над секој обид рационално да се познае, недофатлив е, како да не постои.

Во основата на апофатичкото богословие лежи монотеизмот и филозофското сфаќање на бог како апслут. Но, апофатичкото богословие такво е само по својата формална страна. Суштински, апофатичкото богословие води кон непосредна средба со бог или "созерцание кое е поголемо од знаењето"<sup>56/</sup>. Тоа значи најмалку две нешта: 1) бог, надвор од својата сопствена природа, а преку своите енергии или дејства, "доброволно", му се покажува, му се открива на човекот. 2) Тоа исто така подразбира и особена способност на човекот да се воздигне над создадениот свет, да се надмине себе и да познава со "очите на верата".

Христијанското богословие се наречува мистично. Тоа не само што не е случајно, туку не е ни чудно со обзир на реалноста на "живото" доживување на бог. Терминот "обоготво-

рување" го прави оправдан и терминот "мистично богословие". Токму тоа нагласување "мистично" има корективна улога во однос на позитивното богословие: мистичкото доживување на непосредното божјо присуство како непрекидно заедништво со Светиот Дух кој претстојува во црквата. Затоа византиското богословие ја опфаќа антропологијата како учење за односот меѓу творецот и творбата.

Византиското мистичко предание доследно се држело до апофатичкиот карактер на византиското богословие, токму заради истакнувањето на непосредната средба со бог. Затоа, Светото писмо, учењето на црквата и усменото предание не се единствени извори на богословието<sup>57/</sup>.

Богослов може да биде не само оној кој ги познава овие извори, туку исто така и оној кој имал "своја непосредна средба со Вистината". Од вака сфатеното богословие се наметнува еден ист така сериозен проблем, а тоа е проблемот на јазикот, можноста за изразувањето и соопштувањето и терминологијата за светот? Дали постои начин и име да се определи светот?<sup>58/</sup>

Од сведоштвата, на пример на Нил Кавасила, знаеме дека византиските богослови во полемиките и излагањата говореле "аристотеловски", т.е. го користеле силогизмот или логички обликуваниот говор. Тоа им служело во формална цел, да го убедат соговорникот. И додека овој аристотеловски говор е некаков научен, тие подеднакво го користеле како веди истиот автор и "рибарскиот" речник и овој пат зависно само од тоа кому му се обрнувале, кому му кажувале<sup>59/</sup>.

Додека ова е само формалната страна на прашањето, вис-

тинскиот проблем е всушност дали едно апофатичко богословие може "во зборови да го смести она за кое однапред се знае дека во зборови не може да се смести"<sup>60/</sup>.

Проблемот го увиделе и други теоретичари. Така, Татакис во уводот на својата студија вели дека во таа смисла византиското филозофско богословие "е постојано настојување верата да стане свесна"<sup>61/</sup>. Флоровски пак, смета дека говорот во апофатичкото богословие е спекулативно исповедување на верата<sup>62/</sup>.

Воведувањето на кападокиската терминологија во апофатичкото богословие создало можност за помирување на грчката апстрактна мисла со христијанското сфаќање на бог. Непосреден резултат на тоа помирување било од една страна успешната богословска синтеза, а од друга страна "тоа создало можност за мир во црквата"<sup>63/</sup>.

Во 381 година бил одржан Вториот Васеленски собор во Константинопол. Тогаш спорот за светата Троица бил разрешен, а "православниот никејско-цариградски Симбол бил признат за единствено вистинско и законито исповедување на верата, во такво толкување какво што дале Кападокијците, т.е. согласно со учењето за трите ипостазии"<sup>64/</sup>. Значи не било случајно што Кападокиските оци биле наречувани и "новоникејци". Во исто време, во IV век, монашкото движење достигнало изразит подем. Тоа влијаело на задачата на Кападокиските оци. Една од нивните посебни заслуги е "поцрковувањето" на монаштвото. Василиј Велики ги назначил правилата и устројството на животот на црквата така што монашкиот идеал го вклучил во основата на црковниот живот. Неговиот брат, Григориј Ниски, дал

мистичко објаснување на монаштвото кое е неостварливо без улогата на црквата.

Кападокијските оци, со своето апофатичко богословие "го почнале новиот период во историјата на христијанската црква"<sup>65/</sup>. Нивната дејност била во постојан судир и борба со еретичките учења. Едно од централните места во таа борба било побивањето на учењето на Евномиј. Тој бил приврзеник на Ариј. Евномиј сметал: 1) бог може да се познае преку неговите појавувања во овој свет и 2) човечкиот разум може непосредно да го познае бог, бидејќи има божествено потекло. Проблемот на можноста на познание на бог и општењето со него е централна тема на полемичката книга на Василиј Велики "Против Евномиј". Василиј Велики во критиката покажува особена смисла за систематичност и логичност. Тој застапува гледиште дека суштината на бог е трансцендентна и ја надминува секоја човечка рационална дејност. Прашањето за божјата суштина непосредно го повлекува поставувањето на проблемот за троичноста на бог, бог како единство на три лица. Во полемиката со Евномиј се јавила јасна потреба да се протолкува троичната природа на бог. Како е можно бог да биде едновремено една суштина во три лица?

На Првиот Васеленски собор во Никеја (325 год.) била прифатена формулацијата за односот меѓу Синот и Отецот како "едносушност". Но, зборот "едносушен" предизвикал недоразбирања и двоумење. Мајендорф истакнува две причини за тоа: Првата причина била тоа што простите неучени верници се чудеа на овој збор, а втората причина била во тоа што подобро

образованите христијани знаеле дека овој термин бил осуден на Антиохискиот собор (268 год.) како модалистички<sup>66/</sup>.

Кападокиските оци инсистирале на неопходноста да се признае како "едносушноста" така и учењето за трите ипостазии.

Во позадината на овие дискусии била Аристотеловата филозофија и неговото сфаќање на категориите: суштина и ипостас. Кападокијците предложиле ново толкување на овие Аристотелови категории. Согласно со Аристотел, има два вида суштина (Ουσιᾶ): прва суштина, т.н. ипостас и втора суштина. Втората суштина не е ништо друго туку апстракција, која нема реално битие, а можеме да си ја претставиме. Новоста во учењето на Кападокијците "се состои во тоа што познанието на ипостазата т.е. Аристотеловото конкретно битие било поврзано со познанието на личноста - категорија туѓа и дури непознатата во грчката филозофија, но основна во христијанската библиска вера"<sup>67/</sup>.

Кападокиското богословие учи за три божествени ипостазии: Отец, Син, Свети Дух. Тоа се три првосушности кои имаат "лично" постоење. Нивната втора суштина, една во сите три, носи реален карактер и во таа смисла врз неа се применува познанието на едниот бог.

Кападокијското богословие го решава аријанскиот проблем на субординационизам по суштината и модалистичкиот релативизам. Новоникејската вера проповеда постоење на три лица и една апстракција. На Исток ова учење на кападокиските оци доживеало голем успех. Нивното богословие станало "основопо-

ложително во православно учење за светата Троица"<sup>68/</sup>.

На крајниот аријанизам на Евномиј, дека човечкиот разум може да го познае бог, Кападокиските оци му го спротивставиле своето апофатичко богословие и учењето за "триедниот" бог. Задачата на кападокијците била тешка бидејќи било неизбежно христијанското учење да се формулира во категориите на грчката филозофија.

Григориј Богослов, еден од кападокијците без воздржување ги користел неоплатоничарските примери. Тој исто така сметал дека божјата суштина не може да се познае ниту со зборови да се изрази. Божјата суштина е апсолутно недостапна за човечкиот разум. Во делото "Второ богословско слово" Григориј Богослов вели дека "да се разбере бог е тешко, а да се искаже е невозможно"<sup>69/</sup>.

Апофатичкото богословие имплицира само еден начин да се дојде до бог. Тоа е личното, мистичко доживување. Во делото "Животот на Мојсеј" Григориј Ниски, стремежот кон бог го определува преку три степени. Секој од нив е нужен на патот кон бог. Првиот степен претставува исчистување, катарза. Прва задача во тоа исчистување е победата над страстите. Идејата за исчистувањето на телото и душата од гревните страсти во христијанското учење на Григориј Ниски, има подлабока смисла отколку учењето за страстите на пр. кај стоичарите.

На вториот степен на походот кон бог разумот јасно ги согледува стварите. Тоа е т.н. "природно познание". Ова познание овозможува дејствување во согласност со увидот во нештата без фантазии и предрасуди. На тој пат "човекот е по-

викан не просто да сшществува во овој свет, туку да се радува на животот да го изучува светот и творечки да го преобразува"<sup>70/</sup>.

Третиот, највисок степен, Григориј Ниски го наречува "боговидение" или "обоготворување". При боговидението човекот "излегува од себе", разумот не му е нужен. Таа состојба Григориј Ниски ја наречува "трезно опивање", кое сведочи за Духот Свети. Слично на овој пример, тој во списот "Животот на Мојсеј", апофатичкиот карактер на богопознанието го споредува со "темниот облак" во кој влегува Мојсеј, сакајќи да каже дека при приближувањето кон бог претстои темнина.

Григориј Ниски во апофатичкото богословие, бог го прогласува за "недостиген по природа". Разумот, потполно ослободен од страстите, не може "да го види" бог. Тој сам "му се открива" на човекот со посредство на своите дејства.

Апофатичкото богословие во себе ги вклучува овие два става: 1) човекот е одделен од бог поради својата "падната" природа и 2) бог е трансцендентен. Тоа се две пречки. Додека првата пречка може да се совлада со ослободување од страстите, трансцендентноста на бог е несовладлива. Во филозофското промислување на овој проблем Григориј Ниски поставува едно релевантно прашање: дали поради таквата положба произлегува опасност за нашата душа? Ако таа е свесна дека е невозможно да го познае непосредно предметот на својот стремеж, дали поради тоа, таа ќе скршне од патот и ќе падне под власта на страстите и гревот? Одговорот на Григориј Ниски е од психолошки аспект. Тој смета дека душата сама од себе се насочува кон се поголеми ви-

сочини и освојување на божествениот пат. Во тоа е содржана суштината на љубовта која всушност ја покренува душата кон бог.

Заедно со улогата на кападокијците историчарите на источната христијанска мисла ја подвлекуваат и улогата на Псевдо Дионисиј Ареопагит. Мајендорф истакнува дека "квази-апостолскиот авторитет на овој непознат автор бил неоспорен низ целиот среден век, на Исток и Запад"<sup>71/</sup>.

Псевдо Дионисиј Ареопагит одлично ја познавал филозофијата на Платон и особено неоплатонистичкиот филозофски метод. Тој се залагал за доследно апофатичко богословие. Бог е над секоја спротивност меѓу битието и небитието. Заедништвото на човекот со бог не е никакво знаење, бидејќи тоа заедништво подразбира одвојување на човекот од сите чула и од активноста на интелектот. Бог е трансцендентен. Ако некој се обиде да го опише во категориите на постоењето, тоа може да го стори само во негативни термини<sup>72/</sup>.

И покрај изразеното влијание на Платон и Плотин врз гледиштето на П.Д. Ареопагит, неговите богословски мисли останале основа за натамошниот развој на христијанската мисла. Во однос на кападокијските оци, неговото богословие не е "целосно оригинално"<sup>73/</sup>.

Сепак, влијанието што го имаат списите на П.Д. Ареопагит врз целиот Среден век е несомнено и големо<sup>74/</sup>. С.С. Аверинцев вели: "Прифаќајќи ги и развивајќи ги неоплатонистичките претстави за безусловната неодредливост на бог во себе самиот, П.Д. Ареопагит го создава она што неможел ниту еден пагански неоплатоничар - на многу директен, јасен и при тоа

отворен начин ја поврзува неоплатонистичка онтологија, со социјалната (екклизиолошки обликувана) проблематика, присилувајќи ја доктрината за црквената хиерархија непосредно да се догради со доктрината за небеската хиерархија. Со тоа, тој одговорил на најважните барања на средновековната идеологија"<sup>75/</sup>.

"Ареопагитскиот корпус" ги содржи овие четири расправи: "За небеската хиерархија", "За црквената хиерархија", "За божјите имиња" и "Мистичко богословие". Овие дела сведочат дека "гледштето на П.Д.Ареопагит има највисок домет во христијанскиот неоплатонизам"<sup>76/</sup>.

Апофатичкото навлегување во неговото мистичко богословие ја открива "дијалектиката која владее во играта со негации и афирмации"<sup>77/</sup>.

На почетокот на делото "За божјите имиња" П.Д.Ареопагит се прашува: "Како може да се зборува за божјите имиња со оглед на тоталното незнаење?"<sup>78/</sup>.

Трансценденталното тројство не може да се добие преку поимот на противречни односи. Лоски потсетува "не треба да забораваме дека Бог на филозофите не е живиот Бог, Богот на богословите"<sup>79/</sup>.

Апофатичкото богословие се заснива на принципот на непротивречност: "Како би можеле, двајцата, таткото и синот, да бидат противречни кога за тоа е потребно да се најде противречност невозможна за човечкиот разум, противречност на трите, за вистински да се објасни тајната на еден личен Бог?"<sup>80/</sup>.

Лоски оценува дека П.Д.Ареопагит проблемот на Тројцата го решил во "строга зависност од кападокијците"<sup>81/</sup>.

За него предметот на богословието може да биде само мистериозен. Сепак би можело да се рече дека "последниот удар на тројните шеми на платонијанската традиција им се нанесува со идентификувањето на непознаваливиот Бог на неговиот пат со унитарноста на христијанската трансцендентност"<sup>82/</sup>.

Тајната на "личниот" бог во православното христијанство, подоцна се обидуваат да ја откријат и други мислители.

Во своите прочуени "Химни", како и во други списи, Симеон Нов Богослов многу опширно ја изразил дијалектиката на православното апофатичко богословие. Недофатливиот и достапен бог, се објавува себе, се открива, станува достапен, дофатлив, останувајќи истовремено таинствен и непристапен. Арихиепископ Василиј за ова гледиште на С.Н.Богослов истакнува: "Ова двократно сведоштво на преподобниот Симеон, за него животно и искуствено (доживеано) како да се подразбира во сè што тој говори за Бог и што го определува во конечниот резултат, неговото однесување спрема секое рационално богословие кое не се заснива на искуството"<sup>83/</sup>.

Бог е апсолутно различен од сè што е создадено, видливо и невидливо. Меѓу нив има онтолошка провалија. Бог не е создаден а е творец. Божествената природа е достапна. Она што не е на дофат тоа е истовремено несфатливо, а се разбира тоа што е несватливо истовремено е неискажливо.

Ако Бог е безпочетен, а дава почеток на сè друго, ако е недофатлив, неискажлив за сè што тој создал, не е ли можеби бог исто што и ништо? С.Н.Богослов го заклучува токму тоа: "Бог бидејќи е над секое именувано име и буква и збор, се наоѓа над сè и го надминува поимањето на секој ум, поради тоа што е ништо"<sup>84/</sup>.

Се разбира тоа што е наречено "Ништо (μη ὄν) никогаш неможе да биде мислено со човечкото мислење и именувано"<sup>85/</sup>.

С.Н.Богослов сака да го опише своето "внатрешно" среќавање со бог. При тоа се придржува на традиционалната терминологија особено на онаа на кападокиските оци, на Ј.Дамаскин и посебно на П.Д.Ареопагит. Сепак, во описот на личното доживување на божјото присуство тој прави напор многу реалистично да го прикаже тој момент. Реалистичкиот стил на неговото изразување, закитен со многу овоземски примери бил оспоруван од неговите современици. Но, значењето на тој и таков стил е токму во "грубоста" на споредбите бидејќи само така станува разбирливо неговото искуство очигледно исклучително чудно.

Покрај традиционалната терминологија, С.Н. Богослов употребува и нови термини небогословски, за да го прикаже личното мистичко доживување. Употребата на тие описи многу често во неговите списи е противречно и непрецизно. Тој нагласува дека поради специфичноста на феноменот, со човечки зборови и поими не е можно да се изрази божјата природа.

Во основа на таа средба на човекот и бог во мистичкото доживување, основно е личното однесување спрема бог како спрема "жив Бог". Само во лично, особено искуство може бог да се доживее, а потоа да се нарече "спасител". За бог се говори исклучиво во апофатички изрази, а во личната средба со него содржана е целата дијалектика на православното сфаќање на човекот.

Бог го надминува секое постоење и секое именување. Православното апофатичко богословие има една внатрешна смисла,

т.е. еден филозофски аспект. Апафатизмот значи дека бог е недостапен за оние кои го бараат како нешто "тварно", с-творено, соз-дадено. Бог е надчулен и затоа познанието на бог се јавува како "не-познание". Има еден начин бог да се познае. Тоа е "вистинското" богопознание. Но, тоа претпоставува извесна духовна состојба. Во таа смисла С.Н.Богослов заклучува: "бог, за оние кои гледаат телесно, не се наоѓа никаде, бидејќи Тој е невидлив, а за оние кои мислат духовно Тој е секаде, бидејќи Тој е присутен, бидејќи Тој е во сè и вон сè"<sup>86/</sup>.

Архиепископ Василиј во толкувањето на овие мисли на С.Н.Богослов го прецизира неговото сфаќање дека умното "гледање" за човекот значи како да добил нови очи. Тие се "неспоредливо подобри од природните и го гледаат надприродното"<sup>87/</sup>.

Меѓутоа, овде сеуште не се решава еден суштински проблем, едно важно прашање. Ако е можно бог да се сфати на некој начин со помош на умот, сепак останува дилемата: "на каков начин непознатиот и недостапен бог може да биде виден од страна на создаденото и да се соединува со луѓето"<sup>88/</sup>.

Специфичност за исихастите е токму потврдувањето на реалноста на соединувањето на човекот со бог. Но, ако бог е невидлив, како да се објасни тоа што тој станува видлив. Ако не се знае каков е, како да се објасни неговата дејност (ενεργείας). Овој парадокс на непристапноста се решава единствено со актот, со чинот на верата. Затоа таа во целокупното православно исихастичко искуство му претходи на секое знаење, т.е. на разумот. С.Н. Богослов на едно место, во таа

смисла, забележува: "како воопшто да се испита природата на Творецот на сé? Исто така, како ти велиш дека ќе ми ги про- толкуваш неговите дела? Како ќе ми речеш, како ќе ги изразиш, како ќе ги претставиш со зборови? Сето ова примај го со вера"<sup>89/</sup>.

Бога го гледаат само достојните. Тој е "видлив невидливо". Бог е видлив како "еден сончев зрак". Зракот е видлив но погледот во сонцето би ве заслепел, т.е. сонцето е невидливо. Многу слични симболични објаснувања како да не му се доволни на С.Н.Богослов, бидејќи тој е исполнет со чувство на восхит, но истовремено и ужас пред овој парадокс. Верата значи пружа извесно познание на бог. С.Н. Богослов смета дека недостижниот бог се открива себе. Тоа овозможува човекот да го познае и да му биде причесен (заедно со него) а истовремено божествената оностраност да остане непроменлива. Еден од начините на кој бог се појавил е неговото овоплотување, неговото објавување на луѓето. Бог себеси се направил видлив за луѓето во својата конкретна човечност. Ова божјо појавување на луѓето, според С.Н. Богослов е резултат на божјата благодет и човекољубие.

Во духот на апофатизмот, исихастите парадоксално ја определуваат апсолутната трансцендентност на бог, а истовремено и неговата откриеност за човекот. Во исихастичката традиција изразувањето на овој парадокс кој лежи во основата на апофатичкото богословие не е секогаш во систематско-богословска форма.

Божествената природа за исихастите се јавува како светлост. С.Н. Богослов ја наречува "слатка видлива светлост, свет-

лост која се открива, светлост која сета се соединува како што сметам јас, целосно со нас"<sup>90/</sup>.

Недофатливиот бог, невидливиот бог, "се гледа" не во неговата природа, т.е. суштина, туку во неговото општење, причесност (μετουσίᾱ).

Општењето на човекот со бог на основа на божјото овоплотување, во исихастичката традиција се проткајува како тврдење дека ако бог станал човек, тогаш човек може да стане бог, но не по природа, по суштина, туку по причест.

Православното апофатичко богословие има парадоксален логичен систем, не со недвосмислен јазик, туку напротив тајната на решавањето на таа антиномичност е во конкретното, егзистенцијално, лично однесување на човек спрема бог.

Апофатичкиот карактер на исихастичкото богословие, истовремено го изразува единството на двете природи на Исус Христос, божествената и човечката. В. Лоски во студијата "Мистичко богословие" вели дека единството на двете природи е изразено преку негативни дефиниции<sup>91/</sup>. Апофатичкото богословие е предмет на неговата детална анализа.

Колку и да звучи парадоксално за здравиот разум, една од основните максими на православно богословие е содржана токму во тврдењето дека Исус Христос е истовремено и бог и човек. Дијалектиката на тоа тврдење дозволува да се каже дека: "Синот Божји настрада, умре на крстот - но според она со што можеше да страда и да умре, според своето човештво... Тој не престана со Својата секој да управува со севкупноста на созданиот свет, според своето Божество кое не трпи никаква промена"<sup>92/</sup>.

Совршенството на бог се изразува и во одречувањето на себе самиот. Не е ли ова еден вид понижување на личноста на Синот? Не е ли понижување на божествената природа во Синот Божји кога тој се одречува од сопствената волја "за да ја изврши волјата на Отец покорувајќи му се до смртта, до крстот"<sup>93/</sup>.

Тоа понижување, кеноза, може да се оправда и сфати само со прецизирање на улогата на светата Троица. Таа има само една волја својствена на заедничката природа: "волјата на Отецот - извор на волјата, волјата на Синот - послушност, волјата на Светиот Дух - извршување"<sup>94/</sup>.

Кенозата, понижувањето "е начин на постоењето на божествената личност испратена во светот, личност во која се извршува заедничката волја на Светата Троица чиј извор е Отец"<sup>95/</sup>. Во таа смисла, Исус Христос се изразува кенотички кога вели "Отец е поголем од мене". Понижувањето треба да се сфати како потврда на божјата природа на Синот божји бидејќи постои "големина во понижувањето богатство во сиромаштвото, слобода во послушноста"<sup>96/</sup>.

Се чини дека она што е најпотребно да се разбере овој дијалектички карактер на Светата Троица е "да се имаат очите на верата"<sup>97/</sup>.

За потребите на исихастичкото богословие како и за потребите на одбраната на тоа богословие пред сериозните забелешки и напади била воведена разликата меѓу божјата природа, (суштина) и божјите енергии. Концепцијата за божјите енергии значи се појавила во рамките на христорошката драма.

Апофатичкиот став на православното богословие грчките оци го изразувале во мноштво слики за да го издигнат непоимливото до контемплација. На пр. Максим Исповедник ја применува сликата со железото вжарено до оган, кое станува оган останувајќи железо по природа. Оваа споредба се употребувала за да се изрази состојбата на обожената природа. Во Христовото дело има две различни дејствувања. Секоја природа дејствува според своите својства, исто како што "меч поцрвенет од огнот, сече и гори истовремено"<sup>98/</sup>. Вжештениот меч сече бидејќи е железо, а гори зашто истовремено е оган.

Божјата суштина е недостижна за дискурзивниот разум, а човечкиот јазик иако конкретен е несовршен за да ги изрази божествените карактеристики. За да се разбере што е бог потребно е човекот да се приближи до поимот бог со одречување на она што тој не е. За тоа апофатичко богословие еве што вели Г.Г.Мајоров: "По пат на таква одречна редукција можно е да се стигне до некој позитивен остаток, за кого веќе ништо не ќе може да се каже, откако сите разумски определби ќе бидат исцрпени. Разбирањето на тој остаток би означувал излез вон границите на разумот (екстаза) и преод во повисок степен на познание - мистичен степен на надразумска интуиција каде божествената реалност се гледа лице в лице, но несвесно и бесмислено"<sup>99/</sup>.

Во книгата "Догмата за Христос, ќе бидете како Бог, Психоанализа и религија", Е. Фром<sup>100/</sup>, во одделот со наслов "Поим на Бог" своето гледиште го определува како "нетеистички мистицизам". Потоа прави длабока историска анализа на ме-

нувањето на содржината на овој поим. Еволуцијата на поимот бог одела од сфаќањето дека бог е "племенски поглавица" до поимот за безимениот Бог чие прикажување не е допуштено"<sup>101/</sup>.

Фром вели дека најрадикален израз негативното богословие имало во формулациите на еврејскиот филозоф и богослов М.Мајмонид. Во неговото богословие не се признаваат позитивни атрибути на бог. Позитивните атрибути "имплицираат нечистотија"<sup>102/</sup>. Фром истакнува дека ова гледиште потекнува од неоплатонистичката традиција. Неоплатонизмот е радикален во нагласувањето на невозможноста да се познае божествената суштина. Доктрината за негација на божјите атрибути не се однесува на негација на неговите дејства. Оваа доктрина овозможува да се каже "како едноставната суштина на бог ги вклучува во себе совршенствата кои на овој или оној начин одговараат на квалитетите какви што се: знаење, волја, моќ, но чија суштина останува неодредена"<sup>103/</sup>. Негативното богословие во своите крајни консеквенции значи крај на богословието. Како може да постои наука за бог ако за него нема што да се рече или да се мисли. После овие сериозни забелешки на Фром, кој и покрај фактот што не се занимавал со православно богословие ја согледал суштината на апофатичкото богословие воопшто, останува едно прашање: Дали единствена богословска догма е дека "Бог е".

Православно богословие овој проблем го решило имајќи ги предвид следните две сфаќања: освен апофатичкото, разликува и катафатично богословие и второ, апофатичкото богословие во православието не се сведува само на утврдување на она

што бог не е, туку истовремено тоа го развива гледиштето дека бог дејствува. Од ова сфаќање следи една од основните карактеристики на филозофијата на исихазмот. Ако за бог незнаеме што е, а знаеме дека тој дејствува (преку своите енергии) следи дека бог може да биде достапен за човекот, дека човекот може бог да го доживее. Ова доживување на бог е основен белег на исихастичката филозофија според кој таа се определува како ирационалистичка филозофија. Доживувањето има мистички карактер. Исихастичката филозофија е длабоко мистичка филозофија.

Што имплицира практичната примена на негативното богословие? За да го постигне сопственото спасение човекот треба не да го знае, туку да го доживее бог. Тоа негово доживување, во овој живот му нуди гаранција на поединецот дека ќе биде спасен, т.е. го решава проблемот на спасението.

Значи, познанието на бог и неговата суштина е заменето со доживувањето на божествените дела. Бог делува низ историјата и во заедницата. Затоа верувањето во бог имплицира занимавање со историјата и политиката од една страна и со познавање и учество во животот на црквата од друга страна. Затоа анализата на исихастичкото религиозно искуство оди од нивото на богословието, преку историјата, литургијата, психологијата и филозофијата.

Додека западните филозофи во Средниот век во најголем број случаи се зафаќале со докажувањето на егзистенцијата на бог со помош на логички и филозофски аргументи<sup>105/</sup>, главен проблем во филозофијата на Исток е желбата на човекот за единство, љубов и соединување со бог. Затоа филозофијата на источ-

ното православие во основа е антропологија. Таа антропологија ги проучува искусствените, доживувачки човечки феномени. Проблемот за доживувањето на бог "во тишината" во негативното богословие и во мистичкиот карактер на оваа антропологија е во фактот што така сфатениот бог престанува да биде авторитарен бог. Таа позиција му овозможува на човекот решителен, револуционерен чекор да ја оствари својата слобода и да го почувствува духот на слободата кој порано беше божја обележје или божја привилегија.

Во рамките на православието посебно место му се дава на патристичкото богословие, т.н. светоотечко<sup>106/</sup>. Ова патристичко богословие ја одразува вистинската духовна клима во древната црква за разлика од западното богословие кое иако под влијание на светоотечкото е радикално различно од него. А. Шмеман смета дека под влијание на западната, источната богословска мисла исто така во патристичкиот период го прекинала континуитетот меѓу двата типа богословие<sup>107/</sup>. Основната разлика меѓу светоотечката т.е. изворна и вистинска богословска мисла и доцнежното православно богословие, според мислењето на Шмеман е тоа што во светоотечката литература "светите тајни секогаш се објаснувани во контекстот со нивното конкретно и литургиско вршење"<sup>108/</sup>. Средновековното богословие направило еден превид, го испуштило токму тој "литургиски контекст".

Разликата меѓу патристичкото богословие и постпатристичкото е на ниво на разлика меѓу "два погледа на светот". Шмеман прецизира дека "краен проблем на секое богословие е познание или, поточно, можност и природа на познанието за Бог"<sup>109/</sup>.

Во светоотечкото богословие, според мислењето на Шмеман, постои "синтеза" меѓу сфаќањето дека бог е апсолутно трансцендентен, "нешто друго", а творенијата неможат да ја познаат неговата суштина, и сфаќањето дека "навистина постои човековото заедништво со Бог, неговото богопознание и обоготворување"<sup>110/</sup>.

Во сфаќањето на оваа антиномична изјава посебно место има учењето за символот. Вистинската улога на символот е "да дава знаење за непознавливото како непозналиво и исто така да ја открива видливоста на невидливото како невидливо"<sup>111/</sup>.

Символот е средство на познание на тоа што неможе да се познае на друг начин освен преку општење, т.е. "жива средба" со бог. Значи "символичното" не е спротивно на "стварното", туку "го вклучува во себе како негов вистински израз и начин на појавување"<sup>112/</sup>.

Шмеман вели: богословието како вистинска реч и вистинско знаење за Бог, е резултат на човековата способност да го знае Бог - а во Него да ја познае и целата реалност"<sup>113/</sup>.

Постпатристичкото богословие го разделило рационалното или аналитичко познание од т.н. символички поглед на свет. За разлика од ова ново богословие, она на светите оци јасно го подразбирало "појавувањето на бог низ материјата"<sup>114/</sup>.

Мистичкиот однос Шмеман го наречува "епифанија". Тој смета дека "мистичкото учествување" го објаснува онтолошкото единство меѓу знакот во символот и она што тој го означува. Според неговата оценка, постпатристичкото богословие направило "катастрофални последици" со тоа што го заборавило симво-

лот. Со ова "одумирање" на символот коренито се променила смислата на богословието<sup>115/</sup>.

Символот не само што ја содржи, туку истовремено ја изразува "реалноста" на бог. Патристичкото употребување и сфаќање на зборот "познание" означувало "истовремено и разбирање и општење како заедништво"<sup>116/</sup>.

Ова сфаќање на светите оци има големо значење за христијанското богословие бидејќи ја покажува неговата "динамичка природа". Од друга страна, светите тајни имаат посебна вредност и како средство за "индивидуалната побожност и осветување"<sup>117/</sup>.

Толкувањето на Шмеман на местото на изразот "символ" како центар на богословието на светата тајна има значење на реконструкција на богословието.

Схоластичкото, западно богословие му дало погрешна смисла на изразот "символ". Шмеман сака да покаже дека овој збор е "најадекватно средство за повторно откривање на смислата и значењето на она основно искуство и доживување за кое сведочи светоотечката книжевност"<sup>118/</sup>.

Рационализмот на постпатристичкото богословие значи, ја заборавил една од основните импликации на апофатичкото богословие - можноста бог да се доживее "на реален начин" преку символите и литургијата.

Православното апофатичко богословие, затоа, не е само учење туку и начин на живеење. Ете зошто во исихастичката традиција името "богослов" го носеле само оние кои имале и доживување на бог. Само поради тоа произлегува дека созерцањето е поголемо од знаењето.

Максим Исповедник, истакнува дека трет, највисок облик на христијанската филозофија (на кој му претходат практичната и теориската филозофија) е самото богословие. Тој богословието го сфаќа како видување или созерцание на бог. "Богословската филозофија" ја наречува "богословска мистагогија" во неговите проучени "Гностички глави"<sup>119/</sup>. Овој израз го прецизирал листургиско-исихастичкиот карактер на оваа исихастичка филозофија. Практичната филозофија, според М.Исповедник се засновува на божјите заповеди (нивното практикување), теориската филозофија почива на догматските вистини, а "верата го воведува човекот во созерцанието"<sup>120/</sup>.

За разлика од Шмеман, Мајендорф оценува дека "постои суштински континуитет меѓу патристичкиот период и периодот на доцнежното византиско богословие ... кој се протега на скоро еден милениум на христијанската историја на Исток, од соборот во Халкидон до паѓањето на Константинопол. Кога го вели ова, Мајендорф повеќе мисли на фактот дека Византија останала "до крајност верна" на александриската христологија на Атанасиј и Кирил. Затоа целата студија на Мајендорф "Византиско богословие" е настојување, како што вели самиот "резултатите на богословната мисла да се посматраат како синтеза"<sup>122/</sup>.

Оваа "синтеза" започнува од 451 год. т.е. после Халкидонскиот собор. Од тогаш почнува "специфично византискиот период"<sup>123/</sup>.

Александрија и Антиохија како два основни центри на богословското творештво на Исток, имале големо значење во

историјата на христијанството. Александриското богословие на Атанасиј кој вели: "Бог станал човек, за човекот да може да стане Бог", доследно доминира во сите богословски дискусии, покренувајќи многу проблеми. Човековата вистинска природа е предодредена да учествува во божествениот живот. Човекот, значи, нема автономна природа туку се исполнува само ако ја зачува "сликата божја" која е "дел на неговата човечка природа". Сите дискусии, расправи или кризи на византиското богословие "можат да се сведат на еден или друг аспект на овој основен христијански проблем"<sup>123/</sup>. Сите византиски, православни мислителите "во основа овде се сложуваат"<sup>125/</sup>. Оваа согласност има двојно значење: 1) овозможува византиското богословие да се издвои од поставгустиновското и схоластичкото западно богословие и 2) овозможува византиската мисла да се прикаже во систематска форма.

Сепак, за вистинското сфаќање на карактерот за византиското богословие одлучувачки се, покрај споменатите, и овие два факта: 1) во монашката средина се развивало едно особено богословие кое е т.н. "живо богословие", 2) "вистински богослов се сметал оној кој ја видел и доживеал содржината на богословието"<sup>126/</sup>. Ова доживување не било ограничено на интелектуалните способности на човекот туку подразбирало учество на "целиот човек", т.е. како на неговите интелектуални, волјевити, емоционални моќи така и на неговите телесни чула.

Една од основните идеи на исихастичката антропологија е учењето на човековото учествување во бог. Ова учење имплицира однос, динамичка врска меѓу човек и бог. Идејата за

човековото учествување во бог на доследен начин е присутна во византиската филозофска традиција. Така веќе кападокијските оци зборуваат за "изливање" на Светиот Дух во човекот<sup>127/</sup>. Оваа идеја од патристичката антропологија, во текот на византискиот среден век се сметала за неприкосновена. Со тоа се потврдува континуитетот за кој говори Мајендорф, меѓу рановизантиските т.е. патристички мислителите и доцнежните византиски мислителите, во однос на прашањето за човекот.

Зад оваа единствена идеја се препознаваат многу разлики, особено едно термилошко шаренило. Дали тоа шаренило сведочи за недоследност и разидувања меѓу византиските филозофи, по однос за прашањето за човекот? Всушност се работи за привидна недоследност, бидејќи како што вели Мајендорф "разни автори се служеле со различна терминологија - оригенистичка, неоплатоничарска или библиска"<sup>128/</sup>.

Учењето за човековото учествување во бог, за неговата "отвореност" кон бог, воедно е суштински различно од западничките категории со кои се определува што е тоа човек. Во византиската филозофија човекот се посматра како повикан да учествува и да расте во божествениот живот. При тоа, најзначајно е овој чин да се изврши со слободен човечки напор. Човековиот избор дали ќе се крене до таа задача е слободен. Неговата слобода е прилика за него да стане "вистински" човек. Зошто слободата и чинот на изборот го овозможуваат тоа очовечување на човекот? Затоа што само така се осигурува соработка (συνεργείας) меѓу човекот и бог. Соработката, пак, овозможува напредување на човекот кон бог. А, човекот е створен токму заради тоа!

Сфаќањето на човекот како "отворено" суштество кое динамично ја остварува божествената "искра" што ја поседува по природа, има двојно значење: 1) овозможува филозофски да се заснива теоријата на личноста и 2) ја овозможува исихастичката гносеологија како теорија на богопознањето во рамките на антропологијата. Затоа теоријата на личноста и гносеологијата се суштински импликации во филозофијата на исихазмот.

Византиската гносеологија претставува една од антрополошките импликации поради следното: нашето познание за бог е еден вид експериментално познание (во антрополошка смисла). Бог неможе да се познае по пат на интелектуален процес. Но, затоа, можно е нешто друго: кога човекот е во заедништво со бог, т.е. "е преобратен во својата природна состојба" тој "може па дури и мора да дојде до директно познание и доживување на својот Створител"<sup>129/</sup>. Ова директно доживување, кое е воедно и непосредно познание можно е поради тоа што човекот е само "слика божја", не е автономно суштество, а поседува природна особина да се надмине себе и да го дофати божественото. Таа човечка природна особина не е интелектуална. Таа го опфаќа целокупниот човек, телото и душата, неговото исчистување, аскетско напредување, извежбаност и етичко однесување. Познанието на бог е свесно и слободно доживување. "Свесно" е главна карактеристика на гносеологијата и психологијата, а "слободно" белег на етиката. Затоа овие елементи на филозофијата на исихазмот ја определуваат исихастичката антропологија.

Една од основните идеи во исихастичката антропологија е и идејата за бесмртноста на човекот. Таа е условена од две нешта: 1) од библиското сфаќање на човекот како единство на душата и телото, сфаќање кое го потврдиле како црковните оци така и другите доцнежни византиски филозофи. Во овој поглед, исихастичката антропологија, одлучно го надминува платонизмот. 2) Бесмртноста е условена од "сродството" на душата со бог како последица од првородниот грев "душата е мртва" или "гревот влегол во животот" т.е. дошло до одвојување на душата од бог. Исихастичката антропологија нуди едно ново видување на човекот. Божествената страна на човекот не се однесува само на човековата духовност, како што на пример сметал Ориген, туку на целокупниот човек. Идејата за човекот како целина е едно од централните тврдења во исихастичката антропологија.

## II. ОСНОВИ НА ЛИЧНОСТА

### а) Спасение на човекот

Улогата на човекот во створениот свет е централна. Тој е "господар на сè создадено". Ова е очигледно "славно" место за него. Но, постои еден услов, под кој единствено може да ја сочува оваа привилегирана "господарска улога": човекот треба да ја сочува сликата божја така што ќе учествува во божествениот живот. Ова учествување во бог е смисла на човековиот живот. Тоа е истовремено и "клуч за православното христијанско разбирање на односот Бог - човек"<sup>130/</sup>.

Исус Христос е бог и човек истовремено. Како човек, тој е идентичен со другите луѓе, освен во гревот. Неговите две природи се во единство. Тоа единство не ја укинува разликата меѓу човечката природа и божествената природа. Тој склад на човечкото со божественото би требало да значи можност за човекот да ја "обнови" сопствената човечност. Со учествувањето на човекот во бог се остварува смислата на неговото постоење. Христос е едно лице и една личност. Во него се двете природи во единство. Во тој поглед не постои апсолутна симетрија меѓу божествената и човечката природа во Христост. Напротив, се работи за едно така да се каже асиметрично единство. За тоа како била сфатена и толкувана природата на Исус Христос во Византија, сведочат многу гле-

дишта и дискусии. Ова прашање за асиметричноста се растегнало од Халкидонскиот до Ефескиот собор.

Мајендорф истакнува дека "предуслов за конечна обнова на човечката грешна состојба е христовата откупувачка смрт"<sup>131/</sup>. Смртта на Христос е смрт на Синот Божји во телото. Г. Флоровски ја истакнува истата мисла: "смртта на крстот била делотворна, не како смрт на Невиниот, туку како смрт на овоплотениот Господ"<sup>132/</sup>.

Суштината е всушност во "поразот на страшната космичка реалност на смртта која го држела човештвото под својата узурпирана власт и го туркала во волшебниот круг на гревот и пропадливоста"<sup>133/</sup>.

Христорошките расправи значајни се по две познанија кои ги имплицираат: 1) првородниот грев е во наследна вина и 2) откупувањето не е првенствено во правдање туку во победа над смртта.

Уште Кирил Александриски истакнува дека после гревот на Адам човештвото "се разболело од пропадливост"<sup>134/</sup>. Пропадливоста е синоним за смртта. Од раното христијанство, смртноста почнала да се сфаќа како болест. Мајендорф истакнува: "Спротивноста меѓу двата Адама не е во термините вина и простување, туку во термините живот и смрт"<sup>135/</sup>.

"Првиот човек е од земја, земски; вториот човек е Господ од небото". (I.Кор.15:47-48). Ослободувањето од смртта е патот на спасението. Учењето за спасението, кое се нарекува христијанска сотериологија, има посебно место во византиската филозофија и претставува еден од централните термини во антропологијата на исихазмот.

Спасението означува пристап во нов, бесмртен живот. Тој бесмртен живот на светот му го донело воскреснувањето на Исус Христос. Воскреснувањето го ослободува човекот од стравот од смртта. Во истиот дух, Григориј Палама пишува: "За спасение бил потребен нов корен, бидејќи никој, освен Бог, не е без грев. Никој не може да подари живот, никој да ги прости гревовите"<sup>136/</sup>.

Вториот човек е "Новиот Адам", Исус Христос. Сè што е создадено наоѓа повторно единство во него а истовремено и хармонија со самиот себе. Само бого-човекот Исус можел да ги надмине крајностите кои со гравот биле толку затегнати што не можеле да бидат надминати само со човечките способности. Максим Исповедник вели дека има пет такви крајности кои стојат пред човекот како задача да ги надмине. Тоа се: "бог и селената, разумното и чулното, небото и земјата, рајот и светот и мажот и жената"<sup>137/</sup>.

Познато е дека Адамовиот грев и неговите последици за човечкиот род различно биле толкувани во текот на историјата на православната христијанска вера. Овој проблем бил во центарот на многу богословски расправи како на Исток така и на Запад. На Запад забележителна улога остварил Августин особено со полемиката против Пелагиј и Јулијан од Екланум. Но, влијанието на Августин на источното православно христијанство, како што оценува Мајендорф било "практично никакво"<sup>138/</sup>.

Всушност "значењето на Адамовиот грев и неговите последици за човечкиот род, сфаќани се сосема поинаку на Исток"<sup>139/</sup>.

На Исток со терминот "природа" се сфаќа "она што по силата на стварањето е различно од бог"<sup>140/</sup>. Основната идеја во Византија е да се надмине природата, а тоа е привилегија зададена на човекот створен "според сликата Божја" (Постање 1:27).

Само човекот и тоа човечкиот слободен, личен дух може да стори грев и да заслужи вина поради тоа. За да го објасни ова учење М.Исповедник правел разлика меѓу "природна волја" и "гномичка волја" на човекот<sup>141/</sup>.

Природната волја е човечката природа, која бидејќи е создадена од бог е во согласност со божјата волја која ја создала. Но, човекот поседува и т.н. гномичка волја т.е. слобода. Кога ќе ја злоупотреби својата слобода човекот доаѓа до извитоперување на природната волја и до искривување, расипување на самата природа. Гномичката волја како синоним на слобода може, според мислењето на М.Исповедник да го насочи човекот кон усовршување и добро, кон бог. Исто така таа е способна да го наведе човекот во грев. Значи, гревот е личен акт, чин на човечката слободна волја, а не акт на природата. Вториот заклучок од ова размислување на М.Исповедник би бил дека "нашето спасение зависи од нашата волја"<sup>142/</sup>.

Не треба да се идентификуваат гревот и грешникот. Гревот треба да се уништи, а грешникот да се спаси. Западната инквизиција сведочи за сосема спротивно сфаќање на гревот од источното православно гледиште. Инквизицијата го убива грешникот поради гревот.

Тајната на спасението е во следното: "Победа на оди-чената Безгрешност на оличениот грев и зло. Сета икономија

на спасението се сведува на безгрешното тело на Богочовекот, кој со своето распнато, мртво но безгрешно тело ја победува смртта-змијата, гревот-сатаната"<sup>143/</sup>.

Спасението е содржано во еден парадокс, во една антиномија: "мртвото тело ја победи живата змија"<sup>144/</sup>.

Безгрешниот единствено обезгрешува. Тоа истовремено значи и спасение како откупување и оправдување. Гревот е причина за дезинтеграција на личноста. "Гревот царува од Адам до доаѓање на Христос"<sup>145/</sup>. Кога ги прекршила божествените заповеди, истовремено, душата го унакажала сопствениот лик. Гревот значи "откинување" од бог; Човекот станал не само грешен туку и "ѓаволоимен". Адамовиот пад е пад на "човекот воопшто". Адам до гревот, е на некој начин потенција на она што ја сочинува "физичката и метафизичката суштина на човекот"<sup>146/</sup>.

Сите Адамови потомци, целото човештво, партиципира во гревот, Човекот станува хамартоморфичен.

Дезинтеграцијата на човекот преку гревот, Ј. Поповиќ ја наречува "хамартологија"<sup>147/</sup>. Човекот со гревот станува "греволик". Анализата на последиците од гревот во исихастичката литература се однесува на безброј комбинации на гревот и сите човечки карактеристики и ствари. Посебно, сепак, се анализира гревот и душата, гревот и волјата и соматскиот дел на личноста<sup>148/</sup>. Преку гревот, всушност во човекот навлегло, со него завладеало злото, а преку човекот тоа завладеело и со стварите. Значи, злото и гревот се неразделни: "гревот е врата на злото"<sup>149/</sup>. Гревот е корен на сите зла, гревот е главно зло. Ако гревот е извор на сите зла, тоа зна-

чи дека тој на некој начин ги умножува злата.

Анализата на исихастичката хамартологија ги открива најскриените тајни на човечката психа. Така волјата се смета како активен спроводник на злото во човекот. Секој грев има волјева основа. За секој грев "одговорна" е волјата. Затоа, секој грев се казнува. Улогата на волјата во изборот на добро или зло е пресудна. Човекот своеволно, т.е. со слободата на својата волја се определува за изборот. Учеството на волјата во човечкиот живот е "творечко". Така и Адам, гревот го сторил по својата сопствена и слободна волја. Човечката природа (суштина) не е заробена во нужноста. Нејзино главно својство е слободната волја. Слободната волја има особено значење и голема вредност бидејќи се добива од "абсо-лутната Слобода на Божеството со посредство на богообразната суштина на човечката душа"<sup>150/</sup>.

Човекот го "умножува" гревот, при што постои "волјево усвојување на гревот". Волјата не само што се заразува со гревот, туку се огрешува и самата. Гревот, постепено ја обзема сета волјева суштина на човекот за на крај да ја "расипе" сосема.

Затоа исихазмот препорачува растењето во добродетелта да се одвива со негација на волјата. Сета волја е зла. Творечката и разорна сила на волјата, нејзините основни својства имаат улога на дезинтегратори на човечката личност. Творечката улога на волјата се остварува само во еден случај: ако својата дејност човекот ја извршува "според сликата Божја". Многу исихасти сметаат дека во човекот постои еден орган кој има средишна улога, е центар на човечкото психофи-

зичко единство. Тоа е срцето. Во него се врши "преод" на психичкото во телесно и обратно. Водач на срцето му е умот. Но на умот може да влијае Сатаната-злото. Преку умот, тоа "владее со целиот човек". Ова влијание, особено се изразува врз гносеолошкиот апарат на човекот. Така хамартизираниот човек "постулира" и хамартичност на самото познание. Гносеолошкиот метод на Сатаната е гордоста и високоумноста. Така се случува со овој метод, преку злото, човекот да ги хамартизира своите гносеолошки функции (оружја).

Што значи гревот во неговото гносеолошко значење? Гревот преку познавателните способности на човекот доведува до "гносеолошки" политеизам. Имено, гордиот и "високоумниот" човек, човек под дејство на Сатаната "секоја мисла ја прогласува за бог"<sup>151/</sup>. Затоа неговите сопствени мисли стануваат негови "идоли". Човекот преку гревот станува "гносеолошки идолопоклоник"<sup>152/</sup>. Конечно "човекот се идолизира себеси ... станува идол и бог за себе"<sup>153/</sup>.

Значи, во својата гносеолошка улога гревот го занемарува односот, ја укинува разликата човек-бог. Гревот го оневозможува јасното познание. Тој го замаглува, го затемнува познанието. На многу места во Светото Писмо гревот е синоним со "темнина", "мрак". (1.Јов.2,11). Гревот е мрак (σκότος) наспроти светлоста која ја дофаќа вистината и реалноста. Гревот го "ослепел" умот (νοῦς). Човекот е неспособен да го оствари својот првобитен стремеж, кој всушност го навел на гревот, т.е. стремежот да познае што е добро а што зло и тоа да го стори со својата сопствена моќ, без помош и посредува-

ње од бог. Секое постоење надвор од бог е грев. Така и умот, огрешен, истовремено е ум "надвор од бог".

Човекот-личност, или вистински човек е оној кој би имал богообразен карактер. Гревот значи губење на богообразноста. Така човекот и човештвото ја загубиле смислата на животот и на познанието. Ј. Поповиќ вели: "Содржината и обемот на односот на хамартологијата спрема гносеологијата условени се со самата мистика на човечката личност. Проблемот на личноста го инволвира проблемот на познанието; познанието се детерминира со личноста"<sup>154/</sup>. Гревот, смртта, гробот и ад, се меѓи за познанието. Грешниот човек не може да ги премине тие меѓи. Човекот е неспособен да биде "целосно свој" бидејќи е проткаен со гревот.

На основа на ова исихастичко учење за гревот може да се заклучокот: личноста, човекот, се реинтегрира преку дехамартизација (обезгрешување).

Отстранување на гревот значи човекот да се врати во состојбата на интегритет што ја имал пред "падот", т.е. во состојба на богообразност на неговата личност, на неговата суштина. Интегритетот на човекот онтолошки е невозможен без дело и дејство на Светата Тројца. Доаѓањето на Христос пак, има значење и смисла како "враќање на нашата природа кон себе". Христос е богочовечка личност. Тој е обезгрешен "оригинал" на човечката личност. Во Христос и преку Христос на секој човек му е пристапна вечноста: "Бог го создал човекот за нераспадливост и го создаде образ (слика) на својата сопствена вечност"<sup>155/</sup>.

Личноста е психофизичка реалност дадена во Христос. Христос е совршен човек; Тој е Богочовек, совршен Бог.

Човековото познание не е моќно да го одреди односот на Христос спрема Бог Отец и Бог Дух Свети и спрема човекот и човечката суштина.

Човековиот пад и грев засновани се на слободна волја, факт преку кој човекот требало да ја оствари својата целовитост. Човековиот пад не е апсолутно трагичен. Човекот може да достигне целовитост и после падот. Во огрешениот човек сочуван е главниот услов на неговото спасение: дарот-слободната волја. Кога не би постоела верата, преку која човекот ги открива сопствените длабоки психички сфери, тогаш тој себеси би си ја одзел можноста за слободно дејствување на својата личност. Губењето на верата или на надежта исто така е грев.

Пред човекот обременет со последиците од гревот, останува само уште една прилика да се спаси: покајанието. Ова е суштински збор за исихастичката антропологија. Овој грчки збор, како што беше речено значи промена, преобразба, преориентација, т.е. пре-умување, пре-мислување, духовен препород.

Човековото спасение почнува со покајанието.

Тајната на човекот, значи скриена е во тајната на Богочовекот Исус Христос. Григориј Назијански вели: "сè што е обединето со бог, спасено е". Човековото спасение е дело на Богочовекот Христос. Спасението почнува оној момент "кога Христос на себе ја примил целокупната човекова природа"<sup>156/</sup>.

Спасителот доаѓа лично на земјата. Од човекољубие (пред сè од љубов) тој станува човек, за човекот соединувајќи се со него, како со Син Божји, самиот да стане Син Божји. Смыслата на човековиот живот затоа е во "учествување" на човекот во бог, негово обоготворување.

Божественото и човечкото во Христос се две природи, а тој е едно лице. Како што беше кажано разликата не е укината. Божественото го спасува човекот, а човечката природа е за да активно и вољно соработува со бог.

Личноста на Исус е единствен образец за сите луѓе. Со тоа секој човек, без исклучок, добива можност да го воспостави единството, учествувањето, обоготворувањето во него.

Исихастичката антропологија подвлекува и нешто друго, афирмативно за секој човек.

За исихастичката антропологија битно е православно-то сфаќање дека човекот е потполно различен од секој друг човек по својата непофторливост и единственост. Јован Дамаскин истакнува дека вистински постои конкретното поединечно суштество чија поединечност не е нешто случајно. Постојењето не е содржано во постоењето во родот, туку токму во таа поединечност на човекот. За Дамаскин поединечното постои по себе самото и во себе самото. Така постои и човекот како поединец.

Во таа смисла Татакис ова гледиште на Дамаскин го оценува како многу значајно: "Таквиот поим на постоењето е стожер околу кој се движи и се кристализира православно-ната мисла за светот; тоа е настојување на православието со помош на мислењето да го сфати постоењето; но смыслата на тоа

настојување не е да ја сфати суштината на битието, туку битието да биде спасено од тоа што православната мисла го сфатила како суштина на неговото постоење: спасено од постоењето како поединечност, па значи и како одвоеност на битието од бог. Спасението е во соединувањето со бог, а постоењето е одвоеност од бог и можно е само како одвоеност од бог"<sup>157/</sup>.

Јован Дамаскин обземен од таквите сфаќања на постоењето смета дека постои еден специфичен страв, страв од постоењето, затоа што постоењето е одвоеност. Тој го нарекува овој страв највисок степен на човековиот страв кој се наоѓа на шесто место и го определува како φόβον διαπτώσεως<sup>158/</sup>.

Но одвоеноста на човековото постоење од бог е единствен можен начин на постоење на човекот, бидејќи постоењето е постоење на поединечно конкретно суштество. Постоењето такво го определил бог. Постоењето е страдање за човекот, кое тој не може да го совлада, и покрај тоа што може да прави дела кои се спротивни на тој страв. Стравот од постоењето е истовремено страст која има конститутивна функција: без неа човековата природа не би била човекова. Таа ја конституира природата на човекот како суштество кое постои во својата одвоеност во поединечноста. Таков облик човечката природа добила со чинот на Падот<sup>159/</sup>.

Јован Дамаскин понатаму се прашува дали природата воопшто е нешто што може да постои надвор од поединечните суштества или ствари. Поточно дали природата може да не биде природа на конкретно поединечните ствари или на конкретно поединечно суштество? Одговорот на Дамаскин е содржан во не-

говото гледиште дека не постои природа како нешто само по себе надвор од суштествата и стварите. Мислата е таа која со начинот на мислење, кој се наречува логика, ја издвојува природата и ја сфаќа како нешто посебно надвор од суштествата или стварите<sup>160/</sup>. Така, мислата ја одвојува суштината од постоењето. Значи, она што стварно постои е поединечното постоење. Што се однесува до човекот, не постои род или вид на човекот, туку само човекот поединец, личност конкретна индивидуа која треба да биде ставена на прво место. Значи поединецот е примарен, а сè друго се припишува и додава подоцна со цел човекот поединец да може да биде разбран во светот во кој живее. Значи додавањето на човекот кон видот или родот нужно е затоа што тоа е потребно за нашето сфаќање на човекот поединец. Но, тоа не е потребно на самото постоење на човекот. Во спротивно постоењето на човекот би било плод на нашето мислење, а не дело на бог.

Природата, видот и родот се само поими кои можат да постојат единствено во ипостазата.

Своето номиналистичко гледиште за човекот Дамаскин го проширува со сфаќањето на слободата. Постоењето на човекот е исто што и слободата на човекот. Стравот од одвоеноста од бог, настанат со падот, е човековата свест за неговата слобода. Со свеста за слободата секогаш се јавува и страв од одвоеноста како највисок степен на страв, степен кој е истовремено и човекова свест за сопствената природа. Спасението на човекот е спасение од таа прагрешност. Православното сфаќање на прагревот ја признава слободата како сама

човечка природа. Човекот се спасува со делата но неговите дела се можни само како слободни, па затоа со слободните дела секогаш се јавува и страв од слободата. Тој страв го одвраќа човекот од тие спасоносни дела. Затоа спасоносните дела се можни само ако се совлада тој страв, а совладувањето на стравот е успешно единствено со помош на верата. Во таа смисла гледиштето на Дамаскин е православно, а неговото толкување на стравот е капитално за целата филозофија на православно христијанство.

Христовото очовечување, страдање, воскресение и спасение, за верникот претставуваат извесност, стварност од највисок ред. Ниту еден човек не е во целина содржан во друг, освен Исусовата личност. Тој со овоплотувањето, на сите луѓе, подеднакво им дава можност да воспостават единство во него.

Христовото распетие како и неговата смрт се неразделни од спасението. Цел бог и цел човек, богочовекот Христос бил распнат и доживеал смрт на крстот. Неговата богочовечка смрт треба да ги откупи луѓето од смртта.

Воскреснувањето, исто така, ја зафаќа целата богочовечка личност на Христос. Значи воскреснувањето се однесува и на неговото човечко тело и душа подеднакво како и на неговата божја природа. Чинот на воскреснувањето има значење за сето човештво. Тоа е образец за спасение на секој човек.

Како што принципот на смртта потекнува од еден човек - Адам, така тој проблем се разрешува во принципот на воскресение на една личност за целото човештво. Безгрешниот Христос - обезгрешува, а со тоа спасува. Бог е еден по суштина,

а станал многуимен заради спасение на луѓето. Христос, значи спасение низ обезгрешување. Со својата боголикост тој ја привлекува боголиката (богообразната) суштина на човекот. Затоа се вели: "слично, сличното да го спаси"<sup>161/</sup>.

На човекот му е невозможно со својата сопствена сила сам да го искорени гревот. Нему му останува да се бори за тоа, а божја работа е да го искорени гревот. Преку соединување на сличното со слично, човечката личност се реинтегрира со партиципација во божествената природа. Значи човекот е онтолошки и психички немоќен да се спаси себе самиот. Тој е немоќен сам да воскресне. Во тоа ќе му помогне верата преку која тој открива "нова реалност".

Верата му пружа нов метод и нов поглед на животот. Самата вера има еден негативен момент: силно чувство на сопствена безвредност, крајно сиромаштво на духот. Истовремено преку верата се остварува бескрајна љубов кон бог.

Верата е око на душата. Методот на верата е човекот да се принуди себе да прави добро. Актот на верата е примарен: треба најпрво да се поверува во бог. Потоа човекот треба да се одрече од себе во целост. Тоа одречување е апсолутно внатрешно одлучување. Тоа е најличен чин и единствено решение. Почетокот на верата значи е во одречувањето од светот и од себе. Ова двократно одречување всушност е најдлабокиот резултат на самопознанието. Со верата се остварува единство на одречувањето од себе и љубовта кон бог. Таа е победа над егоцентризмот. Верата овозможува нова сила за човекот да се преобрази и да се промени. Верата е мост меѓу човек и бог, меѓу временоста и вечноста. Таа е "реално влегување" во бог.

Низ верата човекот општи со бог, е во заедница со него. Со верата се победува антропоцентризмот и грехоцентризмот. Низ верата се врши мистичниот процес на обоготворувањето. Бог и човек заедно ги сраснуваат своите слични делови, ги соединуваат во душата на човекот.

Верата е прва во етичката тријада: вера, надеж и љубов. Таа е почеток на реинтеграцијата на човекот и истовремено верата е синоним со крсноста. Таа е себе-распнување во светот: "Ако сакаш да се спасиш, постани мртов" (Јов.12,25).

За православието, верата не е само акт на умот или акт на волјата и срцето, туку "акт на целата личност".

Почетокот и напредокот на верата условени се од покајанието. Покајание, метаноија е промена, пре-умување, премислување во кое се променило нашето гледиште, тоа станало нешто друго, поинакво. Преумувањето овозможува "реално да се осети" приближувањето на небеското царство.

Во почетокот покајанието било јавен чин. Грешникот морал пред луѓето јавно да се покае. Ова особено важело за официјално изопштение грешници. Особено после IV век покајанието добило форма на приватна исповед. Во оваа форма покајанието било многу слично со практиката на природно духовно упатство, особено раширена во манастирите. Секој монах имал духовен учител, водач и советник кому му ги доверувал своите покајувачки мисли.

Византијците, во световниот живот ретко одеа на исповед, за разлика од монасите во манастирите кои ја практикувале исповедта. Покајанието и исповедувањето имаат функција на "духовно лечење".

Што се однесува до верата, постоењето на покајание е централен гносеолошки миг на верата. Умот бил главен објект на гревот. Затоа, во пре-умувањето, тој станува главен објект на верата. Гревот има гносеолошки карактер. Негова антитеза е верата. Како таква, таа е гносеолошки пресврт. Со верата, човекот во својот ум се буди од "сонот на незнаењето", излегува од тродимензионалните категории на личноста, излегува од "пијанството на материјата" и влегува во вечноста.

Покајанието е враќање од неприродното во природното. Со верата умот се одречува од гледиштето дека човекот е мера на сè.

Прв гносеолошки степен на верата е одлуката на умот да се одрече од себе, а човекот да се бори против него поради тоа што умот го наведува кон антропоцентричност. Умот треба да се смири, човекот да постигне апсолутна послушност на умот, негово поробување во Христос. Така се врши преобразба на умот, пре-умување, промена на сите вредности. Пред падот умот бил горд, се чувствувал како бог, постоела гордо-умност, антропоцентричност. После падот, во покајанието умот треба да постигне состојба на себе - смирение, смиреноумност, теоцентричност. Покајанието овозможува човекот да излезе од себе, вон границите на своето постоење, да се пренесе во друга реалност. За да го оствари ова, преку верата, човекот зајакнува со надежта. Надежта ја определува динамиката во верата и истрајноста во верата. Без неа, верата би резултирала во скепса.

Надежта е срж на спасението и оптимизам на верата. Надежта ја спроведува верата, а верата открива нова бесконечна реалност. Водач на тој пат е молитвата.

Со молитвата "се собира" разумот (*διάνοια*), се постигнува целосна концентрација на човекот. Мислите се раководат со молитвата. Телото и душата треба да ѝ се предадат на молитвата. Таа ги победува страстите, а е водач на свеста. Молитвата го воспитува умот. За време на молитвата човечкиот ум е во покој или бива однесен во длабочините на божественото постоење. Најважна особина на молитвата е истрајноста. Со помош на молитвата умот остварува мудрост и визија на бог.

Чистата, искрена молитва ги овозможува овие резултати: простота, љубов, смирено умување, постојаност, безгрижност.

Заедно со другите добродетели молитвата го насочува смирено-умувањето. По својот карактер молитвата е соборна. Во неа се остварува заедништво на сите други добродетели. Затоа таа "ја собира" душата, а човекот израснува, напредува кон богопознанието.

Некои историчари на филозофијата настојуваат во христијанското православно максималистичко сфаќање на светоста да гледаат извесен морализам. Во таа смисла, од етички аспект, православно христијанство се посматра најчесто како авторитативно. Но, Мајендорф истакнува дека: "Во Византиското предание никогаш не била нагласена тенденцијата за изградување на систем на христијанската етика"<sup>162/</sup>.

Во таа смисла Мајендорф смета дека не постои христијанска етика која би понудила примери за христијанското однесување. Византиските христијани кога барале примери за христијанско однесување ги наоѓале меѓу монасите. Највисока цел на христијанскиот живот, во византиската традиција, навистина е личното доживување на бог. Ова доживување не е спротивно со практичните етички барања. Дури напротив, ова доживување е невозможно ако етичките барања не се исполнат. Затоа гледиштето на Мајендорф за етиката тешко може да се одржи. Но за овој проблем овде нема да стане збор, бидејќи етиката не е проблем на оваа докторска дисертација.

Целиот пристап кон спасението на човекот е засновано на личното доживување на бог. Ова гледиште за спасението на човекот се дополнува со едно друго гледиште дека само во црковна заедница може да се оствари вистински божествен живот. Овде се поставува прашањето дали овие две гледишта навистина се дополнуваат, поради тоа што нивната антиномичност е очигледна? Тие го сочинуваат пристапот кон сфаќањето на спасението. Меѓу општото (светотаинско) и личното, постои "напнатост" која се гледа во моралните постапки на христијанинот и во неговиот духовен живот.

Затоа ќе поминеме на прецизно утврдување на степените кои треба да ги совлада човекот во остварувањето на личното спасение.

## б) Од маска до личност

Во исихастичката теорија на личноста се прави остра разлика меѓу маска (προσωπεῖον), индивидуа (προσωπον) и личност (ὑπόστασις).

Во написот "Тајната на човечката личност" Ж. Зизјулас опширно ја излага теоријата за личноста во византиската антропологија<sup>163/</sup>.

Зборот индивидуа има латинско потекло и означува нешто што е неделиво. Тој збор е замена за грчкиот збор ἄτομος кој исто така значи "неделив". Во византиската антропологија зборот индивидуа означува поединец во биолошка смисла, со психолошкиот карактер свртен кон сопствениот свет. Тој е одвоен од општото и обликуван во неделивост. Тој е монада. Индивидуата е зачеток на личноста, но сеуште не е личност.

М. Исповедник вели дека "лицето е повикано да стане личност"<sup>164/</sup>. Неговиот пат е љубовта. Тој треба да оствари сопствен начин на боголико постоење. Поимот "личност" се измолкнува пред секој обид са се дефинира рационалистички. Личноста не се сведува на индивидуа во смисла на нешто одвоено, особено, или "природа" во вообичаеното секојдневно значење на овој збор. Личноста е човек кој го надминал својот сопствен свет во стремежот кон бог. Личноста настанува во надминувањето на себе самиот. Таа не се додава кон целината тело-душа-дух, туку самата е психосоматска целина која сака да оствари обоготворување. Личноста може да се сфати и дофати само во мистичко откривање и доживување.

Според учењето на Григориј Палама многу поважно е постоењето на личносен (ипостасен) бог, отколку неговата непознавлива суштина. Истото важи и за човекот: над неговата природа или суштина стои неговата егзистенцијална личност. Овој степен на постоење на човекот, како личност, ја надминува природната онтологија, поради тоа што човекот е создаден според ликот божји. Ваквото тврдење би требало човекот да го стави во единствен, посебен однос спрема бог.

Човекот го одразува ликот божји во толкава мера во колкава неговата природа е проткаена со бог. Улогата на Светиот Дух се состои во тоа што овозможува во Христос да го видиме "ликот на невидливиот бог". М. Исповедник смета дека човечката личност е "истоветност по благодетта". Човечката личност добива богословска вредност само во областа на нестворените енергии на Светиот Дух. Личноста се гради исклучиво на догмите. Човекот може да стане сличен (подобен) со бог. Тогаш тој е личност. Но, ако се запре на половина пат, тој може да стане и "неподобие" или несличност. Во тој случај човекот е само поединец, особа или просопон на едно природно суштество.

Овие термини: ипостас, просопон и сл. во историјата на православното христијанство се менувале во своето значење. Тие се употребувале како "оружје" за одбрана на христијанското гледиште, а од друга страна добивале вредност на конвенционални ознаки.

Ипостас, личност не се сведува на обично ниво на природата и на поединечните суштества кои се разумни. Ипостас е некој што ја надминал својата природа и постои како

надминување на себе самиот кон трансцендентното.

Но, грчкиот збор  $\psi\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  значи нешто да се под-  
стави. Ова очигледно зборува за две нешта од кое едното е  
на пониско ниво од другото. Бидејќи терминот просопон се  
употребува во значење на "личност" во исихастичката антро-  
пологија, потребно е да се објасни ова негово значење.

Историски, поимот личност поврзан е со богословие-  
то. Уште по прецизно, поимот "личност" е поврзан неразделно  
со богословието на Светите Оци на црквата.

Грчката филозофија не го познава поимот "личност".  
Таа е "без-лична". Платоновата филозофија, навистина во цен-  
тарот на интересирањето ја има темата за душата (нејзиното  
потекло, делови, функции и грижата за душата) како и проб-  
лемот за бесмртноста на душата. Од друга страна, учењето на  
идеите како да го потиснува ова негово учење за бесмртнос-  
та за душата. Во Платоновата филозофија тешко е да се види  
поединецот, тешко е да се зборува за личност, а уште потеш-  
ко е да му се даде место на телото<sup>165/</sup>.

За Аристотел, постои индивидуалното. Аристотел во  
почетокот на својот филозофски развој, сметал дека умниот  
дел на душата е бесмртен<sup>166/</sup>.

Во неговата филозофија човекот е сфатен како кон-  
кретна индивидуалност, а смртта конечно и целосно ја разо-  
рува таа индивидуалност.

Во грчката филозофија светот е сфатен како "логосен"  
свет. Тој е космос, украс, полн со естетски набој и внатре-  
шен динамизам. "Логосот" ја одржува космичката хармонија и

единството на сé. Не постои непредвидливост и слобода. Човекот, како и космосот, осуден е на пропаѓање.

За разлика од грчката филозофија, во грчката трагедија, прв пат се јавува "лице" (προσώπον). Овој збор означувал дел на главата "под черепот"<sup>167/</sup>.

Многу брзо, ова "анатомско" значење на овој збор се поистоветило со значењето на зборот "маска" (προσωπετον) која се употребувала во театарот. Очигледно, има некоја врска меѓу маската на глумецот и човечкото лице. Дали е тоа само нивната обична сличност? Поимот "маска" има барем две значења: Првото, кое е во врска со театарот и трагедијата, открива дека човекот на моменти може да се осети како да е обична маска, ништо друго. Тој е само обична маска која го покрива, сокрива неговото вистинско постоење, без кое тој е лишен од вистинската содржина. Второто значење на зборот "маска" е поинаков: благодарейќи токму на маската, човекот или глумецот може да се здобие со осет на едно посебно постоење кое разумот и етичката хармонија во светот му го оспоруваат. Маската му овозможила на човекот да осети што е слобода и да стане личност. Преку маската тој сознал што значи да се живее, на единствен, неповторлив начин.

Зборот "лице" (προσώπον) значи истовремено "суштина" или природа. Требало да поминат многу векови за да се поистоветат зборовите личност и лице. Во латинскиот јазик се употребува зборот "персона" за да се означи "лице".

Во исихастичката антропологија посебно место му се дава на "овој свет" поради неговата величина. Таа величина се состои во тоа што во "овој свет" на човекот му е дадена

една димензија на неговото постоење која би можела да се нарече "лична".

Ј.Зизјулас истакнува дека човекот е немоќен поради тоа што рамките на неговиот поглед на свет "не ѝ допуштиле на оваа димензија да се оправда онтолошки"<sup>168/</sup>.

Истиот автор се прашува "Како да дојдеме до поистоветување на личноста со човековата суштина? Како би можело слободата да биде идентична со космосот, идентитетот на конкретниот човек да биде производ на слободата, човекот да биде идентичен со личноста"<sup>169/</sup>.

Постои долга историја на толкувањето на "Светата Троица". Во филозофска смисла во оваа долга историја се дошло до поистоветување на ипостас и просопон. Ова поистоветување, значи имало филозофски последици.

Обидот на православно христијанство својата вера да ја изрази преку Троичниот Бог, значи обид за ослободување на космосот и човекот од "онтолошкиот апсолутизам на космолошката даденост". Православно христијанство онтолошки го изразува поимот "личност". Тоа се гледа преку среќавањето на Светата Троица: Бог е Отец, Син, Свети Дух, не престанувајќи да биде Еден бог.

Врската на зборовите ипостас и просопон прв пат се остварува во првите векови на христијанството. Употребата само на зборот "просопон" водел во савелијанство (јавување на бог во три улоги). Поради тоа на Исток, обично се употребува изразот ипостас. Овој термин преземен е од категоријалниот апарат на Ориген<sup>170/</sup>.

Терминот "ипостас" можел да претставува опасност поради можноста да биде неоплатонистички. На пример, Плотин зборува за божествените "ипостази"<sup>171/</sup>.

Опасноста од употребата на овој термин се состои во можноста преку него да се спојат бог и светот на неоплатонистички начин. Опасноста има и друга димензија: постои можност овој термин да се толкува тритеистички. Поради тоа богословието се нашло пред следната задача: да ги сочува своите библиски начела: еднобоштвото и апсолутната онтолошка различност и независност на бог во однос на космосот.

Од поистоветувањето на зборовите "ипостас" и "просопон" произлегуваат најмалку две значења за исихастичката антропологија: 1) просопон веќе не се смета за додаток (ἐπιτήθηκα) на битието. Напротив, просопон е "самата ипостас на битието"<sup>172/</sup>. Личноста "го сочинува" битието. 2) друга придобивка од тоа поистоветување на овие два збора е тоа што личноста станува "битие по себе", а истовремето таа е "состав" (συστατικόν), т.е. "начело" или причина на битието.

За да го оствари овој резултат, богословието поминало долг пат. Особено место во таа разработка имало евхаристичкото богословие. Во таа смисла, посебна улога им припаѓа на следните мислителци: Игнатиј Антиохиски, Иринеј Лионски и Атанасиј Велики. Sprema библиското богословие, кое тие го имале предвид, светот не е онтолошки независен. Библиското тврдење е дека светот настанал "од ништо". Светите Оци, кои беа спомнати, воведуваат една друга онтологија, онтологија надвор од светот кон бог. Со тој чин тие постоењето на би-

тието го направиле "производ на слободата"<sup>173/</sup>. Така битието е разрешено од самото себе. Тоа се подведува под личната слобода. Следниот чекор што го прават, особено Кападокиските Оци, е поистоветувањето на бог, божјото битие со личност.

За нив Еден Бог не е една суштина, туку еден Отец кој е и "причина" за раѓање на Синот и за произлегување на Светиот Дух. Причината на личниот троичен живот на бог не претставува една суштина божја, туку ипостас, т.е. личноста на Отецот. Бог како Отец, а не како суштина, со тоа што е, ја потврдува постојано својата слободна волја да постои. Потврда на тоа е неговото троично постоење. Бог, како личност, како ипостас очева, чини една божествена суштина да биде она што е: еден бог. Во тоа се состои "новиот став" на Кападокиските оци. Овде може да се спомне филозофскиот став на еден од нив, Василиј Велики: "Без ипостас или начин на постоење, не постои ниту суштината или природата, а без суштината не постои личноста. Онтолошко начело нешто да е, да биде битие, она што прави нешто да е, не е суштината, туку личноста, ипостас. Значи битието се искачува не кон суштината, туку кон личноста. Значи суштината не постои "гола" без начин на постоење"<sup>174/</sup>.

Суштината на бог е самото божјо битие, бидејќи ги поседува трите начини на постоење кои не ѝ ги должи на суштината, туку на едно лице, на Отецот. Значи, бог постои заради една личност, а не заради една суштина. Ова последново тврдење има огромно значење. Тоа се состои во сфаќањето на слободата.

Во западната филозофија постои етички поим за слободата. Тој се сведува на можноста за избор. Слободен е оној кој може да избира меѓу можностите кои му се дадени. За разлика од ова сфаќање, сфаќањето на Светите Оци на Исток за слободата е поинакво. Слобода, во етичкото значење однапред е врзана со даденоста на можностите. Потполно врзувачка даденост и конечност за човекот е самото негово постоење. Но, дали човекот се смета за слободен, ако не е во состојба да стои поинаку отколку да го прифати своето постоење? Дали е можно надминување на даденоста на постоењето, дали човекот може да го потврди своето постоење не како признание на еден факт од стварноста, туку како резултат на слободно одлучување и самопотврда.

Човекот сака да биде личност. Но, ова православно барање се судира со една противречност: Како суштество на овој свет човекот не е во можност да го избегне фактот, даденоста на своето постоење, а од друга страна вистинска апсолутна (онтолошки) слободна личност треба да биде "нестворена", т.е. личност ослободена од секоја даденост, вклучувајќи го и нејзиното постоење. Ако такво нешто не е можно, тогаш не е можна ниту личност.

Но, дали води кон ништавило остварувањето на апсолутна онтолошка слобода? Не е ли во тој случај, личноста негација на онтологијата?

Овој филозофски проблем е многу сериозен. Излез има, можеби, во богословието на Светите Оци. Значи, човекот не може апсолутно да ја остварува својата онтолошка слобода, бидејќи е врзан со својата стварност, со своето постоење. Ова ограничување не важи за бог, бидејќи тој е "нестворен". Ако

причината за онтолошката слобода на бог е во тоа што неговата природа е во неговата "нествореност", додека човекот по природа е створен, тогаш не постои никаква надеж, никаква можност за човекот било кога, да стане личност, во смисла во кој е тоа бог.

Разлогот на онтолошката слобода на бог не е во неговата природа туку во неговиот начин на постоење, како божествена природа. И покрај тоа што човекот има поинаква природа, тоа и нему му дава надеж да стане личност.

Бог е слободен онтолошки, затоа што "ја укинува онтолошката нужност на суштината, со тоа што е Бог како Отец, т.е. оној кој го раѓа Синот и го произлегува Духот"<sup>175/</sup>.

Божјото битие се поистоветува во православното христијанство со заедница. Ова е можно само со надминување на онтолошката нужност. Затоа, тоа поистоветување на бог со заедницата всушност преставува "екстатички" карактер на бог. Поимот "екстаза", како онтолошка категорија се сретнува кај источните Оци - мистичари, особено во списите на Ареопагит и во списите на М.Исповедник.

Нужноста, значи, е заменета со слободна самопотврда на божественото постоење. Заедницата е резултат на слободата како последица не на божјата суштина но на една личност, Отецот кој е Троица. Тоа е поради тоа што бог, како личност, ја сака слободно оваа заедница.

Поврзувањето на бог со сакањето, љубовта ("Бог е љубов" 1.Јов.4,16) значи дека љубовта е единствен онтолошки начин на употреба на слободата. Љубовта не е својство ниту излив божји, туку е состав "составниот" на божествената сушти-

на: она што чини бог да биде она што е: еден бог. Љубовта не е дадено својство, туку е онтолошка категорија. Љубовта е начин на постоење на бог. Таа е под-става на бог, го сочинува неговото битие. Љубовта овозможува божјата онтологија да не подлегнува на нужноста на суштината. Затоа љубовта се поистоветува со онтолошката слобода.

Во гледиштето на Светите Оци на Исток постои едно настојување, за "монархија", едноначелност на Отецот. Тоа настојување треба потполно да ја исклучи другоста, различноста на лицата, која е онтолошки оправдана со "хоризонтот" на нивното јавување. Во бог, еден таков хоризонт е непостоечки и несфатлив. Sprema тоа, онтологијата како "јавување" можеби е можна во богословието на "Икономијата" која се случува во времето, но не и во онтологијата на троичното постоење на безвремениот бог. Ова значи дека богословската онтологија, која се заснива на поимот монархија на Отецот и која го исклучува првенството на суштината наспроти личноста и паралелното постоење на три лица на Светата Троица, на еден заеднички "хоризонт", ја ослободува онтологијата од гносеологијата. Од ова гледиште произлегува еден поопшт проблем: дали воопшто е можно филозофско оправдување на светоотечкото богословие?

Човекот е пред дилемата: или слобода како љубов или слобода како ништавило. Само личноста може да бара слобода, но и негирање на нејзината онтолошка содржина.

Личноста бара да постои конкретно, како единствено и неповторливо суштество. Личноста не е само екстаза на суштината. Таа е ипостас (подстава) на суштината како единствена истоветност.

Личноста е единствена така што не се додава на други суштества и предмети, не се употребува како средство.

Личноста е цел, исполнетост. Целта е личен идентитет. Ако личноста, на пример, во општеството се реализира, тогаш човекот ќе стане "објект" персона. Тоа, според филозофијата на исихазмот би било трагично за човекот.

Во светот, човекот е немоќен да го осигура својот апсолутен идентитет. Поради тоа исихастите сметаат дека човекот завршува во смрт.

Во природниот свет, личен идентитет се осигурува со раѓање на деца и надживување на родителите. Затоа за биологијата смртта е нешто природно и очекувано. Во исихазмот, кој човекот го сфаќа како личност, смртта е трагична и неприфатлива. Надживувањето на смртта во вид на брак и раѓање, не осигурува лично, конкретно надживување. Но, ниту учењето за бесмртноста на душата, во некои форми на христијанството не овозможува да се осигура надживување на сопствениот идентитет.

Кога душата, по природа, би била бесмртна, тогаш личното надживување би било нужност. Тогаш и бог е бесмртен по природа, т.е. нужно, а човекот, исто така, нужно сроден со бог. Ова гледиште е карактеристично за античкото филозофско сфаќање на бесмртноста. Но, според исихастите, тоа не овозможува сфаќање на една "неизбежна" бесмртност.

Исто така и во егзистенцијалистичката филозофија постои едно настојување да се даде одговор на ова прашање. Нејзиниот одговор е во неразделно поврзување на битието со небитието, со онтологизирање на смртта. Егзистенцијалистич-

ката филозофија не признава онтологија надвор од овој свет. Егзистенцијалистичката онтологија е онтологија на смртта.

За разлика од овие гледишта, филозофијата на исихазмот сака да понуди онтологија која ќе ја надмине смртта, а со тоа и нејзината трагичност. Смртта не се признава онтолошки. Бог Отец е бесмртен. Неговото лично и неповторливо постоење како, Отец, Син, Дух, можно е заради неговото троично постоење. Божјиот живот е вечен бидејќи е личен и се остварува како слободна заедница, како љубов.

Зизјулас истакнува: "во личноста се поистоветуваат животот и љубовта: личноста не умира токму затоа што е сакана и сака"<sup>177/</sup>. Надвор од таа љубовна заедница човекот е име без личност. Смртта за личноста значи да престане да биде сакана. Изразот "вечен живот" во исихазмот значи дека личноста може да се издигне до сопствено достоинство и живот. Доволно е да биде во однос на љубов. Љубовта може нешто да го направи единствено. Смртта значи препуштање на личноста, спуштање од "апсолутна анонимност", спуштање до "ствар". Затоа поимот "обоготворување" значи истовремено и учество во божјото лично постоење. Личниот живот, човекот го остварува во бог, во Светата Троица. Спасението, на тој начин се поистоветува со остварување на личноста во човекот. Овде се поставува прашањето дали човекот е личност и без спасението? Исихастичкото богословие го сфаќа човекот на два начина: 1) како ипостас на биолошкото постоење, 2) како ипостас на еклисијалното постоење.

Победата над смртта е невозможна без промена на составот на човечката личност, без надминување на биолошката ипостас.

Биолошката ипостас не се исклучува со есхатолошката, т.е. во исихазмот не постои учење за двојство кое би потсеќало на манихејството. Во биолошката ипостас постои онтолошка нужност, надминување на индивидуалноста во творбата (со зачнување и раѓање). Настанувањето на ипостас постои, но тоа е нужно поврзано со природниот инстинкт. Така личноста како битие постои, но не како слобода, туку како нужност. Зизјулас смета дека последица на тоа е што таа "нема можност да ја потврди својата ипостас со апсолутно онтолошка слобода ... ако се обиде да ја изведе слободата од нејзиниот онтолошки апсолут, ќе се судри со дилемата на нихилизмот"<sup>178/</sup>.

Друг недостаток на гледиштето на човекот како ипостас на биолошкото постоење е поистоветувањето со смртта: "телото кое се раѓа како биолошка ипостас дејствува како чувар на некое јас, како нова маска која ја спречува ипостас да стане личност, т.е. да биде потврдена како љубов и слобода"<sup>179/</sup>.

Смртта е природен развој на биолошката ипостас. Таа е трагично самоукинување и распаѓање на телото. Смртта како промашување, невозможност на биолошката ипостас да опстане не е последица на некој престап (на пр. морален престап), туку е последица на самиот состав на биолошкиот чин на овековечување на видот.

Значи, човекот како биолошко суштество не поседува онтолошка слобода. Трагичноста на биолошкото постоење на човекот е во тоа што тој залудно сака преку неа да стане личност. За таа залудност, за тоа промашување, исихастите го

наведуваат примерот со гревот. А, гревот е трагична привилегија само на личноста.

Од ова гледиште следи гледиштето дека за да се оствари спасението "неопходно е еросот и телото како пројави на екстазата и ипостазите на личноста да престанат да бидат носители на смртта"<sup>180/</sup>. За да се оствари тоа, значи, ќе се уништат еросот и телото како основни состојки на биолошката ипостас. Целта е значи да се промени начинот на составот на ипостас и да се пронајде начин на ново човеково раѓање. "Уништувањето" на еросот и телото не значи буквално нивно елиминирање. Тие не се занемаруваат, туку ја менуваат енергијата, се прилагодуваат на нов начин на постоење. Во таа смисла исихастичкиот аскетизам треба да се сфати како "вежбање", тренинг за нов начин на постоење. Еросот и телото преку аскезата имаат удел во ипостазот на еклисијалното постоење.

Проблемот на спасението може подобро да се постави и разбере ако се истакне сочувувањето на екстатичката но и на ипостазната димензија на личноста. Без познавање на гледиштата на Светите Оци на источното богословие би се дошло до следната дилема: или ипостас без екстаза (еден вид индивидуалистички пиетизам) или екстаза без ипостас (вид на мистицистичко бекство од телото, екстаза од типот на грчките мистерии)<sup>181/</sup>.

Новото раѓање на човекот, т.н. ипостас на еклисијално постоење се извршува во чинот на Крстењето. Крстењето води кон препород (1. Петр.1,3.23). Крстењето ја образува ипостас.

Личноста има потреба за состав без онтолошка нужност. Личноста треба да се вкорени, да стане онтолошка стварност.

Во исихастичката филозофија, битието се сфаќа како истоветност на постоечкото со самото себе, а не со нешто друго. Татакис вели: "Тоа поистоветување на битието со вечното битие, а ова со самиот бог, ја претставува основата на христијанската метафизика, бидејќи од таа основна идентичност произлегува дека да се биде вечно, можно е само ако тоа значи да се биде во Бог, што на целатаселена ѝ дава нова, христијанска боја. Со тоа христијанската метафизика и се разликува од античката"<sup>182/</sup>.

Мешањето на поимите "природа" и "ипостас" било една од причините за настанување на многу еретички учења за Светата Троица. Затоа во филозофијата на Леонтиј Византиски се посветува посебно место на разликата меѓу "природа" и "ипостас". Леонтиј Византиски истакнува дека "ипостас означува едно посебно суштество, тоа не е совршено, апсолутно и безусловно, туку суштество кое има свое посебно постоење"<sup>183/</sup>. Тоа што од ипостас се додава на природата, тоа придонесува таа да биде нешто одредено, "точно оваа" а не некоја друга ствар". Затоа Л.Византиски, ипостас ја дефинира како "самосвојна". Има суштества кои се соединети, соединенија, а со ипостас се раздвоени. Така е со Светата Троица. Но, има и суштества кои се раздвоени, секое има своја посебна природа означена со посебен родов поим, а соединети се со ипостас. Таков е случајот со телото и душата во човекот<sup>184/</sup>. Човекот претставува нешто сосема различно од душата и телото земени одвоено во нивното апсолутно значење<sup>185/</sup>.

За разлика од Платон, кој смета дека човекот е исто што и неговата душа, исихастите настојуваат да докажат дека човекот во основа е целовит, душа и тело заедно. И покрај фактот што филозофските ставови на Л.Византиски се спој на аристотеловата силогистика и платоновата антропологија, тој нив ги користи во решавање на едно потполно ново прашање.

Христологијата која го објаснува ова прашање има чисто егзистенцијално значење: да му потврди на човекот дека личноста не е фантазија туку е "историска стварност". Тоа би требало да значи дека Исус Христос ја внесува во историјата стварноста на личноста. Таа стварност станува темел на личноста на секој човек.

Исихастичкото богословие има есхатолошки пристап кон Христологијата: стварната Христова ипостас не била биолошка, туку есхатолошка. Ова го покажува и докажува воскреснувањето. Затоа токму со воскреснувањето се се мери и пресудува во Христологијата. Христос не останал слободен од условите на биолошкото постоење (тој доживеал смрт). Со воскреснувањето се победува смртта.

За бог и за човекот, темелот на онтологијата е личност. Како што е бог само како личност тоа што е во својата природа - совршен бог, така и човекот во Христос, единствено како ипостас, како личност, т.е. како слобода и љубив е совршен човек. Совршен е оној човек кој постои како битие на начин на кој и бог постои како битие. Значи човекот може и сам да постои, не на основа на природните закони туку на

основа на односот со бог, однос како што има Христос како Син Божји со Отецот, слободно и од љубов.

Суштина на крстењето е поистоветување на неговата ипостас со ипостас на Синот божји.

Како еклисијална ипостас, човекот докажува дека она што важи за бог може да важи и за него. Црквата го воведува човекот во нов начин на однесување со космосот, со кого не управуваат законите на биологијата. Со крстењето човекот постои, стои пред космосот, како однос спрема космосот. Тој сега може да сака не затоа што го принудуваат законите на биологијата, туку слободно. Слободата може да се поистовети со човековото битие. Еклисијалната личност може да сака без исклучивост, како соборна личност. Човекот може да сака без врска со одредени етички заповеди, туку поради фактот што неговото ново раѓање од црквата, придонесува тој да биде составен дел на градење односи. Со овој соборен начин на постоење човекот воспоставува начин на однесување со космосот. Благодарение на тоа, тој станува ипостас која не е индивидуа, туку личност. Црквата станува во човековото постоење исто што и Исус Христос, а истовремено и секој нејзин член станува Христос и Црква.

Од ваквото гледиште следуваат два заклучока: 1) црквата покажува дека спасението не е прашање на моралното усовршување, подобрување на природата. Спасението е работа на нова ипостас. 2) оваа нова ипостас не е нешто теоретско, туку историски опит.

Исихастите сметаат дека секој човек што е "крстен" станува Христос.

Овде се наметнува едно прашање: Што ќе се случи со човековата биолошка ипостас кога ќе се оствари екклисијалната ипостас? Искуството сведочи дека човекот останува биолошка ипостас (се раѓа и умира) и покрај крстењето и екклисијалноста. Средбата на екклисијалната со биолошката ипостас создава "чуден" однос внатре човековото постоење: човекот со својот екклисијален идентитет почнува да постои како она што ќе биде, т.е. како онтологија која својот корен го има во иднината, во есхатологијата. Екклисијалниот идентитет се врзува со конечниот исход на човековото постоење. Затоа, М. Исповедник во списот "Мистагогија" ја применува соборноста на црквата на секој верник<sup>186/</sup>. Изворната светоотечка онтологија тој ја резимира вака: "сенка е она што му припаѓа на Стариот, а икона она што му припаѓа на Новиот Завет, вистината пак - на состојбата на идниот век"<sup>187/</sup>.

Црквата, во Евхаристија ја обединува секоја своја свештена работа, која има за цел човекот да ја надмине својата биолошка ипостас и да стане вистинска личност. Тоа се оние свештени дејства кои исихастите ги наречувале "тајни", мистерии. Кога ќе се спојат со евхаристијата, тајните стануваат не само благослов, туку и надминување на биолошката ипостас. Евхаристијата има две основни својства: соборност и двиг, движење кон "крај", кон остварување на човековото есхатолошко постоење. Овие особини на евхаристијата во новото православие се заборавени. Тие биле стожер на светоотечкото учење. Овие две својства ја сочинуваат Литургијата.

Еклисијалната ипостас потврдува дека човекот е личност и дека неговиот корен е во иднината. Овој есхатолошки карактер на еклисијалната личност содржи во себе дијалектички однос меѓу "веќе" и "уште не". Овој дијалектички однос се потврдува во евхаристијата. Така, човекот секогаш се чувствува во овој свет како да не е негов вистински дом. Тој, тоа го изразува со негирање на сигурноста на постоечката стварност и во вредностите на овој свет.

Еклисијалната личност своето постоење го "црпе" од божјото битие и од она што ќе биде таа по крајот на сè. Ова сознание ја прави еклисијалната ипостас да биде подвижничка. Подвижничкиот (аскетски) карактер на еклисијалната ипостас претставува негирање на биолошката ипостас. Таа ја прифаќа биолошката природа и сака да ја направи вистинска онтологија, т.е. да ѝ даде вечен живот. Затоа, човекот не ги напушта еросот и телото, туку ги ипостазира на начин на постоење на еклисијалната ипостас.

Еросот како екстатички двиг на човечката личност ја црпе својата ипостас од иднината. Еросот се ослободува од онтолошката нужност и станува движење на слободна љубов од соборен карактер. Телото не е негативен поим, туку поим на заедништво и љубовност. Човековото еклисијално постоење е гаранција за човековата конечна победа над смртта. Таа победа не е победа на природата, туку на личноста, победа на човекот над својата самодоволност. Телото се ослободува од индивидуализмот и егоцентризмот и станува пројава на заедницата - тело Христово, тело на Црквата. Во својата ипо-

стас, телото ја надминува дури својата распадливост, смрт. Телото на заедницата се покажало слободно од законите на својата биолошка природа, односно индивидуалност. Зошто тогаш, на крајот, тоа да не се покаже слободно од тие закони и во врска со смртта, која не е ништо друго, туку друга страна на истата медала? Во тоа сознание се состои разликата меѓу евхаристиската ипостас и "трагичната" личност на хуманизмот. Смеслата на подвижништвото (аскетизмот) се состои во тоа што ако помалку се втемелува ипостас на природата тогаш повеќе се втемелува како личност. На тој начин, подвижништвото не ја негира природата, суштината но ја ослободува од онтолошката нужност на биолошката ипостас. Но ова не е доволно за надминување на биолошката ипостас, ако природата истовремено не биде ипостазирана во евхаристиската заедница. И другите религии имаат аскетизам, сфатен како надминување на биолошката ипостас. Единствено евхаристијата е специфична одлика на христијанството. Без подвижничка димензија личноста не може да се сфати. Местото и просторот на откривање на личноста не е место на аскезата, туку на Евхаристијата.

Исихазмот засновува своја длабока антропологија. Во неа човекот се смета истовремено и творение и личност, хармонично единство на појава и суштина времено и вечно, материјално и духовно.

Компонентите на човечката личност не се изведуваат една од друга. Во исихастичката антропологија особено е значајно сфаќањето на човековиот живот како "вечен живот" како нешто во суштина над биолошко. Поради тој таков живот чове-

кот се јавува во светот со нешто повеќе отколку што е простост, едноставно постоење. Човекот е аксиолошки центар на сè што е створено. Од овој аспект, тој не може да се сфати во духот на еволуционизмот. За православната антропологија човекот е вистински феномен во реалниот свет. Но, со тоа не се исцрпува неговата суштина: "Тој е симбол на еден друг свет кој е уште по висока и голема реалност"<sup>188/</sup>. Значи, во антропологијата на исихазмот може да се одвојат неколку гледишта: 1) човекот е суштество кое во материјалниот свет го симболизира духовниот свет, 2) човекот е суштество кое во природата претставува слика на надприродната суштина и 3) човекот е суштество кое не би требало да се посматра само од една страна, но истовремено од двете страни, сметајќи на тоа дека духовната страна е посложена и поблиска до надприродната суштина - бог.

Во антропологијата на исихазмот во целина е акцептиран библискиот приказ на стварањето на човекот. Затоа исихастите не зборуваат за начинот на стварањето на човекот.

Во антрополошките фрагменти од разни дела исихастите ја истакнуваат, пред сè, човечката "првобитна монолитност", која била изгубена со падот и гревот". Првобитниот човек не е предмет на нивното филозофско истражување, туку многу покомпликуваната состојба за човекот настаната со падот. Падот на човекот, за него значи повторно воспоставување на можноста за монолитност преку надминувањето на поларитетот предизвикан од тој пад. Во овој свет човекот претставува "таинствен ракопис". Неговата смисла на постоењето не е само во неговата створена природа. Човекот е истовремено слика на која се исцртани сим-

болите на бог. Човекот е "природно над природно суштество". Тој е тварно и нетварно суштество. Човекот е "алка" меѓу бог и природата, тој е средиште на светот. Човекот е душевно, телесен и духовен. Тој припаѓа и на бог и на луѓето. Човекот е составен од три хиерархиски дела: тело, душа и дух. Духот е врвно начело.

Во ова гледиште се состои, се содржи библиската антропологија. Таа, особено преку гледиштето на Апостол Павле, влегла во тековите на патристичката литература.

Човекот е онтолошка дихотомија на створено (природно) и дадено (надприродно). Тој не живее паралелно неколку живота на пр. телесен, душевен и духовен, туку живее и претставува еден единствен личен живот. Човекот нема три дела, туку само три облика на исполнување или три вида на егзистенција низ кој човечката личност се изразува. Во антропологијата на исихазмот, човекот е сватен како комплетно, целосно суштество.

За разлика од будизмот и некои други источни филозофии, во исихазмот не се бара ослободување на човекот од телото, туку негово господарење со него. Во грчката филозофија, на пр. за Платон, телото ( $\sigma\omega\mu\alpha$ ) е гроб, ( $\sigma\eta\mu\alpha$ ) за човечката душа<sup>189/</sup>.

Телото има одредени значајни функции: физичко-хемиски функции и процеси на органскиот живот. Со телото се манифестира животот на човекот во рамките на видливата, надворешна природа. Емпириски гледано, човекот е даден пред сè како тело. Но, тоа тело има најпрефинети и најдлабоки врски со душевните и духовните процеси. Телото емпириски постои како на-

чело на индивидуалноста. Врската негова со душата е неповторлива и единствена. Затоа неспоредливо подлабоко тоа постои - метафизички. Специфична онтолошка одлика на телото претставува тоа што тоа е услов на човековиот живот во материјалниот, природен свет.

Телото, значи, не е само една ограничена даденост. Тоа, е истовремено, творение кое е динамичко, составено од компликувани делови. Биолошките механизми и другите реакции на телото се остваруваат постепено, сè до конечното "гаснење" на телесните енергии во смртта.

Согласно со учењето на исихастите, човекот како личност не може да се смести во некое тело и во некој одреден временски интервал. Тоа што на човекот му дава идентитет и го прави да биде личност, тоа не се неговите психосоматски особини, туку неговиот однос со бог. Само од бог потекнува личната "другост" на човекот. Човекот е личност, лик божји во онаа мера во која има способност да ја возврати љубовта која му ја упатува бог. Оваа можност, способност да одговори на божјиот љубовен повик, го насочува него или кон бог и со тоа кон вистински живот, или кон смртта и со тоа кон одвојување од бог. Тука е присутна човековата лична слобода. Секој човек може да го оствари својот живот како личност, со тоа што ќе го оствари животот како љубов и слобода. Така човековиот живот станува вечност, е вечен.

Животот после смртта, бесмртноста на човекот во православната исихастичка традиција целосно се разликува од гледиштата на некои религии дека тој живот е некој вид "последивот", идна состојба. За исихастите, бесмртноста на чове-

кот, пред сè, не е само бесмртноста на душата.

За исихазмот бесмртноста се сфаќа како "надминување на смртта" преку посебен однос со бог.

Верата во вечноста на човекот е убедување, доверба и извесност. Верата во бесмртноста на човекот е извесност дека човекот не постои вечно поради неговите егзистенцијални способности. Основата на човековото постоење сочувана е во љубовта на бог спрема човекот, љубов која нема да престане, која ќе го исполнува и сочинува човековиот живот без оглед на делувањето на неговите психосоматски способности. Во љубовта се содржи "изобилството на животот". Тоа може да се почувствува во овој свет. Тоа чувство, тоа доживување е доволно убедливо, верно дека човекот е бесмртен. Да го љубиш Христос, значи да го поседуваш како "живот на својот живот".

А. Шеман вели дека "целото христијанско учење, за овоплотувањето, за откупувањето, за покајанието, е објаснување, последица, а не причина на верата"<sup>190/</sup>.

Верата е прифаќање на "живиот" Христос. Само ако Христос е живот, тогаш смртта е она што треба да биде уништено. Во таа смисла "бесмртноста е додаток на овој живот"<sup>191/</sup>. Бесмртноста е доживување во кое треба да се отстрани "страотната исклучителност на смртта"<sup>192/</sup>.

Гревот ја создал смртта. Безгрешноста, светоста е извор и доказ на бесмртноста. Исихастичката теорија за личноста го решава проблемот на животот и смртта. Преку личноста се освојува бесмртноста.

### в) Феноменот на смртта и идеалот на бесмртноста

Што е тоа бесмртност? – Се прашува Исак Сириг и одговара: "Бесмртноста е чувствување на Бог"<sup>193/</sup>. Ако човекот го стекне чувството на бог го доживее бог во "овој" живот, во секоја постапка во секоја мисла, тој ќе ја осигура, ќе ја обезбеди за себе бесмртноста и вечниот живот, Смислата на човековото постоење е лична бесмртност на секој човек.

Дали може да се почувствува бесмртноста уште за време на животот во телото? Тоа не само што е можно, туку исто така претставува смисла на животот на човекот, според исихастичката антропологија. Во животот треба да се покаже дека бесмртноста е можна.

Основа на учењето за бесмртноста, во исихазмот, е филозофијата на воскресението. Постулати на оваа филозофија се: безгрешноста и доброто.

Вистинска смисла на животот на човекот е победа над смртта, обесмертување на душата и телото. Човекот се спасува од смртта, т.е. од гревот и злото. Учењето за бесмртноста го осмислува и животот и смртта. Исус Христос, богочовекот е единствениот победник над смртта.

Најголемиот непријател на човекот е смртта. Таа за него е ужас. Каков е хуманизмот кој го афирмира човекот како суштество упатено на смртта?

Човекот може да има познание и доказ на личната бесмртност. Тоа е друг вид хуманизам. Во овој хуманизам на исихастичката филозофија, човекот, дури преку теоријата за

бесмртноста е сватен како потполн човек. Од аспектот на исихазмот, европскиот хуманизам е релативистички и води во нилизам.

"Трагичното" начело на европскиот хуманизам "смртта е неопходност", се заменува на Исток, во православното христијанство со начелото "бесмртноста е нужна". Бесмртноста е "логична" и "природна". Таа се заснива на претпоставките на исихастичкото богословие.

Човекот, според исихастичката антропологија, минува три етапи на постоење: раѓање, (во Христос), преображение (во Христос) и воскресение (во Христос). Смила на животот на човекот "на земјата и на небото", е да го почувствува, да го доживее вечниот живот. Патот преку смртта до бесмртноста се остварува со преобразба, подвиг, преку личносното живеење.

Исихастичката антропологија "ја содржи и открива" вистината за човекот и за неговиот живот. Исихазмот открива нови димензии и перспективи на човекот. Исихастичката теорија за човекот е католичка: Човекот е прифатен и опфатен целосно во тајната на Исус Христос. Тоа што тој е сфатен како богочовек, значи дека човекот може да се соедини со бог, но дека и бог се соединува со човекот. Можностите на човекот се "богочовечки". Вечниот и бесмртен бог на човекот му овозможува слободно и спасоносно општење со него. Вистинскиот човек треба да биде "жива икона божја".

Исихастичката антропологија не го негира животот на човекот во природата. Природата е разбрана како божји дар. Животот на човекот не се сведува на живот во природата.

Во природата човекот е "безутешен роб на смртта.

Бог како творец на човекот, во неговото постоење ставил голем потенцијал, многу можности. Речено со јазикот на Библијата, тој потенцијал се вика "слика божја". Пред човекот, бог поставил поголеми можности и цели, отколку првобитните можности. Речено со речникот на Библијата, тоа е обоготворувањето. Преку него, и со него човекот може да ја "предискуси" својата лична бесмртност. Совершенството на човекот е неговата "есхатолошка носталгија" кон иднината. Во човекот како "лик божји" дадена е можноста за раст кон обогочовечување. Затоа, можеби е подобро да се рече дека целта и совершенството на човекот повеќе го осветлува ликот божји во човекот. Во таа смисла исихазмот е христоцентрична филозофија.

Само преку есхатолошкото осмислување на човековата суштина, се осветлува животот на човекот. Во есхатологијата се јавува вистинскиот хуманизам. Без бог, човекот не може да стане бог, без Исус Христос, човекот не може да стане бесмртен.

Бог му дал на човекот слобода и власт, ако сака, да живее своеволно. Во својата онтолошка основа, човекот може да дејствува самоволно, па дури и да го одречува својот однос со бог. Тој располага со својата волја. Тоа значи дека може да ја користи својата слобода. Ова е голем божји дар за човекот. Но, истовремено, овој дар, значи и голема одговорност, самоодговорност на човекот пред бог и пред себе. Во тоа се содржи "христијанскиот егзистенцијализам" на

исихастичката филозофија. Човекот е слободна, жива, непофторлива личност. Личноста, веќе рековме, не е само објект, или само субјект. Човекот е "боголико, персонално, комуникативно суштество"<sup>194/</sup>.

Човекот и бог се сретнуваат и соединуваат во "заедницата на љубовта и слободата".

На човекот не му е доволен земскиот свет и животот во границите во тој свет, бидејќи не го доведува до совршенство и вечен живот. Човекот толку го познава бог колку што му се открива себе на бог. Затоа исихастичкиот хуманизам е "богохуманизам". Вистинскиот живот се учи само на дело, во животот. Често пати исихастите ги цитираат зборовите на Исус Христос: "Познајте ја Вистината - вистинскиот живот на дело - и Вистинта ќе ве ослободи" (Јн.8,31-32). Во таа смисла, исихастите сметаат дека аскетизмот, подвижништвото, го воведува човекот во вистинскиот живот: "Практиката е увод и успон кон теоријата", вели Глигориј Богослов<sup>195/</sup>.

Во врска со прашањето за тоа дали човекот е смртно или бесмртно суштество, во исихазмот не постои докажување и полемика. Учењето за бесмртноста на човекот се заснива на длабока егзистенцијална вера.

Григориј Ниски истакнува дека "принципот на смртта потекнал од еден човек и поминал во наследство на целокупната човечка природа. Исто така и принципот на воскресение, од една личност се проширил на целото човештво. Ова е тајна на божествениот план во однос на Неговата смрт и Неговото воскресение од мртвите"<sup>196/</sup>.

Човековата личност не е прост збир на психосоматски движења. Својот извор и основа таа не ги наоѓа во природата или во себе самата, туку во бог. Бог ја образува личноста на човекот и тој е вистинската причина за нејзиното единство. Бог е причина човекот да живее и после биолошката смрт на своето тело. На секоја личност, поединечно, својствена ѝ е индивидуална бесмртност. Природата е подрачје на смртта, а човекот не е само природно суштество. Верата во задгробното постоење не е доволна. Многу поодредено е непосредното лично самопознание во бесмртноста на човекот.

Исихазмот е оригинална филозофија на бесмртноста. Христос е "историска" и логичка основа на верата во бесмртноста. Филозофскиот аспект на таа теорија се состои во надминувањето на границите меѓу духот и материјата, животот и смртта. Со надминување на противречностите меѓу природното и надприродното, во исихастичката филозофија се осмислува природното, телесното. Телесната смрт е во функција на бесмртноста. Душата, сама по себе не завладува со бесмртноста на човекот. Душата не може да ја пренесе бесмртноста врз телото. Бесмртноста која му е дарувана на човекот, го образува него. Тој е "должен" да живее за да го оствари својот живот спрема примерот на бог.

Човекот е над елементарното распаѓање во природата. Тој е вечен во однос на иднината. Тој е онтолошки неуништив. Но, како слика божја, тој не е онтолошки моќен над светот: неможе да го уништи светот така што ќе го претвори во ништо. Бог преку својата слика што му ја втиснува, го прави човекот надприроден и бесмртен. Има битна разлика меѓу божјата и чо-

вечката бесмртност. Божјата бесмртност е неусловена, а човечката е условена со бог.

Првобитниот вид на бесмртноста на човекот, пред првородниот грев, е потенцијална бесмртност. Таа потенцијална бесмртност тој требало да ја оствари.

Првите луѓе створени се за бесмртност. Прародителскиот грев не се однесува само на Адам и Ева. Тој причинско-последично го зафаќа целиот човечки род. Сите луѓе ги опфаќа една греовна "солидарност" и тие "во Адам умираат" (I Кор. 15,22). Така смртта владее над светот. "Преку еден човек дојде на светот гревот, а низ гревот и смртта" (Рм.5,12).

Овој првороден грев, е грев на човечката природа. Тој е причина за смртта, се разбира не со некаков механички каузалитет. Гревот го разурнува односот поставен од бог. Тој се однесува на слободната волја со која човекот ја прекршил божјата заповед. Гревот е разурнувач на поредокот. Тој се содржи во непослушноста пред бог. Непослушноста не е морален престап, но пред сè егзистенцијално промашување и неуспех, т.е. духовен слом.

Гревот не бил неизбежен, туку слободно но погрешно направен чин, "избор и став" и затоа е поразителен и трагичен. Зборот "грев" во првото значење, изворно-библиско употребуван кај Апостолите и источните Свети Оци, означувал "непогодување" во целта (ἀτεχνία), промашување и тоа волјево и егзистенцијално промашување, поразителен слободен избор. Во исихазмот, гревот се сфаќа како личен неуспех, а потоа како родовска, човекова бесцелност и стугување, умирање во егзистенцијалниот безизлез.

За исихастите, гревот е и лична и општа драма на човекот и човештвото, која понатаму прераснува во трагедија.

Н. Кавасила истакнува дека "човекот со природата, волјата и мислата стреми кон Христос"<sup>197/</sup>.

Внатрешното стремење никогаш не е присилно бидејќи "тој природен потенцијал е во полна човечка власт и човечка слободна волја"<sup>198/</sup>. Затоа човекот може да греша и да постапува против сопствената волја.

Во сфаќањето на гревот како погрешен и трагичен избор и неуспех се наоѓа, се содржи можноста за покајание и можноста за духовен препород и обновување на човекот како жива слика божја. Со својата богоиконичност, човекот треба да го репрезентира бог во светот. Можноста за избавување од гревот е во можноста за воспоставување заедница "во Христос". Таа можност е основна категорија на новозаветното познание и новозаветниот живот.

Бог не е творец на смртта (Сол.1,13). Во однос на стварањето, појавата на смртта е секундарна. Таа е изведена појава. Смртта е против божјата волја, изведена од гордоста на Сатаната и од човековата духовна слабост.

Смртта го негира животот. Таа се однесува на биолошкото постоење на човекот. Преку неа тој се ослободува од временските и просторните граници. Со умирањето човекот не се уништува. Смртта е само телесна и се состои во прекинување на биолошките, животни процеси. Таа е разединување на телото и духот, при што телото се враќа во земјата.

Постојат два предуслова за "конечно обновување" на човекот: човековната гревовна состојба и откупувачката смрт на Исус Христос.

Г. Назијанзин вели дека на човекот му бил потребен бог. Тој станал тело и умрел, за да може човекот повторно да живее. Г. Назијанзин вели: "Сé што не е превземено, не е исцелено, а сé што е обединето со Бог, спасено е"<sup>199/</sup>.

Христовата смрт има сотириолошка димензија. Смртта е победена со тоа што ја искусил бог и тоа лично во телото кое го примил. Богочовекот ја победил смртта со своето воскресение. Воскресението е решение не смртта. Откупувачката смрт на Христос ја задоволува божјата праведност. Воскресението има универзално важење за човекот. Христовата смрт и неговото воскресение овозможуваат обновување на божјата икона.

Бесмртноста која настанува со откупувачкиот чин на Христос, важи за луѓето кои веруваат, а не за безбожниците. Јован Златоуст истакнува: "Повикувањето во бесмртноста зависи од верата, верата од слушањето, слушањето од проповедањето"<sup>200/</sup>. Слично се тврди и во следните редови: "Ако веруваме дека Исус умре и воскреснал, тогаш Бог, и оние кои умреле во Исус, ќе ги доведе со него" (I Сол.4,14). Овие гледишта потврдуваат дека бесмртноста не е автономна. Таа не се дофаќа и остварува со сили иманентни на човекот, туку пред сé и само со нов однос со бог. При тоа преку молитвеното очекување се зацврстува верата во бесмртноста.

Воскресението ја означува победата над смртта која веќе не владее, не доминира над човекот. Атанасиј Велики ис-

такнува дека: "Од сега сме разделени само привремено поради смртната природа на нашите тела, за да можеме да воскреснеме; како семе фрлено во земја, ние не пропаѓаме, туку посеани в земја повторно ќе станеме, бидејќи смртта е уништена, благодарно на Спасителот"<sup>201/</sup>.

Теоријата за победата над смртта има посебно значење за исихастичката антропологија. Според оваа теорија, човекот после смртта може да биде оживеан. Смртта не е крај на животот воопшто. Поради тоа, следи една значајна антрополошка импликација: победата над смртта човекот го ослободува од стравот, а гревот не е веќе неизбежен. Стравот од смртта е доказ дека човекот не се покајал за своите гревови. Тој страв го покренува човекот во две насоки: прво да се бори со страстите, како пречка за остварување на бесмртноста, се до нивното конечно уништување, и второ со молитва да се упати кон созерцание на бог.

Посебно значење во исихастичката антропологија зазема местото што му се дава на "видливиот" свет за спасението и откупувањето. Сфаќањето за овој свет го имплицира учењето за телото. Византиските патристички мислителите и другите исихасти биле еднодушни во борбата против платоновското разделување на душата и телото. Во таа смисла М.Исповедник е решителен: "душата и телото се комплементарни и не можат да постојат одвоено"<sup>202/</sup>. Ова тврдење, исто така било наменето како одговор и одбрана од оригенистичката идеја за преезистенција на душата. Но, вака формулирана теоријата за единство на телото и душата, предизвикува тешкотии во толкувањето на животот на душата после смртта на телото. Обично се тврдело

дека душата ја преживува смртта на телото. Но, проблемот е во тоа што вечниот живот на душата (овде се мисли на вечност во иднината) може да е единствено ако воскресне целиот човек.

Решението на овој проблем е во проширената улога и место на душата во светот на човекот. Душата не е насочена само кон воскресение на целиот човек. Бесмртноста на душата условена е и со "сродството" на душата со бог. Во списите на Г.Палама се говори за "смртта на душата" уште во овој свет, како последица на нејзиното противење на бог, т.е. како последица на гревот<sup>203/</sup>. Докажувањето на бесмртноста на душата не било секогаш во функција на сфаќањето на нејзиното единство со телото. Мнозина исихасти истакнуваат дека божјата волја е единствен конструктивен творечки фактор, за единството на телото и душата.

Во текстовите на Апостол Павле изразот "душа" има повеќе значења. Тој зборува за "душа" како за индивидуален живот (Рм. 11,3., 16,4, Фил. 2,30, I Сол.2,8). Потоа зборува за "душа" како субјект на животот (Рм.2,9,13,1, I Кор.15,45), за "душа" како нешто различно од телото (II Кор.1,23; 12,15; Еф. 6,6; Кл. 3,23; Фил. 1,27; Јвр. 4,12) и за "душа" како нешто што има чулен живот за разлика од духот (I Сол.5,23)"<sup>204/</sup>.

Богословско-филозофското гледиште за човечката душа, прави разлика меѓу подсвесното и надсвесното. Сферата на надсвесното позната ѝ е на пневматологијата. Во исихазмот душата не се сведува само на сферата на свесното во човекот. Човекот е душевно, телесен и духовен. Душевниот живот е потенцијално бесконечен, нема граници. Единствена наука која може да го изучува тој жив и скриен живот на човекот е психологијата. Таа е

составен дел на филозофската антропологија, поради нејзината главна задача да биде наука за личноста и за нејзиниот душевно духовен живот<sup>205/</sup>.

Човечката душа е и лична и духовна, над временска целина. М.Исповедник смета дека душата не може да се докаже непосредно. Ние се уверуваме дека таа постои со посредство на заклучоци за видливите траги на нејзиното делување<sup>206/</sup>. Душата е начело на животот на телото, а тоа се гледа од таму што таа е негов внатрешен двигател<sup>207/</sup>. Душата "се храни" од умот.

Слично на еден доказ на Платон за бесмртноста на душата од "Федон"<sup>208/</sup>, М.Исповедник бесмртноста на душата ја докажува од нејзината простост, едноставност, хомогеност. Она што нема делови, како што е душата, нема на што да се распадне.

Втор доказ за бесмртноста на душата Максим Исповедник изведува од нејзините недостатоци. Тие "ја мачат и ја понижуваат душата"; но, сепак таа постои, што значи нејзините недостатоци не ја уништуваат<sup>209/</sup>.

М. Исповедник не ги изедначува духот ( $\nu\acute{o}\tilde{u}s$ ) и душата ( $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ), туку ги спротивставува на платонистички начин. Душата е носител на познанието, а духот, смета тој е надприроден и божествен.

Духот, кој за исихазмот е нешто надприродно и нестворено, бил сведуван на душа, нешто природно и створено. Поради тоа пневматологијата се сведувала на психологија.

Човековиот дух дејствува непрекидно и го зафаќа целиот човек. Тој присуствува како во телото, така и во душата.

Личниот дух владее со душата, а таа живее во природата, во створениот свет, т.е. во телото. Човечкото суштество се издига до царството на духот, а тоа духовно е всушност личното. Но, на вакво гледиште лесно може да му се припише пантеистичко сваќање. Библиското сфаќање за божјото вдахновение на дух во човекот (I Мој.2,7) пружа таква шанса, бидејќи не прецизира за каков дух станува збор, т.е. од каде потекнува тој. Ова гледиште се објаснува со сфаќањето на Апостол Павле, кој за човекот вели дека само тој има дух кој е по потекло божествен (I Сол.5,23; Јевр. 4,12).

Под влијание на Ориген, црковните оци од IV век употребуваат три термини за да го опишат човекот: ум, душа и тело. Оваа трихотомистичка схема често го употребува терминот "дух" наместо терминот "ум" слично на употребата во текстовите на Апостол Павле. Дихотомистичката или трихотомистичката схема има функционално значење.

Мајендорф наведува три значења на терминот "ум": "прво, способност која човекот ја поседува за да се надмине себе самиот заради учествувањето во Бог, второ, единство на човековата сложена природа, кога е соочен со својата крајна судбина во Бог и во светот, трето човековата слобода, која може или да се развие, ако го пронајде Бог, или да стане дефектна ако се потчини на телото"<sup>201/</sup>.

В. Лоски е уште попрецизен кога вели дека терминот "ум" или "дух" одговара на терминот "личност"<sup>211/</sup>.

Веќе беше речено дека основа на исихастичката антропологија е теоријата за човековото "учествување" во бог. Оваа теорија го содржи и сфаќањето на човекот како "микрокосмос".

Човекот "прво, ги обединува разумските и чулните аспекти на сè создадено, ипостас, второ, Бог му дал задача и функција постојано да го усовршува ова единство"<sup>212/</sup>.

Задачата и предизвикот на човекот на нивото на "микрокосмос", според гледиштето на М.Исповедник е надминување на следните крајности во животот: Бог и селената, разумното и чулното, небото и земјата, рајот и светот и човекот и жената<sup>213/</sup>.

Човекот е господар на целиот створен свет. Таа "славна" улога на човекот ја потенцира и Г.Палама кога истакнува: "Словото стана тело, за да се прослави телото, дури и ова смртно тело. Затоа, горделивите духови, не треба сами себе да се сметаат, ниту други да ги сметаат, дека се повеќе достоинствени отколку човекот, ниту да се обожуваат поради својата бестелесност и својата привидна бесмртност"<sup>214)</sup>.

Умот како познавателен орган има особено и судбоносно значење за човековата личност. Доволно е да се каже дека тој е носител на т.н. умно-срцева молитва. Поради тоа, многу подвижници, аскети посебно место му даваат на "исчистувањето" на умот. Само чистиот ум може да учествува во визијата на бог. Чистотата на умот е плод на вежбање во добродетелите, постењето и молитвата.

Умот, исчистен од "нечистите" и грешни мисли го оживува духовниот човек. Исак Сирин, кој му посветил посебно внимание на исчистувањето на умот вели дека "подвижништвото е мајка на светоста"<sup>215/</sup>

Телесните напори и вежби, без чистотата на умот остануваат без резултат, без познание на бог. Да се исчисти

умот, не значи тоа да се постигне со дискурзивна дејност, туку, пред сè преку практикување на добродетелен живот. Добродетелите му даваат на човечкиот ум, мир и "сјај". Со умот се навлегува во длабочините на новата реалност која ја открива бесмртноста.

Исак Сирин вели дека: "умот е заграден со молитвата и воден со молитвата; секоја добра мисла со молитвата се претвара во богомисла"<sup>216/</sup>. Молитвата е чувар на умот. Обоготворувањето на умот пак, се постигнува со соединување (σύνκρασις) на умот со умот на богочовекот. Бог го обновува умот од слепилото на неверувањето и незнаењето и му ја враќа видовитоста. Само совршено исчистен ум може да го созерцава бог.

Ако умот погрешно се насочува, погрешно се користи, се јавуваат многу видови прелест (заслепувања, заблуди). Најголема причина за појава на прелест е гордоста на умот. Директна последица на гордоста е самоизмамата. Во исчистувањето на умот најнапред треба да се напуштат сите волјеви фантазии. Тие само ја вознемируваат душата. Човековата слободна волја е слободна и во лошото постапување, во изборот на злото.

Спрема библиското сфаќање, генезата на злото не е во човековиот свет. Злото потекнува од духовниот свет, а преку искушението дошло до луѓето. Човековата волја треба "смислено" да го одбере патот на доброто. Човекот ќе се реши за тој пат откако ќе ја почувствува и согледа во себе "внатрешната вредност" на божјото царство.

Карактеристично за филозофијата на гревот е тоа што човекот е постојано во недоумица меѓу она што треба да го стори и она што не сака да го стори, а сепак го прави.

(Рм.7,15-20). Злото му се наметнува на човекот и затоа тој не може да го заобиколи неговото постоење.

Последица на "прародителскиот пад" е прелеста. Сите луѓе, без исклучок се наоѓаат во прелест. Во неа човековата природа е "повредена" и навредена. Ангелот кој "паднал" употребил средство против човекот, а тоа била лагата (Пост. 3,13). Паднатиот ангел, творецот на злото, бог го нарекол, лага. "Човекоубиството" е тесно поврзано со лагата и е нејзина последица. Почетокот на злото е лагата. По прецизно, злото почнува со лажна мисла. Затоа човекот запаѓа во прелест. Со употребата на лагата, злото го потчинило човештвото со смрт. Човекот е "заразен" од злото.

Остатокот на слободата на човекот дејствува под нужно влијание на гревовноста. Прелест е состојба во која човекот ја усвоил лагата и ја смета за вистина. Прелеста се закоренува најнапред во мислењето, потоа во срцето, па во телото. Прелеста е состојба на "вечна смрт". Ѓаволот, злото, има постојан пристап кон човекот, поради гревот. На некој начин, ѓаволот има право на тој пристап бидејќи човекот "доброволно" му се потчинил. Значи не само гордоста (која го раѓа злото во форма на непокорност на бог), туку самољубието е извор на злото, бидејќи значи давање првенство себеси.

Сатанското зло не е плод на недоразбирање или забрана, туку е "чисто зло". Сатаната има "поза и гримаса".

Човековото зло, земското зло својствено му е на човекот како на психосоматско суштество. Тоа човечко зло стреми да завладее со доброто, но во тоа не се натпреварува со бог. Злото во човекот е "дојдено". Тоа е присатно во него. Исконски злото не му е својствено на човекот. Тоа влегува во човекот "однадвор". Човекот посакал и одлучил да биде "рамен" со бог, направил престап, потоа следела казната. Тој ја "злоупотребил" слободата. Ј.Филипон истакнува дека злото настанува со слободна употреба на човековите моќи. Злото, мисли тој, не е постоечки реалитет<sup>217/</sup>.

Бог не го имплицира гревот. Доброто е вкоренето во бог. Бог е вечен. Тој е гаранција за доброто кое е негова иманентна одлика. Сатаната не постои самостојно и не е вечен (метафизички) принцип, како корелат на бог. Сатаната е створен и релативен. Злото е зависно, но и упатено на доброто. Злото е обезвреднување на изворното добро. Злото е деструкција и негација на доброто. Тоа не е битие, а не може да се сфати на ниеден друг начин освен во релација со доброто.

Гревот ја "затрул" човековата природа, но не ја уништил. Тој ја извитоперил само функционално, во нејзините состојби, а не во нејзината суштина, Затоа, светот живее во зло, но не е зло. Злото е состојба, а не е суштина.

Вечниот живот, божествениот живот, бесмртноста е сфера до која не досега злото. Како слика божја, човекот треба да биде свртен кон "прволикото", кон бог.

Врската на човек и бог, гревот неможел да ја уништи сосема бидејќи таа има метафизичка основа. Поради тоа останала и слободата на човекот. Бог му ја оставил слободата на чо-

векот "неповредена" и покрај човечката гревност. Сликата божја како добро, го овозможува гревот како негација на доброто. Каде што нема слика божја и слобода, нема грев. Но, гревот иако не ја уништил слободата, затоа, пак, ја парализирал душата.

Сликата божја дадена му е на човекот, но истовремено останува "божја слика". Затоа, таа не потпаѓа под деструкцијата на гревот. Таа е постара од гревот. Сликата божја е битие, таа потекнува од вечноста.

Гревноста на човековата природа, добиена преку "падот" ја повлекла клучната последица - смртноста.

Сфаќањето на смртта, преку аспектот на гревот, покажува дека исихастичката антрополошка концепција прави длабоко понирање во суштината на човекот, повеќе отколку на нивото на разликувањето на доброто и злото. Феноменот на смртта го продлабочува сфаќањето на човекот. Затоа тој феномен на смртта во исихазмот се претвора во мистерија<sup>218/</sup>.

Победата над смртта не е можна во вид на некоја "поправка", ниту пак таа победа значи создавање на нов свет. Христос ја победил, ја уништил смртта, а со тоа ѝ дал смисла, која е единствена во христијанството. Човековата личност е една и непофторлива. Библиското сфаќање на воскресението претставува воспоставување на врска на разединетото тело и душа, во конкретен човек.

Смртта на телото не значи дематеријализација на човекот. Најголемата мистерија на православно христијанство е воскреснувањето на цел човек - телесно и душевно. Спасението на човекот, значи, е спасение од смртта, освојување на бес-

мртноста, вклучувајќи го и спасението на телото.

Теориското образложение на воскресението вклучува сфаќање, според кое, тоа е единство на "старото" и на "новото": се спасува "старата" индивидуа, воскреснува во ново преобразено тело, а "новото" претставува решение на задгробниот живот.

Посматрано од овој аспект, смртта му е потчинета на воскресението. "Ако Христос не стана, залудно ќе беше нашето проповедање, а залудна ќе беше и вашата вера". (I Кор. 15,14).

Идеалот на бесмртноста содржи потполно сфаќање на преобразението на телото и неговото воскресение, стапување во единство на расеаните, но не и исчезнати елементи. Идеалот на бесмртноста, значи бесмртност на личноста во целина. Затоа верата во воскресението всушност, значи совладување на трансцендентализмот.

Теориски прилог на исихазмот во антропологијата е токму тоа гледиште за бесмртноста на човекот. Во теоријата за бесмртноста се состои спротивставеноста на христијанството со неоплатонистичкото сфаќање на бесмртноста, посебно она на Прокле<sup>219/</sup>.

Во сите религии постои идејата за бесмртноста. Исто така, оваа идеја постои во многу филозофски системи<sup>220/</sup>.

Христијанската вера во личното воскресение ја истакнува интегралната бесмртност на конкретната личност. Смртта важи само во времето. Во својата најдлабока смисла, животот постои пред и после смртта. Бог дозволил да постои смртта и покрај тоа што тој неа не ја создал. Смртта има одредена фун-

кција во животот. Нејзината функција е во две насоки: таа е страшна бидејќи значи перманентно умирање, процес на доживување на сопствената смрт. Другата функција што ја има смртта за човекот остварува радост: смртта значи ослободување од теретот на светот. Растеретувањето од светот не е автоматско, туку е дело на личноста и нејзината слобода. Човекот живее зафатен од "апостаза" (αποστασις, опаѓа) и "анастаза" (αναστασις, подигнување, воскресение).

Смртта е "таинствено" разделување на душата од телото, но нивна привремена разделба. Телото, со смртта ја губи својата животворна сила и се распаѓа, а душата останува да живее како бестелесно битие. Уште Макраиј Велики вели: "душата е живот на телото, а живот на душата е Духот Божи" <sup>221/</sup>. Слично мисли и Григориј Богослов: "што е за Бог душата, тоа е душата за телото, соединувајќи го и управувајќи со него" <sup>222/</sup>.

Воскресението е рехабилитација на разделените тело и душа. Затоа воскресението е надминување на смртта. Тоа не значи создавање на нов човек, во смисла на пресоздавање, туку значи преобразение, препород на човекот.

Ј. Златоуст смета дека воскресението е темелна идеја на христијанството, бидејќи "на оној кој поверувал во воскресението веќе му било лесно да го прими останатото" <sup>223/</sup>.

Верата во воскресението е основа на верата во спасението.

Но, се поставува прашањето како да се објасни постоењето на смртта во светот и после воскреснувањето на Христос? Атанасиј Велики го објаснува тоа кога вели: "ние и сега

умираме, но веќе не како осудени, туку како оние кои треба да станат, го очекуваме општото воскресение на сите, кое во свое време ќе го покаже бог, кој го извршил и го дарувал"<sup>224/</sup>.

Слично тврди и Ј.Златоуст: "ние и сега умираме, со претходната смрт, но не остануваме во неа. Но, тоа не значи да се умре. Власт над смртта и вистинска смрт е кога оној што умрел нема веќе можност да се врати во живот; ако пак тој после смртта оживее и при тоа живее со подобар живот, тогаш тоа веќе не е смрт туку спасение"<sup>225/</sup>.

Победата над смртта, значи е почеток на вечниот живот. Смеслата на смртта се дофаќа со методот на "фидеистичко прифаќање".

Бесмртноста на човекот има апсолутна вредност во исихастичката антропологија. Бесмртноста на човекот е основа на целата филозофија на спасението.

Човекот е содржан во копнеж кон бесмртноста. Таа е суштина на човекот. Тој копнеж за бесмртноста е човековата боголикост. Копнежот за бесмртноста е основа, елемент на човековото постоење.

### III. ПАТОТ НА ПОЗНАНИЕТО

#### а) Агапи како гносеолошки принцип

Исихастичката антропологија признава мноштво човечки личности. Веќе беше речено дека личноста е неповторлива, таа не се состои во некоја посебна, индивидуална природа, туку претставува личен однос на секој човек кон бог. Ода ова сфаќање на личноста произлегува антрополошкото сфаќање на познанието. Познанието не е самопознание, ниту парцијално познание кое не содржи никаква објективност. Познанието има истовремено личносен, но и католички (сеопфатен) карактер. Еден од суштинските проблеми на исихастичката гносеологија е решавање на "провалијата" меѓу: "антисоборниот сујективизам и безличниот објективизам"<sup>226/</sup>.

Оваа дилема во исихастичката гносеологија се решава на оригинален начин. Надминувањето на дилемата врзано е со одречување на категоријата "познание", во нејзината употреба кај филозофите од различни правци.

Во исихастичката гносеологија поимот "познание" се преформулира во неговиот христолошки аспект. Затоа исихастичката гносеологија е дополнение на сфаќањето на човекот. Постои, исто така, еден друг голем проблем: познанието е "времено" и за човекот завршува со неговата смрт. Дали нешто што е привремено, отсечок во времето, може да има антрополошка вредност? Додека другите видови гносеологија го испитуваат

само процесот на познанието, исихастичката гносеологија го покажува познанието како основа на животот.

Друга суштинска дилема на гносеолошката концентрација во исихазмот е следниот проблем: ако признава мноштво неповторливи личности, дали треба да се признае и постоење на "многу познанија" и дали со тоа признавање не би се нарушила "црковноста" на познанието, неговиот соборен карактер?

Познанието се одвива и се добива во "љубовна заедница" меѓу бог и човекот. Поради таквото сфаќање исихастичката гносеологија има комуникативен карактер.

Љубовта е основна гносеолошка категорија на исихазмот. Исихастичката гносеологија е "агапијска гносеологија"; таа е гносеологија на љубовта меѓу бог и човекот. Во сфаќањето на љубовта, како познајна категорија, се содржи мистиката на исихазмот<sup>227/</sup>.

Грците филозофи и христијанските духовници се разликуваат во употребата на два различни термина за она што кај нас се вика "љубов":  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  и  $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ .

"Ерос"<sup>228/</sup> е љубов сфатена како стремеж, копнеж, а "агапи" е љубов сфатена како поистоветување.

Во исихазмот, агапи е смисла на верата. Агапи е не само над еросот, туку и над верата и надежта. Агапи е поистоветување на човекот со Христос. Тоа поистоветување е длабоко доживување, но не како возбуда и копнеж, туку како исполнетост и смирение. Ерос е грчки копнеж за надминување и освојување, а агапи е "христијанско остварување на тој антички копнеж"<sup>229/</sup>.

Ерос и агапи се спротивности. Во еротична состојба човекот е распнат, напнат, а во агаписка состојба тој е стивнат, смирен. Христијанското значење на љубовта подразбира нова употреба и ново значење на тој збор. Додека еросот е чекање, агапи е средбата на оној кој чекал и оној кого го чекал.

Ако љубовта е чувство, емоција, се поставува прашањето: дали емоцијата има гнсеолошка вредност на вистина? Одговорот на ова суштинско прашање не упатува на исихастичката антропологија. За исихастите да се биде и да се чувствува е исто. Да се биде, значи да се освои вистината преку љубовта. Само со љубовта и во љубовта се открива патот на вистината. Исихастичката љубов гносеолошки е отворена и комуникативна, бидејќи познанието е случка и доживување истовремено. Оваа теза ја повторуваат скоро сите "исихастички писатели" меѓу кои се особено: Диодох Фотички, Максим Исповедник, Симеон Нов Богослов, Григориј Палама.

Исихастичкиот "метод и мера на меѓусебно познание на бог и човекот, дадени се во љубовта"<sup>230/</sup>.

За исихастичкото гносеолошко искуство, односот и заедништвото на човекот со бог може да постои само во слобода, а не во некоја принуда. Слободниот однос не значи ништо друго, туку доброволен однос во љубов, или однос кој единствено е можен во љубовта. Познанието се добива во "заемната" љубов меѓу бог и човекот.

Познанието не е првенствено дискурзивен акт и постапка, туку пред сè "жива средба" на бог и човекот. Затоа, во познанието и преку него потребно е човекот со умот и срцето

да се издигне до лична средба со "живиот" бог. Познанието е почеток на нов живот во заедништво со бог. Само така може да се рече и може да се сфати зошто бог не се претвора во "објект" туку "секогаш останува субјект"<sup>231/</sup>. Значи познанието има интерперсонален карактер, меѓу личен бог и боголик човек.

Љубовта е главен гносеолошки принцип во христијанската исихастичката традиција, од новозаветното време до средновековниот исихазам. Љубовта е суштина на сите добродетели. Таа е поголема од молитвата. Љубовта е исто што и бог, а бог не само што има љубов, но тој е и љубов. Таа е суштина на бог, тој е супстанцијален акт на љубовта, како љубов, во бог, човекот - личност има свој праобразец, свој оригинал. Со љубовта човекот се исчистува од секој грев и се осветува. Со љубовта се врши актот на познанието на бог. Таа е основно гносеолошко средство за богопознанието. Личноста која љуби постигнува нова суштина, нова природа. Човекот излегува (екстаза) од својата природа и влегува и се соединува со божествените енергии. Тоа е чинот на молитвено-мистичко соединување со бог во исихија. Најважно при тоа агаписко - молитвено познание е концентрацијата на умот.

На човечката љубов спрема бог, бог ѝ одговара со љубов: "Љубовта е богојавување на душата", а "верата е човекојавување, јавување на човекот на бог"<sup>232/</sup>.

Љубовта спрема бог е првата заповед, а љубовта спрема другите луѓе е втора заповед. Да се љуби ближниот како себе самиот е противречно со главниот императив на верата, со покајанието. Покајанието се изразува во "мрази

се себе", а љубовта налага "љуби како себе". Решение на оваа противречност е во прецизирање на изразот "себе" (εαυτου). Да се мразим себе, значи да ја мразим "душата на гревот".

Познанието на бог условено е и од сродноста на човекот со бог. Таа сродност е онтогенетска. Самопознанието на човекот е онтогенетски зависно од богопознанието. Втората заповед е неопходна бидејќи го појаснува спасението: Човекот не може поинаку да се спаси освен преку ближниот.

Зборот "љубов" во библиската терминологија и во терминологијата на Светите Оци, означува совршен однос меѓу две слободни, разумски суштества, т.е.: меѓу бог и човекот. Поимот на љубовта не се однесува на телесноста и на овој свет. Тајната на љубовта е над умот. Бог е љубов, а и човекот е љубов. Бог ги љуби своите творенија на совршен начин. Човекот е "икона божја" и тој е љубов. Љубовта ги привлекува бог и човекот кон заемно движење правејќи го бог - човек и човекот - бог. Така Бог-Син од љубов спрема човекот станал "овоплотена љубов", поистоветувајќи се себе со објектот на својата љубов - човекот. Љубовта го воздигнува човекот додека тој не стане во сè рамен на бог освен "поистоветен со Него по природа"<sup>233/</sup>.

Љубовта од страна на бог е нужна за да почне и да заврши спасението на човекот. Без љубовта на бог, но и без љубовта на човекот невозможно е спасението да се почувствува и да се приближи кон вечноста. Љубовта е бесмислена без подвиг и залагање. Затоа М.Исповедник наведува еден хиерархиски ред во борбата на човекот за здобивање со љубовта: "1) Љубов-

та е добро расположение на душата, според кое, таа ништо од постоечкото не му претпоставува на познанието на бог. Невозможно е оваа љубов да ја стекне оној, кој е приврзеник на било што земско. 2) Љубовта се раѓа од бестрасноста, а бестрасноста од надежта на Бог, а надежта од трпење и издржливост, овие пак од целосното воздржување, воздржување од стравот Божји, а стравот од вера во Бог"<sup>234/</sup>.

На едно место од прочуените "глави за љубовта", М. Исповедник вели: "17 Блажен е човекот кој може секој човек подеднакво да го љуби"<sup>235/</sup>.

Ова негово тврдење може да наведе на гледиштето дека тој го одобрувал гревот и пороците. Но, М. Исповедник всушност мисли на евангелискиот метод на издвојување на гревот од грешникот: гревот да се мрази, а грешникот да се љуби, гревот да се уништува, а грешникот да се спасува.

Страстите се најголемиот непријател на љубовта. Максим Исповедник го знаел тоа кога вели: "Бестрасноста е плата за воздржувањето"<sup>236/</sup>. Страстите ги претпоставуваат чулните нешта на духовните вредности. Страстите се "злоупотреба на природните сили на човекот. Тие се неприродни и неправилни појави во човечкиот живот. Овој факт е карактеристичен како за првиот човек после падот, така и за сите луѓе кои од него произлегле.

Страста поминува определен развиток. М. Исповедник наведува четири фази низ кои се јавуваат страстите: "прво во умот се појавува проста мисла за некоја ствар како понуда или предизвик на некој грев"<sup>237/</sup>. Како предизвик, простата мисла уште не потпаѓа под морална одговорност и не е грев, бидејќи

обично се јавува без човечката волја, а само под дејство на ѓаволот. Ако таа проста мисла се задржи во душата, може да се преобрази во "желба" и да стане страсна помисла. На овој втор степен почнува страста во вистинската смисла на зборот. Но, на овој степен злото уште не е грев. Страста станува грев и ја "расипува" душата дури на третиот степен на развиток кога страсната помисла ќе се вкорени во душата. Тогаш човекот почнува да анализира, со неа да се занимава, да се наследува. Тоа е веќе притисок или согласност на грев. Оваа состојба доведува до четвртиот степен на страст: грев на дело. За прекинување и борба со злите помисли, со страстите, најдобар помошник е молитвата<sup>238/</sup>.

За Максим Исповедник патот на спасението е ист за сите луѓе. Подвизите во христијанството не се привилегија само на монасите, туку и на сите христијани кои сакаат да се спасат. Тие "спасоносни" подвизи на човекот се: постење, бдење, молитва, милосрдие, кроткост, покајание и др.

Злото не може да се лечи со зло. Апостол Матеј истакнува: "А, јас ви велам: не противете се на злото, туку ако некој те удри по десниот образ, сврти му го и другиот; и кој сака да се суди со тебе и да ти ја земе облеката, ти подај му ја и кошулата, и кој ќе те поведе една милја, иди со него две" (М.т.39).

Апсурдно е од ова гледиште да се изведе теорија за "непротивење на злото". Овде се работи за непротивење на друг начин, т.е. на злото да му се спротивставува доброто, на омразата да ѝ се спротивставува љубовта, на навредите да им се возврати со простување, а не враќање на зло со зло.

Во 11 схолија на "втората стотина" од "Глави за љубовта" М.Исповедник го потврдува ова сфаќање: "засолни се од злото и чини добро". (Пс.34,44<sup>239/</sup>.

Сите страсти се развиваат сукцесивно. Максим Исповедник наведува осум страсни помисли: пријатност за цревата, развратен живот, среброљубие и тага, припаѓаат на желбениот дел на душата, а гневот, мрзеливоста, празноверието и гордоста, припаѓаат на афективниот дел на душата<sup>240/</sup>. Сите страсти произлегуваат една од друга. Борбата со страстите резултира во состојба на бестрасност. Бестрасноста е значаен услов за остварување на познавателната функција на љубовта. Љубовта има една суштина и една цел - спасението на човекот. Таа има задача сè да освети, просвети и преобрази: "Тоа е цел и на целокупниот христијански духовен живот и подвиг, кој со љубов почнува, со љубов живее и тежнее да се влее во безбрежната љубов"<sup>241/</sup>.

Христијанската љубов не е продолжение на природната, човечка љубов. Таа не е развој на добри емоции и пријатни чувства. Љубовта е дар од Светиот Дух. Тој дар е најголем, а се добива дури тогаш кога човекот ќе се предаде, ќе се принесе себе на бог. Црковните оци и другите византиски исихасти сметаат дека централен акт на мистичкиот пад и воздигнување до бог е "одречување од себе заради бог".

Во текстовите на византиските автори многу често се употребуваат двата збора и "ерос" и "агапи". Зборот "ерос" се употребува во две значења: прво, како љубов и второ, како божествена љубов. Така, на пр. во текстовите на С.Н.Богослов посебно во "Зборови за Огласените, Богословски и Морални збо-

рови", како и во невогите "Химни" се употребува зборот "ерос" во значење на божествена љубов. Веќе беше речено дека гледиштата на С.Н.Богослов, посматрани во целина, се несистематски и противречни. Од таму и недоследноста во употребата на овој термин и терминот "агапи". Во монографијата за С.Н.Бослов, Архиепископот Василиј потцртува: "Разликата меѓу ерос и љубов не е секогаш јасна кај преподобниот Симеон. Понекогаш тој ги употребува двата збора во еден ист дел"<sup>242/</sup>.

Со изразито груб реализам во опишувањето, С.Н. Богослов детално ја опишува љубовта што човекот ја чувствува спрема бог како негово највозвишено чувство. Наспроти земската љубов, божествената љубов е "пламен духовен стремеж". Тој вели: "Збунувачка е Твојата увавина, неспоредлив, изглед, прекрасност неискажана, слава што ја премавнува речта, природа блага и кротка, Владико Христе, ги надминува мислите на сите земнородни и затоа стремежот и љубовта спрема Тебе ја победува секоја љубов и желба на смртните"<sup>243/</sup>.

Љубовта "неочекувано го создава денот на бестрасноста"<sup>244/</sup>. Стремежот, и љубовта спрема бог "никогаш не можат да бидат задоволени, ние секогаш сакаме да љубиме сè повеќе"<sup>245/</sup>. Во "Химните" се наоѓа најпотполно развиено учењето за мистичката љубов и соединување на човекот со Христос.

Терминот "љубов" С.Н.Богослов го употребува како истовремено најголема добродетел: "истовремено прва и последна"<sup>246/</sup>. Љубовта има многу имиња, а една суштина која е неискажлива. Таа подарува "гледање" на Христос и бесмртност. Таа е причина на овоплотувањето и искупувањето. Таа е божествена сила, движечка сила и вдахновение.

Во системот на добродетелите постои взаемно дејство. Верата и смирението служат како основа, над нив се издига надежта, а прва е љубовта која на сите други добродетели "им дава живот". Љубовта ја воспоставува заедницата со бог. Љубовта спрема бог е "бисер" пронајден во познанието на Христовите страдања. За да се стекне таа љубов потребни се многу одречувања и воздржувања. Конечната цел на љубовта е едно специфично "внатрешно гледање", со екстаза: "Оваа љубов која секојдневно се зголемува во срцето на оној кој ја претпоставил на сè друго, во него станува чудо на чудата потполно неизмерливи и неискажани за сите, кој ниту со умот можат да се сфатат ниту со зборови да се раскажат. И човекот доаѓајќи во истапување (ἐξίσταμενος) од неискажливоста и несфатливоста на стварите и имајќи ум занесен со ова, станува целиот вонсветски, не со телото, туку со сите чула, бидејќи и тие одат по умот, кој го созерцува тоа што е во него"<sup>247/</sup>.

Љубовта доведува до "свесно гледање на светлоста". Човекот кој љуби исполнет е со радост и расположение и го гледа бог, ја гледа светлоста. Без љубовта, другите добродетели се "овенати и бескорисни цветови". Љубовта е божествена енергија што го соединува створеното со нествореното. "Љубовта е поголема од сè: (1.Кор.13,13).

Со одушевување и занес за љубовта говори и Ј.Лествичник: "Верата е зрак, надежта е светлост а љубовта е дискот сончев. Сите чинат еден блесок и еден сјај"<sup>248/</sup>.

"Бог е љубв". (Јн. 4,16). За бог, како за љубов невозможно е да се каже што е. Ј. Лествичник истакнува:

"Кој сака со зборови да објасни што е Бог чини исто што и слепец кој би седнал на океанот и би сакал да измери колку песок има на неговото дно"<sup>249/</sup>.

Надежта ѝ дава моќ на љубовта. Таа му дава награда на човекот со тоа што го "збогатува со невидливо". Таа е "копија" за љубовта. Ј. Лествичник посебно ја цени љубовта: "Љубовта е дарител на пророштвата. Таа е извор на чуда. Љубовта е бездна на просветлувањето. Таа е извор на благодетен оган: колку повеќе пламти, тој толку повеќе ја распалува жедта на жедниот"<sup>250/</sup>.

Оној што љуби се менува во целост. Неговото тело станува осветлено, блескаво: "Кога срцето е весело и лицето на човекот светнува. Кога сиот човек така е проткаен со Божја љубов, тогаш и однадвор, на неговото тело, како на некое огледало, се забележува сјајот на неговата душа. Така се прославил Мојсеј, боговидец. Тие што достигнале таков рамноангелски степен, често забораваат на телесната храна, а мислам дека тие најчесто не осеќаат потреба за неа"<sup>251/</sup>.

Апостол Павле пишува: "Ако некој смета дека нешто знае, уште ништо не знае како што треба да знае; а ако некој го љуби Бога, тој Бог го познал". (1.Кор.8,2-3). Ова звучи парадоксално: предуслов за човековото познание на бог и на богословието е претходното божјо познание за човекот. Човечкото пак, познание на бог и божјото познание на човекот е засновано на божјото откровение кое човекот го прифатил со вера. Меѓусебната љубов на бог и чове-

кот, исто така, е заснована на претходното божјо познание за човекот. Интересно е како овој парадокс го решаваат Светите Оци и традицијата на исихазмот. Толкувањето е исто како на Апостол Павле. На пр. Д.Фотички смета дека: "Кој во полно чувство на срцето, го љуби Бог, тој е познат од Бога. Бидејќи колку кој во чувството на душата ја прифаќа Божјата љубов, толку и самиот бива во Божествената љубов"<sup>252/</sup>.

Суштината на овие зборови е гледиштето дека гносеологијата на исихазмот има посебен карактер и метод. Единствен извор и критериум на познанието и на богословието е божјото откровение и љубовта и верата спрема бог. Со нив се воспоставува заедница-богоопштење кое е единствен прав пат на богословието. Оваа заедница се изразува во непрекидно молитвено-литургиско општење. Вистинското богословие затоа секогаш е "мистагогија". Богословието го воведува човекот во вечен живот.

Дека познанието има значење и функција на "соединување на познавателот со познаваното", нагласува и П.Д. Арспагит: "Знаењето е нешто соединувачко меѓу познавателите и познаваните"<sup>253/</sup>.

Преку љубовта познанието станува "блискост" и "сродност" со бог. Г.Ниски смета дека: "Обично, Светото Писмо го поистоветува да знаеш и да имаш, така што знаењето е заедничко поседување-заедничарење (ἡμετερουσία) колку што е можно"<sup>254/</sup>. Гносеолошката вредност на љубовта е плод и резултат на целокупниот подвиг во верата. Таков човек подразбира умирање на стариот човек и воскресение

на нов човек.

Треба да се прави разлика во видовите љубов: "друга е природната љубов на душата, а друга е љубовта која во душата настанува од Светиот Дух", вели Диодох Фотички. Љубовта треба да биде "врска на совршенство", да го содржи совршенството на целокупниот живот на верникот.

Бог од љубов и од човекољубие станал човек. Со тој чин покажал дека прв го засакал човекот, т.е. го сака човекот и затоа прв му се јавил. Со своето откривање го овозможил човековото познание и богословието. Значи православното богословие е резултат на божјото јавување на човекот и на човечкото богопознание. Божјата љубов е непосредна основа на богословието на богопознанието. Богословието е пред сè созерцание, теорија (θεωρία), увид во бог, во светлоста. Богословието како наука, треба да го вклучи и богословието како созерцание, како живо богоопштење, жив опит на верата. Затоа од богословието не треба да се прави систем. Со тоа постоењето на бог би се затворило во сферата на мислите. Верата му дава можност на човекот да се присоедини, да причествува во животот на бог. Таа е основа на богословието. Верата, затоа не е само психолошка состојба на увереност и верност. Таа е онотолошка врска и заедница меѓу човекот и бог. Верата е случка во која човекот се препородува во нов живот. Од една страна, таа е божји дар, а од друга страна подвиг на целиот човек. Во верата е присутна соработка, синергија и соживување. Затоа верата е не само основа туку и услов на богословието.

Ј. Дамаскин говори за два вида вера: во мистичкото искуство, и во разумот. Верата е единствен извор на вистината и познанието. Оние кои божествените нешта ги испитуваат со човечкиот разум, ги сметаат безумни ставовите на верата. Ј. Дамаскин прави длабока анализа на разликата меѓу верата и разумот. Притоа, тој посебно ја цени гносеолошката функција на верата. Познанието на бог не е разумно, туку е духовно познание. Тоа духовно познание на човекот му е дадено во неговата душа како специфичен вид "духовно искуство". Духовното познание овозможува да се сфати и длабоката смисла на телесниот свет, и на човекот како телесно суштество. Духовното познание е вистинско затоа што само тоа е способно да открие што е тоа битие<sup>256/</sup>.

Познанието е детерминирано од организацијата на личноста. Генезата на познанието е во етичката тријада: љубов, вера, надеж. Тие ја чинат содржината на личноста и на познанието. Во својата суштина, познанието не е само гносеолошки, но и етичко-онотолошки акт. Во познанието "таинствено" се врши соединување на субјектот со објектот. Затоа познанието е премостување на провалијата, расцепот меѓу субјектот и објектот. Тоа се потврдува со согледување на степените на познанието. Личноста се воздигнува кон бог низ три степени на познание. Тие се сретнуваат низ целата исихастичка традиција. Првиот степен е "одречување од греевниот разум". На овој степен верата му претходи на разумот. На вториот степен, личноста препознава дека нејзините гносеолошки оружја, средства се преобра-

зуваат со помош на етичката тријада. Тоа преобразување за личноста значи оспособување за вистинско познание. На третиот степен личноста живее во сферата на божественото, се исчистува од секој грев, се обоготворува и станува "сета око" кое го созерцува неискажливот бог. Овој последен степен на познание не значи дискурзивно познание на објектот на верата, туку пред сè непосредно, мистичко соединување на субјектот со објектот на познание. Субјектот го доживува објектот на своето познание и на својата вера како суштина на сопствената личност. Притоа тој се чувствува, се знае и се гледа себе како "слика божја" и ја доживува сопствената смисла. Еден од принципите на исихастичката гносеологија е дека сличното се познава со слично, духовното се познава со помош на духот. Кога се соединува со човекот бог ја менува, ја обновува човечката природа, од стариот човек преработува нов човек, од старата душа, создава нова душа. Тајната на исихастичката гносеологија е токму во настанување "еден дух" со Христовиот Дух. Оној што ја составува заедницата со Светиот Дух, тој ја достигнува "совршената мера на бесстрашноста". Така личноста гледа "што окото негледа, слуша, што увото неслуша". Таквите луѓе се вистински мудреци. Овие мудреци се "духоносни" личности и истовремено тие се "духозрачни": во нивната душа постојано е "зрачењето на бог како светлост". Овие луѓе се богоучени или богонаучени.

За исихастите, вистината не е дискурзивен, психички или метафизички поим, туку вистината е еднаква со личноста. Вистината е богочовечка личност. Во ова сфаќање на

вистината се состои суштинската разлика на исихастичката гносеологија и на аналитичко грчко сфаќање на познанието. Кога човечката душа ќе ја прими светлоста, т.е. силата на Светиот Дух. Таа преоѓа од темнината на злото во светлоста на бог. Душата станува "сета светлост", личноста се насладува со созерцанието, со согледувањето на неискажливата убавина. Тогаш светлоста која блеска во човечкото срце "ја отвара внатрешната и подлабоко прикриена светлост, така што целиот човек тоне во сладост и созерцание и веќе не владее со себе, туку е како луд и како варварин за овој свет, заради изобилството љубов и сладост, заради тајните мистерии, така што во тоа време, ослободен, човекот достигнува степен на совршенство и е чист и слободен од грев"<sup>257/</sup>.

Овие молитвени екстази имаат гносеолошка вредност на вистина бидејќи во моментот на екстазата личноста ја чувствува бесконечноста во себе и околу себе со сета своја суштина. Затоа молитвата е метод на познание и тоа на највисокото познание.

Макариј Египетски разликува три степени во процесот на познанието кои ги наречува: прво, чувство ( $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ), второ, видување ( $\sigma\upsilon\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$ ), трето, просветление ( $\phi\omega\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ )<sup>258/</sup>. Највисок степен на познание е просветлението. Тогаш човечкиот ум е осветлен со светлоста. Светиот човек е совршено исчистен и слободен од гревот. Тој доживува молитвена екстаза во која границите на познанието се поместуваат, се помрднуваат. Откровението и познанието, во тој момент стануваат синоними. Нивните сфери се соединуваат, безграничноста станува граница на познанието, конечноста на позна-

нието израснува во бесконечност. На тој начин, во сферата на познанието се добива сигурност за бесконечноста.

Разликата меѓу вистинските православни исихасти, и античките грчки филозофи, во основа е гносеолошка. Во грчката гносеологија човекот е сфатен како дел на стварноста, дел кој по природа е сроден со таа стварност, кој по природа може да ја познае сета стварност. Така на пр. Аристотел на почетокот на "Метафизика" вели: "сите луѓе по природа тежнеат кон знаење"<sup>259/</sup>.

Во грчката филозофска традиција, посебно кај Парменид и Платон, гносеологијата е споена со онтологијата и дури поистоветена со неа во ставот : исто е да се биде и да се мисли (Парменид). Сократовата максима "Познај се себе самиот" е првенствено гносеолошка максима. Самопознанието се прогласува за метод на познанието воопшто. Проблемот на самопознанието во источното христијанство се решава со воведување на теоријата за "богопознанието". Григориј Богослов говори за богопознание преку самопознание, во еден изразито христолошки контекст. Тој смета дека боголикиот човечки ум, со самоисчистување и самопознание ќе се врати кон бог, кон својот оригинал и тогаш "ќе познаеме онолку колку што сме познаени"<sup>260/</sup>. Слично мисли и Василиј Велики дека "сличното се познава со слично"<sup>261/</sup>.

Една мисла од Апостол Павле ја појаснува оваа позиција на исихастичката гносеологија: Бог "прво нас не познава, па потоа ние го познаваме Бога". Тоа го претпоставува Христовото доаѓање во светот и неговото овоплотување како услов за вистинското познание. Тезата дека сличното

се познава со слично има христолошка смисла, бидејќи значи дека дури со овоплотувањето Христос станал "сличен" со човекот. (Јев.2,14-17).

Грчката гносеологија претставува настојување да се исчисти умот од врската со сетилноста и да се врати кон себе и кон исконското единство со надчулниот свет. Гносеолошката постапка овде е "бекство" од чулниот свет. Грчката гносеологија вистината не ја бара ниту во мислењето, ниту во историјата, во настанувањето и дејствувањето на човекот како личност. Основна филозофска категорија во грчката филозофија е  $\tau\acute{o}\xi\iota\nu\alpha\iota$ . Во грчката гносеологија нема место за историјата и за случките, за човечкото "живо" дејствување. Во грчката филозофија владее безличната "идеја" и "ум", а во крајна линија безмилосната "неужност".

Во христијанската гносеологија на прв план е личноста. Христијанската исихастичка гносеологија е персоналистичка. Искуството и доживувањето на вистината се наоѓаат во животот на личноста. Разликата на христијанското сфаќање на вистината од грчкото сфаќање е во личносното (персонално) присуство на апсолутната вистина бог, во овоплотениот бог и во човечката лична средба и однос со него, како со вистина. (Јов. 8,32 и 36). Грчката филозофија се однесува на познанието на битието. За христијанската традиција на Исток основна улога во процесот на познанието на вистината има живата личност: 1) божјото јавување во Христос и 2) средбата на човекот со него, во процесот на познанието.

Се поставува прашањето дали овде се содржи само едно ново гледиште на вистината или и ново искуство? За грчката филозофија процесот на познанието е изразито интелектуалистички. Во исихастичката традиција познанието на човекот настанува од познанието на бог, но не во умот туку во "срцето човечко". (Псалм. 118). Во срцето се огласува човечката љубов и послушност како процеси на познанието. Вистинското познание кај исихастите не произлегува од човечките рационални способности, ниту само од неговото "срце". Тоа познание е пред сè дар од бога кој станал човек и со кого луѓето стапуваат во заедница, заедница на познанието. Бог се јавува како вистина, а вистината е истовремено и битие и живот. Јавувањето на Христос е јавување на вистината за човекот, човекот сфатен како вистина. Бог во себе ги содржи и ги спојува бог и светот; Светот како створено битие и светот како историја и живот. Затоа односот со Христос и познанието на Христос истовремено дава и познание на битието на светот и познание на динамиката на животот. Ова поврзување со Христос, конкретно, историски е дадено во црквата. Црквата се сфаќа како заедница на бог и човекот во Христос.

Соработката, синергизмот е слободно и љубовно огласување на човекот. Божјото откровение не е едностран акт. Исихастичкото богословие му ја претпоставува на божјото откровение човечката способност за партиципација и познание во божјата љубов и божјиот живот. Човекот како богилика личност, во искуството, на дело е способен да ја познае

вистината преку љубовта. Исихастите тврдат дека бог се јавил затоа човекот да може да партиципира во вистината. Човекот е способен реално, да учествува во сè што е божествено. Поради тоа што личноста е боголика, може "бог да го смести" во себе. Григориј Ниски истакнува дека:

"Ако Бог е вистина, а вистината е светлост и живот, тогаш тие возвишени и божествени имиња ги посведочува и евангелискиот глас за Бог, јавен нам во телото. Према тоа, нашето живеење во добродетелите, не доведува нас до познание на таа светлост и живот, кој се симнал до нашата човечка природа"<sup>262/</sup>.

Православното гносеолошко искуство на љубовта има неколку белези: 1) познанието на бог е можно само преку љубовта и 2) познанието се изразува како взаемен однос на љубов меѓу бог и човекот, и човекот и другите луѓе во црквата.

Придонесот на Светиот Дух во познанието е безусловен. Гносеолошката функција на љубовта се остварува само со помош на Духот Божји. Божественото дарување на познанието, во основа ја има божјата љубовна дејност која е самоиницијативна. Предуслов на познанието е божјото самооткривање, неговото слободно и од љубов дејствување на Христос, со благодетта на Духот Свети.

Важен услов на познанието, исто така, е и човечката слободна, во љубов и вера, соработка во тој чин. Познанието е истовремено и соживување, меѓулична заедница. Верата претпоставува човечка слобода. Таа ја оживува автентичната природа на човекот. Личноста и природата на чове-

кот порано, без верата, во грешниот живот, биле одвоени од бог и робови на смртта. Верата е истовремено и заедништво со бог и во бог.

Во исихазмот посебно место му се дава на спокојството на човекот, неговото смирение. Тоа не е сфатено како пасивно повлекување од светот, туку како подвиг на познанието. Вистинското смирение ја подготвува душата за неограничени можности во доживувањето на бог во срцето. С.Н. Богослов ја истакнува таа особина на спокојството: "Длабочината на спокојството и на смиреноумноста произведува во човекот просветление на Духот Божји, а каде што е просветлението на Духот, тука е и изливот на светлоста Божја и присуството на Бог во мудроста и во познанието на неговите тајни"<sup>263/</sup>.

Преку спокојството како елемент на љубовта полесно може да се сфати гносеолошката функција на љубовта. Од друга страна спокојството помага познанието да се сфати како спасоносно и "оживувачко" знаење. Темелот на филозофијата на исихазмот е во спокојството, во смиреноумувањето. Само на смиреноумните, спокојните, на исихастите им се откриваат тајните на постоењето.

На основа на досега кажаното можат да се одбележат неколку главни карактеристики на исихастичката гносеологија: 1) познанието е елемент на животот на верникот и 2) во исихазмот прашањето за познанието не е исклучиво спекулативно прашање, а познанието не е исклучиво интелектуален чин. Познанието е вистински живот, просветление

преку љубовното општење и заедништво. Освен етички, љубовта има и гносеолошки карактер. Љубовта е егзистенцијален чин и препород на личноста. Преку љубовта, како гносеолошко средство кое е битно за исихастичкото искуство, се постигнува гносеолошко-егзистенцијална обнова и препород на човекот. Личното подвижништво, човечкиот живот како подвиг значи живеење во љубов. Затоа човечкиот подвиг има гносеолошка вредност бидејќи низ вистинскиот живот, преку љубовта, се постигнува вистинско познание.

Максим Исповедник разликува два вида луѓе: логичари и диховни луѓе. Логичар е човек кој до познанието доаѓа по пат на заклучување, поаѓајќи од искуството. Духовен човек е оној човек кој до познанието дошол со непосредно гледање, у-вид, без и пред заклучувањето, што значи и без искуство<sup>264/</sup>.

На основа на оваа разлика Максим Исповедник признава само два вида вистина: вистина зависна од заклучувањето и вистина стекната со духот. Првата вистина и првиот вид познание се својствени на човекот, без помош на бог. Тоа познание се однесува на светот. Другиот вид вистина е содржан во непосредното гледање на човекот со кое тој се соединува со бог. Оваа вистина нема само гносеолошка вредност, туку е истовремено и живот, т.е. друг вид извесност. Да се биде, не е исто што и да се знае или да се мисли. Во духовното познание и во така стекнатата вистина се пронаоѓа едно постоење кое е над мислењето и познанието. Максим Исповедник смета дека: "Луѓето кои за време на земскиот живот ќе успеат сами себе да се воспитаат за светост и бо-

жественост, на таков начин - ќе бидат наградени со божја милост, со обоготворување"<sup>265/</sup>.

Овде нужно се поставува прашањето: дали мистичното познание, мистиката има потреба да го негира чулниот свет? М.Исповедник смета дека духовниот свет наоѓа конкретна форма во телесниот свет. Врската на телесниот свет и духовниот свет не е реална, туку е симболична и алегорична. Телесниот свет е символ на духовниот, а духовниот е алегорија на телесниот свет<sup>266/</sup>. Конкретната форма на духовниот свет е во символите на телесниот свет. Алегоријата и символизмот, значи, се иманентни на мистичкото познание.

Чинот на верникот во кој тој "филозофира" е чин на подвижничко живеење, мислење и созерцание. Затоа во исихастичката гносеологија се сретнуваат етиката и богословието. Исихастичката гносеологија е сеопфатна, т.е. ги зафаќа и другите области на човечкото постоење.

Основно гносеолошко искуство во византискиот исихазам е доживувањето на бог како светлина. Светлосната "заедница" на животот и познанието, за човекот не претставува екстатичко из-умување. Тоа е всушност вистинско духовно ослободување, духовна слобода за човекот. Таворската светлина, која е синоним со светлината што ја гледаат исихастите, во љубовта е нова гносеолошка реалност. Во светлината човекот ја доживува својата слобода од оковите на гревот и смртта. Истовремено подвижникот не само слободен туку и продуховен: "каде е духот Господов, таму е слободата". (Кор. 3,17), вели Апостол Павле.

Познанието е спасоносно. Тоа значи живот, вистински живот во љубов со Христос и живот во светлосната благодет на Светиот Дух. Бог се јавил во Христос и им се јавува на светите луѓе со вечната и нестворена "светлосна енергија на Троичното Божество" што секогаш се случува во содејство и присуство на Светиот Дух. Божествената енергија, во исихастичкото доживување секогаш се јавува како светлост, таква каква што била таворската светлост во времето на Христовото преображение на гората Тавор пред апостолите.

Таа светлост исихастите секогаш ја доживуваат "реално присутна", а не како некоја "внатрешна просветленост", како што мислел Варлаам Калабриски. За исихастите, таворската светлост била вечна и нестворена, суштинска енергија на Троичниот Бог. Таа светлост кај некои автори се наречува "Слава Божја" или "Царство Божје".

Исихастичката гносеологија е гносеологија на светлоста. Ова гледиште е просветителско, но сосема различно од ставот на западните средновековни филозофи дека знаењето е светлост, и сосема различно од нововековното просветителство. Гносеологијата на светлоста за своја основа ја има љубовта како суштински гносеолошки принцип. Со љубовта, преку неа човекот партиципира во, за него "нова реалност" во која знаењето е еднакво на животот, знаењето е еднакво на љубовта, знаењето е еднакво на светлоста.

## б) Со молитва до молчење

Молитвата е средство за соединување на човекот и бог во љубовта. Со молитва се овозможува концентрација на умот, негово "собирање" и "слегување" во срцето. Исихастиците практикувале повеќе видови молитва, но со една цел: човекот да "заборави" на себе и да се насочи на контемплативен живот. Јован Крстител вели: "Тој треба да расте, а јас да се смалувам" (Јов.3,30).

Молитвата е вештина и средство. Цел на молитвата е да оствари исихија, стивнатост, молчење. Тоа е најголема, но и најтешка задача. Молчењето не е пауза, одмор и привремено мирување. Исихија е состојба на внатрешна тишина, будност и наслушување на "гласот божји". Молитвата има белег на длабок личен однос со бог. Во исихастичката литература има многу дефиниции на молитва и уште повеќе прецизни препораки за молитвен живот. Молитвата била практикувана од раниот период на христијанството. Во XIV век во т.н. средновековен исихазам, таа се раширила на Света Гора под директно влијание на упатствата на Григориј Синаитски. Тој дошол на Света Гора од манастирот Света Катерина на Синај и го пренел практикувањето на молитвата меѓу атонските монаси. Молитвата била широко распространета меѓу монасите на Синајската Гора, во Палестина и Египет.

Григориј Синаитски препорачува монахот кога се моли да седи на столче високо една педа, со помош на дишењето умот да го сведе во срцето. Најдобро е при тоа монахот

да ги свитка рамениците и вратот и да го сосредоточи погледот. Некои препорачуваат столот на кој седи монахот, по можност, да биде без наслон, не многу удобен. Молитвата можела да се искажува и стоејќи, често дури и со раширени раце во вид на крст.

Со молитвата човекот "треба да се врати" во себе, да го пронајде во себе ликот божји, кој бил потемнет, но не и избришан со човечкиот пад во грев. "Молитвата е Бог, кој ги прави сите добри нешта во сите луѓе"<sup>267/</sup>.

Таа се учи само со лично залагање. Со молитвата, човекот треба да се подготви да го слушне бог кој не престанува да говори во најдлабоката негова внатрешност. Молитвата е откритие на божјото присуство во човекот, созерцание на бог. Затоа таа е "духовно патување во себе". Да се молиш значи да оствариш длабока концентрација.

Постојат повеќе начини на молитва. Еден од нив и најпознат е "повикувањето на името божјо": "Господе боже, Исусе Христе, помилувај ме грешен". Тоа е т.н. "Исусова молитва" која по своето значење е класична.

Молитвата, не е едноставна техника, душевно или телесно механичко откривање на божјата присутност. Постојат утврдени, но не и непроменливи правила со кои бог "би се приморал" да се открие во човековото срце. Молитвениот пат е тежок и макотрпен, но истовремено слободен и радосен. Средбата на бог и човекот во срцето подразбира одлучна телесна дисциплина и духовна предаденост. Божјото присуство во човекот се открива како "дар" божји. Постојат разновидни облици на доживување на тој дар божји.

Во традицијата на исихазмот особено значење за успешно одвивање на молитвениот живот имале духовите учители на монасите, искусни старци кои имале улога на водачи во духовниот живот.

Обично се сретнуваат два начина на молитва: слободна молитва која се употребува во обични случки и секојдневни преокупации како метод за ослободување од грижи, вознемиреност и духовна напнатост. Вториот начин на молитва е "пропишана молитва". Таа молитва се употребува така што целокупното внимание треба да се насочи кон техниката, вештината на молење. Притоа важни се повеќе елементи: почетокот на вежбањето на молитвата, изговарањето на молитвената реченица и методите на концентрација и ритам на умот и телото. Исусовата молитва е "пропишана" молитва. Таа содржи своевидна внатрешна дијалектика: утеха, радост, љубов и обожување и од друга страна страв, тага, трепет и покајание. Со првиот дел на молитвената реченица "Господе Исусе Христе..." личноста се воздугнува, а со вториот дел "помилувај ме мене грешен" се спушта. Значи поболжноста е дијалектички проткаена со полет и надеж во спасението и од друга страна со немоќ и чувство на гревовност. Во тоа е суштината на молитвата кога Јован Лествичник ја наречува "радоснотворечка тага". Исусовата молитва е динамичка и дејствена. Таа претпоставува аскетски подвиг, внатрешна будност и одзив во срцето. Истрајноста во молитвата е напорна. Верата бара трпеливост. Црковните Оци често пати молитвата ја нарекувале "скриено мачилиште". Кога се моли човекот чувствува непрекинато болка на пр. во

главата или во рамениците. Молитвениот живот е маченички живот. Исихазмот е филозофија на мачеништвото. Мачеништвото е елемент на монашкиот живот. Монашкиот позив е упатен на спасението. Монахот не сака компромисни и олеснувачки состојби. Тој тежнее да достигне совршенство, исихија и живее во болни и мачни искушенија, борба и подвиг. Маченичкото познание и чувство монахот со радост го насочува кон совршенството. Монасите прават многу тешки и големи подвизи. Некои на пр. настојуваат да надминат повеќе од 40 дена без спиење, одречуваат земање на храна, редовно и често, не се мијат и др. Некои монаси со денови и ноќи не седнуваат и не легнуваат, сè додека не им потечат нозете, а сепак не се болни никогаш. Тие чувствуваат духовно задоволство од болката, доживуваат радост од тагата, бидејќи веруваат дека душата преку страдање и болка ја изразува својата љубов спрема бог.

Основа за маченичкиот живот, монасите наоѓале во духовните корени на христијанството. Од таму кај нив се јавила решителност и подготвеност за маченички живот. Со својата маченичка "крсна смрт" Исус Христос е образец во мачеништвото. Монахот верува дека ги продолжува неговите страдања и ги прави присутни и современи. Страдалничкиот живот му овозможува на верникот милост и спасение. На човекот не му е дарувано само да верува, туку и да страда за Христос. Страдањето ја усовршува верата на монахот. Мачеништвото е сведочење на неговата спремност да му служи на бог. Ј. Лествичник истакнува дека монах се смета "оној кој оди по патот на Првомачениците"<sup>270/</sup>.

Во почетното практикување на молитвата, монахот секојдневно го проучува Светото Писмо за да се одушеви и радува на сопственото трагање на бог. Мачеништвото се содржи во постојаност на желбата за обоготворување. Особено после IV век кога ѝ било дозволено слободно организирање, црквата посебно ги ценела монасите и нивниот маченички живот. Таа се заинтересирала за илјадници монаси и подвижници и им овозможила постоење и развој.

Мачеништвото се развило и поради една друга причина. Монасите биле жестоко прогонувани. Сепак за нив секогаш важело истите подвизи и болки кои ги извршувале со една "херојска динамичност". Мачеништвото обезбедувало познание и заедница со бог, сигурно и непосредно спасение. А.Е. Светогорец прецизира дека: "Оружје на тоа мачеништво е аскетизмот, послушноста, разновидните подвизи, самосмалувањето и смиреното. Борилиште пак, е ќелијата"<sup>271/</sup>. Затоа и Исак Сирин вели дека монасите "се повикани на невидливо мачеништво"<sup>272/</sup>.

Со својот подвижнички живот монасите ја оживувале и ја подгревале верата на народот. Народот пак, ги сметал за уважени луѓе кои се удостоиле "да го видат бог".

Монашкиот подвижнички живот не е едноличен, строг и монотон. Монахот живее практикувајќи многу начини на вежбање, аскетизам кои зависат од многу надворешни околности и секако, од неговата решителност. Притоа особена улога има старецот кој претставува "духовен татко" за секој монах. Преку мачеништвото монахот пројавува "агонија на паднатиот човек", но истовремено и надеж во спасението.

Монахот е среќен затоа што општи со бог. Неговиот живот станува "живот на заедништво со бог". Преку молитвата, тој го доживува присуството на бог, а бог "делува" во него, во неговиот ум и тело.

Во православното молитвено искуство обично постојат три вида молитва или поточно три степени на молитва: усмена, умна и срдечна, т.е. умносрдечна молитва.

Во првиот степен молитвата само се изговара. Со залагање на волјата тогаш се прават први обиди, свесно, умот да се концентрира на содржината на изговорените зборови. Концентрацијата помага молитвата да стане внатрешна, умот да ја преземе молитвата. Тогаш се откриваат невидени, скриени ширини и можности на човекот, поголеми отколку што зафаќа свеста. Во чинот на внатрешната молитва човекот учествува целосно, како телесно, душевно и духовно суштество. Потоа молитвата се шири од свесно, разумско повторување на нејзините зборови до молитва на умот во срцето. На овој, трет, степен на молитва срцето има две улоги: тоа е средиште на човечкото суштество и истовремено срцето е место каде "се сретнуваат" бог и човекот. Во срцето се одвива самопознанието, срцето истовремено е и место на "надминување на себе". Преку умно-срдечната молитва се премостува границата меѓу бог и човекот. Нивната средба се доживува како неизмерна длабочина и ризница на светлоста. Умно-срдечната молитва го поништува падот во грех. На тој начин се предискусува есхатолошката стварност, се стекнува сигурност и гаранција за

идното постоење. Овој последен степен на молитвата има гносеолошка вредност сам по себе. Ако воопшто го достигне човекот го доживува како "дар божји".

Долготрајното маченичко подвижничко живеење не гарантира сигурен учинок. Може да се случи во цело поколение, да се најде и да се удостои само еден човек што дошол до остварување на исихија. Поради тој макотрпен пат молитвата заземала централно место во духовниот живот на многу подвижници. Така на пр. С.Н. Богослов говори за личното учество и искуство во молитвениот живот. При тоа тој опишува какви биле неговите молитви и како треба еден млад монах во текот на денот и ноќта да се раководи од молитвата. С.Н. Богослов препорачува монахот да практикува "пропишана" молитва. Секоја молитвена реченица треба да се каже со целосно внимание. Монахот не треба да се преместува, при молитвата, од нога на нога, или да се потпира на сидовите и столбовите. Напротив, тој треба да задржи неподвижен поглед и да внимава на смислата на зборовите на молитвата. Сè што го расејува умот, сите причини за негова деконцентрација за монахот се искушенија. Надворешната положба на телото има големо значење во текот на молитвата бидејќи овозможува да се сочува вниманието. С.Н. Богослов говори за повеќе видови молитва: за поединечна молитва што монахот ја практикува во својата ќелија и за вечерни и ноќни молитви заедно со другите монаси. Тој препорачува: "застани храбро, собирајќи ги твоите мисли и не им дозволувај да блудничат настрана, прекрсти ги рацете, состави ги нозете на едно место и спушти го погледот, за да не гледаш

што и да е друго и твојот ум да не се растура, а самиот ум и сето срце подигни ги на небото и кон Бог, повикувајќи ја оттаму милоста со солзи и воздишки"<sup>273/</sup>. Особено месо С.Н.Богослов ѝ дава секогаш на молитвата што ја нарекува "тајно дејствување" (κρυπτη μελετη) или "поучување". Тоа е всушност Исусовата умна непрекидна молитва.

За успешно одвивање на молитвата С.Н. Богослов ги препорачува "постот, макотрпниот живот, работата, занемарувањето на косата, сено за простирање легло и секое друго страдање во животот"<sup>274/</sup>. Внатрешната молитва тој ја препорачува наспроти т.наречената телесна молитва поради тоа што тогаш човекот е: "со полно чувство во срцето, радосно одречувајќи се од надворешните ствари и луѓе и сè што е во животот и заборавајќи го тоа, пребродувајќи ја како преку камен пристрасноста, таквиот станува туѓ за светот и на сè што е на светот, го собира својот ум и со прекрасно дејствување постигнува сеќавање и мисла за смртта. Тој затоа секогаш се грижи за духот и наградата и потполно е заробен од такви мисли со неискажлив страв и е поразен со вглабочување во нив"<sup>275/</sup>.

Во текстовите на Г.Палама молитвата се определува на три начини: 1) молитвата е средство за борба и ослободување од страстите, 2) молитвата е средство за успокојување на душата. Таа е столб на внатрешниот свет на човекот и представува средство за остварување на совршено спокојство или исихија и 3) молитвата е метод на богопознание<sup>276/</sup>.

Во првото значење, молитвата се однесува на системот на аскетскиот живот. Вториот вид молитва е најважен.

Молитвата има голема улога и најголемо значење кога се употребува како средство за постигнување состојба на исихија. Таа е идеал на византиските подвижници. Како средство на богопознание молитвата ја практикувале многу исихасти. Палама набројува голем број претходни исихасти и нивниот мистички опит го поврзува со практикувањето на молитвата.

За да се одбегне и надмине расеаноста, монахот треба да знае како да го прекине роењето на мислите. Тој треба да го "врзе" умот за една единствена мисла, за мислата Исус Христос. Совладувањето на разни по-мисли оди во неколку насоки: 1) можно е да се искоренат веднаш сите други мисли со силен напор на волјата. Ова е еден вид насилно потиснување за кое се способни само "совршените" и искусни монаси, 2) потиснувањето на помислите може да биде постепено, но упорно. Фантазиите треба да се заменат со мисла за бог.

За постигнување целосна концентрација до контемплација, основно е да се знае дека молитвата не е облик на размислување за животот на Исус Христос. При молењето, исто така, не треба да се создаваат визуелни слики за некоја случка од животот на Исус Христос или за некоја библиска тема. Молитвата треба да се одвива "сега" и "овде". Само така ќе се постигне созерцание. Во тоа помага и улогата на телото што му се дава во неговото учествување во молитвата. Улогата на телото често се толкувала погрешно. Во молитвата треба рамноправно да учествува и телото. Тоа е согласно со библиското сфаќање на човекот како целина. Телото не ѝ е

пречка на душата. Телесните способности треба да се одберат и насочат, да се извежбаат за макотрпниот пат на молитвеното живеење. Телото е неисцрпен извор и потенцијал на невидени доживувања. Контролирањето на некои телесни процеси и функции ја овозможуваат и зголемуваат концентрацијата при молитвата. На пр. контролата над дишењето треба да овозможи споро дишење усогласено со ритмот на изговарање на молитвената реченица. Таа се изговара истовремено и во ритмот на отчукување на срцето. Во исихастичката литература ретко се сретнуваат точни и детални упатства за психосоматските вежби. Една од причините за тоа е нивната тежина и сериозност, и можноста да се злоупотребат. Исто така погрешната употреба на тие психофизички вежби можела да влијае на пореметување на човечкото здравје. Затоа водач во тие психофизички вежби скоро секогаш бил духовниот учител - старец. Психофизичките вежби на византиските исихасти се слични со телесните вежби во јогата и суфизмот<sup>277/</sup>.

Молитвата е раководење и владеење со внатрешниот и со надворешниот, телесен живот. Во текстовите на некои исихасти се наведуваат три услови кои треба да ги исполни молитвата за да биде успешна: често повторување на молитвената реченица, длабока концентрација и "внатрешна молитва на срцето".

Првиот услов значи применување на точно пропишан квантитет, количина на изречување на реченицата. Некои автори, препорачуваат да се почне со 1000 повторувања, а потоа постепено да се зголеми тој број на 3000, 4000 па дури и на 12000 повторувања во текот на еден ден. За полесно кон-

трслираше на повторувањето, монасите употребувале бројаници. Интересно е дека овој услов во текстовите на некои други исихасти не се спомнува, ниту пак за нив тој бил пресуден.

Повторувањето создава навика. Поради често повторување монахот почнува од навика да ја применува молитвата. Навиката се претвара "во природа", т.е. молитвата започнува да се одвива "сама од себе". Но, ова нејзино извршување не е автоматско, туку го обзема целиот човек со тоа што молитвата сама од себе непрекинато трае. Тоа е воедно најтешкиот и возвишен резултат на примената на молитвата. Постојаната, непрекидна молитва е еден вид самодвижење на умот. На крајот на тој процес доаѓа до "загревање" на срцето со топлината и блаженството на агапиското чувство. Тогаш срцето, без напор, со наслада и слободно ќе го искуси и доживее присуството на бог. Тоа е толку силно доживување, што оној што го искусил никогаш не ќе сака да го напушти. Од тој момент, секогаш ќе го насочува умот единствено кон тоа доживување во срцето и постојано ќе сака таму да се врати.

С.Н. Богослов препорачува монахот да стекне три нешта за да стане способен да ги доживува благодетите од молитвата: 1) да стекне безгрижност, апатија, во однос на сè, дури и во однос она што е "дозволено", да стане неприсрасен. 2) Да се издвои на осамено и тивко место и деноноќно да вежба со помош на дишењето, да ја открие радоста во себе. 3) Овој труд ќе му донесе такво познание какво што никогаш не видел ниту знаел за него<sup>278/</sup>.

Верата треба да биде дејствена, вели Г.Синаитски. Заповедите не треба да се исполнуваат на "надворешен начин", туку на духовен начин. Придржувањето на заповедите е само еден начин да се разбудат божјите дарови. Втор начин да се открие божествената светлост и сјај е постојана примена на молитвата. Ова второ средство е посилено, вели Г.Синаитски<sup>279/</sup>.

Дури преку молитвата, заповедите добиваат моќ и смисла. Умствената молитва дејствува на два начина: 1) дејствувањето на молитвата почнува со смалување на страстите што се препознава во вид на топлина во срцето и 2) молитвата го привлекува умот во срцето и го ослободува од неговите вообичаени скитања. Во првиот случај умот станува дејствен, а во вториот случај тој станува созерцателен<sup>280/</sup>.

Дејствителниот ум е способен да ги победи страстите, а созерцателниот ум "го гледа" бог.

Вистинската, внатрешна молитва го заплискува умот со спокојство, мир. Човекот од ништо не се плаши, е кроток и срдечен. Бог за верникот е пат, вистина и живот. И.П.Ерусалимски вака го опишува патот на молитвата: "Како што долините се богати со жито, така и оваа молитва го обогатува срцето твое со секакво добро... Таа прво ќе ти изгледа како скала, потоа како книга за читање, а кога ќе напредуваш ќе видиш дека таа е градот Ерусалим небески"<sup>281/</sup>.

Молитвата е разговор на умот со бог. Во текот на молитвата монахот "нема ништо друго во мислите, освен тоа дека стои пред Бог и со него разговара"<sup>282/</sup>. Молитвата ги отвара "умствените очи на срцето"<sup>283</sup>. Максималната самокон-

трола има дел да "се исчисти" образот, сликата според која човекот бил создаден. Молитвеното дејствување (пректиката) е навлегување кон созерцанието (теоријата). Без молитвена практика човекот би живеел отуѓено од бог. Тој може да постигне, да оствари добродетелен живот, но тоа не е доволно ниту е средство за директно, непосредно "боговидение". Намножувањето на добродетелите е само подготовка за совршенство. Моментот на доживувањето на божјото присуство, во чинот на созерцанието е момент на осветлување на целиот човек. Тој зрачи со светлина и е неподвижно "укотвен" во созерцанието: "Таков човек не е приврзан за ништо овдешно, туку поминал од смртта во живот"<sup>284/</sup>.

Преку молитвата се потврдува вредноста на сè што е создадено од бог. Некои автори погрешно толкувале дека молитвата, со препораката за повлекување во себе, го одречува светот. Напротив, изговарањето на името на Исус Христос во молитвата има цел да го покаже бог како "таинствен клуч" на светот. Молитвата е подготовка за успех, средство за богопознание. Таа има двојна антрополошка вредност: 1) го преобразува односувањето на човекот кон светот кој го окружува. Тој добива впечаток дека светот е убав, создаден за него и дека сведочи за љубовта божја кон него. Молитвата ја открива во човекот тајната на божјото присуство во сè. Блескајќи од срцето, светлоста се шири насекаде и човекот го сака светот. Човекот што доживеал созерцание е милослив и срдечен. 2) Молитвата го преобразува односот на човекот кон другите луѓе. Тој се однесува кон нив милосливо и кротко.

Истрајноста во молитвата раѓа многу "плодови". Некои од тие придобивки директно водат кон повисоки видови молитва. Најнапред, како почетна придобивка од молитвата се јавува вниманието и милоста во срцето. Вниманието е јадро на молитвата. Тоа овозможува да се привлече умот и да се приврзе за срцето. Вниманието и милоста ја осигуруваат концентрацијата и овозможуваат молитвата да прерасне во "чиста" молитва. Друга важна придобивка од молитвата е искусувањето на божјата љубов со која духот на човекот се препородува, созерцанието се утврдува и човекот се обоготворува.

Овие основни придобивки од молитвата резултираат во целосна внатрешна преобразба на човекот. Тој се соединува со бог. Со тоа се исполнува целта на животот - обоготворување на човекот. Така човечкиот живот "се обновува" во сите негови аспекти. Молитвата го разбудува човекот од "греовниот сон" и тој прогледува и согледува еден нов живот. Расеаните мисли не овозможуваат вистински духовен живот. Обединувањето на мислите во молитвата воспоставува внатрешен ред. Молчењето станува центар и стожер во кој се поврзуваат во неразделно единство познанието, слободата и божјото благодетно дејство. Молчењето ги "собира" сите сили на човекот, го насочува доброто и воспоставува нов живот, вистинско спокојство кое го надминува секое рационално опишување. Молчењето овозможува пресврт во животот. Човековата падната природа пред созерцателниот живот тешко се совладувала самата себе. Со молитвата се стекнува молчење во кое разбудените и контролирани духовни сили го поврзуваат

умот со срцето во најголема пријатност. Човекот тивко, спокојно понира во бог и се стекнува со мир и радост. Таков човек може да ја освои вистината и да ја исполни праведноста. Во молчењето човекот повторно духовно се раѓа.

#### в) Обоготворување на човекот

Основна претпоставка на апофатизмот на исихастичкото богословие е радикалната оностраност (трансценден-ност) на божјата природа и поради тоа нејзина принципиелна непристапност и непознавливост. Божјата природа, суштина е недостапна за човекот. Атанасиј Велики смета дека: "Бог кој може да се сфати не е бог".

Од друга страна, во исихазмот се говори за можноста на непосредно соединување, човечко учествување во божествениот живот. Основното прашање што се наметнува овде од кое зависат многу аспекти на исихастичката антропологија е прашањето дали принципиелната недофатливост на бог ја укинува токму таа можност за соединување на човекот со бог?

Одговорот на исихастите се заснива на основната разлика меѓу божјата суштина и божјите енергии. За значењето на оваа разлика, прецизно и во духот на православната традиција зборува Г.Палама. Тој прави разлика меѓу суштината, трите личности и енергиите<sup>285/</sup>. Проблемот не е дали човекот учествува, се соединува со бог, туку "во што" човекот учествува и може да учествува: дали во божјата суштина,

во личностите на Светата Троица или во божјите енергии?

Одговорот на Палама е недвосмислен: човекот може целосно да учествува во божествениот живот само преку учество во божјите енергии. Зошто се отфрлаат другите можности? Кога човекот би можел да учествува во божјата суштина, тогаш тој не би бил човек, туку би бил бог по природа, бидејќи би постоело соединување по суштина. Од друга страна, ако човекот учествува во суштината на бог, тогаш би се укинала и божјата триипостасност. Бог би имал илјадници личности или "онолку колку учествуваат во неговата природа". Трета последица од ова гледиште е што ако е можно човекот да учествува во божјата суштина, тогаш ќе се укине суштинската разлика меѓу човекот и бог. Затоа, бог е непростапен за човекот во својата суштина<sup>286/</sup>.

Исто така, човекот не може да учествува ниту во една од божјите три личности. Соединувањето на човекот и бог му припаѓа само на едно од лицата на Светата Троица, т.е. на овоплотениот Син, Христос. Во него бог станува човек, а истовремено останува бог. Затоа тој е наречен богочовек. Човековата и божјата природа здружени се само во Христос без да преминат една во друга бидејќи нивните природи, како што истакнува Ј.Дамаскин се апсолутно поинакви<sup>287/</sup>. Соединувањето со бог не може да се постигне ниту во суштината ниту во трите ипостаси. Соединувањето може да се постигне само преку и во енергиите<sup>288/</sup>.

За соединувањето со бог, исихастите знаеле и сведочеле со сопственото мистичко искуство. Филозофските и богословските опишувања не сведочат за тоа, туку обратно,

тие произлегуваат од потребата да се експлицира и догматски да се оправда тоа обоготворување. Затоа, теоријата за разликата меѓу божјата суштина и божјите енергии "станала догматско-филозофско-богословска основа на православната црква во потврдувањето на можноста за реално соединување на човек со бог, реално обоготворување"<sup>289/</sup>.

Разликата меѓу божјата суштина и божјите енергии не е субјективна, туку објективна. Таа овозможува стварно да постои и разликата меѓу раѓањето и произлегувањето на божјите личности од една страна, и стварањето на светот од друга страна. Објективната, реална разлика не значи одвоеност. Енергиите се енергии на суштината. Енергиите не се "акциденции". Тие се исто така вечни како и суштината. Василиј Велики потцртува дека: "Она што е во Бог сфатливо тоа се неговите енергии... Познанието на божествената суштина е чувството на неговата несфатливост"<sup>290/</sup>. Ако не би постоел човекот, исто така, бог би се покажувал надвор од својата суштина, слично на сончевите зраци. Разликата меѓу суштината и енергиите е темелна теориска основа на православието. Разликата меѓу суштината и енергиите е разлика меѓу природа и благодет.

Учествувањето на човекот во божјите енергии е посебно значајно поради тоа што со тоа учествување во бог се обновува и се пресоздава "паднатата" човекова природа, а со тоа истовремено се обновуваат сите човечки способности. Обоготворувањето е највисок степен што може да го оствари личноста. Обоготворениот човек, во животот партиципира во бог.

Тој е свет човек. Обоготворувањето на личноста се однесува, ја зафаќа целокупната психофизичка содржина на човекот. Обоготворувањето за човекот значи да стане "христообразен". Тоа е совршен човек, вистински човек. Тој е во бог, богоносен и богообразен. Обоготворениот е оригинал на човекот и го остварува генетичкото сродство со Христос. Животот на бог и на човекот се идентификуваат: Бог живее во човекот и човекот живее во бог. А. Павле го искажува тоа вака: "Јас веќе не живеам, туку во мене живее Христос" (Гал.2,20). Обоготворувањето значи исчезнување на гревот и враќање на човекот во состојба како "пред падот" со безгрешна богообразност. Обоготворениот човек е победник на гревот и на смртта. Преку обоготворувањето, "стариот" човек станува нов човек.

Човекот станува богослов дури после вистинското соединување со бог. Богословието е "сведочење" за реалната, вистинска средба со бог, а богословите се сведоци на таа средба.

Откровението не е откривање на некои вистини за бог, туку откривање на самиот бог. Затоа човекот кому бог му се открил е свет човек.

Теоријата за разликата меѓу суштината и енергијата овозможува решение на неколку значајни проблеми:

1. Проблемот на разликувањето на раѓање и стварање, како услов за решение на оригенстичкиот проблем на создавање на светот и аријанскиот проблем за (не) створеност на Логосот.

2. Проблемите предизвикани со прифаќање на теоријата на идеите.
3. Догматска основа за разликување на апофатичкото и катафатичкото богословие.
4. Проблемот за можноста за обоготворување, сфатено како крајна цел на христијанскиот живот.

Обоготворувањето е висока духовна состојба на која се повикани сите христијани. С.Н. Богослов смета дека извор на обоготворувањето е овоплотението. Обоготворувањето е постојан процес. Човекот учествува во него со придржување кон заповедите. Тој истакнува: "Го замислувам телото како дворец, а душата на секој човек како царска ризница, која Бог, соединувајќи се со неа преку извршување на заповедите, ја исполнил со божествена светлост и неа самата ја направил Бог преку соединувањето и благодетта"<sup>291/</sup>. С.Н. Богослов исполнет е со восхит пред тоа чудо, пред тоа јавување на бог во човекот: "О, чудо! О, со разумот несфатлив дар на добрина!"<sup>292/</sup>. Тој доаѓа до познанието: "Јас сум човек по природа, а бог по благодет"<sup>293/</sup>.

Овоплотувањето е гаранција за реалноста на обоготворувањето на човекот. Иста таква гаранција е и чинот на крстењето. Крстењето значи дека човекот "се облекол" во Христос. Состојбата на обоготвореност јасна му е само на оној кој ја остварил. За останатите тоа е невидливо. Обоготворувањето е вистинска тајна. Ретки се тие што го достигнале и покрај тоа што многумина биле крстени и "се повикани" на тоа.

Обоготворувањето е состојба на полна преобразба на човекот. Светиот Дух во таа преобразба на човекот му дарува "божествен ум и нетрулежност". Човекот станува бог, според положбата, не престанувајќи да биде човек и творение. Во обоготворувањето тој истовремено е и човек и бог. Овоплотувањето е не само основа туку и цел на обоготворувањето. Обоготворувањето значи онтолошка промена за човекот. Но, со тоа што станува бог, човекот не ја губи својата (створена) природа.

С.Н. Богослов разликува три степени на обоготворување: 1) Во време на земскиот живот, 2) После смртта, во задгробниот живот, 3) во сеопштото воскреснување. Ова последното е "бескрајно качување кон полноста која никогаш не се достигнува"<sup>294/</sup>.

Доживувањето на бог и заедништвото со него имаат посебно место во филозофијата на исихазмот. Во текстовите на исихастичките мислителите многу често се сретнуваат описи на обоготворувањето како дел на спасоносното дејствување на бог. Објаснувајќи го познанието и созерцанието на бог, исихастите не гледат разлика меѓу нив.

Мистичкото созерцание е целосно неискажливо. И покрај тоа што за него не постојат вистински зборови, исихастите му посветуваат посебно внимание за да ја потцртаат целта на животот на верниците. За постигнување на целосно созерцание потребно е претходно макотрпно подвижничко живеење. Со оние кои ја оспоруваат можноста за обоготворување и созерцание на бог, исихастите отворено полемизираат. Тоа е уште една причина повеќе зошто тие го спомнуваат обоготворувањето и созерцанието и покрај тоа што ги прогласуваат за неискажливи.

Во чинот на созерцание, во човекот постои силно чувство на единство, собраност на сите духовни сили. Тоа единство го овозможува присуството на бог во човекот: "Кога со помош на сето тоа ќе се исполни човечкиот стремеж, тогаш сета чулна и мисловна сила на душата ќе се слее во волјевата. Тогаш тројцата ќе станат едно, во созерцанието на Троичната единица и во сладоста на својот владетел"<sup>295</sup>.

Во состојба на созерцание, верникот се исполнува со неискажлива радост. Потоа тој "се облекува во целата светлост" со сето свое тело. Соединувањето со бог го одвојува човекот од сè што е створено. Најголема сила и радост е "да го видиш" бог. Верникот "не може" да ја поднесе таа славна сила во себе и "страда" од тоа изобилство на слава. Тој е истовремено слободен од скршнување на умот кон нешто друго. Затоа човекот кој доживеал обоготворување "останува за секогаш непроменлив и неповратлив кон злото"<sup>296/</sup>.

Боговидението се јавува како последица на "чистото срце". Ако таа чистота на срцето е можна на овој свет, тогаш е можно овде на овој свет и обоготворувањето. Sprema тоа, за да може да се говори за бог, нужно е претходно тој "да се види". Но, тоа не е само "гледање", туку и "вселување" на бог во човекот. Овде се поставува прашањето: дали кога бог се вселува во човекот се ограничува со тоа што прима таков облик, вид? Примајќи изглед, облик, бог го преобразува човекот: "Очовечувањето на самиот Бог, што е друго, туку негово повторно создавање и пресоздавање и преобразување на нас самите во слика на самото Божество?"<sup>297/</sup>, истакнува С.Н. Богослов.

Од друга страна, за неверниците средбата со бог би била неподнослива, затоа што таа не е можна без верата. Обоготворувањето почнува и се доживува "на овој свет" а добива целосно исполнување после воскресението. Сите "тамошни добра", верниците веќе во овој живот ги примаат и ги гледаат и стануваат бесмртни. Да се одрече можноста за "видување на Христос во овој живот би било рамно на неверување, истакнување С.Н. Богослов<sup>298/</sup>. Не само што бог станува видлив туку и човекот станува како "сотелесен со Него"<sup>299/</sup>. Човекот го гледа бог во себе. Тој се локализира и конкретизира. Безобличниот и невидлив бог доаѓа и во молчењето го открива своето присуство во човекот. Како е тоа можно? Бог не е во нацртите и обрасците или во отисоците. Тој се покажува како "едноставен кој прима изглед (лик) во несфатливата и неиздржлива и безоблична светлост"<sup>300/</sup>. И покрај тоа што ништо повеќе не може да се каже, спак исихастите велат дека бог отворено се покажува и потполно се доживува. Затоа монахот останува сам со бог и сака да биде сам во келијата. Тој гледа во него "извор на секое добро", причина на сè и "безпочетен почеток". За монахот, на земјата нема поголема и поважна смисла од гледањето на бог. Тој "се смирил" со него и непосредно општи, надминувајќи го степенот на страв и ропство и уговдувајќи му со љубов.

Тој божји сјај и светлост, исихастот го доживува драматично и бурно. Тој доживува силни душевни и телесни манифестации: ужас, изненадување, специфичен мирис, тркалање по земјата и сл. Неговите доживувања личат на сменување на паѓањето и воздигнувањето. Најголемо изненадување сепак

е тоа дека "Бог на видлив начин им се јавува на луѓето". Невидливиот, а видлив се сместува, присуствува во човекот. Тоа откритие дека бог е присутен во човекот е извор на исихастичката теорија за "свесно богопознание". С.Н.Богослов смета дека: "Ние стануваме храм Божји во чувството и во познанието"<sup>301/</sup>. Тој прави разлика меѓу обичната сончева светлост и светлоста што ја гледале исихастите. Верникот ја доживува светлината како чудо. Тоа е следено со неискажлива радост и со познание дека сè во светот е содржано во неа. Бог ѝ се јавува во вид на светлост само на смирена, кротка и милозлива личност. Исихастот се наоѓа во состојба кога излегува од себе и заборава на себе и на светот. Таа состојба С.Н.Богослов ја опишува вака: "Умот се гледа самиот себе, потполно споен со светлоста и гледајќи тој се собира и станува каков што бил. Тој ја сфаќа светлината во душата и излегува од себе, истапувајќи гледа светлост од далеку, но обзирајќи се, повторно се наоѓа среди светлината"<sup>302/</sup>. Во овој текст, каде гледањето на светлината, исчистувањето со солзите и со огнот на Духот и обоготворувањето, споени се во една екстатичка целина, опишано е како за човекот природно е невозможно да ја поднесе средбата со она што ја надминува природата и разумот, без определена бурна реакција <sup>303/</sup>.

На друго место, моментот на екстаза го наречува "цвет на љубовта". Тој цвет "го восхитува сиот мој ум да го гледа, недозволувајќи му да се грижи за што и да е што го плаши"<sup>304/</sup>. Божјата убавина доведува до екстаза. Верникот плаче и вика, се сеќава на тој восхит како на пријатност и насладување.

С.Н.Богослов буквално зборува за екстазата како за "излез од телото", особено на крајот од 50-та Химна. Сепак и за него, како и за другите исихасти екстатичната состојба е неискажлива. Тој се прашува: "што е тоа што работи во мене, за што говорев, да видам? Не сум во состојба да кажам"<sup>305/</sup>.

На некои места тој тврди дека екстазата е состојба својствена на почетниците. Тоа го објаснува со слабоста и недостатокот на искуство на почетниците. Затоа инсистира на разликата меѓу екстазата на светите и екстазата на почетниците. Душата, во почетокот, кога ненадејно ќе ја види светлината е како во чудо. Оваа состојба на поразеност исчезнува кога човекот ќе се навикне на гледање на светлината. Душата постепено напредува и стекнува навика да ја гледа "умствената светлина". Така ја напушта состојбата на големо изненадување, посветена во тајната дека од неа има нешто повисоко и посовршено. Душата е сета вон себе и се чувствува како да е подигната на небо. Поминувајќи некое време така, таа секое следно такво јавување го оценува и го прима како обично, поради неговото постепено настанување. Екстазата остава чувство на неискажлива радост и духовно насладување. Некогаш таа состојба е проследена со солзи радосници. Почетниците тешко можеле да кажат што, каде и како се случува во моментот на екстазата. Кај светите, пак, кои се приближиле на совршенството, екстазата во нејзиниот "насилен" вид, отстапува место на свесно, јасно созерцание на бог.

Во суштина, сепак, состојбата на екстаза е несфатлива и не може да се опише прецизно. Во моментот кога исчезнува светлината, исихастот чувствува силна болка. С.Н. Богослов истакнува дека понекогаш ја гледал светлината одвнатре и во таа состојба: "душата се насладуваше со тишина и мир, понекогаш, пак, таа се јавуваше некаде далеку надвор, или дури потполно се скриваше и скривајќи се ми причинуваше неподнослива тага, така што мислев дека таа нема веќе воопшто да ми се јави. Но, кога повторно кукав и плачев и покажував повлекување и послушност и смиреност, таа се јавуваше како сонце, расекувајќи ја густината на облаците и се покажуваше постепено убава и топчеста"<sup>306/</sup>.

Понекогаш светлината се јавува и како безоблична, а исто така и во форма на просирна вода или распламтен оган. Тајната на нејзиното јавување го фасцинира верникот. За него таа е бог. Бог "не свети" на други места, туку единствено во душата. Светлината е "видлива за духовните очи на срцето". Божествената светлина се соединува со душата уште во текот на овој живот. Осветувањето со божествената светлост потполно го менува човекот и му дава божествено постоење. Тој чувствува спокојство и насладување во светлината. Таа е како "внатрешно сонце" што ја преобразува целата душа. Светлината ги гони мислите, го уништува страдањето и воведува радост во смирената душа. За тие кои ја гледаат таа е видлива и со телесните и со духовните очи. Таа влегува во срцето на човекот каде свети. Обично, созерцанието трае кратко. Исчезнувањето на светлината не само што предизвикува неиздржлива болка туку понекогаш, во почетните

јавувања предизвикува несвестица и човекот не знае каде се наоѓа.

Тврдењето дека божјата суштина за човекот останува непознавлива, недостапна, воопшто не значи признание дека бог не може да се познае. Познанието се однесува на својствата, енергиите на бог. Неговите својства не се истоветни со неговата суштина. Кога би било така, таа истоветност би бодела во многу апсурди. Една апсурдна, невозможна импликација од тоа поистоветување би било изедначувањето на божјото предзнаење со суштината. Тогаш предзнаењето би било нужно предодредување. Во тој случај, наградувањето на човекот според делата би било бесмислено. Затоа сите исихасти се сложуваат во клучното тврдење дека постои разлика помеѓу божјата суштина и божјите енергии.

Василиј Велики поради тоа заклучува дека: "Неговите енергии слегуваат до нас, а суштината останува непристапна"<sup>307/</sup>. Верата е доволна човекот да знае дека бог постои. Начинот на богопознанието, потесно ги определува врските меѓу божјите енергии, човечкото познание, верата, богоопштењето и богослужењето. Богопознанието и богословието исто така се во тесна врска меѓу себе и посебно со овоплотувањето. Тоа пак, кога бог станува човек, е "најголема христијанска новост"<sup>308/</sup>. Кога бог, од љубов, се поистоветува со човекот, во овоплотувањето, тоа има цел да му овозможи на човекот да се поистовети со бог реално. Овоплотувањето имплицира поистоветување на човекот со бог не само духовно "туку и телесен пристап кон бог"<sup>309/</sup>. Божјото присуство во човекот има спасоносна цел. Тоа присуство исто-

временно е парадоксално: се соединува вечниот бог со створениот човек, се соединува бесмртниот со смртниот. Сета парадоксалност на тоа соединување има една смисла: обесмртување на човекот.

Обоготворувањето е тема и во текстовите на Г.Ниски. Тој мисли дека целокупното достоинство на човекот е содржано во "сликата божја" што ја поседува. Преку неа тој е "спроводник" на божјите енергии во создадениот свет. При создавањето, човекот настанал според ликот божји, а во овоплотувањето тој станал "соединет со бог". Тоа му овозможува да биде обоготворен и обесмртен<sup>310/</sup>.

Сликата божја во човекот, Г. Ниски ја опишува како нешто повеќе димензионално. Таа е содржана во човековата умствена и духовна страна. Човекот е "отсликување" на совршенството на бог. Тој ги има, ги поседува божествените добра, но истовремено треба да ги "отсликува". Миметичкиот отисок во човекот не е истоветен со божествената суштина. Човекот е створен и променлив, а бог е вечен и непроменлив. Во човекот се наоѓа можност за промена, поради ликот божји кој е "динамички фактор". Промената, движењето може да биде во добра или во лоша насока. Добра насока е кога човекот станува сè повеќе сличен на ликот божји. Човечкиот живот е постојано движење кон заедништво со бог. Да се открие правата слика божја во човекот, потребно е да се оствари "жива" врска на човекот со бог, тој да живее во бог, да се обоготвори. Г. Ниски исто така го нагласува тоа: "Бог кој го создал човекот поради заедништво во сите Негови добра и при стварањето во природата му ја дал основата на сите добра, за така,

низ секое добро, со желба за сличното човекот да биде воден и подвижуван. Тој не го лишил човекот ниту од најдоброто и највредното добро, т.е. благодетта на слободата и на самовласта. Затоа што кога некоја нужност би била над човековиот живот, тогаш во тој дел, сликата Божја во човекот би била лажна, бидејќи со несличноста би се оттуѓила со својот оригинал"<sup>311/</sup>.

Според сликата божја, човекот е створен за бесмртност. Поради тоа тој ја посакува божјата вечност. Веќе беше речено дека молитвата е средство со кое исихастите го достигнуваат обоготворувањето, во својата внатрешност. Преку него тие ја достигнуваат и остваруваат сличноста со бог. Молитвата како средство и пат завршува со обоготворување. Исусовата молитва успева божествената светлина да го проткае целиот човек. Таа светлина не е симболична светлина на разумот, ниту природна светлина. Исихастите ја сметаат како божја светлина која не е створена. Обоготворувањето претпоставува целосна промена во човековиот духовен живот. Преку него, соединувањето со бог, боговидението "се прима", чува и се предава тајната на крстот и на воскресението"<sup>312/</sup>. Во обоготворувањето човекот и бог се смируваат. Тоа е услов за богословието. Затоа Ј. Златоуст препорачува: "Смирете се со бог"<sup>313/</sup>.

Богословието на "обоготворените" се засновува на созерцанието и се поистоветува со нивниот живот и нивното настојување за совршенство. Обоготворувањето е највисок степен на совршенство. Божјата сила, дејство, енергија, претпоставува човечка соработка. Г.Ниски нагласува дека дефини-

цијата на совршенството применета на животот на човекот, значи тој да биде познат од страна на бог. Човекот не треба да прави добро поради награда и од страв од казна, ниту да бара наплата за својата добрина. Тој го смета за возвишено и вредно единствено дофаќањето, освојувањето на совршенството. Од обоготворувањето следат две придобивки: љубовта и вистината. Оној кој е обоготворен го сака бог и ја чувствува божјата љубов, а истовремено ја познава вистината. Кога ќе се постигне состојбата на обоготвореност, човекот станува совршен човек. Тој нема желба за себе, туку го сака бог и ги сака ближните. Неговата љубов не е егоистичка. Таа не е состојба слична со ездајмонизмот и хедонизмот, ниту е некаков сентименталистички алтруизам. Љубовта е насочена кон спасението на човекот. Со сопствен пример, во обоготворувањето, човекот се застапува и се бори за спасението. Исихастичката практика резултира со просветление и обоготворување. Исихазмот, како начин на живеење и духовна состојба на монасите, го практикувале уште пустинските оци. Основа за исихазмот како соединување со бог во мир и осаменост, претставува непрекидната молитва. Исихастите кои се удостоиле да го видат бог како светлина, слична на онаа што ја виделе Апостолите на Таворската гора, постоеле веќе во првите векови на христијанството. Возвишената состојба на обоготвореност, во животот на исихастите претставувала остварување на совршено единство на човекот со бог. Исихазмот ги крунисува сите подвизи во обоготворувањето. Тоа е највисоко блаженство и најголема цел на постоење. Обоготворениот човек е во состојба на целосна бестрасност и духовно блаженство.

М. Исповедник определува три степени на духовниот развој: "исчистување, просветление и совршенство". Сообразно со тоа, личното спасение на човекот има три дела: практичен, теориски (созерцателен) и мистички (екстатичен)<sup>314/</sup>.

Вистината за обоготворувањето се состои во средбата со бог, а не во некои апстрактни препораки и принципи. Централен чин на тој мистички пат е "одрекување од себе заради Бог". Целата човечка личност треба да биде обоготворена. Таа влегува во единство со бог и станува една личност создадена од две природи: обоготворена човечка природа и божјата енергија која обоготворува. Тоа е една нова човечка природа, обновено творение.

Бог се вселува во човекот на посебен начин. Тоа вселување е истовремено и исполнување на човекот, а се доживува како чин на непосредно "лице в лице" сретнување со бог. Бог сам му се доближува и му се доверува на срцето и со тоа го удостојува човекот и го осветлува целокупно.

Присуството на бог во човекот се манифестира на разни начини. Така, бог дејствува во човекот и тој чувствува радост, љубов, мир, леснотија. Вистината сама му се открива и човекот непосредно ја со-гледува. Тоа доживување за него е откритие на нови внатрешни духовни можности. Во обоготворувањето, човекот како неповторлива, единствена личност, го доживува своето целосно созревање, исполнување. Тој е "новороден", внатрешно обновен.

Целта на исихастот не е да стекне некои специфични сили или да стане нивни господар. Тој треба да се осло-

боди од надворешните сили и ограничувања кои го држеле во стегите на телесниот, материјален свет, свет на смртта. Тој сака да излезе од тркалото на животот и смртта. Овој подвиг, до обоготворувањето, не е проста, обична негација или уништување на тие надворешни сили и притисоци. Исихастот нив ги победува со тоа што ги преобразува. Во чинот на познанието тој живее со цел да ги собере во целина, единство тие објективни можности и да ги соедини со своите "божествени" потенцијали. Затоа обоготворувањето се појавува како синтеза на "главата и срцето". Како што бог се овоплотил, човекот сака да се обоготвори.

Во процесот на обоготворувањето се остваруваат нови, скриени креативни способности на човекот. Таа креативност се препознава во воспоставувањето на нов однос меѓу психичките потенцијали, нивоата на свеста и знаењето, елементите на искуството. Во теориска смисла, во исихастичкиот живот, се концентрираат и се потврдуваат сознанијата и искуството на религиозната практика на многу генерации. Антрополошките импликации од исихастичкото искуство можат да бидат откриени со потполно испитување на таа генерациска целина. Обоготворувањето е "совршено" решение на проблемот на постоењето. Негирањето на светот, не е решение на постоењето на човекот. Таков став и пристап би значел само духовна стагнација, застој и смрт. Во обоготворувањето сите спротивности "се смируваат" и веќе не се апсолутни спротивности на два света, туку две страни на една, иста стварност. Во обоготворувањето надмината е расцепканоста на елементите, својствата и можностите на човекот. Тоа не се остварува под

влијание на појмовни и логични разликувања и изведувања. Обоготворувањето е компликуван и комплексен процес и чин. Тоа е повисок облик на егзистенција на човекот. Основа на целокупната религиозно-филозофска практика е љубовната вредност. Љубовта е длабок чин на почит на она што ги надминува зборовите и причините. Љубовта е религиозен принцип на побожноста на исихастите. Мистеријата на љубовта е во внатрешната преобразба, во таинственоста на таа преобразба. Затоа да се разбере исихазмот воопшто не значи тој да се интелектуализира. Исихазмот е ирационалистичка и мистичка филозофија на милоста и спасението.

Појдовната и конечната точка на исихазмот не е ниту од космолошки, ниту од метафизички карактер. Исихастичката филозофија, во најдлабоката смисла, која ја открива обоготворувањето, е определена и содржана во психолошко-гносеолошки, т.е. автентично, антрополошки перспективи.

#### IV. АНТРОПОЛОШКИ АСПЕКТИ НА ИСИХАСТИЧКИОТ СПОР

Последните три века на византиското царство се карактеризираат со длабока и забрзана економско-политичка декаденција. Византиската држава веќе нема сили самостојно да оди кон сопствената иднина. Царството е на издивнување. Во исто време, црквата доживува процут и напредок. Во студијата "Самракот на Византија", И. Ѓурик, во детали говори за политичките збиднувања во овој период. На поглавјето посветено на тој проблем, успешно му го одбира поднасловот "Царство кое го нема"<sup>315/</sup>.

Наспроти тој економски и политички слом, на духовно поле, царството доживеало препород. Од една страна, напредува медицината, математиката, книжевноста и уметноста, а од друга страна се случува богословски препород. Така се преплетуваат хуманистичкиот препород и истовремениот процут на богословието. Напредокот на богословието имал решавачко значење византиската црква "да ја надживее државата"<sup>316/</sup>.

Хуманистичкото образование се препознава во процесот на силна афирмација и враќање кон античката филозофија. Најголеми поборници на византискиот хуманизам се М.Псел и неговиот ученик Ј.Итал.

Од друга страна, во манастирските средини се одгледувало различно сфаќање од она на универзитетот. Манастирската мудрост е спротивна од хуманистичкото образование.

Нејзини носители се исихастите.

Спротивностите меѓу овие две духовни струења се поларизирале до бескомпромисен судир. Некои автори сметаат дека еден од резултатите на тој отворен судир е исихастичкиот спор. Грчкиот збор "исихија" се сретнува во најраните монашки книги, за да означи начин на монашки живот, посветен на созерцање со практикување на постојана молитва. Овие монаси, низ вековите, го задржале името "исихасти". Нивниот духовен живот бил инспириран од една темелна вистина: бог му е достапен на човекот во неговото лично искуство, поради тоа што дел од својот живот поделил со луѓето. Исихастот е осаменик, длабоко побожен и решен да го доживее божјото присуство. Во средиштето на исихастичката духовност, како што беше речено, е "Исусовата молитва". Таа била прифатена и практикувана како во испосничкото монаштво, така и во манастирските братства. Во исихастичката молитва содржана е суштината на христијанската православна вера како лично доживување на бог.

Методот на "Исусовата молитва" бил практикуван низ целиот византиски период, а свој процут доживеал во XIII и XIV век. Посебна залуга за неговото ширење меѓу монасите на Света Гора, му припаѓа на Г.Синаитски.

Исихастичкиот спор го предизвикале повеќе причини. Непосредно, тој произлегува од една тешкотија која е поврзана со исихастичкиот метод: Како е можно, ако бог во суштина е трансцендентен, да биде интимно пронајден и доживеан? Со други зборови, њужно се поставува прашањето: како е можно поимот Бог да се толкува на егзистенцијален начин, а истовремено да ја зачува својата апсолутна трансцендентност. Одговорот

на ова прашање се наоѓа во апофатичкото богословие од една страна и директно, во конфликтот меѓу Г.Палама и Варлаам, главните учесници во спорот.

За апофатичкото богословие, веќе беше речено дека е теоретски извор и основа на исихастичката филозофија. Ова богословие, така да се каже, доброволно одбегнува да го дефинира поимот бог. Непоимливоста на бог се однесува првенствено на неговата суштина. Но, непоимливоста, неискажливоста и непознавливоста на суштината не значи и целосно одречување на можноста на познание на бог. Бог му се соопштува, му се појавува на човекот во вид на светлина во моментот на религиозно-мистичка екстаза. Како што беше речено, доживувањето на светлината и самата светлина, исихастите ја поистоветуваат со таворската светлина. Исихастичкиот спор настанал околу одговорот на прашањето: дали таа светлина што ја гледаат исихастите е божествена, т.е. несоздадена или пак е создадена?

Значењето и влијанието на исихастичкиот спор е несомнено. Исходот од исихастичкиот спор ја определил "судбината на источното христијанство"<sup>317/</sup>.

Основа, во одговорот на Палама, е разликата меѓу божјата суштина и божјите енергии. Таа разлика, всушност, е еден друг начин да се каже дека бог останува непознавлив и со тоа несватлив и тогаш кога тој со - обраќа и се открива на човекот<sup>318/</sup>. Ова разликување било официјално потврдено од црквата, а ставовите на Палама добиле значење на "систематизација" на православието.

Во средбата со исихазмот Варлаам доживеал лична драма. Тој бил дојден во Византија од Калабрија, Јужна Италија. Имал одлично класично образование, а посебно добро ја познавал античката филозофија. Кога во 1330 година дошол во престолнината, бил пречекан и примен од царот Андроник III како учен и ценет човек. Веднаш добил висока почест – професорско место на универзитетот. Како научник и филозоф имал голем авторитет. Во богословието го застапувал апофатицизмот. Угледот му бил толку голем што во 1333–4 година, иако туѓинец му биле доверени преговорите со доминиканските богослови за повторното обединување на црквата. Во богословските кругови го сметале за верен на православието. Затоа му била доверена и една друга важна мисија кај папата Бенедикт XII, во Авињон. Кога се запознал со исихастичкиот психофизички метод, веќе раширен низ цела Византија, Варлаам многу се изненадил и се почувствувал длабоко погоден во своите филозофски и богословски уверувања. Тој бил хуманистички образован и рационалистички задоен. Не само што не сторил напор да го разбере и изучи исихазмот, туку го отфрлил и грубо го потценувал. Мајендорф вака ја карактеризира неговата лична драма во која се нашол: "Во своето бегство од интелектуалистичкиот реализам на западната томистичка схоластика, Варлаам се судрил со мистичкиот реализам на источните монаси"<sup>319/</sup>. Тој мислел дека исихазмот е длабока заблуда на простите, необразовани монаси. Лично сметал дека исихастичкото тврдење дека го гледаат бог, божјото присуство со телесни очи е идентично со месалијанското тврдење. Затоа ги прогласил исихастите за еретици.

Аскетизмот на исихастите, Варлаам го нарекувал грозен и апсурден. На исихастите им дал грдо и навредливо име "папкогледачи". Тој сметал дека тие вообразуваат дека лично се соединуваат и го доживуваат божјото присуство на сопствениот стомак. Бог не може да се познае, велел Варлаам. Единствен начин да се дојде до него е со помош на разумот. Бог е вистина, а вистината се освојува со разумот. Тој бил изненаден и зачуден посебно од тврдењето на монасите дека и човечкото тело, а не само умот, може да придонесе за доживувањето на божјото присуство.

Кавгата, значи, ја започнал Варлаам. Со своите напади на исихастите предизвикал силен впечаток кај многу автори. Неговите погрдни зборови и навреди на исихастите ги презеле многумина кои ниту систематски го изучувале исихазмот, ниту се обиделе да го разберат во пошироките рамки на византиската цивилизација.

Спорот, меѓу Варлаам и Палама бил судир меѓу рационализмот и мистицизмот. Некои автори сметаат дека вистинските причини за покренување на исихастичкиот спор сеуште се непознати. Така, Н.Јоанидис истакнува дека "причините за овие расправи се многубројни и тие сеуште се неразјаснети"<sup>320/</sup>.

Вредноста на Г.Палама кон православието се потврдува во две нешта: 1) тој бил почитуван и уживал голем углед меѓу атонските монаси, 2) на богословското и филозофско боиште го посветил својот живот, без да го напушти своето духовно определување за монаштвото. Во однос на традицијата и иднината на православието, неговата улога е систематизаторска. Палама е великан на православието, како што е тоа Т.Аквински во като-

личкото западно христијанство.

Палама е роден 1296 година во Цариград, во благородничко семејство. Се школувал во византиски школи и добро ја познавал грчката филозофска традиција. Многу млад, на 20 години, одлучил да стане монах. Ги наговорил сите членови на неговото семејство: мајка му, двајца браќа и две сестри исто така да се замонашат.

Првата дискусија меѓу Палама и Варлаам била во врска со богословскиот метод. Полемиката се водела за вредноста на дијалектичкиот и на аподиктичниот начин на познавање на бог. Расправата всушност била по повод внесувањето на додатокот "И Синот" на изворното верување "Духот Свети исходи од Отецот". Варлаам како и Палама го застапувал и го бранел византиското учење.

Мајендорф смета дека во животот на Палама можат да се разликуваат четири периоди: 1) Од раѓањето до почетокот на полемиката со Варлаам, 2) Периодот на отворен сукоб со Варлаам од 1337 до 1341 година, 3) Продолжување на полемиката после заминувањето на Варлаам, кога Палама престојува в затвор и се судира со ставовите на Г.Акиндин, 4) Период на триумф на паламистичкото богословие<sup>321/</sup>.

Во периодот од 1338 година до 1341 година Палама напишал 9 списи. Тие се објавени на три пати по три книги и затоа се наречени "Тријади" а се однесуваат "во одбрана на светите исихасти"<sup>322/</sup>.

Овие дела напишани се директно против ставовите на Варлаам. По својата вредност Тријадите "исто така претставу-

ваат едно големо сведоштво за содржината и значењето на христијанското искуство"<sup>323/</sup>. Намерата на Палама не е да го потврди своето лично монашко искуство, туку да ја вообличи богословската основа на исихазмот. Тој се залага да докаже дека обоготворувањето не е чин на осамените мистици, туку дека тоа е "идентично со самата христијанска вера"<sup>324/</sup>. За пример на своето докажување тој го наведува ставот дека целокупното "грчко, светоотечко наследство може да се сфати како потврда на таа цел - обоготворувањето". Тој сакал да покаже дека основите на исихазмот лежат во православната традиција.

Првите напади против исихастите Варлаам ги објавил во списот "Против Латините"<sup>325/</sup>. Палама му одговорил со списот "Аподиктички слова". Тој одлучно го отфрлил рационалистичкиот метод на Варлаам. Во неговиот одговор воопшто не го спомнал името на Варлаам. Значи, побивањето не било лично насочено. Затоа во одговорот што го подготвил Варлаам во текстот "За стекнување на мудроста; За молитвата и човечкото совршенство; За Светлината на Познанието" ги испуштил навредливите зборови против исихастите, но ги проширил обвиненијата. Во 1339 година Палама како одговор на тие обвиненија ја напишал втората книга на Тријадите. Тој го побива гледиштето на Варлаам така што ги наведува неговите ставови во целост.

Во тоа време Варлаам се вратил од Авињон и веднаш го објавил списот "Против Месалијаните". Отворено ги обвинил исихастите дека се приврзеници на оваа официјално осудена секта. Тогаш Палама му одговорил со третата книга на Тријадите. Своето гледиште го образложил со воведување на разлика меѓу божјата суштина и божјите енергии, и на основа на таа разлика го

развиј ставот за "нестворените божји енергии". После објавувањето на овој спис, Варлаам го изгубил трпението. Високите црковни кругови во Византија не сакале покренување на догматски расправи и му советувале да се воздржува и мирно да се однесува. Но, тој разлутен и навреден го тужел Палама во Цариград. Во обвинението навел дека Палама е предводник на незаконски групи. Во 1341 година бил свикан собор на кој официјално било потврдено образложението на Палама во името на исихастичките монаси. На соборот бил присутен и Г.Акиндин. Незадоволството од тоа решение длабоко го погодило и тој го напуштил соборот. Варлаам се нашол во непријатна ситуација. После потврдата на гледиштето на Палама, тој требало да им се изви- ни на монасите. Поразен и навреден, после кратко време отпу- тувал во Италија. Таму ја примил католичката вера. Неговиот поранешен ученик Петрарка му помогнал да биде поставен за епископ во Калабрија. Варлаам никогаш повеќе не се вратил во Цариград. Сепак, неговото име останало во средиштето на исихастичкиот спор. Овој спор не само што не стивнал после неговото заминување, туку како да зел нов подем.

Набргу умрел царот Андроник III. Се создава нова политичка ситуација. Тоа го искористил Г.Акиндин за да се вклучи во борбата со исихастите. Поучен од лошото искуство на Варлаам, одбивал да признае дека е негов следбеник и истомисленик. Во својот настап сакал да остави впечаток на решителен и самостоен мислител и настапувал истовремено, против Палама, но и против Варлаам. Подоцна се покажало дека тоа било само добро промислена тактика.

Во настапот на Акиндин многу му помогнала поддршката од патријархот Калекас.

Цел на нападите на Акиндин е тезата на Палама во која тој гледал антиномична поставка. Акиндин сакал преку критиката на ставовите на Палама да изложи ново решение на проблемот околу таворската светлина. Наспроти Палама, тој застапувал гледиште дека: "Сè што може да се види со телесни очи е создадено"<sup>326/</sup>.

Палама остро реагирал на гледиштето и настапот на Акиндин. Веднаш и многу лесно ја препознал идентичноста со ставовите на Варлаам. Во одбрана на исихастите, напишал еден памфлет од 621 стих. Акиндин бил наречен "овчар", грдо име со кое обично налутените Грци ги навредувале Словените. Акиндин одговорил со опширно излагање на своето гледиште. На негова иницијатива бил свикан нов собор. Но, тој не само што не ја однел победата, туку доживеал пораз и бил осуден. После тој собор, сепак исихастичкиот спор не прекинал. Тој продолжил со иста сила и жестина која добила и политички карактер. После смртта на Андроник III, отворено било поставено прашањето за регенството на неполнолетниот Јован V. Политичките борци се построиле во два спротивни табора. Царицата А.Савојска, поддржувана од патријархот Ј. Калекас, застанала на страната на Акиндин. Во исто време, Кантакузин се прогласил себе за цар. Тој се определил на страната на Палама. Така, не само што се измешале различни струи, туку политичката позадина станала централна во решавањето на исихастичкиот спор.

Патријархот Калекас заедно со Акиндин ги обвинил паламистите за сите неволји на земјата и ги прогласил за државни непријатели. Акиндин добил целосна поддршка и почесно место гакон. Палама бил фрлен в затвор. Сепак, борбата не стивнала. Антиохискиот патријарх Игнат напишал тези против учењето на Палама. Во 1345 година бил свикан нов собор на кого Палама бил доведен од затвор, осуден и повторно затворен, а учењето на Акиндин и Варлаам признато и потврдено како правилно.

Улогата на царицата А.Савојска во внатрешната политика истовремено представува и пресврт во текот на политичката и верско-филозофска борба. Таа преговарала со Кантакузин, го ослободила Палама од затвор и од него побарала да напише тези против ставовите на Варлаам и Акиндин.

Во 1347 година бил свикан нов собор против патријархот Калекас и Акиндин. Патријархот бил обвинет за дружење со Акиндин. Неговите заслуги биле прогласени за штетни, а тој и Акиндин биле осудени како приврзеници на Запад. На Акиндин му бил одземен свештеничкиот чин. Тој бил екскомунициран со најтешко проклетство, а неговото учење било анатемисано. Акиндин, значи бил издајник на православието.

Исихастичкиот спор, после овие конечни одлуки, сепак не запрел. Н. Григора, познат писател, остро го нападнал учењето на Палама, и со тоа го продолжил исихастичкиот спор. На една јавна дискусија меѓу него и Палама, присуствувал и царот. Конечно, во 1351 година бил свикан нов собор на кој Палама ја однел победата, неговите ставови биле при-

фатени и потврдени од официјалната црква.

Палама пишува многу и опширно. Сепак, во Тријадите "потполно е изразена пораката на византискиот средновековен исихазам и суштинското значење на она што воопштено се нарекува паламизам"<sup>327/</sup>. Од другите негови списи не би имало ништо суштински ново што би се додало на неговите ставови од Тријадите.

Варлаам публикувал 21 кратки трактати во кои го напаѓал гледиштето на Тома Аквински. Тие текстови припаѓаат на периодот кога се водела дискусијата за дијалектичкиот и аподиктичкиот метод во богословието.

Што се однесува до текстовите на Варлаам кои се во врска со исихазмот, тие се поврзани со еден проблем. Со одлука на Ј.Калекас во 1341 година биле кинфискувани делата и писмата на Варлаам насочени против монасите. На тој начин неговиот оригинален текст се сметал за изгубен<sup>328/</sup>. Мајендорф наведува дека "само неколку писма од Калабриецот биле конзервирани, зачувани во приватни библиотеки"<sup>329/</sup>. Од друга страна, неговите трактати против Латините се наоѓаат во многубројни ракописи.

Првите писма на Варлаам доживеале свое издание во вид на извадоци, наводи во "Првата Тријада" на Палама. Автентичноста на овие извадоци може да се прифати без резерва бидејќи "тие се софпаѓаат со оние кои ги наоѓаме во писмата до Игнациј"<sup>330/</sup>.

Компаративната анализа на овие текстови ја потврдува автентичноста на идеите на Варлаам пренесени од страна на Палама. Двете први Тријади го следат планот на делото.

на Варлаам. Тријадите се насочени против ставовите на Варлаам, па затоа не е воопшто чудно што скоро во целина Палама ги цитира автентичните гледишта на Варлаам. Палама во текстот разликува во сфаќањата на Варлаам два дела: првиот дел е посветен на "учењата", а вториот дел е посветен на молитвата и на светлината<sup>331/</sup>.

Извадок од списот "против Месалијаните" се наоѓа цитиран и во Третата Тријада. Овој текст е чисто догматски. Варлаам го бара месалијанството на монасите на богословски план. Извадоци од ова дело се наоѓаат и во цитатите на Палама во третото писмо до Акиндин и во Светогорскиот Томос<sup>332/</sup>, што го составил Палама на Атон заедно со своите другари и едномисленици, монаси. Томосот го потпишале сите атонски игумени на неколку јазици.

Како што беше речено, првите две Тријади на Палама имаат паралелен развој со делото на Варлаам. Првата Тријада содржи: 1) Дали изучувањето на профаните науки е потребно и корисно? 2) Дали исихастот треба да го внесува духот во внатрешноста на срцето? 3) За светлината и за совршенството во Христос.

Во Втората Тријада се содржат следните проблеми:

1) Какво е познанието на бог? 2) За молитвата. 3) За светата светлина.

Втората Тријада содржи поразвиено гледиште. Основни проблеми во овие два списа се: 1) Профаното знаење, 2) Улогата на телото во молитвениот живот, 3) Целта на животот на исихастите: визија и у-вид во светлината.

Со оглед на значењето на обоготворувањето, Мајендорф е сосема во право кога истакнува дека насловот на првиот дел на Третата Тријада "Περὶ Θεώσεως" (за обоготворувањето) треба да биде применет на сите три<sup>333/</sup>.

Обоготворувањето има повеќе аспекти за кои Палама зборува опширно. Посебно место при тоа имаат: 1) Разликата меѓу суштината и енергиите и 2) Докажувањето дека гледиштето на Варлаам е спротивно на гледиштето на христијанските оци, а бидејќи тоа влегло во основата на исихазмот, Палама заклучува дека гледиштето на Варлаам е еретичко. Во студијата "Увод во светоотечкото богословие" Мајендорф оценува дека полемиката меѓу Варлаам и Палама "се сведува на прашањето за богопознанието, христијанската антропологија и духовниот живот"<sup>334/</sup>. Единствен заеднички белег на Варлаам и Палама им е повикувањето на авторитетот на П.Д.Ареопагит.

За разлика од Варлаам, Палама во текот на спорот останал "во ист ред со сите традиционални православни богослови"<sup>335/</sup>. Тој детално ја проучувал улогата на грчката филозофија во христијанството и се определил за негативен суд и потценувачки однос спрема неа. Византија никогаш не направила прекинување и заборавање на Платон и Аристотел како што тоа било случај на Запад. Дури во XII век делата на Аристотел, преку Арапите станале познати на Запад. За Византија, грчката филозофија секогаш била пристапна во изворните списи. Но и покрај таа значајна околност, грчката филозофија, за Византијците секогаш останала паганска. Филозофското наследство од антиката било изучувано преку Арис-

тотел. Во сите византиски школи било задолжително изучувањето на аристотеловата логика. Но, богословието целосно ја отфрла употребата на грчката филозофија за суштинските прашања. Од страна на монасите со потценување се гледало на Платон и неоплатонизмот. Осудата на Платон била дури и јавно изречена по повод осудата на Ј.Итал, во XI век.

Додека монасите биле упорни и остри во осудата на грчката филозофија, од друга страна, т.н. хуманисти настојувале да ја намалат остријата на таа осуда и да ја покажат вредноста на грчката филозофија. Поради крајностите на овие две струења, нивниот судир изгледал длабок и сериозен. Расправата изгледала како дискусија за односите меѓу античката филозофија и христијанските вистини и искуство.

Палама "ученоста" не ја гледал во познавањето на античката филозофија. Варлаам сметал дека монасите се неучени, незнајковци поради непознавањето на античката филозофија. Под овие надворешни разлики, се открива подлабок сукоб. Варлаам воведува еден "научен" услов за познание на бог. За Палама тоа е неприфатливо бидејќи тој под "знаење" го става световното образование, а тоа не е нужно за познанието на бог.

Овој проблем Палама го поставува на почетокот на Првата Тријада во вид на прашање што му го упатува еден возбуден монах. Монахот е уплашен од дилемата: дали треба да се познава филозофијата за да се освои и стекне исихија? Тој се плаши дека без познавање на филозофијата ќе западне во незнаење, а со тоа во погрешни мислења.

Одговорот што му го дава Палама е поткрепен со примери од неговото лично монашко искуство иако тоа не е цел на доказите во текстот.

Суштината на проблемот што го поставува Палама е во следното: Ако знаењето помага да се искоренат страстите во душата, бидејќи секоја страст се заснива на незнаење, дали е можно без него, без образование да се стигне до познание на бог? Втор аспект на истиот проблем е прашањето: ако бог е познавлив само преку неговите творенија, дали знаењето е тоа кое го овозможува познанието на бог, како знаење за тие творенија? Палама ја наречува грчката филозофија "непросветлено знаење" кое не успеало да дојде до поимот за бог на вистински начин.

Кога се прашува дали во античката филозофија има нешто "корисно" за христијаните, тој одговара дека сепак има. Таа корист ја споредува со мешавина од "мед и отров". Палама истакнува: "Оние кои сакаат да го одвојат медот од оваа мешавина, треба да бидат многу внимателни"<sup>336/</sup>. Проучувањето на грчките филозофи не е сигурна работа со која се овозможува познание на бог. Наспроти тоа, преку молитва, знаењето мора да се продлабочи до еден у-вид во бог, до кој само со разумот не може да се стигне. Патот што го препорачува Палама би бил најбрз, корисен и истовремено безопасен.

Голем број автори ја застапуваат тезата дека исихастичкиот спор почнал со филозофска дискусија, а дури потоа прераснал во богословски спор. Тие тврдат дека спорот настапил меѓу платоничарите и аристотеловците. Ова гледиште го

поткретуваат со фактот дека двете страни се обвинувале една со друга за приврзаност кон грчката филозофија. Паламистите тврделе дека приврзаниците на Варлаам се аристотеловци, а овие ги обвинувале паламистите дека ја продолжуваат филозофијата на Платон. Двете страни се претставувале како доследни на христијанството.

Во настапот на Варлаам има еден карактеристичен став и потег. Тој ги напаѓа исихастите, а истовремено го напаѓа и православието. Татакис истакнува дека тоа им овозможило на исихастите "своето движење и начин на живот да го бранат, бранејќи го православието, или уште подобро, скривајќи се зад православието"<sup>337/</sup>. Татакис не ја покажува и не ја признава оригиналноста на исихазмот. Се добива впечаток дека ова прашање го заобиколува на неколку наврати:

а) го толкува и прикажува исихастичкиот спор како "чисто богословски". Тој оценува дека и покрај несомнената поврзаност на секоја од двете страни со грчката мисла, исихастичкиот спор "течел и завршил како изразито богословски, но така и започнал"<sup>338/</sup>,

б) исихастичкиот мистицизам за Татакис не е оригинална ирационалистичка филозофија специфична за Византија, туку мистицизмот е израз на платонизмот и неоплатонизмот. Според Татакис мистичкото учење на исихастите за нестворената божествена светлина е "највисока христијанска форма на неоплатонистичкото учење за еманациите на Бог"<sup>339/</sup>.

Својата оценка тој ја "ублажува" со ставот дека сепак во исихастичкиот спор се препознава извесно богословско-филозовско значење. Тоа се наоѓа во "сукобот меѓу учењето на православната Црква за мистеријата и мистичното од една страна, и прагматичниот рационализам на аристотеловците, на кои овој пат, во прилог им одела западната схоластика"<sup>340/</sup>.

Татакис полемизира со "некои" историчари на филозофијата и истакнува дека богословието на Палама "не е изникнато од спорот", туку тоа е плод на неговиот личен мистицизам. Татакис смета дека: "тоа богословие живеело интимно во него, иако неизречено, скриено во молчењето на духовниот живот"<sup>341/</sup>.

Ова место од текстот на Татакис не само што не ја побива тезата на "некои" историчари на филозофијата, туку што е многу поважно, покажува дека тој не го разбрал и не го толкувал богословието на Палама како синтеза на традиционалното православно богословие.

Татакис мисли дека состојбата на мистичка екстаза на исихастите е "сведување на духовноста на состојба на телото, или самата состојба на телото, како духовност"<sup>242/</sup>. Тој смета дека христијанскиот православен карактер во исихазмот е присутен "само како отсуство на агресивност, како непротивење на злото на светот и на световниот живот, значи само со оној негативен елемент кој православната мистика го познава како аскеза: бестрасност како состојба на телесноста"<sup>343</sup>. За Татакис исихазмот е "антирационален" и еден облик на "краен индивидуализам". Интересно е дека овие не-

гови оценки произлегуваат од неговото толкување на теоријата и значењето на Н.Григора. Татакис ценејќи го неговото противење на пасивизмот и рамнодушноста на исихастите, го проширил тоа гледиште на Н.Григора на целата исихастичка филозофија. Погрешно е пасивизмот на исихастите спрема социјалните проблеми да се поврзе и прошири на целата нивна филозофија.

Татакис исто така не ја разбрал и суштината на исихастичката молитва. Тој неа ја нарекува "обредна механизација"<sup>344/</sup>. Татакис настојува да покаже дека во основата на исихастичкиот спор има една решавачка општествено-политичка позадина: "Сукобот меѓу исихастите и антиисихастите е заострен со длабокиот социјален сукоб"<sup>345/</sup>. Навистина, од една страна на тој политичко-социјален сукоб се зилотите - народна странка која се борела против аристократско-дворскиот систем и аристократската странка. Зилотите биле против исихастите, а аристократската странка се определила од страната на исихастите.

Татакис добро забележува дека Варлаам во своите напади "целото исихастичко богословие го сведува на самиот исихастички метод"<sup>346/</sup>. Кога ги критикува исихастите, Варлаам заборава дека нивниот метод не е цел на самиот себе. За да се одбранат, исихастите морале да ги зафатат и догматските прашања. Затоа спорот на Варлаам со исихазмот е истовремено и спор со православието. Но, Татакис погрешно оценува дека освен значајни догматски теми, исихастичкиот спор "не покренува никакво ново прашање"<sup>347/</sup>.

Меѓу Палама и Варлаам постои суштинска разлика во сфаќањето на обоготворувањето. Палама инсистира на божјата милост и божјата благодет која го спасува човекот. Поради благодетта, созерцанието на бог не може да зависи само од човечкото знаење или образование.

Варлаам пак, го толкува апофатичкото богословие како потврда за ограниченоста на човечкиот разум. Човечкиот разум може да го познае бог, но само релативно. Ова толкување е само една импликација од апофатичкото богословие. Тука Варлаам е доследен, на свој начин. Палама се надоврзува на другата импликација на апофатичкото богословие, дека бог со разумот не може да се познае, но може да се доживее преку неговите дејства. Само така може да има смисла и да се разбере неговата реченица дека бог е не само над секое знаење, но и над секое не-знаење.

Апофатичкото богословие ја определува, од него произлегува состојбата која не е мисловна, не е разумска, а сепак го потврдува постоењето на бог. Оваа можност што ја отвара апофатичкото богословие го навела Палама да ја воведи разликата меѓу божествената суштина и нестворените божествени енергии. Човекот само преку нестворените енергии влегува во заедништво со непознавливиот бог. Тоа доживување, со својата специфичност која се содржи во зборот "мистично" ги надминува умствените моќи на човекот. Палама верува дека само во чинот на тоа непосредно доживување, постои, се јавува вистинскиот човек, каков што го создал бог, пред прародителскиот грев. Само таков човек и во таков чин го гледа она што во друг случај е непостоечко и невидливо

за телесните очи. Тој човек го гледа она што бог е како над-природно суштество. Ако овде се бараат било какви закони-ности, тоа можат да бидат само "законите на срцето". Тоа се "закони" на верата во кој човекот исто така има силно чувство на сигурност, вистина, увереност. Токму таа сила го ослободува него од потребата за проверување на својата претстава за бог. Вистината е во човечката увереност дека "видел" и "слушал" со свои очи и со свои уши. Тие претстави на верата се различни од останатите претстави на човекот. Тие почиваат на личното искуство. Заслугата на Палама е токму во тоа што вистината на доживувањето на светлината, како лична претстава, ја поставил и ја издигнал на православна основа.

Варлаам сакал да докаже дека таворската светлина е створена. Секој човек може, со сетилата, да ја осети таа светлина. Не може да постои непосредно познание на бог кое би го надминувало човечкиот ум. Според Варлаам, непосредното познание на бог е неостварливо и бесмислено.

Кога Палама истакнува дека со умот, со умување не може да се докаже суштината на бог, тоа не значи одречување на способноста на умот воопшто. На умот му се одречува само способноста на познание на бог, а не и на светот. Исихастичкото одречување на моќта на умот се дополнува со потврдување на познанието на бог, но со духот. Палама сака да го одбрани исихазмот на богословско ниво. Затоа го поврзува и го изведува како доследна импликација од апофатичкото богословие. Бог е несфатлив и надпознавлив,

над творенијата, а не само над човечкото тело или ум. Кога бог му се открива на човекот тој ја зафаќа и неговата телесност и неговата душевност. Доживувањето, созерцанието на бог е "нестворено". Тоа е самиот бог кој себе се открива. Божествената светлина е нестворена. За да се потенцира дека бог останува непознавлив и кога општи со човекот, кога му се открива постои и друг начин тоа да се каже. Токму тоа е целта на воведувањето на разликата меѓу "суштината" и "енергијата".

Постојат бесконечно многу различни божествени енергии. Една од нив е таворската светлина. Божествените енергии се дејства, сили кои се нестворени, бидејќи се енергии неразделни од самиот бог. Нешто од бог му е познато на човекот, а нешто непознато. Бог е непознат по она што е сам "по себе", а познат по нему својствените енергии. Енергиите се исходниште на бог кон светот и човекот. Преку нив тој се открива. Тој е она што е кај бог сфатливо. Дали ова тврдење овозможува да се укине непристапноста на божествената суштина. Палама смета дека таква опасност воопшто не постои. Својот став тој го прецизира кога вели дека суштината и енергијата постојат истовремено во бог како "да се биде" и "да се дејствува". Значи, разликата меѓу суштината и енергијата има цел да објасни дека суштината не е бессилна, ниту енергијата е бессуштинска. Божествените енергии извираат од бог како од непресушен извор. Во телесниот свет, човекот се служи со средства со кои го докажува тоа што е во тој свет. Со тие средства не е можно да се докаже нешто што го надминува светот, поради самото тоа што не е во те-

лесниот свет. За општењето со бог потребна е специфична духовност која се наречува "светост". Таа духовна моќ ја надминува човечката умствена моќ. Светоста ја докажува, ја потврдува извесноста на бог.

Божествените енергии се неразделни од бог, но истовремено тие се неделиви и едноставни во себе самите. Бог го создал светот со тие енергии. Со стварањето, тој од себе ги одделил створените, различни суштества. Така дејствата на тие суштества како на пр. створената светлост, целосно се разликуваат од дејствата на бог со кои се створени. Божествените дејства се причесни само за човечкиот дух. Човекот со божја благодет, се соединува со божественото дејство, а не со божествената суштина. Обоготворувањето на човекот се состои во тоа што човекот дејствува како да е бог. На тој начин човечката обоготвореност е дејство на божествената суштина<sup>348/</sup>. Обоготворувањето на човекот не е исто што и створените, телесните суштества. Оние кои со дејството на бог станале обоготворени, остануваат такви сè додека трае тоа дејство. Обоготворувањето е актуелно дејство на бог. Созерцанието, увидот во бог за Палама е "внатрешно учествување во живеењето на Светиот Дух: да го видиш бог, значи да учествуваш во ова живеење, т.е. да станеш обоготворен. Тоа опфаќа потполно преобразување на целиот човек, телото заедно со душата<sup>349/</sup>. Палама истакнува дека најнеобично е тоа дека човекот кој "го гледа" бог, го добива тоа на несфатлив начин: "Оние кои созерцаваат, всушност не го знаат оној кој им овозможува да гледаат, да слушаат, да бидат надарени со знаење за иднината

или доживување на вечноста, бидејќи духот со кого гледаат е несфатлив"<sup>350/</sup>. Тој сака да ја истакне парадоксалноста на мистичкото искуство. Светиот Дух, во кого се наоѓа целокупниот внатрешен живот на верникот, е најмалку познавлив и недофатлив.

Созерцанието на божествената светлина не е производ на некоја непосредна причина. Тоа се случува благодарјќи на престанување на секаков мислечки процес и чин. Созерцанието не е чин и дејство на разумот, туку е поврзан со издвојување од мислите, издвојување од сите познанија на сетилата и умот<sup>351/</sup>. Екстазата не е ненормална психичка состојба и губење на свеста<sup>352/</sup>. Екстазата е друг начин на постоење, надминување и издигнување на човекот над секојдневието и бесмисленоста.

Недоразбирањата и критиките упатени на исихазмот, често пати се однесуваат токму на карактерот на мистичката екстаза. И покрај тоа што не е типично, овде ќе спомнеме само едно такво гледиште. Тоа е сфаќањето на Д.Ташковски. Неговата критика не само што не е убедлива, бидејќи тој не покажува темелно познавање на исихастичката традиција и на православната догматика, туку е негаторска. Д.Ташковски смета дека примената на исихастичкиот метод доведува до "нервна напрегнатост, духовен и физички замор"<sup>353/</sup>. Тој заклучува дека исихастите не живеат вистински живот туку се "дезертери" од животот.

Исихазмот треба да се разбере и толкува пред сè, во рамките на христијанската православна традиција и во рам-

ките на византиската филозофија како еден вид ирационалистичка филозофија. Исихастичката екстаза за верникот е повишено чувство на радост, стивнување на страстите и откинување од зависноста од секојдневието. Дури и да се прифати мислењето дека исихастот е во состојба на "напнатост", таа не само што не може да се одржува, туку секој вид напнатост, нужно завршува со "опуштање". Поради опасноста од гледиштето на Д.Ташковски, и други слични гледишта, да се вулгаризира исихастичкото искуство, најдобро е одбраната на исихазмот да се поткрепи со два аргумента: со самата практика и теорија на православната исихастичка традиција и со запознавање на психозите и неурозите како деформации на човекот. Овие аргументи покажуваат дека таквата критика е неоснована и "кусогледа".

Совршеното созерцание на бог е "дар", поседување, а не чин на одречување. Веќе беше речено, а тоа го нагласува и Палама дека тој дар и таа состојба неможат да се опишат. Тоа доживување невозможно е да се изрази со зборови освен преку споредби и претстави<sup>354/</sup>.

Палама ја презел разликата меѓу суштината и енергијата од прочуената дефиниција на Василиј Велики: "Суштината останува непристапна, но дејствата доаѓаат до нас".

Соединувањето со божествените дејства е "едно созерцание кое настанало со престанување на дејствувањето на разумот"<sup>355/</sup>. Како и останатите исихасти, и Палама верува дека созерцанието е божје дело. За карактерот на тоа созерцание тој вели: "Карактерот на тоа соединување е таков што сè е едно, а оној кој ја гледа светлината, не може да го одгат-

не ниту начинот, ниту предметот, ниту нејзината природа, туку просто, знае дека е светлина, дека гледа светлина, дека гледа светлина различна од секоја створена светлина" <sup>356/</sup>.

Во чинот на созерцанието, бог се доживува како сè во сè, бидејќи светлината е објект на гледање, но истовремено и она со што исихастот гледа. Палама разликува три степени на познание: сетилно познание, разложно мислење, и интуитивно познание. Сетилата и разумот се ограничени во своите познавателни моќи. Тие се употребуваат само за познание на створениот свет. Оние кои поседуваат интуитивна моќ, со помош на божествената благодет стекнуваат познание на бог. Потврда за вистинитоста на познанието тие наоѓаат во соединувањето преку кое го познаваат "бог во бог" <sup>357/</sup>.

Божествените нешта се познаваат со мистично познание. Божествените енергии, каква што е светлината, се истоветни со самиот живот на бог. Светлината не е личност, т.е. независна стварност. Таворската светлина открива друго својство на Светата Троица. Ова гледиште е сосема спротивно на ставовите на Варлаам. Палама го истакнува токму тоа: "Но, Варлаам забележува дека оваа светлина била разбирлива светлина, бидејќи видливо зрачела низ воздухот и се појавила на воодушевување на сите, а потоа одеднаш исчезнала. Таа се вика божествена затоа што е тоа знак на бог. Какво ново мислење! Како некој може да зборува за разумно и створено божество кое трае само еден ден, кое се појавува за истиот ден да исчезне..." <sup>358/</sup>.

Палама тврди дека светлината не може да биде знак, симбол, како што мислел Варлаам, а дури и да е знак, тој се прашува како знакот може да биде наречен божество? Затоа заклучува: "Цртежот на човекот не е човек, ниту знакот за еден ангел не е природата на еден ангел"<sup>359/</sup>. Кога би се дозволила претпоставката дека светлината е знак на бог како што тврдел Варлаам, со тоа, сепак исихастите не би биле убедени дека грешат. Палама прецизира: "Секој знак, или се изведува од природата на предметот за кој стои или припаѓа на некоја сосема друга природа. Така, пред излегувањето на сонцето, зората е природен знак за сончевата светлина и слично на тоа, топлината е природен знак, симбол за силата на огнот што гори"<sup>360/</sup>. Оние знаци кои не се природни сепак можат да се сметаат за знаци на пример ако факелот се употреби како знак дека непријателот напаѓа. Но таквите знаци можат да се употребат и како вид на привидување кое ја претскажува иднината. Природниот знак секогаш е приврзан, ја следи природата од која произлегува. Знаците кои немаат свое сопствено постоење не постоеле пред, ниту ќе постојат после својот предмет, бидејќи тоа е невозможно<sup>361/</sup>.

Палама тврди дека: "Затоа ако таворската светлина е знак, тој знак е или природен или неприроден. Ако е неприроден, тогаш тој има или свое сопствено постоење или е привид. Ако е Христос привид, значи, никогаш ниту бил ниту е, ниту ќе биде онаков каков што се појавил на Таворската Гора"<sup>362/</sup>.

На човечкиот разум, кој е ограничен во своите познавателни моќи, тешко му е да го сфати постоењето на едното и мноштвото во бог. Бог е во својата суштина еден, прост, едноставен, а во себе содржи мноштво: мноштвото на троичноста, на лицата и мноштво на божествени енергии. Споредбата на Палама со сончевата светлина е добро одбран пример. Сончевата светлина е предмет на видот на окото, но истовремено и она преку што окото гледа. Не е можно да се созерцава бог без учество во неговата светлина и во неговиот живот. Божествената светлина му овозможува на човекот да ја види божествената стварност. Без своите енергии, бог би бил бездејствено над разумско суштество. Варлаам греша кога тврди дека секоја божествена енергија е створена. Сите особини, сите енергии на нестворениот бог и самите се нестворени. Со суштината на бог, не е можна никаква врска. Само поголема сила од човечката може да го обоготвори човекот и затоа енергиите кои го обоготворуваат мора да бидат божествени. Енергиите и благодетта се сосема различни од добродетелите и мудроста. Затоа напредувањето во етичкото живеење и познавањето на филозофијата не се доволни за обоготворување.

Божествените енергии се познаваат преку опитот, а не со разумот. Вистината се открива во личниот живот на исихастите, а не преку мудрувањето за бог. Во верата првостепено значење има доживувањето во опитот, во непосреден личен однос со бог. Дарот на обоготворувањето доаѓа од Светиот Дух и не е еднаков со суштината на бог. Обогот-

ворениот човек не е бог по суштина. Постои само една божја суштина која е нестворена. Бог по природа е непроменлив. Затоа божествените енергии секогаш биле со суштината. Божествените дејства се значи, исто така нестворени. Суштината е непознавлива, по себе, а се познава по нејзините енергии, дејства. Дијалектиката на нивниот замен однос открива дека суштината не е еднаква со енергиите. Сепак бог може да биде потполно присутен во секоја од своите енергии, без да се наруши неговата едноставност, едност.

Варлаам забележува дека: "Бог не би се разликувал од видливите ствари ако би го гледале според она што го окружува. Бидејќи во секоја видлива ствар се гледа не внатрешната суштина на таа ствар, туку нејзината надворешност која ја окружува суштината: нашето око не ја гледа суштината туку она што ја окружува таа суштина"<sup>363/</sup>.

Во одговорот на оваа критика Палама истакнува дека Варлаам сака не само да ги навреди исихастите, туку истовремено да го омаловажи, да го понижи бог. Тој забележува: "Зборот сонце се применува и за сончевите зраци и за изворот на тие зраци, но од тука не следи дека постојат две сонца ... Светлината е исто така една од нештата што го окружува сонцето, но тоа не е сепак суштина на сонцето. Значи, како светлината, која од бог зрачи на светителите, би можела да биде суштина на бог? Дали светлината на сонцето свети само кога некој ја гледа или таа постои и пред некој да ја види?"<sup>364/</sup>.

Варлаам сака во тврдењето на исихастите дека ја гледаат нестворената светлина со телесни очи, да најде

противречност, недоследност. Затоа од нивното тврдење тој заклучува дека она што се гледа со сетилата мора да биде сетилно т.е. светлината е створена. Тој го обвинил Палама дека разликата меѓу божествената суштина и божествените енергии значи нарушување на божјото единство. Со крајната консеквенција, ваквото разликување води во многубоштво.

Разидувањето меѓу Варлаам и Палама се темели, е во врска со одговорот на прашањето: Бог не можеме да го познаеме, но дали тој сам ни се открива? Во Библијата се вели: "Бог никој никогаш не го видел" (Ј.н.1,8) и "блажените чисти во срцето, бидејќи бог ќе го видат" (Мт.5,8).

В. Лоски со право забележува дека овде се работи за очигледна антиномија меѓу непоимливоста и поимливоста на бог<sup>365/</sup>.

Варлаам добро ја познавал богословската традиција. Неговото гледиште зацртува една цела насока во исихастичката филозофија која може да се нарече номинализам. Од друга страна, Палама во одговорот на нападите на Варлаам и на Акиндин дава прва богословска синтеза на источната монашка духовност. Варлаам ја сфаќа таворската светлина како создадена, а не вечна и божествена. Таа е телесна, може да се води со телесни очи. Нема ништо несоздадено од бог зошто во спротивно би постоеле два бога или повеќе. Таворската светлина е создадена и како таква таа е недостапна на луѓето како симбол, знак на бог. Според неговото гледиште, бог е невидлив, неговиот блесок исто така. Ако исихастите твр-

дат дека ја гледаат мистичката светлина, тогаш таа нема божествен карактер. Значи нивното искуство не резултира со познание на бог. Исихастичките созерцанија не само што претставуваат заблуда туку се обична измама.

Слично гледиште има и Г.Акиндин. Но, постои еден голем проблем во врска со "неговото" дело. Миџ го издал делото "За суштината и енергијата" на грчки јазик со паралелен латински превод<sup>366/</sup>. Во ова издание недостасуваат пет од вкупно 7 глави.

Во венецијанската библиотека има еден палиграфски текст на ова дело. Тој е поцелосен и од филолошка гледна точка почист. Посебна заслуга за превод на делови од овој текст има нашиот научник Ј.Филоски. Како одличен познавач на грчкиот јазик, тој се изразува многу пофално за текстот. Негова оценка е дека Акиндин бил писмен и образован човек. Според согледувањето на Ј.Филоски, во текстот се наоѓаат зборови кои ги немало во вообичаената грчка терминологија, што сведочи за инвентивноста и ученоста на Акиндин<sup>367/</sup>.

Меѓутоа, сериозноста на проблемот се наметнува веќе во оценката на Крумбахер. Како на врвен византолог, неговото гледиште не би требало да го заобиколиме. Во својата опстојна студија "Историја на византиската литература" тој тврди дека делот "За суштината и енергијата" Акиндин го напишал под влијание на Т.Аквински и дека дури го препишал од неговата "Summa contra gentiles"<sup>368/</sup>.

Поновите истражувања го заоструваат проблемот за автентичноста на овој текст. Овде ќе наведеме две гледишта. Ц. Мерчати тврди дека не е Акиндин авторот, туку Прохор Ки-

дон го напишал списот "За суштината и енергијата". Тој мисли дека до неразбирање дошло поради катастрофалната грешка на Јакоб Грецер: Кога овој го објавил делото "За суштината и енергијата", невнимателно го вовлекол името на Акиндин како автор на делото<sup>369/</sup>.

Во "Тускулум лексиконот" од авторите А.Холвег, В.Бухвалд и О.Принц, исто така без никакви резерви се тврди дека делото "За суштината и енергијата" го напишал П.Кидон, а не Акиндин, како што му се припишувало.

И покрај овој несомнен проблем, ставовите на Акиндин во исихастичкиот спор сепак се познати од памфлетот од 621 стих на Палама во кој тој полемиризира со него. 1351 година на соборот во Цариград била јавно прочитана одбраната на Палама од нападите на "латинофроните". Тој текст на Палама има наслов "Исповедување на православната вера"<sup>370/</sup>. Списот бил признат не само како вистинска одбрана на исихасмот туку и како званичен догматски текст.

Акиндин во основата на верата го става разумот. Исто како и Варлаам и тој смета дека само со разумот може да се дојде до знаење, до вистина, т.е. до бог зошто бог е вистина. Суштината на бог е неговата енергија. Меѓу нив нема разлика. Божествената енергија е скриена. Таа не им се објавува на луѓето. Значи божјата суштина и божјата енергија се несоопштливи на луѓето. Бог е проста целина, затоа суштината и енергијата се истоветни. Бог може да им се јави на луѓето само во симболи, бидејќи неговата суштина не е ниту форма ниту тело. Значи, Таворска-

та светлина која Апостолите ја виделе со телесни очи како и светлината која ја гледаат исихастите не е божествена, туку е природна појава. Таа е материјална, таа е создадена<sup>371/</sup>.

Наспроти ова гледиште, Палама во своите ставови го завардува "достоинството" на материјата. Тој тврди дека бог го спасува човекот како целина, не само душата, туку исто така и телото. Телото не е затвор и гроб на душата. Тоа го прима залогот на конечното воскреснување. Зошто тогаш и на телото да не му се даде улога и учество во молитвата? Палама го оправдува психофизичкиот метод на исихазмот.

Животот му е "даруван" на човекот, а со помош на исихастичкиот метод, тој само го бара бог во својата внатрешност. Мислата на Палама се сведува на учење за божјата иманентност. Палама докажува дека богопознанието не е знаење кое бара субјектот да биде надвор од објектот на познанието. Во процесот на богопознанието се остварува соединување во "нестворената" светлина. Неговата теза значи дека бог е суштински трансцендентен во однос на сè создадено. Кога тој се открива, тогаш не може да се познае во неговата суштина. Откривањето на суштината би го свела бог на ниво на творенијата. Во тој случај, како што беше речено човекот би бил "бог по природа". Затоа Палама инсистира на разликата меѓу енергијата и нејзината суштина.

Опасноста од приговорот на Варлаам дека оваа разлика би ја разорила едноста, целооста на бог, Палама ја одбег-

нува со прецизирање на своето гледиште. Тој тврди дека бог во својата единственост потполно е присутен како во суштината така и во енергијата. Божјата егзистенција станува достапна за човекот преку доживувањето. Бог себе се открива како "жив" бог во секоја енергија. Значи, не постојат два бога, како што забележувал Варлаам. Според гледиштето на Палама божествените енергии не се "ствари" кои се различни од божествената суштина. Со нив бог само се сфаќа и објаснува како дејствено начело. Во секоја енергија тој се открива потполно. Мноштвото негови пројави не се негови делови. Затоа тие не ја нарушуваат неговата едност.

Гледиштето на Палама претставува синтеза на византиската патристика и на исихастичката традиција<sup>372</sup>. Во исихазмот се слева поширока духовна традиција. Како филозофија, тој до крај ги вообличува претпоставките вткаени во претходните векови на византиската традиција.

Во врска со улогата и заслугата на Палама треба да се прашае дали му припаѓа оригинален придонес во однос на решавањето на проблемот, ако веќе рековме дека тоа решение има синтетички карактер? Ј.Мајендорф истакнува дека: "Палама може да полага право на оригиналност единствено кога е во прашање јасноста со која го излага и решава проблемот"<sup>373/</sup>. Таа јасност се однесува на разрешувањето на дилемата: "Бог е во исто време и недофатлива суштина... и сака на човекот потполно да му се открие во својот Син и со човекот да го дели своето несоздадено постоење"<sup>374/</sup>.

Палама е решителен во разрешувањето на оваа дилема. Бог е едноставен. Потполно и како целина тој е

присутен во својата суштина и во своите енергии. Ова гледиште има неколку вредности: 1) Тоа го побива приговорот за воведување на два бога: бог и понизок бог. 2) Конечно го победува платонизмот кој претставувал големо искушение за христијанството. Оваа победа се гледа во две придобивки:

а) Платонизмот отвараше можност за политеистичко гледиште.

б) Во исихазмот избегната е втората опасност од платонистичкото искушение - видливиот свет да се сфати само како одблесок, сенка на божествениот.

3) Последното значење на гледиштето на Палама е воедно и вредност на исихазмот. Тоа е содржано во одговорот на прашањето каква е врската и односот меѓу човекот и бог? Бог е трансцедентен, а истовремено и иманентен. Есенцијалистички определениот бог не е дополнет со еден елемент - енергијата, туку "во мислењето за бог на егзистенцијален начин истовремено е завардена неговата апсолутна трансценден-  
тност"<sup>375/</sup>.

Ова трето значење во себе го вклучува високото место кое ѝ се дава на човечката личност. Во исихазмот бог има човечка димензија, а човекот божествена. Тој е истовремено филозофија на бог и филозофија на човекот. Исихазмот не е само богословска теорија како што мисли Татакис. Останува нејасно зошто тој го прикажува во рамките на византиската филозофија? Во исихазмот се преплетуваат богословието

и филозофијата. Мистиката на исихазмот актуелизира длабоки и суштински прашања на филозофијата. Во еден аспект, тој е средба на непофторливото поединечно со општото. Оваа средба не е механичка. Личноста не е само под-ставена, туку истовремено издигната до бог. Индивидуалното, непофторливо, поединечниот човек, како да се дофати, осмисли? Ако тој се слее во заедницата како прост член, нема да се реши неговиот проблем на смислата на постоењето, а од друга страна и заедницата ќе се претвори во сиромашен збир. Овој проблем во мистичкиот исихазам се решава со афирмација на сопствената моќ на човекот во остварување лично совршенство. Во мистичкото доживување се допираат крајностите. Централна е релацијата конечност-трансценденција. Поединецот наоѓа место во општото. Се сретнуваат смртта и бесмртноста, телесното и духовното во единство.

И покрај тоа што богословието во исихастичката мистика има регулативна функција, исихазмот е "отворен" кон филозофијата бидејќи ја афирмира непосредноста на животот како централен филозофски проблем.

И покрај фактот дека во исихастичката традиција се провлекува разликата меѓу богословието и филозофијата тоа не ни дава право да поставиме остра разлика меѓу верата и разумот. Разлика меѓу верата и разумот може да има и внатре филозофијата и внатре богословието, без оглед на тоа дали таа разлика се поставува на ниво на конфронтација или како коегзистенција. Исихазмот е во еден аспект ретроспективен и со тој аспект има белег на традиционализам или како би рекол Г.Шолем: "Мистичарот во стар сад налева

ново вино"<sup>376/</sup>. Исихазмот овозможува рехабилитирање на некои клучно филозофски проблеми. Тој не е дериват на богословски расправи, туку е оригинална мистичка филозофија. Да се бара еднозначност во долгиот приод на историјата на исихазмот е не само ненаучно туку и наивно. Исихазмот е длабока монашка филозофија на постоењето. Екстремниот ирационализам на неговиот метод навистина дава можност тој да се толкува како еден вид верска егзотика. Меѓутоа, со документирана историска анализа, под овој превез, се открива релевантна филозофска специфичност. Историските оквири на филозофијата на исихазмот покажуваат дека таа никнува од специфичната феноменологија на религиозните доживувања. За разлика од тој белег, антрополошките импликации во филозофијата на исихазмот се плод и на една поширока културно-историска стварност, во која се појавуваат како специфично филозофски импликации.

### З А К Л У Ч О К

На крајот од овој труд се наметнуваат некои заклучоци од општ карактер. Целта не е да се резимира изложеното, туку да се нагласи вниманието на специфичните филозофски вредности на исихазмот.

Како особена мистичко-филозофска духовност, исихазмот досега беше ретко и срамежливо присутен во историјата на филозофијата. Кога се во прашање мотивите кои се во основа на филозофијата на исихазмот, треба да се одвојат следните најважни мотиви: 1) Постојењето без бог се сфаќа како илузија и бесмисленост. Тоа резултира во страв и чувство на изгубеност. 2) Од перспективата на световниот живот ниту еден голем проблем на постоењето не може да биде решен. Затоа исихастите се мотивирани надејќи се да ја ситуираат во божествениот свет. Овие мотиви го определуваат основниот антрополошки идеал што го воспоставува исихазмот - да се живее надвор од временската зависност и условеност, а во допир со вечноста. Процесот на барање и растење кон тој идеал ги определува антрополошките импликации во исихазмот. Резултатот на тој процес е освојување на личните скриени потенцијали и духовно закрепнување.

Триумфот на исихазмот во доцнежниот византиски период завршува со две придобивки: 1) Оспорување на авторитетот на разумот, а со тоа конечно одвојување од рационализмот на западната црква. 2) Потврда на филозофската

вредност на исихазмот - да се одбере личен и непосреден начин на постоење. Филозофската специфичност на исихазмот е во освојувањето на повисоката цел на постоењето-вечноста. Победата на мистичкиот исихазам во XIV век ја зголемува привлечноста на православието и овозможила специфичен културен лик на византиската цивилизација. Автентичноста на тој лик, во следните векови се пренесувала, но не се зачувала до крај. Денес, исихастичката духовност е речиси заборавена. Целта на овој труд беше да ја открие неа и да ја рехабилитира на планот на историјата на филозофијата. Само напорот на историчарот на филозофијата може да ги открие вистинските филозофски вредности и духовни перспективи на исихазмот. Разбирањето на тие духовни хоризонти е плод на една специјалистичка филозофска анализа. Таа ги обединува основните антрополошки детерминанти: 1) достигнувањата на гносеологијата (можностите и границите на човековите познавателни моќи), 2) откријата на психологијата и 3) границите на религијата.

Единствено антрополошките импликации во исихазмот ја образуваат "зрелоста" на исихастичката мистика како филозофија. Вообичаено е гледиштето дека во западната филозофија доминира сфаќањето на човекот како суштество во времето и во историјата. Ситуиран во стегите на еден филозофски рационализам, човекот се сфаќа како она што од него ќе направи времето и историјата. Некои рационалисти тврдат дека вистинската вредност на човечкиот живот му дава обидот искрено и до крај да ја прифати подреденоста на

времето и на историјата и да ѝ се потчини или да ѝ се прилагоди, што во крајна линија е сосема исто. На кој друг избор би бил бегство во бесплодни апстракции или неавтентично постоење. За разлика од ова сфаќање, исихазмот во својата филозофска специфичност е обид да се пронајде патот кој води од онаа страна на временоста и условеноста. Овој обид остварува две цели: 1) освојување и користење на слободата како личен чин и дејство и 2) постигнување на еднообразност во постоењето. Од принципот на еднообразноста се конституира филозофијата на поединецот.

Исихазмот е истовремено и доктрина и практика. Мистиката на исихазмот води кон истата цел како и догматското богословие. Мистичко-интуитивниот и спекулативно-дискурзивниот тип се слеваат во една филозофска доследност, особено во исихазмот од XIV век. Тоа ја докажува претпоставката, проследена во овој труд, дека исихазмот ги влече корените од времето на почетокот на христијанството. Феноменот на исихазмот не само што има долга историја, туку е општествено условен и општествено влијателен. Длабоки се трагите од исихазмот во културната историја, а посебно во филозофијата. Тој беше ситуиран во две автентични мисловни рамки: христијанството и филозофијата, со цел повторно да се откријат длабоките но вистински траги. Во текот на тоа единствено пројавување, не на две нивоа, туку истовремено во два контекста, исихазмот развива специфичен метод, вештина за надминување и укинување на човечката условеност. Беше покажано дека тој метод не е цел на самиот себе.

Исихастичкиот метод е средство и пат за контролирање на телесната условеност, содржините на свеста и подсвеста, физиолошките процеси во човечкиот организам и укинување на социјалната зависност. Овој метод има "зачудувачки" резултати. Во конечниот исход, тој остварува целосно запирање на менталната активност. Тоа е момент на интензивно чувство на енергиска исполнетост и истовремено ослободување на тие енергиски потенцијали. Поради тој ефект, контролата над содржините на човековото постоење, се потврдува како сериозен филозофски став. Екстатичкото ослободување на енергиските потенцијали, за исихастите претставува вистинско освојување на среќата, смиреност, стивнатост, тишина на вечноста. Мистичката екстаза овозможува да се изведе гледиштето дека исходот на филозофијата не е само и не е секогаш во формулирање на систем од поими. Филозофија е и мистичкото доживување во чинот на довршување, престанување на дискурзивното постоење. Исихастите живеат во тишината на мислата и говорот, надвор од системот на разумот и световната условеност. За исихастите решени се клучните филозофски проблеми:

- а) со укинување на условноста и зависноста од световното живеење тие се ослободени од стравот од смртта,
- б) исихастите наоѓаат излез од бесмисленоста на временското постоење во непосредниот допир со вечноста.

Исихазмот е филозофија и вера дека светот може да се подреди и да се придобие за бесмртноста. Освојувањето на идеалот на бесмртноста има највисока антрополошка вредност. Тоа е парадоксален процес што не му ја намалува филозофската вредност на исихазмот. Од една страна, бесмртноста се наоѓа над и надвор од световниот живот, а од друга страна таа се освојува само со самопожртвуван процес на отфрлање на содржините на секојдневието. Саможртвата потсетува на доброволно умирање. Мистичарот преку лична жртва ја победува смртта и ја освојува бесмртноста.

Животот на исихастите е исполнет со подготовка за "ново тело" и потврда на друг начин на постоење, за живот во вечноста. Да се живее за вечноста може само во ирационалноста. Исихастичката антропологија почива на ирационална евиденција. Ирационалноста е исто така дел од ризницата на животот. Таа го открива конечниот одговор на животните дилеми и прашања. Затоа исихастот е истовремено филозоф и светец.

## З А Б Е Л Е Ш К И

1. Г. Острогорски: ИСТОРИЈА ВИЗАНТИЈЕ. Просвета, Београд, 1969, стр.52.
2. G.V.F.Hegel: ISTORIJA FILOZOFIJE I. BIGZ, Beograd 1975, str.99-100.
3. E.Zeller: GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE. O.R.Reisland, Leipzig, 1898, S.271.
4. B.Tatakis: LA PHILOSOPHIE BYZANTINE. Press universitaires des France, Paris, 1959.
5. B.Tatakis: op. cit. p.2.
6. А.Јевтић: ФИЛОСОФИЈА И МИСТИКА. Теол.погл.бр.1-3, Бг.1983,19.
7. Ј.Мајендорф. СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА И ПРАВОСЛАВНА МИСТИКА, Београд, 1983, стр.5.
8. Исто, стр. 10
9. Исто, стр. 15
10. Исто, стр. 11
11. Исто, стр. 13
12. Исто, стр. 14
13. Исто, стр. 16
14. Исто, стр. 17
15. Ова дело до нас дошло под името на Нил Синајски, сè додека Ј.Хаусхер не утврдил дека авторот е Евагриј.
16. Исто, стр. 21.

17. И.Мейендорф: ВВЕДЕНИЕ В СВЯТООТЕЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ.  
Нью-Йорк, 1985, стр. 203.
18. Исто, стр. 204
19. Исто, стр. 204.
29. Ј.Мајендорф: СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ ... *op.cit.*стр.19-20.
21. И.Мейендорф: ВВЕДЕНИЕ ... *op.cit.*, стр. 205.
22. Некои автори го вбројуваат во месалијани, сè до  
Вернер Јегер кој го отфрла ова гледиште.
23. Ј.Мајендорф: СВЕТИ ГРИГОРИЕ ... *op. cit.* стр. 28.
24. Исто, стр. 30.
25. Исто стр. 31,
26. Ј.Лествичник: ЛЕСТВИЦА. Београд, 1963, поука XXVII.
27. Ј.Meyendorff: BYZANTINE THEOLOGY. Fordham University  
Press, New York, 1983, p.66.
28. Таа улога на Евагриј призната му е дури во почетокот  
на веков.
29. Исто, стр. 68.
30. Исто, стр. 69.
31. Исто, стр. 69.
32. Исто, стр. 69.
33. В.Tatakis: HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. *op.cit.*, p.51.
34. Ibid, p. 51.
35. Ibid, p. 53.
36. Ј.Meyendorff: BYZANTINE ... *op.cit.*, p.6.
37. Ibid, p.6.
38. Ibid, p.6.

39. Ibid, p.7.
40. Ibid, p.6.
41. Ibid, p.9.
42. Ibid, p.9.
43. Г.Ниски: Р.6. 44: 893.в.
44. Philip Merlan: FROM PLATONISM TO NEOPLATONISM.  
Hague, 1968.
45. Г.Ниски: Р.6. 44: 732.
36. J.Meyendorff: BYZANTINE... op. cit., p.14.
47. Ibid, p.14
48. V.Perišić: GRČKA FILOZOFIJA I RANO HRIŠĆANSTVO.  
Filozofske studije XVI, Beograd, 1988, str.82.
49. Ibid, str. 82.
50. E.Pontijski: PFILOKALIA I. O molitvi, gl.61.
51. G.Palama: TRIJADE. 3:I, 3, 42.
52. J.Meyendorff: BYZANTINE ... op. cit., p.73.
53. Ibid, p.75.
54. S.the N.Theologian: CAP.ETH. 6, ed.J.Darronres,  
406-454.
55. J.Meyendorff: BYZANTINE ... op. cit., p.12.
56. G.Niski: P.G. 44: 732.
57. J.Meyendorff: BYZANTINE ... op.cit., p.12..
58. R.Otto: SVETO. Svetlost, Sarajevo, 1983.
59. Н.Кавасила термините ги позајмил од Г.Богослов.  
(G.Bogoslov: P.G. 35,1164).
60. V.Perišić: GRČKA FILOZOFIJA ... op.cit., str.89.
61. B.Tatakis: op.cit., p.4.

62. G.Florovsky: CREATION AND CREATUREHOOD, Belmont, Massachusetts, 1976.
63. И.Мейендорф: ВВЕДЕНИЕ ... стр. 146.
64. Исто, стр. 146.
65. Исто, стр. 147.
66. Исто, стр. 155.
67. Исто, стр. 157.
68. Исто, стр. 158.
69. Исто, стр. 174.
70. Исто, стр. 195.
71. J.Meyendorff: BYZANTINE ... op.cit., p.27.
72. П.Д.Ареопagit: МИСТИЧКО БОГОСЛОВИЕ. V.P.G. 3:1045d-1048a.
73. J.Meyendorff: BYZANTINE ... op.cit., p.28.
74. На Запад него го превел Ј.С.Ериугена.
75. С.С.Аверинцев: ПОЕТИКА РАНОВИЗАНТИЈСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ. Српска књижевна задруга, Београд, 1982, стр.345.
76. Исто, стр. 345.
77. V.Lossky: IN THE IMAGE AND LIKENESS OF GOD. St. Vladimir's Seminary Press, 1974, p.26.
78. P.D. Areopagit: DE DIV.NOM. 1,5.
79. V.Lossky: Op.cit., p.28.
80. Ibid, p.28.
81. Ibid, p.28.
82. Ibid, p.29
83. А.Василије: ПРЕПОДОБНИ СИМЕОН НОВИ БОГОСЛОВ. Београд, 1988, стр. 122.
84. Исто, стр. 122.

85. Исто, стр. 122.
86. Исто, стр. 124.
87. Исто, стр. 124.
88. Исто, стр. 124.
89. Исто, стр. 125.
90. Исто, стр. 127.
91. V.Lossky: LA THEOLOGIE MYSTIQUE D'L'ÉGLISE D'ORIENT.  
Paris, 1944.
92. Ibid, p.129-155.
93. Ibid, p.129-155.
94. Ibid, p.129-155.
95. Ibid, p.129-155.
96. Ibid, p.129-155.
97. Ibid, p.129-155.
98. Ibid, p.129-155.
99. G.G.Majorov: FORMIRANJE SREDNJOVEKOVNE FILOZOFIJE.  
Grafos, Beograd, 1982, str. 52.
100. E.From: DOGMA O KRISTU. Naprijed, Zagreb, 1986.
101. Ibid, str. 110.
102. Ibid, str. 112.
103. Ibid, str. 113.
104. Ibid, str. 113.
105. Т.Аквински повеке од илјада пати "докажува" дека бог постои. (Т.Аквински: IZABRANO DJELO. Globus, Zagreb, 1981).
106. А. Шеман: ЗА ЖИВОТ СВЕТА. Београд, 1979, стр. 122.
107. Исто, стр. 122.

108. Исто, стр. 122.
109. Исто, стр. 126.
110. Исто, стр. 126.
111. Исто, стр. 126.
112. Исто, стр. 125.
113. Исто, стр. 127.
114. Исто, стр. 127.
115. Исто, стр. 127.
116. Исто, стр. 130.
117. Исто, стр. 130.
118. Исто, стр. 132.
119. М.Исповедник: P.G. 90, 1172.
120. М.Исповедник: P.G. 90, 1057.
121. J.Meyendorff: BYZANTINE ..., op.cit., p.3.
122. Ibid, p.3.
123. Ibid, p.3.
124. Ibid, p.4.
125. Ibid, p.4.
126. Ibid, p.9.
127. G.Nazijanin: CARM. P.G. 37:452.
128. J.Meyendorff: BYZANTINE ..., op.cit., p.139.
129. Ibid, p.140.
130. Ibid, p.153.
131. Ibid, p.161.
132. Флорофски: ЈАГЊЕ БОЖЈЕ. стр.24.
133. J.Meyendorff: BYZANTINE ... op.cit, p.161.
134. K.Aleksandriski: IN.ROM. P.G. 66:801.

135. J.Meyendorff: BYZANTINE ... op.cit., p.146.
136. G.Palama: HOM.IN PRESENT. 6-7, ed.Oikonomos, Athena, 1861, str. 122.
137. M.Ispovednik: AMBIQUA. 41P.G.91:1305 d.
138. J.Meyendorff: BYZANTINE ... op.cit., p.143.
139. Ibid, p.143.
140. Ibid, p.143.
141. M.Ispovednik: LIBER ASCETICUS. P.G.90:953.
142. M.Ispovednik: op. cit.
143. J.Поповић: ПУТ БОГОПОЗНАЊА. Београд, 1987, стр.46.
144. M.Veliki: HOMIL. XII, 7. P.G.34:560D.
145. M.Veliki: HOM. XXVI, 13, col.684.A.
146. J.Поповић: ПУТ ... op.cit., стр.19.
147. Исто, стр. 20.
148. Исто, стр. 22.
149. Исто, стр. 27.
150. M.Veliki: HOM. XV, 23, col.592.A.
151. J.Поповић: ПУТ ... op.cit., стр.35.
152. Исто, стр.35.
153. Исто, стр.36.
154. Исто, стр.40.
155. ПРЕМ.СОЛОМОНОВЕ: 2,23.
156. V.B.Роповић: JUNGOVE ENANTIODROMIJE: HRIŠĆANSTVO I GNOSTICIZAM. Književna kritika, br.2-3, Beograd, 1986.str.66.
157. B.Tatakis: HISTORIE ... op.cit., p.112.
158. Ibid, p.112.

159. Ibid, p.112.
160. Ibid, p.111.
161. Nom.XV,44, col.605BC.
162. J.Meyendorff: BYZANTINE ... op.cit.,str.176.
163. J.Зизјулас: ОД МАСКЕ ДО ЛИЧНОСТИ. Богословље,  
бр.1-2, Београд, 1985, стр.19.
164. М.Исповедник: ЧЕТИРИСТОТИНЕ ГЛАВЕ О ЉУБАВИ. Теолош-  
ки погледи бр.4, Београд, 1979, стр.206.
165. Platon: FEDON. III dokaz.
166. Aristotel: МЕТАФИЗИКА. XIII, 3, 1070a 24-26.
167. Aristotel: О ISTRAŽIVANJU ŽIVOTINJA. 1,8,491.
168. J.Зизјулас: ОД МАСКЕ ДО ЛИЧНОСТИ. op.cit.стр.21.
169. Исто, стр.21.
170. Origen: POČELA. Symposion, Split, 1985.
171. Plotin: ENEADE.
172. J.Зизјулас: op.cit., стр. 24.
173. Исто, стр.24.
174. V.Veliki: EPIST. 38,2. P.G.32,325.
175. J.Зизјулас: op.cit., стр.27.
176. M.Heidegger: BITAK I VRIJEME. Naprijed, Zagreb,  
1985.
177. J.Зизјулас: op.cit., стр.30.
178. Исто, стр.31.
179. Исто, стр.32.
180. Исто, стр.32.
181. Предвид ги имаме Орфичките и Елеусинските мистерии.
182. B.Tatakis: HISTORIE ... op.cit.,p.67.

183. L.Vizantiski: P.G. 86,2,1945A.
184. Ibid, 1925C.
185. B.Tatakis: op.cit.,p.68.
186. M.Ispovednik: MISTAGOGIJA. 4.P.G. 91,672 B-C.
187. M.Ispovednik: HIERARHIJA. 3,3,2, P.G. 4,137D.
188. Д.Калезић: АНТРОПОЛОГИЈА ... op.cit.стр.167.
189. Platon: FEDON.
190. А.Шмеман: ЗА ЖИВОТ СВЕТА. op.cit., стр.94.
191. Исто, стр. 89.
192. Исто, стр. 88.
193. I.Sirin: SLOVO 55.
194. А.Јевтић: ДУХОВНИ ЖИВОТ (виђен из православне антропологије). Београд, 1985, стр.63.
195. Исто, стр. 78.
196. G.Niski: CATECHETICAL ORATION. 1956./71-72.
197. N.Kavasila: P.G. 150,681.
198. А.Јевтић: PROLEGOMENA ZA ISIHASTIČKU GNOSEOLOGIJU. Filozofske studije XVI., Beograd, 1984, str.143.
199. G.Nazijanin: HOM. 45.P.G.36:661C.
200. J.Zlatoust: P.G. 449.
201. A.Veliki: DE INCARN. 21. P.G.25:129d.
202. M.Ispovednik: AMB. 7.P.G. 91:1109cd.
203. G.Palama: HOM. 11.P.G.151:125.
204. СВЕТО ПИСМО. Превод В.Карацић, Београд.
205. А.Калезић: АНТРОПОЛОГИЈА ФИЛОСОФИЈЕ СВЕЈЕДИНСТВА. Богословље бр.1-2, Београд, 1976, стр.181.
206. M.Ispovednik: P.G. 91,356A.

207. M.Ispovednik: P.G. 91,356BC.
208. Platon: FEDON.
209. M.Ispovednik: P.G. 360A.
210. J.Meyendorff: BYZANTINE ... op.cit.,p.142.
211. V.Lossky: LA THEOLOGIE ... op.cit., p.201.
212. J.Meyendorff: BYZANTINE ... opl.cit.,p.142.
213. M.Ispovednik: AMB. 41.P.G.91:1305d.
214. G.Palama: HOM. 16. P.G.157:204a.
215. J.Sirin: LOGOS, 16, Athenai 1985, str.56.
216. Ibid, str.155.
217. J.Filipon: ZA SOZD.NA SV. P.G.301,11-14.
218. J.Lestvičnik: P.G. 88,667.
219. Во теоријата за бесмртноста исто така се разликуваат христијанското сфаќање и неоплатонизмот.
220. M.D.Unamuno: TRAGIČNO OSEĆANJE ŽIVOTA. Kultura, Beograd, 1967.
221. M.Veliki: HOMIL. 30,5.
222. G.Bogoslov: P.G. 35, col.425.AC.
223. J.Zlatoust: P.G. 60,col.16.
224. A.Veliki: P.G. 25, col.113C.
225. J.Zlatoust: P.G. 63, col.129.
226. В.Лоски: САБОРНО САЗНАЊЕ. Саборност Цркве, Београд, 1986, стр.222.
227. В.Tatakis: HISTORIE ... op.cit., p.56.
228. Во Платоновата "Гозба" ерос е поистоветен со демон.
229. Ж.Видовић: ОГЛЕДИ О ДУХОВНОМ ИСКУСТВУ. Сфаирос, Београд, 1989, стр. 363.

230. Ј.Поповић: ПУТ БОГОПОЗНАЊА. Београд, 1986, стр.66.
231. Исто, стр. 66.
232. Ј.Поповић: ПУТ БОГОПОЗНАЊА. Београд, 1987, стр.66.
233. М.Исповедник: Р.Г. 90,320А.
234. М.Исповедник: ЧЕТИРИСТОТИНЕ ... оп.сit.,стр.196.
235. Исто, стр. 197.
236. М.Исповедник: Р.Г. 90,992В.
237. М.Исповедник: ЧЕТИРИСТОТИНЕ ... оп.сit., стр.197.
238. Исто, стр. 198.
239. М.Исповедник: ЧЕТИРИСТОТИНЕ ... оп.сit., стр.212.
240. М.Исповедник: Р.Г. 90,1041С
241. А.С.Т.Шански: АСКЕТИКА ПО УЧЕЊЕУ ОТАЦА ЦРКВЕ. Тео-  
лошки погледи бр.4, Београд, 1975, стр.243.
242. А.Василије: ПРЕПОДОВНИ ... оп.сit.,стр.230.
243. Исто, стр.231.
244. Исто, стр.231.
245. Исто, стр.231.
246. Исто, стр.236.
247. Исто, стр.239.
248. Ј.Лествичник: ЛЕСТВИЦА. оп.сit.,стр.204.
249. Исто, стр.204.
250. Исто, стр.206.
251. Исто, стр.205.
252. М.Исповедник: GNOSTIČKI GLAVI. 14.S.Ch.N<sup>o</sup>5,127.
253. Р.Д.Ареопagit: ЗА БОЖ ... 7,4. Р.Г.3,872.
254. G.Niski: Р.Г. 44,1265, 46,176.
255. D.Fotijski: GNOSTIČKI ... 34.

256. J.Damaskin: P.G. 94,1128B.
257. Hom. VIII, 3.col.529CD.
258. Hom. VII, col525D.
259. Aristotel: METAPHYSIKA.
260. G.Bogoslov: TEOL.SLOVO.17.P.G. 36,48.
261. G.Niski: ZA SOZD.NA ČOVEKOT. P.G.44,273.
262. G.Niski: ZA ŽIVOTOT NA MOJSEJ. P.G. 44,332.
263. S.N.Teolog: KATIHEZA 2. S.Crétiennes, N<sup>o</sup>96, Paris, 1963, p.p.258-260.
264. M.Ispovednik: P.G. 90,616C.
265. M.Ispovednik: P.G. 90,927D.-928A.
266. M.Ispovednik: P.G. 91,669C.
267. Исто, 91,669C.
268. А.Е.Светогорац: МУЧЕНИШТВО КАО ПОЛАЗНИ ЕЛЕМЕНТ ПРАВОСЛАВНОГ ЖИВОТА. Теолошки погледи бр.3-4, Бг.1982, стр.105.
269. Исто, стр.106.
270. Ј.Лествичник: ЛЕСТВИЦА. 4,60.
271. А.Е.Светогорац: МУЧЕНИШТВО ... op.cit.,стр.109.
272. Ј.Sirin: SLOVO 55.
273. А.Василије: ПРЕПОДОВНИ ... op.cit., стр.59.
274. Исто, стр.62.
275. Исто, стр.63.
276. Киприан: АНТРОПОЛОГИ СВ.Г.ПАЛАМ . Париз, стр.416.  
М.Elijade: JOGA, BIGZ, Beograd, 1984.
277. SUFIZAM, Prosveta, Beograd, 1981.
278. КАЗИВАЊА ЈЕДНОГ БОГОТРАЖИТЕЉА. Крњево, 1977,стр.84.

279. Исто, стр.85.
280. Исто, стр.86.
281. Исто, стр.97.
282. Исто, стр.103.
283. Исто, 106.
284. Исто, стр.115.
285. G. Palama: P.G. 75,150, 1173.
286. G. Palama: P.G. 78,150, 1176.
287. J. Damaskin: P.G. 94,853C.
288. G. Palama: P.G. 92,150, 1186.
289. V. Perišić: GRČKA FILOZOFIJA ... op.cit.,str.76.
290. V. Veliki: EP.234.
291. A. Василије: ПРЕПОДОВНИ ... op.cit.,стр.247.
292. Исто, стр. 244.
293. Исто, стр. 245.
294. Исто, стр. 246.
295. Исто, стр. 132.
296. Исто, стр. 132.
297. Исто, стр. 133.
298. Исто, стр. 134.
299. Исто, стр. 135.
300. Исто, стр. 135.
301. Исто, стр. 109.
302. Исто, стр. 218.
303. Исто, стр. 218.
304. Исто, стр. 219.

305. Исто, стр. 220.
306. Исто, стр. 146.
307. А. Јевтић: ПАТРОЛОГИЈА 2. Београд, 1984, стр.117.
308. Исто, стр. 151.
309. Исто, стр. 152.
310. G. Niski: P.G. 44,1345.
311. G. Niski: P.G. 46,524.
312. Ј. Романидис: ОТКРОВЕЊЕ, СВЕТО ПРЕДАЊЕ, СВЕТО ПИСМО  
И НЕПОГРЕШИВОСТ. Теолошки погледи бр. 4,1976, стр.231.
313. Исто, стр. 232.
314. М. Isповедник: P.G. 90, 256A.
315. М. Ђурић: СУМРАК ВИЗАНТИЈЕ. Народна књига, Београд,  
1984, стр.13.
316. Исто, стр. 14.
317. Ј. Мајендорф: СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ ... op.cit., стр.62.
318. G. Palama: DÉFENSE DES SAINTS HÉSYCHASTES. Louvain,  
1973, p.15.
319. Ј. Мајендорф: СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ ... op.cit., стр.68.
320. Н. Јоанидис: ИСИХАСТИЧКИ ПОКРЕТ У XIV ВЕКУ. Теолошки  
погледи бр.4, 1983, стр.183.
321. G. Palama: DÉFENSE... op.cit., p.58.
322. G. Palama: DÉFENSE DES SAINTS HÉSYCHASTES. Introduc-  
tion, texte critique, traduction et notes par J.Meyen-  
dorff. Louvain, 1973.
323. Ibid, p.59.
324. Ibid, p.60.
325. Barlaam di Calabro, Palermo, 1954.

326. Akindin: P.G. 151, col. 1,219.
327. G.Palama: DÉFENSE ... p.60.
328. Ibid, p.XXIV.
329. Ibid, p.XXIV.
330. Ibid, p.XXV.
331. G.Palama: TRIADES. II, 1,3.
332. Migne: PATROLOGIA GREACA.
333. G.Palama: DÉFENSE ... XLIII.
334. И.Мейендорф: ВВЕДЕНИЕ ... стр.337.
335. Исто, стр. 339.
336. G.Palama: DÉFENSE ... p.20.
337. B.Tatakis: HISTOIRE ... p.265.
338. Ibid, p. 271.
339. Ibid, p. 267.
340. Ibid, p. 267.
341. Ibid, p. 271.
342. Ibid, p. 262
343. Ibid, p. 262.
344. Ibid, p. 263.
345. Ibid, p. 264.
346. Ibid, p. 264.
347. Ibid, p. 264-265.
348. G. Palama: DÉFENSE ... p.24.
349. Ibid, p. 25.
350. Ibid, p. 26.
351. Ibid, p. 27.

352. W. Reich: ANALIZA KARAKTERA. Naprijed, Zagreb, 1985.  
Екстаза е резултат на ослободување на оргонска енергија.
353. Д. Ташковски: БОГОМИЛСКОТО ДВИЖЕЊЕ. Наша книга, Скопје, 1970, стр. 207.
354. М. Popović, V. Jerotić: PSIHODINAMIKA I PSIHOTERAPIJA NEUROZA. Nolit, Beograd, 1985.
355. G. Palama: DÉFENSE ... p.59.
356. Ibid, p.59.
357. Г. Паламас: ТРОКЪИЖЈЕ. Превод М.Пајић, ракопис, стр.63.
358. Исто, стр. 66.
359. Исто, стр. 66.
360. Исто, стр. 68.
361. Исто, стр. 68.
362. Исто, стр. 69.
363. Исто, стр. 100.
364. Исто, стр. 100.
365. V. Lossky: IN THE IMAGE ...op.cit., p.51.
366. Migne: PATROLOGIA GRAECA. T.151.
367. Акиндин: ЗА СУШТИНАТА И ЕНЕРГИЈАТА. Филозофска трибина бр. 9-10, Скопје, 1985, стр.14-72. (Дел од преводот на Ј.Филоски).
368. K. Krumbacher: GESCHICHTE DER BIZANTINISCHEN LITERATUR. München, 1897, S.102.
369. G. Mercati: NOTIZIE DE PROCORO E DEMETRIO SIDONE, Vatican City, 1931.
370. ИСПОВЕДАЊЕ ПРАВОСЛАВНЕ ВЕРЕ СВ.Г.ПАЛАМЕ. Теолошки погледи, бр. 4,1978, стр. 157-161.

371. Migne: P.G. T.150, col.849-850.
372. J.Meyendorff: BYZANTINE ... op.cit., p.78.
373. J.Мајендорф. СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ ... op.cit., стр. 96-97.
374. Исто, стр. 97.
375. Исто, стр. 98.
376. G.Šolem: KABALA I NJENA SIMBOLIKA. Kultura, Beograd,  
str. 13.

## Л И Т Е Р А Т У Р А

- /1/ Аверинцев С.С.: ПОЕТИКА РАНОВИЗАНТИЈСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ.  
Српска књижевна задруга, Београд, 1982.
- /2/ Aleksandriski Kiril: IN.ROM. ed.J.P.Migne, Patrologie  
completus, series graeca, Paris, 1857-1866. 66.
- /3/ Akindin G.: P.G. 151.
- /4/ Akvinski Toma: IZABRANO DJELO. Globus, Zagreb, 1981.
- /5/ Areopagit Dionisij: DE DIVINIS NOMINIBUS.  
P.G. 3,585-996.
- /6/ Архиепископ Василије: ПРЕПОДОВНИ СИМЕОН НОВИ БОГОСЛОВ.  
Београд, 1988.
- /7/ Aristotel: METAPHYSICA. Oxford University Press,  
Oxford, 1957.
- /8/ Aristotel: DE ANIMA. Oxford, 1956.
- /9/ Atanasije Veliki: TOMOS ANTIOHIJCIMA. Teološki pog-  
ledi 4, Beograd, 1973.
- /10/ Atanasij Veliki: ORATIO CONTRA GENTES.  
P.G. 25, 3-198.
- /11/ Avgustin: ISPOVIJESTI. Kršćanska sadašnjost, Zagreb,  
1983.
- /12/ Bastide R.: LES PROBLÉMES DE LA VIE MYSTIGUE.  
Paris, 1948.
- /13/ Barlaam di Calabro, Palermo, 1954.
- /14/ Beck H.G.: KIRCHE UND THEOLOGISCHE LITERATUR IM  
BIZANTISCHEN REICH. Münden, 1959.

- /15/ Бердајев Н.: О САВРШЕНОСТИ ХРИШЋАНСТВА И НЕСАВРШЕНОСТИ ХРИШЋАНА. Београд, 1985.
- /16/ Bilington Dž.: IKONA I SEKIRA. Rad, Beograd, 1988.
- /17/ Bloch E.: ATEIZAM U KRŠĆANSTVU. Naprijed, Zagreb, 1986.
- /18/ Bogoslov Grigorij: 1) DE NATURA HOMINIS.  
2) EPISTOLAE  
3) ORATIONES. P.G. 35, 36, 37.
- /19/ Bréhier E.: HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. Presses Universitaires de France, Paris, 1931.
- /20/ Clement O.: SOURCES. Les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires. Stock, Paris, 1982.
- /21/ Copleston F.: A HISTORY OF PHILOSOPHY VOL 2. Medieval Philosophy part I and II, INC Garden City, New York, 1962.
- /22/ Damaskin J.: P.G. 94.
- /23/ Diboja Ž.: MONAŠKI REDOVI. Novi Sad, 1988.
- /24/ Бурић М.: СУМПАК ВИЗАНТИЈЕ. Народна књига, Београд, 1984.
- /25/ Earle W.: MYSTICAL REASON. Chicago, 1980.
- /26/ Egipetski M.: HOMILAE SPIRITUALES. P.G. 34.
- /27/ PHILOKALIA. ed. sv. N. Svetogorac i sv. M. Korintski, Astir, Atina, 1957. 5 toma.
- /28/ Filipon J.: ZA SOZD NA SV. P.G. 301.
- /29/ Florovsky G.: CREATION AND CREATURE HOOD. Belmont, Massachusetts 1976.

- /30/ From E.: DOGMA O KRISTU, BIT ĆETE KAO BOG, PSIHOANALIZA I RELIGIJA. Naprijed, Nolit, Zagreb, Beograd, 1986.
- /31/ L'ART DE THESSALONIQUE ET DES PAYS BALKANIQUES ET LES COURANTS SPIRITUELS AU XIV<sup>e</sup> SIECLE. Belgrade, 1987.
- /32/ Lossky V.: THE MYSTICAL THEOLOGY OF THE EASTERN CHURCH, London: Clarke, 1957.
- /33/ Lossky V.: LA THÉOLOGIE MYSTIQUE DE L'ÉGLISE D'ORIENT. Paris, 1944.
- /34/ Lossky V.: VISION OF GOD. London; Faith Press, 1963.
- /35/ Lossky V.: IN THE IMAGE AND LIKENESS OF GOD. Crestwood, N.Y. Sv.S.Press, 1974.
- /36/ Gardet L.: MISTIKA. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1983.
- /37/ Gilson E.: L'ÉSPRIT DE LA PHILOSOPHIE MEDIEVALE. PARIS, 1944.
- /38/ Gould Th.: PLATONIC LOVE. Routledge & Kegan Paul, London, 1963.
- /39/ Happold F.C.: MYSTICISM. A Study and an Anthology. Penguin books, 1981.
- /40/ Hegel G.W.F.: ISTORIJA FILOZOFIJE. Kultura, Beograd, 1970.
- /41/ Ispovednik M.: 1) AMBRIQUA. 2) LIBER ASCETICUS. P.G. 90,91.
- /42/ Исповедник М.: ЧЕТИРИСТОТИНЕ ФЛАВЕ О ЛУБАВИ. Теолошки погледи 4, Београд, 1979.
- /43/ Jevtić A.: METODOLOGIJA BOGOSLOVLJA. Bogoslovlje 1-2, Beograd, 1981.

- /44/ Јевтић А.: ПАТРОЛОГИЈА 2. Београд, 1984.
- /45/ Јевтић А.: ФИЛОЗОФИЈА И МИСТИКА. Теолошки погледи 1-3, Београд, 1983.
- /46/ Jaeger W.: THEOLOGY OF THE EARLY GREEK PHILOSOPHERS. Oxford, 1967.
- /47/ Jaeger W.: EARLY CHRISTIANITY AND GREEK PAIDEIA. New York, 1961.
- /48/ Каварнос К.: ВИЗАНТИЈСКА МИСАО И УМЕТНОСТ. Теолошки погледи 1-2, Београд, 1978.
- /49/ Калезић Д.: АНТРОПОЛОГИЈА ФИЛОСОФИЈЕ СВЕЈЕДИНСТВА И БИБЛИЈА. Београд, 1983.
- /50/ Киприан: АНТРОПОЛОГИЈА СВ.Г.ПАЛАМѦ. Париз, 1950.
- /51/ Кочев Ц.Н.: ФИЛОСОФСКА МИСЉ ВЪВ ВИЗАНТИЈА IX-XII.в. Наука и изкуство, Софија, 1981.
- /52/ Kolakovski L.: RELIGIЈА. BIGZ, Beograd, 1987.
- /53/ Кривошеин В.: АСКЕТИЧЕСКОЕ И БОГОСЛОВСКОЕ УЧЕНИЕ СВ.Г. ПАЛАМѦ. Вестник, Париз, 115, 1987.
- /54/ Krumbacher K.: GESCHICHTE DER BYZANTINISCHEN LITERATUR. München, 1897.
- /55/ Küng H.: POSTOЈI LI BOG? Naprijed, Zagreb, 1987.
- /56/ Majorov G.G.: FORMIRANJE SREDNJOVEKOVNE FILOZOFIЈE. Grafos, Beograd, 1982.
- /57/ Мајендорф Ц.: ВИЗАНТИЈСКО БОГОСОВЪЕ. Крагујевац, 1985.
- /58/ Мајендорф Ј.: СВЕТИ Г.ПАЛАМА И ПРАВОСЛАВНА МИСТИКА. Београд, 1983.

- /59/ Мейндорф И.: ВВЕДЕНИЕ В СВЯТООТЕЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ.  
Нью-Йорк, 1985.
- /60/ Медведев И.П.: ВИЗАНТИЙСКИЙ ГУМАНИЗМ XIV-XV ВВ.  
Наука, Ленинград, 1976.
- /61/ Meyendorff J.: BYZANTINE THEOLOGY. Historical Trends  
and Doctrinal Themes. Mowbrays, London and Oxford,  
1974.
- /62/ Merlan Ph.: FROM PLATONISM TO NEOPLATONISM. Hague,  
1968.
- /63/ Marcati G.: NOTIZIE DI PROCOROE DEMETRIO CIDONE.  
Vatican City, 1931.
- /64/ Михајловски В.: БИБЛИСКО-БОГОСЛОВСКИ РЕЧНИК.
- /65/ Nazijanzen G.: CARM. P.G. 37.
- /66/ Niski G.: DIALOGUES DE ANIMA ET RESURRECTIONE QUI  
INSCRIBUTIR MACRIMA. P.G. 46.
- /67/ Nissa von G.: SCHRIFTEN. München, 1927.
- /68/ Origen: POČELA. Symposion, Split, 1985.
- /69/ Острогорски Г.: О ВЕРОВАЊИМА И СХАВАЊИМА ВИЗАНТИНАЦА.  
Просвета, Београд, 1970.
- /70/ Остротовски Г.: ИСТОРИЈА ВИЗАНТИЈЕ. Просвета,  
Београд, 1969.
- /71/ Otto R.: SVETO. Svjetlost, Sarajevo, 1983.
- /72/ Palama G.: 1) CAPITA CL PHYSICA, THEOLOGICA, MORALIA  
ET PRACTICA. P.G. 150.  
2) J.Meyendorff: GRÉGORIE PALAMAS, LES  
TRIADES POUR LA DEFENSE DES SAINTS HÉYC-  
HASTES, Louvain, Spicilegium sacrum Lo-  
vaniense, 1959.

- /73/ Палама Г.: ИСПОВЕДАЊЕ ПРАВОСЛАВНЕ ВЕРЕ. Теолошки погледи, бр.4, 1978.
- /74/ Platon: ED.PLATONIS OPERA. 5 toma, Oxford Un.Press, Oxford, 1900-1907.
- /75/ Plotin: ED OPERA PLOTINI. editio minor I-III, P.Henry, H.R.Schwyzler, Clarendon Press, Oxford, 1964-1982.
- /76/ Perišić V.: GRČKA FILOZOFIJA I RANO HRIŠĆANSTVO. Filozofske studije XVI, Beograd, 1988.
- /77/ Поповић Ј.: ПУТ БОГОПОЗНАЊА. Београд, 1987.
- /78/ Pontiski E.: PHILOCALIA I. Atina, 1957.
- /79/ Popović V.B.: JUNGOVE ENANTIODROMIJE: HRIŠĆANSTVO I GNOSTICIZAM. Književna kritika, br.2-3, Beograd, 1986.
- /80/ РЕЧНИК ГРЧИЈ И ЛАТИНСКИХ ПИСАЦА АНТИКЕ И СРЕДЊЕГ ВЕКА. Тускулум лексикон. Вук Караџић, Београд, 1984.
- /81/ Романидис Ј.: ОТКРОВЕЊЕ, СВЕТО ПРЕДАЊЕ, СВЕТО ПИСМО И НЕПОГРЕШИВОСТ. Теолошки погледи бр.4, 1976.
- /82/ САБОРНОСТ ЦРКВЕ. Богословски факултет СП Цркве, Београд, 1986.
- /83/ Simeon N.B.: TRAITÉS THÉOLOGIQUES ET ÉTHIQUES. Tom II, ed.Sources chrétiennes 129, Paris, 1967.
- /84/ Simeon N.B.: P.G.
- /85/ Sirin I.: НОМ. P.G.
- /86/ Светогорац А.Е.: МУЧЕНИШТВО КАО ПОЛАЗНИ ЕЛЕМЕНТ ПРАВОСЛАВНОГ ЖИВОТА. Теолошки погледи бр.3-4, Београд, 1982.
- /87/ Шански А.С.Т.: АСКЕТИКА ПО УЧЕЊУ ОТАЦА ЦРКВЕ. Теолошки погледи бр. 4, Београд, 1975.

- /88/ Šolem G.: KABALA I NJENA SIMBOLIKA. Kultura, Beograd.
- /89/ Шеман А.: ЗА ЖИВОТ СВЕТА. Београд, 1979.
- /90/ Шеман А.: ЕВХАРИСТИЈА. Париз, 1984.
- /91/ Tatakis B.: LA PHILOSOPHIE BYZANTINE. Presses Universitaires de France, Paris, 1959.
- /92/ Ташковски Д.: БОГОМИЛСКОТО ДВИЖЕЊЕ. Наша книга, Скопје, 1970.
- /93/ Теофан: ПУТЬ КО СПАСЕНИЮ. Москва, 1908.
- /94/ Tertulijan: APOLOGETICUM. ed. H. Hoppe, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 69, Vienna, 1939.
- /95/ Timothy H.: THE EARLY CHRISTIAN APOLOGISTS AND GREEK PHILOSOPHY. Assen, 1973.
- /96/ Vasilije V.: HOMÉLIES SUR L'HEKAÉMÉRON. Sources chrétiennes 26, Paris, 1949.
- /97/ Veliki M.: NOM. P.G. 34.
- /98/ Видовић Ж.: ОГЛЕДИ О ДУХОВНОМ ИСКУСТВУ. Сфаирос, Београд, 1989.
- /99/ Византиски Л.: P.G. 86.
- /100/ Zeller E.: GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE. O.R. Reisland, Leipzig, 1898.
- /101/ Zlatoust J.: P.G. 449.
- /102/ Зизјулас Ј.: ОД МАСКЕ ДО ЛИЧНОСТИ. Богословље бр.1-2. Београд, 1985.