



МАРИЈА ТОДОРОВСКА

ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ
И ПОТЕКЛОТО НА ЗЛОТО
ВО РАНОХРИСТИЈАНСКИТЕ
ИЗВОРИ

Марија Тодоровска

ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ И ПОТЕКЛОТО НА ЗЛОТО
ВО РАНОХРИСТИЈАНСКИТЕ ИЗВОРИ

на корицата:

П. Бројгел (Постариот), „Падот на бунтовните ангели“,
масло на платно (1562)

МАРИЈА ТОДОРОВСКА

ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ И
ПОТЕКЛОТО НА ЗЛОТО ВО
РАНОХРИСТИЈАНСКИТЕ
ИЗВОРИ



2025

СОДРЖИНА

КОН ЧИТАТЕЛОТ	9
1. СИМНУВАЊЕТО НА ЗЕМЈАТА	15
1.1 Приказната за Чуварите	15
1.2 Чуварите во приказната	23
1.3 Паднатите ангели во најраните христијански извори	31
2. ДЕМОНИТЕ ПРОТИВ ХРИСТИЈАНИТЕ: ПАДНАТИТЕ АНГЕЛИ СПОРЕД ЈУСТИН МАЧЕНИК	39
2.1 Потеклото и целта на демоните	39
2.2 Опасноста на идолатријата и митологијата	44
2.3 Неправилноста на ритуалното жртвување	56
3. УНИШТУВАЊЕТО НА СОПСТВЕНАТА ПРИРОДА: ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ И НА ЛУЃЕТО СПОРЕД ТАТИЈАН	63
3.1 Слободниот избор и причината за падот	63
3.2 Структурата и формата на демоните	68
4. ДЕМОНСКИТЕ ДВИЖЕЊА И ДВИЖЕЊАТА НА ДУШАТА ВО ПРИСТАПОТ НА АТЕНАГОРА	75
4.1 Владетелот на материјата и движењата на душата	75
4.2 Филозофско-психолошкиот пристап кон приказната	82
5. ЃАВОЛОТ НИ ОРА НИ КОПА: ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ СПОРЕД ИРИНЕЈ	89
5.1 Спротивставувањето на гностичките позиции	89
5.2 Сатаната и одметнатите ангели	94
6. ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ И ИЗВОРОТ НА ФИЛОЗОФИЈАТА	101
6.1 Мудроста на овој свет како безумство пред Бога	101
6.2 Потеклото на филозофијата според Климент Александриски	105
7. ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ СПОРЕД ТЕРТУЛИЈАН	113
7.1 Демонската опасност за христијаните	113
7.2 Ѓаволот и гревот	120
7.3 Демоните како паднати ангели	126
7.4 Проблемот на непокриените глави на жените	133

7.5 Опасноста на/по девиците	141
8. ПОТЕКЛОТО НА ЗЛОТО СПОРЕД ОРИГЕН	159
8.1. проблемот на симнувањето на ангелите	159
8.2. Космичката борба меѓу доброто и злото	171
8.3. Вистинскиот Бог и злите суштества	179
9. ПАДОТ ДО ЗЕМЈАТА Е ПОПЛОЧЕН СО ДОБРИ НАМЕРИ: ПАДНАТИТЕ АНГЕЛИ ВО ПСЕВДО-КЛИМЕНТОВИТЕ <i>ХОМИЛИИ</i>	189
9.1 Падот на ангелите според <i>Хомилија 8</i>	189
9.2 Важењето на законот и проблемот на жртвувањето	196
9.3 З(а)гадувањето на светот	201
9.4 Паганското жртвување според Јустин Маченик и според <i>Хомилиите</i>	208
10. ТРЕБА ДА БИДЕМЕ ПОДОБРИ: ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ И ГРЕШНОСТА НА ЛУЃЕТО СПОРЕД СВ. АВГУСТИН	215
10.1 Злото во манихејската космогонија	215
10.2 Сатаната и почетокот на злото	222
10.3 Видовите ангели и ангелската (не)благословеност	226
10.4 Постојењето на циновите	234
ЗАВРШНИ ЗБОРОВИ	243
БИБЛИОГРАФИЈА	245

*якщо впадемо, тільки молюся –
не відпадай від мене*

КОН ЧИТАТЕЛОТ

Постоењето, потеклото, силата и влијанието на злото во светот се извонредно важни проблеми, опишувани и разгледувани од различни аспекти во човековите митски, религиозни, книжевни, метафизички и уметнички потфати. Прашањата за изворот и досегот на злото, за опасноста од него и борбата против него; прашањата за злото низ искупувањето и прошката, низ гревот и грешката, низ каењето и грижата; и за неправедноста на светот и справувањето со маката на егзистенцијата, во различни форми и на бројни начини се јавуваат во сите инстанции на манифестацијата на моралното, физичкото или метафизичкото зло. Кога злото би имало надвладаено – како резултат на дејствување или на воздржување од дејствување – независно дали е конципирано како некакво инкарнирано зло, како самото зло, или како израз на неказнета бруталност, не би биле во состојба да пишуваме за него. Злото не победило, но никогаш не се ни изгубило. Вечната човекова потрага по значењето на неговите извори, моќи, граници и импликации го покажува тоа.

Приказната за падот на ангелите е приказна за мешањето на онтолошките сфери, за космичка драма на чезнење и грешка, на уништување и казна. Во основата, во нејзината наједноставна соголеност, тоа е приказна за љубовта, за нејзината моќ и потфрлање, за нејзината корисност и штетност. Приказната за падот на ангелите поради љубовта кон ќерките човечки предизвикува да се запрашаме дали и ние би почувствувале таква љубов или таков копнеж. Ако веќе чувствуваме љубов, пак, да се запрашаме дали е темелна и безусловна, или е будалеста и неосновано претерана. И уште поважно - што ние би направиле за оние кои ги сакаме? Кои граници би ги преминале во име на љубовта? Замислувајќи се како некакви (супериорни) небесни суштества, би имале ли храброст да го напуштиме небото во име на љубовта? Би се симнале ли на инфериорната земја?

Би се помириле ли со губењето на сопствената природа и откажувањето од својот идентитет? А, од друга страна, зарем кога би можеле, не би им донеле знаење на што кои ги сакаме? Зарем не би ги поучиле за тајните на билките и на металите, за движењата на ѕвездите и за треперењата на душата, зарем не би им дале лек кога им треба, и магија на користење? Дали не би им го обоиле светот во блескави бои, и не би им дале радост и игра?

Приказната за ангелите кои ги посакуваат жените човечки и со нив создаваат потомство е предупредување за мешањето на божественото и човечкото, на небесното и земското. Но, сите најдобри приказни за љубовта содржат преминување на границите на очекуваното и пристојното, на безбедното и секојдневното. Сите тие содржат незауздана страст, непоколеблива увереност, и неискажлива среќа и тага. Затоа ни е јасно зошто Орфеј се завртил по Евридика – секако дека морал да се заврти, затоа што во секоја верзија во која ја сака доволно за да отиде по неа во Подземјето, ја сака толку многу што мора да се заврти. Затоа ни е јасно зошто Гилгамеш опседнато трага по тајната за вечниот живот заради Енкиду, и зошто Ахил драматично се распаѓа од тага по Патрокло, не можејќи да живее без оној кого го сака како животот, како главата, како себеси. Јасно ни е и кога песот го чека господарот, а мачката својот поданик, и кога прагот го чека пречекорувањето, а мрачната соба осветлувањето. Кога гнездото го чека парот штркови, а пештерата ја чека мечката за зазимување. Кога ученикот мечтае за клупата, актерот за сцената, пекарот за брашното и хирургот за салатата.

Знаеме зошто луѓето си го чуваат клучот од вратата што веќе ја нема, од градот срамнет со земја; и зошто се јавуваат на бројот на кој знаат дека нема кој да им одговори; и зошто оставаат празно место на масата за вечера и во редот седишта за венчавка. Знаеме што значи „ти само дојди“ и „доаѓам веднаш“, што се пристигнувањата и заминувањата, постојаното (на)враќање и непрекинатото бивање дома при некого друг, што се спомените и надежите, првите впечатоци и трајните отпечатоци, подадената рака и прифатената помош. Знаеме што значи да се пристигне навреме и да се остане засекогаш. Затоа умееме да одговориме потврдно ако ближниот не праша дали би го сакале и кога би бил црв. Затоа умееме да препознаеме љубов која е небаре од памтивек, од некаков претпоставен

претходен живот, и љубов која е во некоја проектирана „сè уште не“ иднина. И знаеме да одговориме дали љубовта вреди за колебањето или сигурноста, за повремениот здодевеност или бодеш на љубомора, за откажувањата и заменувањата, за прифаќањата и трансформирањата, за нападите на опседнатост и бездните на тага. За животот. И за смртта.

Што би направиле за оние кои ги сакаме? Би живееле ли за нив? Би го замениле ли своето срцебиење за нивното? Би го превртиле ли светот наопаку, би го изгубиле ли патот назад во неповрат, би ја предизвикале ли пропаста на земјата? Приказната за падот на ангелите се појавува во различни верзии, но секогаш води кон објаснување за уништувањето на земјата и проширувањето на злото. Тоа е приказна за љубовта и омразата на небото и на земјата, за напуштена должност и запоставена работа, за прекршени ветувања, и (не)исполнети обврски, за грев и грешка, за искупување и казна, за прочистување и подобрување. Ангелите донесуваат на земјата проблематични знаења и ги поучуваат луѓето на потенцијално опасни вештини. Нивните дарови водат кон насилство и војна, кон зголемување на похотата и кон хаос на земјата. Од спојувањето на жените и ангелите се народува род Џинови, кои не се виновни за својата природа, но се ненаситни и опасни по жителите на земјата, па спиралата на насилство продолжува да се развива, сè додека злото не се намножи толку многу, што земјата мора да биде прочистена.

Во ова истражување е направен преглед на објаснувањата за потеклото на злото на земјата како резултат на демонското присуство – душите на џиновското потомство останати да предизвикуваат неволји на земјата, или како резултат на свесниот избор на првиот непослушен ангел, конципиран како сатаната, да го напушти небото и да собере околу себе приврзаници кои ќе работат против Бога и луѓето. Навидум кратката приказна е толку интересна и со толку значајни теолошко-филозофски и антрополошко-книжевни импликации, што сè до денес бива употребувана, толкувана, и вметнувана во нови контексти и во нови системи.

Изворите што се избрани за ова истражување експлицитно и опсежно се повикуваат на традицијата на приказната за Чуварите, пристапувајќи ѝ од различни аспекти и со различни цели. Сите автори и дела што се анализирани нудат специфичен и интересен

пристап кон проблемот на потеклото на злото, природата и функциите на ангелите, штетните дејства на демоните на земјата, и начините на кои може да им се одолее на нивните злоба и итрина. Така, со овој преглед се овозможува увид во различните решенија на проблемот на потеклото и проширувањето на злото, на неговата цел и неговите последици. Со оглед на тоа што секој говор за злото е на некој начин говор за доброто, откривањето, препознавањето, ослабувањето или оневозможувањето на злото води кон постигнување, утврдување, чување и умножување на доброто.

Неколку технички забелешки што би требало да се издвојат се следниве. Цитирањето на примарните извори е во главниот текст, за да нема непотребно оптоварување со референци во белешките под текстот. Секундарната литература, пак, е наведувана во белешки по текстот. Секаде каде што за прв пат е наведено дело од примарните извори, пишува кое издание се користи. Покрај ова, даден е изворниот наслов и неговата вообичаена кратенка, која потем бива употребувана при наведувањето. Доколку низ текстот од контекстот е јасно за кое дело станува збор, наведен е само соодветниот дел, не и кратенката за насловот на делото. Со оглед на тоа што цитирањето на примарните извори вообичаено оди според претходно воведени и општоприфатени правила на пагинација, можно е да се јавуваат неконзистентности во употребата на римски и на арапски броеви, како и во употребата на празниот простор после точките или запирките во броевите на одделите што се наведуваат. Употребата на голема почетна буква варира во изворните дела или низ преводите на делата што се користени, поради што е можно да се јавува неконзистентност во употребата на голема почетна буква кај клучните теолошки термини. Така, употребата на голема, односно мала почетна буква варира кај термини како „Динови“, „демиург“, „Чувари“, „сатана“ и слично. Доколку не се работи за цитат или парафраза од друг автор, терминот „Чувари“ секаде е со голема почетна буква, како и терминот „Динови“.

Приказната за љубовта и трансгресијата, за гревот и казната, за демоните и заканата, за моќта и непобедливоста, и за истрајноста и надежта прикажана низ нејзината употреба во ранохристијанските извори нуди увид во пристапот и анализата на злото и сфаќањата за борбата против него. Ова е значајно, имајќи пред-

вид дека непрепознаеното и неказнето зло се враќа посилно, но и дека посветената грижа, непомастената добрина и непоколебливата храброст умеат да им се спротивстават на хаосот и уништувањето. Или, барем, се надеваме дека е така.

1.

СИМНУВАЊЕТО НА ЗЕМЈАТА

1.1 ПРИКАЗНАТА ЗА ЧУВАРИТЕ

Содржината на една приказна е само еден дел од приказната за таа приказна. Другите делови од животот, распространувањето и значењето на приказната зависат од тоа како се раскажува, каде се употребува, како се толкува (од кого и заради што), и како се менува. Важните приказни на човештвото, како тие за потеклото и почетокот на злото, мешањето на сферите на светот, трансгресијата и казната, искупувањето и прошката, остануваат да постојат, можеби, трансформирани и различно применувани, но корисни, метафизички значајни и длабоко, суштински човечки во полната смисла на зборот. Приказните за божественото се мошне често приказни за божественото и за човечкото; како што приказните за злото се приказни и за доброто; и како што приказните за почетокот ги објаснуваат сегашноста и иднината.

Приказната за симнувањето на Чуварите од небото ги има сите такви карактеристики: онтолошко-божествена драма, запоставување на доделената должност, побуна против божествениот ред; мешање на онтолошките сфери кога небесните суштества ги посакуваат и се женат со ќерките човечки, а според тоа, и објаснување за потеклото на злото во светот; проблеми во врска со давањето на опасни знаења и умеења на човештвото; и хаос на земјата од неочекуваните хибридни потомци, уништување, пропаѓање, казна, и по-тем, трајните последици од сето тоа, како и надежта за искупување, спасување, подобрување, и победа на доброто.

Ангелите познати како Чувари, или Набљудувачи („Будните“),¹ кои изворно фигурираат во *Светото писмо*, потем се мош-

¹ Називот „Чувари“ појасно ја денотира нивната улога во светот од „Набљудувачи“ (не само да набљудуваат, туку и да чуваат), па затоа е направена егзекутивната одлука да се употребува овој термин.

не значајни во апокрифната традиција (*Книгите на Енох*).² Во приказната за Чуварите (или таканаречената *Книга на Чуварите*) од *Книгата на Енох* (1Еп.,1-36), ангелите се вмешуваат во светот на луѓето, на тој начин одметнувајќи се од своите позиции, функции и должности, и предизвикуваат хаос и уништување на земјата. Во еврејската *Книга на јубилеите*, исто така, се раскажува за непослушните ангели пред потопот, но забележливи се извесни разлики во текот на дејствата.

Приказната за синовите божји и за ќерките човечки е раскажана во книгата *Битие*, или *Прва книга Мојсеева* (1.Мој.): луѓето почнале да се множат на земјата, им се родиле ќерки, и синовите божји, гледајќи дека ќерките човечки се убави, ги земале за жени како што им се сакало (1.Мој., 6,1-2). Во тоа време имало џинови на земјата, продолжува текстот, особено кога синовите божји почнале да влегуваат при ќерките човечки, и почнале да се раѓаат деца – тоа биле силните луѓе, прочуени од старото време (6,4). Потоа текстот уште повеќе го подвлекува нарушувањето на некаков имплицитен ред, односно пролиферацијата на злото: Бог гледа дека злото меѓу луѓето на земјата е големо, и дека сите мисли и помисли во срцата се постојано зли (6,5). Затоа, Бог се покажува што го беше создал човекот на земјата (6,6) и одлучува да ги истреби луѓето, како и другите создадени суштества (6,7). Заедницата на божествените суштества со земските жени веднаш е причина за интервенција од страна на Бог – „Духот Мој нема вечно да пребива во луѓето, зашто тие се тело; ете деновите нивни нека им бидат сто и дваесет години“ (6,3),³ а потоа импликациите на општењето и прокреацијата на проблематичното потомство носат радикална промена во светот.

Во наведените стихови на приказната од *Прва книга Мојсеева* нема директна референца на падот или симнувањето на синови-

² Се работи за *Книгата на Енох* или *Прва книга на Енох*, позната и како *Етиопската книга на Енох*. Понатаму во текстот ќе биде употребувана стандардната кратенка, „1Енох“, односно „1Еп.“ при цитирањето.

³ Идејата е дека ограничувањето на животниот век дава јасна разлика меѓу божественото и човечкото. Потомците на комбинацијата меѓу божественото и човечкото не може да имаат вечен живот, карактеристика типична само за божественото постоење (cf. 1.Мој., 3,22). Мотивите на вечноста на боговите и на човековата потрага по вечен живот се присутни во разни форми низ раните цивилизации.

те божји како причина за злото и хаосот во светот. Проблемот, се чини, е мешањето на светата и профаната сфера, на божественото и човечкото. Но, приказната од следните делови на книгата нуди појасни каузални релации. Потомството на проблематичната заедница (диновите) и злото на земјата меѓу луѓето се поврзани. Случувањата од приказната за потопот се индиректна последица на приказната за несоодветното однесување на синовите божји. „Лошотиите меѓу луѓето на земјата“ и општоприсутното зло во човековите мисли и помисли (6,5) се толку драматични што го наведуваат Бог да се покае за создаденото и да предизвика уништување на светот. Се поставува прашањето околу тоа дали човечкото зло е навистина доволно да доведе до таква парадигматска промена или причината за уништувањето на светот е токму фактот на нарушувањето на космичкиот ред преку мешањето на онтолошките сфери. Ако се следи ова толкување, тогаш потопот е директен резултат на дејствата на синовите божји. Во библиската верзија на приказната, синовите божји не се казнети за своите дејства.

Во *Книгата на јубилеите*,⁴ на пример, иако голем дел од приказната е мошне сличен на *1.Мој.*, по божјата одлука за потопот се појавува казната за ангелите, што појасно ја покажува каузалната релација меѓу синовите божји и радикалната казна (потопот).⁵ Бог одлучува да го уништи светот и го насочува својот праведнички гнев кон Чуварите и кон нивното потомство. Така, наредува ангелите (што не се беа симнале на земјата) да ги затворат ангелите што се беа симнале на земјата (*Jub.*, 5,6); во војна се убиваат со меч сите

⁴ Понатаму скратувано како „*Јубилеи(те)*“, односно „*Jub.*“ при цитирањето.

⁵ Отпрвин не се чини дека постои каузална релација. Се раскажува како злото и изопаченоста се зголемиле на земјата (*Jub.*, 5,2), и сите суштества ги расипале своите навики (од луѓето до стоката, дивите животни и птици) и нивната припишана насока (на однесување), па почнале да се проголтаат едни со други; а сите мисли на луѓето биле зли (до овде е резиме од *1.Мој.*, 6,5). Бог гледа дека земјата е расипана, дека сите на земјата дејствуваат лошо пред неговите очи (*Jub.*, 5,3), и затоа вели дека ќе ги уништи сите нешта од површината на земјата (5,4). Наведувано е според *The Book of Jubilees. A translation*, J. C. VanderKam (trans.), Peeters, Louven, 1989 и *Book of Jubilees, The Dead Sea Scrolls Translated – the Qumran Texts in English*, W. G. E. Watson (trans.), F. García Martínez (ed.), Brill, Leiden, 1996. Ова издание е користено и за *Книгата на Енох*, како и за *Кумранските ракописи (Свитоците од Мртвото Море)*.

потомци на бунтовните ангели, а животниот век се ограничува на сто и дваесет години (5,7–9; cf. *1.Мoj.*, 6,3). Откако ангелите набљудуваат како бива убиено нивното потомство, тие се затворени под земја, каде што треба да останат сè до судниот ден (5,10). Потоа, Бог, кој е праведен судија (5,13–18) и сака повторно да го создаде светот без присуство на грев (5,11–12), одлучува да го уништи светот (5,20). Нарушувањето на космичкиот ред почнува не со дејствата на луѓето, туку на ангелите (синовите божји) – создавањето на џиновите, како резултат на општењето меѓу божествените и човечките суштества, е јасно нарушување на (мета)физичкиот ред во светот и води кон уништување.

Ова истражување ќе биде посветено на приказната за Чуварите од *Книгата на Енох*, односно на употребата на оваа приказна во различни верзии и низ различни агли, низ одбрани хранохристијански извори. Прашањето за потеклото и за размножувањето на злото во светот во *Книгата на Енох* е одговорено преку приказната за паднатите ангели од *Книгата на Чуварите* (*1En.*, 1-36). Таму се реферира на потеклото на злото (од *1.Мoj.*, 6,1-7), преку ангелите кои го носат гревот кај луѓето, така што, наместо да ги извршуваат своите должности на Набљудувачи или Чувари посветени на земјата, посакуваат да општат со ќерките човечки, со што се раѓа џиновско потомство, кое земјата не може да го нахрани, што води кон хаос и пропаст. Чуварите требало да ја вршат доделената функцијата на чувари на земјата, но, поради нивните дејства на мешање во човечкиот свет и каузалното предизвикување на хаос и деструкција, биле отфрлени од небото. Чуварите не се иницијално создадени како зли, изопачени и штетни суштества, тие не се демони или некакви зли духови, но нивното занемарување на должностите и на функциите, свесната трансгресија на правилата, и штетните дејства што ги извршуваат водат кон појавата и пролиферацијата на злото.

Паднатите Чувари (Набљудувачи, Будните) од *Книгата на Енох*⁶ не биле создадени како духови на зло, изопаченост и темни-

⁶ *Книгата на Енох* содржи воведен дел (поглавја 1-5), раскажување што се однесува на падот од рајот на Чуварите, како поткласа на ангели (поглавја 6-11), и приказна за тоа како Енох е однесен до небото за да поднесе барање пред Бог во име на Чуварите (поглавја 12-16), кое е одбиено, но Енох е одведен на прошетка низ небесните региони од страна на ангел, и му се покажани тајните на

на, туку биваат отфрлени како не само бескорисни, туку штетни чувари, кои предизвикуваат хаос и уништување откако одлучуваат да погрешат, односно да се побунат против божјите наредби и да истапат против воспоставениот ред во светот. Тие се класа на космички суштества, вид на ангели,⁷ распоредени во предодредена хиерархија, со Аза(з)ел/Шамихаза (или С/Шамиј(х)аза)⁸ позициониран како водач. Тој се договара со другите Чувари, и очигледно е дека очекува дека ќе предизвика зло во светот, донесувајќи забранети знаења, умеања и предмети во човековиот свет, и, особено, општејќи со ќерките човечки (*1En.*, 6,4-8,1; 5, 9-6,4; 6,7-8,1),⁹ од што се раѓаат Џиновите (Нефилим) (*1En.*, 5,9-6,4; 6,7-8,1). Азаел ги учи луѓето да прават оружја, што го олеснува водењето на војни, а жените ги учи да се шминкаат и да се дотеруваат, што додатно го поттикнува коп-

вселената (поглавја 17-81). Потем, Енох е пратен назад на земјата на една година за да го пренесе добиеното знаење на неговите деца (81:5-10), што води до крајниот дел на книгата, еден вид на завет (последните зборови на големиот човек), поделен на преглед на две додатни апокалиптични визији што Енох ги искусил (поглавја 83-90), како и охрабрување да се издржи во условите на опресија (91-105), завршувајќи ја книгата со приказната за раѓањето на Ное (106-107), како и поттик за издржување во последните делови пред судењето на злобните и спасението на праведните (во поглавје 108).

⁷ Најраниот пример на името е како „синови божји“ (*„benei ha'elohim“*) од 1.Мој., 6,2. Референци на суштествата се присутни и во книгата *Даниил*, на пример – чуварите (или набљудувачи или гласници, „будните/разбудените“ според арамејската етимологија), најавуваат пресуда според декрет за живите да знаат дека Највишиот е владетел над човечките кралства (4,17), а во под-заплетот (13-25), експлицитно свето суштество, чувар, се симнува од небото со насоки за декрет на Највисокиот, за да го утврди како признаен владетел над сета земја (4,23-25).

⁸ Доколку не е назначено инаку, во понатамошниот текст имињата „Аза(з)ел“ и „С/Шамиј(х)аза“ ќе бидат во формата „Азаел“ и „Шамихаза“. Азаел или Шамихаза, официјалниот водач на групата, е концепт споредлив со сатаната како предводник на одметнатните.

⁹ Во текстот стои дека тие, кога земале за себе жени како што одбрале, почнале да одат при нив, и така преку нив се обесчестиле (7,1). Поентата е дека земјата е валкана и под нивото на нив како небесни суштества, затоа тие се компромитираат преку тесната врска со земската сфера.

При наведувањето од 1 Енох, покрај споменатото издание уредено од Гарсиа Мартинез, користено е и *The Book of Enoch*, R. H. Charles (trans.), SPCK Classics, London, 2013.

нежот (*1Еп.*, 6,4-8,1; 8,3-9). Според друга линија на приказната, Чуварите ги учат луѓето за магија и наука, ботаника, астрономија, медицина и слични непобожни вештини (*1Еп.*, 6,4-8,1; 8,3-9).

Главната точка на заплетот, од која потекнуваат сите причини за корумпирање на луѓето, и потем за влошување на состојбата на светот, е желбата на Чуварите за односи со жените човечки. Сите полагаат заклетва дека ќе учествуваат во планот, а водачот се колне дека ќе биде единствениот кој ќе плати за гревот – значи, подготвен е да одговара за колективната вина (*1Еп.* 6,4-8,1; 1-4; 5,9-6,4; 6,7-8,1). Според ова е јасно дека Чуварите се свесни дека се работи за опасен план, за забранети дејства, кои би имале потенцијални реперкусији, односно, дека се свесни за каузалната релација меѓу нивната трансгресија на космичките правила и казната што би следувала.

Жените забременуваат од Чуварите и така се создаваат Џиновите, кои се ненаситни, и затоа луѓето не успеваат да ги нахранат. Џиновите се вртат против нив за да ги проголтаат, заедно со другите суштества на земјата, кои се исто така дел од оваа спирала на насилство. Земјата се жали на хаосот, злобата и беззаконието (*1Еп.*, 6,4-8, 1; 5,9-6,4; 6,7- 8,1), после што се случува Потопот. Џиновите биваат убиени (*1Еп.*, 10,8-12), а бесмртните ангелски духови на убиените Џинови, иако на некој начин неуништливи, сепак не може да се вратат на небото, и затоа остануваат на земјата да предизвикуваат хаос и да бидат причината за злото во форма на болка и страдање, како и на морален грев. Духовите на нелегитимното ангелско-човечко потомство треба да бидат уништени затоа што предизвикале зло да им биде правено на луѓето. Идејата е гревот да се исчисти од лицето на земјата, да се отстранат сите лоши дела, за да може да се појави семката на праведноста, преку делата на праведните луѓе (*1Еп.*, 10,13-19; 12,3).

Книгата на Чуварите реферира на потеклото на злото преку ангелите кои го носат гревот кај луѓето, со што предизвикуваат несреќи (како потопот), болести, и продолжување на грешноста, низ три главни линии на гревочинење (сторени од ангелите): парење, сквернавање и репродукција, и давање на забрането знаење (оружје и шминка) и магија (односно наука) на луѓето. Чуварите ги поучуваат луѓето на металургија и производство на оружје, што го

олеснува вршењето на насилство и водењето на војни; на жените им донесуваат знаења за шминката, украсувањето, дизајнот на текстил и слични вештини, иако вештачкото разубавување и користењето на украси се лоши нешта затоа што уште повеќе го поттикнуваат копнежот.¹⁰ Друга линија на приказната раскажува како Чуварите ги научиле луѓето за магија, ботаника, астрономија, медицина и слични непобожни вештини.¹¹ Како што беше споменато, главниот двигател на заплетот е желбата на ангелите за односи со човечките жени – во таквиот вид на блудничење се наоѓа потеклото на сите други начини на кои тие ги водат луѓето по погрешен пат. Шамихаза, како водач, предлага да си одберат сопруги од ќерките човечки, како и со нив да произведат деца,¹² и сите Чувари полагаат заклетва дека ќе учествуваат во дејствата, додека Шамихаза, како отчетен водач, се колне дека ќе биде единствениот кој ќе плати¹³ за

¹⁰ Аза'ел ги научи [луѓето] да произведуваат мечеви од железо и оклопни наградници од бакар, и им покажа што е ископано [и како] може да го обработуваат златото за да го направат готово обработено, а за среброт – како да го обликуваат и за бразлетни [и друг накит за жени], додека на жените им откри за антимион и сенка за очи [и сите скапоцени камења] и за бои за бојадисување (*1En.*, 5,9 – 6,4; 6,7-8,1). Овие видови на опасно знаење ги водат луѓето на несоодветен пат, ги загрозуваат нивните начини на однесување и носат со себе голема непобожност и многу блудничење.

¹¹ Тие (...) ги научија нив (жените со кои имале односи) за волшебништво, магии и сечење на корени, а и како да ја објаснуваат употребата на билките (*1En.*, 6,4-8,1). Шамихаза ги научи како да фрлаат магии и како да сечат корења; Ермони ги научи како да поправаат веќе направена магија, а и волшебништво и магиски вештини; Барак'ел ги научи за знаците на оските; Кокаб'ел ги научи за знаците на ѕвездите; Зек'ел ги научи за знаците на молњите; Ар'текоф ги научи за знаците на земјата; Шамси'ел ги научи за знаците на сонцето; Зхари'ел ги научи за знаците на месечината, и сите луѓе почнаа да ги откриваат тајните на нивните сопруги (*1En.*, 8, 3-9,3; 6-8).

¹² Тие и нивните главатари [сите зедоа за себе жени, избирајќи (од) меѓу сите (нив)], и почнаа да влегуваат при нив и да се сквернават од нив (*1En.*, 6,4-8,1). Чуварите забележале дека убави и привлечни ќерки се родени при луѓето, и затоа тие, синови небески, копнееја по нив и одлучија да си изберат жени (*1En.*, 5,9-6,4; 6,7-8,1), (...) и тие и нивните главатари сите зедоа за себе жени, одбирајќи (од) сите нив и влегуваа при нив и беа од нив извалкани, и жените забременија од нив и родија џинови (*Ibid.*).

¹³ Сите главатари одлучуваат да прифатат да учествуваат во ваквиот поход: „Даваме заклетва и се колнеме под заклетва еден на друг; да не се откажеме од ова

гревот доколку другите одлучат да одбијат да го сторат тоа. Жените забременуваат и така се создаваат Џиновите (Нефилим), но поради тоа што хранењето на огромни, гладни суштества тешко се постигнува, луѓето не успеваат соодветно да ги хранат, и затоа Џиновите се вртат против нив за да ги проголтаат, заедно со сите други жители на земјата (кои, исто така, се чини, се придружуваат на овој циклус на насилство).¹⁴ Земјата се пожалува на беззаконието, и резултатот на желбите и на мешањето на ангелите со луѓето е потопот. Џиновите се убиени, а нивните бесмртни ангелски духови, иако се (на некој начин) неуништливи, сепак не може да се вратат на небото, и затоа остануваат на земјата за да предизвикуваат хаос и за да бидат причина за злото, во форма на болка и страдање (болести) и на морален грев.¹⁵

Популарноста на приказната во периодот на вториот храм, како и нејзиното повторно појавување низ книжевните мотиви може да се објасни преку важните егзистенцијални прашања за злото на кои (барем до одредена мера) одговара, како причината и времето на дилувијалната епизода – во смисла на тоа дека човековите деј-

сè додека не ја завршине работата“ (*1En.*, 6,4-8,1-4). Шамихаза вели: “(...) и само јас ќе бидам виновен за голем грев“. Тие му одговорија велејќи му: „Сите положуваме заклетва“ (*1En.*, 5,9-6,4; 6,7-8,1).

¹⁴ Џиновите растеа според стапката со која џинови растат, и затоа ја изголтаа сета работа на луѓето, кои не можеа да ги снабдуваат, и затоа тие „сковаа планови да ги убијат луѓето и да ги изедат“, и исто така почнаа да грешат и против суштествата на земјата, која, пак, ги осуди изопачените за сето зло што ѝ го беа сториле (*1En.*, 6,4-8,1; cf. *1En.*, 5,9-6,4; 6,7-8,1).

¹⁵ Бог му кажува на Габриел да ги екстерминира синовите на блуд („копилињата“), синовите на Чуварите, од синовите човечки (*1En.*, 10,8-12). Тие (потомството) треба да бидат затворени во вечна зандана и осудени на измачување (според судот со кој Бог ќе суди тие „ќе умрат за сите генерации“). Духовите на нелегитимните деца на Чуварите треба да се уништат, „затоа што предизвикале зло да им биде правено на луѓето“. Гревот ќе се исчисти од лицето на земјата, а лошите дела ќе исчезнат, за да може да се појави семката на праведноста, со делата на праведните луѓе (*1En.*, 10,13-19; 12,3).

Приказната понатаму е развиена во *Јубилеите*, и се чини дека се појавува во Кумранските молитви и говорни чинови што ги исмејуваат „копилињата“ – злите духови како потомство на недозволеното спојување на ангели и човечки жени (4Q510-511, 4Q444, 11Q11 V.5-11).

ства стануваат премногу зли, но како резултат на интервенцијата на ангелите. Злите духови меѓу луѓето служат за да се објасни правeњето зло; тие се движат наоколу, предизвикувајќи болести, катастрофи и несоодветни морални судови, што значи дека духовите предизвикуваат луѓето да дејствуваат на зли начини. На космогонско ниво, Бог се дистанцира од злото, кое е потомок на отфрлените ангели и кое останува да предизвикува грев и страдање, затоа што сето почнува со трансгресијата на божјите правила од страна на ангелите. Демонските сили на земјата, сепак, може да бидат уништени (за разлика од човековата природа и состојба) преку финална апокалиптична битка меѓу доброто и злото во која доброто победува, и токму затоа останатите делови од *1 Енох* се пример на фасцинантно апокалиптичко раскажување. Важната тема во повторно раскажување на приказната за потопот во поглавјата 10 и 11, каде што се најавува дека земјата ќе биде прочистена од злото и изопаченоста, дека сите ќе го обожуваат Бог и ќе живеат во мир засекогаш, и дека правдата и радоста ќе надвладаат, може да се забележи парафразирана во бројни извори.

Може да се толкува дека уништувањето на светот е поради мешањето на ангелите во редот на земјата, и нивните желби да ги премостат онтолошките разлики меѓу божествената и човечката сфера. Чуварите и нивното опасно потомство во *1 Енох* се казнети (за разлика од синовите божји од *Светото писмо*). Човековите трансгресии и гревови сепак остануваат поврзани со штетните дејства на ова зло (демонско) потомство, што оди во насока на делумно екскулпирање за гревот, и објаснување на неволјите и несреќите на луѓето преку надворешни, штетни суштества и влијанија.

1.2 ЧУВАРИТЕ ВО ПРИКАЗНАТА

Приказната за спуштањето на Чуварите и раѓањето на Џиновите има паралели во приказните за ангелите, џиновите и демоните во *Кумранската книга на Џинови*, како и во различни христијански извори. Вообичаено се смета дека приказната за Чуварите и нивното џиновско потомство во еврејската и во христијанската традиција се појавува низ најмалку три различни форми, или видови.

Секако, поради тоа што различните верзии на преживеаните приказни содржат елементи од неколку варијанти или раскажувачки линии, тешко е да се определи хронолошката врска меѓу различните форми. Различните форми, пак, се распознаваат релативно лесно според изворите во кои се содржани. Така, една форма (или раскажувачка линија) на приказната за Чуварите се однесува главно на гревот, односно непослушноста на Чуварите на небото. Чуварите ја гледаат убавината на жените човечки, и со похота по нив се симнуваат од небото во светот на смртниците, иако знаат дека се работи за забрането и неморално дејство (свесноста за грешката или за гревот од *1En.*, 6; 86-88; 106-107). Оваа верзија е најчесто употребувана од страна на ранохристијанските автори.

Понекогаш елементот на симнувањето на Чуварите на земјата од оваа верзија се поврзува со верзијата според која тоа не е поради грев и бунтовност, туку се работи за иницијално добронамерен поттик кој потем, поради онтолошката устроеност на светот, води кон проблеми речиси идентични на тие од првата верзија. Во оваа смисла, тие доаѓаат на земјата за праведно да распоредат казни за неправедноста, односно да ги поучат луѓето на побожност и добрина, но откако ќе се спојат со човечките жени, поради таквото мешање на сферите ја губат својата изворна природа, и покрај тоа што на почетокот остануваат добри и непорочни. Идејата во оваа верзија е дека еднаш искусената (земска) страст предизвикува тие да скршнат од патот на моралноста. Мотивот на поучување на луѓето на добри нешта може да биде дополнет со поучување на лоши нешта, како од изворната приказна, па Чуварите (или ангелите) кои отпрвин требало да ги поучат луѓето на правилата на правдата, праведноста, побожноста и добрината, наместо тоа ги поучуваат на разни умешности и знаења кои, напротив, ги зголемуваат неправдата, неправедноста, беззаконието и зLOBата на земјата. Тука се вбројуваат забранетите знаења и занаети од типот на металургијата, ботаниката, астрологијата, магијата, производството на текстил и козметика и слично (од *1En.*, 7-8). Овие умешности и способности се поврзуваат со појавувањето и со ширењето на идолатријата, врголството умножување на похотата, и резултатите од забранетите науки, како технологијата насочена кон насилство, војување и неправедност. Покрај во *Јубилеите*, кај Атенагора и во Псевдо-Клименто-

вите *Хомилии*,¹⁶ оваа верзија е присутна и во средновековниот еврејски и исламски фолклор, и, можеби, и во *Кумранската книга на Џиновите*.¹⁷

Следната форма на приказната за Чуварите е типична, главно, за христијанските извори во кои небесните Чувари стануваат човечки потомци на патријархот Сет. Во овој дух, смртните жени се определуваат како ќерки на Каин, и тие се обвинуваат за соблазнување на мажите. Тоа значи дека вината преминува од небесните суштества кон човечките дејствители (жените), односно се напушта идејата дека „синовите божји“ за кои станува збор се воопшто ангели. Слични толкувања се содржат и во класичната егзегеза на *1.Мoj.*, 6,1-4.¹⁸

Основниот споделен проблем во сите овие верзии на приказната за Чуварите и за Џиновите, е постоењето и умножувањето на

¹⁶ Иако правилно би било да стои „Псевдоклиментови“, низ текстот ќе се почитува не лингвистичкото правило, туку филозофската традиција на разделување на „Псевдо“ од името на авторот на кој тоа се однесува, пренесена и врз насловите на произлезените дела. Така, наместо „Псевдоклиментови/a/o“ насекаде ќе стои „Псевдо-Климентови/a/o“.

¹⁷ За последново, кое нема да биде предмет на истражување, види го ставот низ делото на Ривс (J. H. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1992).

¹⁸ Синовите божји се сметале за ангели до и низ првата половина од вториот век п.н.е. (види го коментарот на Чарлс во *The Book of Enoch*, 1). Александер посочува дека е разумно да се претпостави дека ваквото идентификување потекнало многу порано, со оглед на тоа што *1En.*, 6-11 е сложен мидраш на *1.Мoj.*, 6, 1-4, што значи дека требало време за да созрее таквиот толкувачки агол. Ова е очекувано со оглед на процутот на ангелологијата во јудаизмот (P. S. Alexander, „The Targumim and Early Exegesis of ‘Sons of God’ in Genesis 6“, *Journal of Jewish Studies* 23, 1972, 60-61).

За ставот дека приказната за падот на Чуварите останала популарна во јудаизмот како стандардно толкување на *1.Мoj.*, 6,1-4 сè до вториот век, кога била заменета со гледиштето дека „синовите божји“ биле луѓе, а не ангели, кај Баукам 1985 (R. Bauckham, „The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria“, *Vigiliae Christianae* 39, 1985, 316). Ривс забележува дека иако ова толкување на синовите божји кои стануваат синови на Сет, поврзани со ќерките на Каин е најзастапено во патристиката, може да се тврди дека основата за таквото толкување веќе била поставена во еврејските текстови, што значи дека по потекло таа би била изворно еврејска, а не христијанска (J. H. Reeves, op. cit., 186-187).

злото во создадениот ред. Очигледно е дека за оние кои ги користеле овие приказни, особено била важна улогата на небесните Чувари (или ангели) во појавувањето и во распространувањето на злото и уништувањето на земјата. Во ваквите приказни нема вовед во дуалистичка концепција во која се спротивставува едниот и вистински Бог на некаков неспособен и злокобен демиург, како во гностицизмот, на пример. Сепак, постои спротивставување на божјите наредби, или неисполнување на должностите за одржување на космосот од страна на божествените суштества. Во приказната за падот (односно симнувањето на земјата) на Чуварите или ангелите се содржи поуката дека божествениот ред треба да се одржува, инаку, во спротивност, светот е осуден на пропаст.

Интересно е прашањето за појавувањето на злото при Чуварите. Така, во првата верзија на приказната (*1En.*, 6), одговорноста за воведувањето на злото во светот е врз небесните Чувари. Злото потекнува од нивната страст по човечките жени, и од симнувањето на земјата за да постапат според своите сексуални желби. Во ова објаснување за појавата на злото претпоставен е некаков инхерентен потенцијал за уништување на создадениот ред, и на небото и на земјата. Злото и потенцијалното уништување се појавуваат преку дејствата на Чуварите или ангелите – тие одбираат да постапат (по)грешно и како резултат на таквата непослушност злото се воведува во човечката сфера.

Во верзијата на приказната според која тие се спуштаат на земјата со праведнички и добри намери, злото се појавува кога тие доаѓаат на земјата. Злото, значи, не се содржело во нив, туку се појавува како резултат на несреќен сплет на околности. Во оваа верзија тие доаѓаат на земјата по барање на Бог, но со оглед на тоа што за прв пат се среќаваат со уништувачкото влијание на злото откако ќе се симнат, тоа значи дека злото било присутно на земјата пред нивното доаѓање. Всушност, тие се испратени на земјата за да ги поучат луѓето на праведност и за да може соодветно да судат на нивните дејства. Ова би значело дека Бог сакал да ги спречи присуството и ширењето на злото преку своите небесни пратеници.¹⁹ Сепак, предви-

¹⁹ Комодијан се осврнува на демоните во врска со приказната за (падот на) ангелите, застапувајќи ја оваа позиција за мотивот за спуштање на ангелите. Кога семокниот Бог, пишува тој, сакајќи да ја разубави природата на светот, поса-

дено или не, тие потпаѓаат под штетните влијанија на злото, дури и на онтолошки план, губејќи ја својата природа до тој степен, што стануваат некомпатибилни со небесната сфера од која потекнуваат. За разлика од првата верзија на приказната, во оваа прилика Чуварите се ранливи на злото дури откако ќе се одделат од небото, што значи дека злото е просторно ограничено на земната сфера. Во првата верзија злото нема просторни граници, туку прво се појавува на небото, а потоа се шири на земјата.

Третата спомената верзија го третира овој проблем на појава на злото преку редефинирање на идентитетот на Чуварите – тие не се небесни ангели, и затоа не може да се тврди дека злото има небесно потекло. Чуварите се човечки потомци на побожниот човек Сет, кои потем се одведени во пропаст преку потомците на изопачениот Каин, кој е само човек. На овој начин злото се отстранува од божествената сфера, и се појавува и умножува во сферата на луѓето со слободна волја.

Јулиј Африкански, современик на Ориген, го користи текстот од 1 *Енох* за хронографија во која изразот „синовите божји“ се однесува на синовите на Сет и на ќерките на Каин, а не на небесните ангели, за што Никелсберг забележува²⁰ дека кореспондира со „чу-

кал земјата да биде посетена од ангели, тие ги презреле законите штом се симнале. Таква била убавината на жените, што ги одвела на грешен пат, и станувајќи контаминирани, не можеле да се вратат на небото. Бунтовници против Господа, тие искажале зборови против него. Тој потоа наредил да има суд над нив, а се вели дека од нивното семе се родиле џинови. Преку ангелите на земјата се дознало за уметностите, и боењето на волна, и сè што се правело, и поради тоа откако умреле, во нивна чест се издигнале идоли (Комодијан ова го пишува токму во контекст на забраната против идолатријата од *Декалогот*). Бог не одобрил после нивната смрт да се враќаат од мртвите, затоа што биле зло семе, и затоа тие талкаат, потчинувајќи бројни живи тела. Почетокот на приказната го сместува Комодијан меѓу авторите кои определуваат дека Чуварите биле испратени на земјата од страна на Бог, а не поради некаков иницијален грев или непослушност на небото (Commodianus, *Instructiones adversus Gentium deos pro Christiana disciplina*, III. Користено е изданието *Instructions of Commodianus*, R. E. Wallis (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1885, www.newadvent.org/fathers/0411.htm).

²⁰ G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 1–36; 81–108*, Fortress Press, Minneapolis, 2001, 92.

варите, синовите небесни“. Се јавува лесно забележлива промена во толкувањето на „синовите божји“ од Чуварите кон луѓето (на Сет), што, како што може да се претпостави, подоцна ќе стане еден од главните разлози за отфрлањето на 1 Енох во црквата.²¹

Толкувањето на делот за синовите божји од *Прва книга Мојсеева* станало толку распространето, што постарите толкувања што ја содржеле верзијата за ангелите како синови божји станале ерес. Вандеркам определува дека не се знае многу околу тоа зошто се случила оваа промена во читањето на библискиот текст.²² Една можност е дека разбирањето во духот на Енох потпаднало под христолошките аргументи според кои старозаветните референци на „синовите божји“ докажувале дека Христос бил божествениот син пред инкарнацијата, со оглед на тоа што другите се така нарекувани само на посреден начин, преку нивната врска со Христос.²³

Кога Јулиј Африкански го толкува делот од 1. *Мој.*, 6, пишува дека човештвото прекумерно се умножило на земјата, ангелите од небото имале односи со ќерките човечки, и дека во одредени примероци, или верзии што тој ги имал, стоело „синовите божји“. Но, како што објаснува тој, според неговото мнение, се раскажува дека синовите божји се нарекуваат „синови на Сет“ од страна на Духот, со оглед на тоа што генеалогииите на праведниците и патријарсите сè до Спасителот потекнуваат од него. Потомците на Каин, пак, се определуваат како човечко семе кое во себе нема ништо божествено поради злобата на нивниот род и различноста на нивната природа, до тој степен што го вознемириле Бог кога се испомешале едни со други. Ако сметаме дека значи „ангели“, продолжува тој, тогаш би требало да заклучиме дека се однесува на оние кои на луѓето им пренеле знаење за магијата и волшебништвото, како и за мате-

²¹ Види кај В. Ayele Asale, *1 Enoch in Jude and in the EOTC "Canon": Developing an Adequate Insight in Second Temple Literature (stl) in the Various Ethiopian Churches for a Better Understanding of Each Other and for the Promotion of Ecumenism and Mutual Cooperation*, PhD thesis, School of Religion, Philosophy and Classics University of Kwazulu-Natal, Pietermaritzburg, 2015, 140.

²² J. C. VanderKam, „1 Enoch, Enochic Motifs, and Enoch in Early Christian Literature“, J. C. Vanderkam, W. Adler (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Fortress, Minneapolis, 1996, 85.

²³ L. R. Wickham, „The Sons of God and the Daughters of Men: Genesis VI:2 in Early Christian Exegesis“, *OTS* 19, 1974, 145ff.; J. C. VanderKam, op. cit., 85.

матиката и астрономијата на нивните (човечки) жени, од кои народиле динови, поради кои, пак, се појавила и умножила изопаченоста, што довело до тоа Бог да реши со потоп да ја уништи сета безверничка раса на живи нешта на земјата (фр. 2).²⁴ Од последново, очигледно е дека Јулијан бил запознаен со толкувањето на *1.Мој.*, 6,1-4 во врска со синовите божји во смисла на тоа дека се ангели, но одбира да го отфрли во полза на толкувањето на синовите божји како синовите на Сет, а ќерките човечки како потомци на гранката од Каин.

Лактанџ се повикува на верзијата со ангелите од *1.Енох*.²⁵ Кога објаснува како настанале религиите (откако започнува така што ја потврдува божјата промисла, и потем се префрла на паганските приказни за потеклото и злите последици на грчкиот и на римскиот култ), тој се потпира на приказната за Чуварите, иако не наведува од каде е инспириран (*Divinarum institutionum* II, релевантните поглавја се 13-17).²⁶ Се чини дека приказната ја сместува после потопот, што е интересно. Тој објаснува како незнаењето за божественото може да се проследи до потомците на проколнатиот Канаан, и египетското обожување на ѕвездите и разните форми на идолатрија (13), а потоа се навраќа кон линијата од *1.Мој.*, 6,1, објавувајќи дека бројот на луѓето почнал да се зголемува (14). Според него, Бог ги испратил ангелите да ги осуетат плановите на ѓаволот, владетелот на земјата. Тие требало да спречат да го корумпира човештвото, како што направил претходно, првиот пат (во оваа смисла може да се сфати дека зборува за време после потопот). И покрај божјите предупредувања кон ангелите да не го изгубат достоинство-

²⁴ Користено е изданието Julius Africanus, *Extant Works*, R. E. Wallis (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 6, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1886, <<http://www.newadvent.org/fathers/0614.htm>>. Види го преводот вклучен кај Synkellos, *The Chronography of George Synkellos*, W. Adler, P. Tuffin (trans.), Oxford University Press, Oxford, 2002.

²⁵ Вандеркам смета дека Лактанџ, можеби, е последниот голем христијански автор кој во егзегезата на *1.Мој.*, 6 ја застапува линијата од *1.Ен.*, односно ги толкува синовите божји како небесни ангели, J. C. VanderKam, op. cit., 84.

²⁶ Користено е изданието Lactantius, *Divine Institutes*, W. Fletcher (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 7, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1886, <<http://www.newadvent.org/fathers/07012.htm>>.

то на небесната супстанција преку контакт со дамките на земјата, планот се изјаловил, и додека тие живееле со луѓето, итриот господар на земјата малку по малку ги врбувал кон обичаите на порокот и ги извалкал преку контактите со жените. Поради гревовите во кои самите себе се потопиле, веќе не можело да бидат примени на небото, и тие паднале на земјата. Така, ѓаволот ги претворил од ангели божји во негови испостави и слуги. Оние кои потекнале од нив, затоа што не биле ниту ангели ниту луѓе, туку имале некаква средна природа, не биле прифатени во понискиот свет, објаснува Лактантиј, онака како што нивните родители не можело да бидат (повторно) примени во повисокиот. Затоа, создадени биле две класи на духови, една небесна, а една земска. Вторава класа се нечистите духови, предизвикувачите на сите зла што се извршуваат, чиј надреден е ѓаволот. Лактантиј додава дека граматичарите велеле дека овие се духови, како моќи кои се сместиле во светот, толку вешти и обучени во многу нешта, што се мисли дека се богови (14). Овие духови, сепак, се контаминирани и изгубени, и талкаат по земјата, уништувајќи ги луѓето. Тие ги исполнуваат сите нешта со измами, лаги и грешки; се закачуваат за посебни луѓе и им ги запоседуваат домовите, до последниот влез. Тие го нарушуваат здравјето и ги пореметуваат човечките мисли, така што, збунети, луѓето трчаат при нив по потрага по помош. Моќите за претсткажување и магиските вештини, исто така, се демонска работа (16). Кај Лактантиј се забележува дека ја застапува линијата за иницијалната добронамерност на ангелите, кои потем се расипани од ѓаволот на земјата и потпаѓаат под земските страсти и пороци; како и дека ги поврзува дејствата на злите духови произведени од ангелите и луѓето со идолатријата, со проблематичните знаења и вештини, и со предизвикувањето на здравствени и други проблеми.

Може да се резимира дека постојат три главни форми според кои приказната за Чуварите се користи и толкува: така што акцентот е ставен на иницијалниот грев, односно одметнувањето на ангелите, а со тоа и сите проблеми што настануваат и потенцијалното уништување на светот; така што фокусот е врз добронамерното симнување на ангелите на земјата, и создавањето на проблеми поради штетното влијание на земските страсти; и така што транс-

гресијата и злото се оддалечуваат од небесната сфера, преку трансформацијата на ангелите (синовите божји) во луѓе.

1.3 ПАДНАТИТЕ АНГЕЛИ ВО НАЈРАНИТЕ ХРИСТИЈАНСКИ ИЗВОРИ

Како што беше начнато, може да се претпостави дека христијаните од првите четири века од нашата ера го сметале текстот на *1 Енох* за авторитативен.²⁷ Христијанската употреба на приказната за паднатите ангели се следи низ изворите од Рим, и во сите водечки црковни центри.²⁸ Од најрано време циркулирале книги под името на Енох: дел од нив одамна биле препознаени како претхристијански, а откривањето на значаен дел од овој корпус во Ракописите од Мртвото Море додал одлучувачки докази за древноста на (најголем дел од) *1 Енох*. Вандеркам резимира дека постојат пет книги што го сочинуваат делото и тоа: *Астрономската книга* (*1Еп.*, 72-82), *Книгата на Чуварите* (*1Еп.*, 1-36), *Писмото на Енох* (*1Еп.*, 91-198), *Книгата на сонштата* (*1Еп.*, 83-90), и *Книгата на Параболите* (*1Еп.*, 37-71).²⁹ Покрај ова, во Кумран била пронајдена и *Книгата на Циновите*. Прегледот што Вандеркам го нуди ги разгледува доказите во врска со оценката што раните христијански автори ја давале за *Книгата на Енох* (односно засебните книги што ја сочинуваат). Тој не се фокусира толку на идентификувањето на местата каде што може да се (пре)познае некаква тема или фраза од *1 Енох* во израз или во текст

²⁷ Кога се споменува ранохристијанското повикување на приказната за Чуварите според Енох, посоодветно е да се мисли на традицијата на приказната, а не на некаква специфична антологија или текст од/за Енох, како *1 Енох* или *Книгата на Чуварите*, со оглед на тоа што не е јасно дали ранохристијанските автори имале пристап до верзии на текстовите што би кореспондирале со нашите модерни верзии, како што нотира Рид (A.Y. Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 20–21).

²⁸ За статусот на книжевноста поврзана со или инспирирана од Книгите на Енох, кај J. C. VanderKam, op. cit., 33-101, и со посебен оддел за приказната за ангелите (Чуварите), 60-87.

²⁹ J. C. VanderKam, op. cit., 33. Во поделбата ја следи хронологијата, односно времето на настанување на книгите.

напишан од ранохристијански автор, колку што се фокусира на тие места од кои се добива увид во статусот што книгите го имале кај авторите кои ги споменуваат. Вандеркам е свесен дека од оскудните докази може да се направат само ограничени заклучоци. Тешко дека од помпезните изјави за вредноста на *Книгите на Енох* кај еден автор може да следува дека сите во неговото време и средина го споделувале тоа мислење. Сепак, не може да се одрече дека некои ранохристијански автори на *Книгите на Енох* им давале висок статус на свети книги, како од *Светото писмо*.³⁰

Три новозаветни текстови експлицитно ја употребуваат приказната за ангелите: *Прво соборно послание на светиот апостол Петар* (1.Петр., 3,19-20), *Второ соборно послание на светиот апостол Петар* (2.Петр.) и *Соборното послание (или Писмо) на светиот апостол Јуда (Јуда)*. Веројатно е дека во стиховите од 1.Петр. „(...) во Него, Тој отиде тогаш, и објави на духовите во Подземјето; кои беа непокорни некогаш, кога Божјото трпение ги чекаше во Ноевото време (...)“ (19-20), духовите на кои Христос им проповедал не се едноставно луѓе кои починале, затоа што се работи и за референца на потопот (времето на Ное), туку дека се работи за заробените духови кои според Енох грешеле во времето на Ное.³¹ Стиховите „Зашто ако Бог не ги поштеди ангелите, кои згрешија, туку ги фрли во мрачните бездни и ги предаде да бидат чувани за судот“ (2.Петр., 2,4), исто така, веројатно се однесуваат на ангелите од 1 *Енох*, иако без референца за тоа врз чиј авторитет се попира, за разлика од *Јуда*, 6.

Посланието на Јуда често се смета за еден од најдоцните текстови од *Новиот завет*. Во него се забележуваат референци на, или барем врски со приказната од 1 *Енох*. Најголемиот дел од краткото обраќање се состои од примери на божествени казни од минатото или зли дела како оние извршувани од непријателите на авторот: како оние кои биле спасени од Египет, и кои подоцна биле уништени, имајќи потфрлено соодветно да веруваат; ангелите кои не си ја зачувале доделената позиција, туку го напуштиле соодветното живеалиште биле фрлени во пранги и во најдлабока темнина да го очекуваат судот на големиот (последен) ден, што е јасно повикување на

³⁰ J. C. VanderKam, op. cit., 34.

³¹ J. C. VanderKam, op. cit., 62.

1Ен., 6-11,³² и Содома и Гомора кои биле уништени поради изопаченоста. Како што нотира Вандеркам, се работи за референци на епизоди од 1Мој., 2Мој., 4Мој., и 1Ен., но ништо не е кажано за статусот на која било од овие книги, ниту која било е според авторитетот поставена над или под другите. Секоја од нив е посочена како соодветен извор на информација за казнувањето на делата од минатото од страна на Бог.³³

Баукам смета дека најраната христијанска употреба на приказната за падот на Чуварите се содржи во *Јуда*.³⁴ Асале разгледува разни врски меѓу *Јуда* и 1 *Енох*, сметајќи дека што се однесува до ангелологијата во *Јуда*, нејзината сличност со 1 *Енох* ја покажува не само зависноста од изворниот материјал, туку и специјалниот статус на 1 *Енох*. Иако низ *Новиот завет* и на други места се споменуваат ангелски суштества, ангелологијата од *Јуда* е развиена и поврзана со таа од книжевноста од вториот храм.³⁵ Оваа „речиси опседнатост со ангелите“³⁶ се забележува во онтолошката и функционална употреба на ангелите, поделбата на паднати и непаднати ангели, употребата на сложени описи на ангели и слично. Во *Јуда* има два текста што реферираат на паднатите ангели – едниот експлицитно, а другиот имплицитно. Во првата инстанција се јавува долг опис на паднатите ангели, а во втората не, но во обете судбината на паднатите е поврзана со најдлабоката темнина до судниот ден, или засекогаш.³⁷

Поликарп од Смирна бил ученик на апостолот Јован, и пријател на Игнатиј од Антиохија, со кого, заедно со Климент I, се сметаат за најважните апостолски отци. Зачувано е само едно дело што му се припишува нему,³⁸ неговото писмо кон црквата во Филипи,

³² Вандеркам забележува несомнено артикулирање на ехо од содржината на 1Ен., 12,4; 14,5; 15,2-10 (J. C. VanderKam, op. cit., 63).

³³ J. C. VanderKam, op. cit., 35.

³⁴ R. Bauckham, 2 *Peter*, *Word Biblical Commentary*, Word Books, Waco TX, 1983, 51.

³⁵ B. Ayele Asale, op. cit., 106, 108.

³⁶ J. Benton, *Slandering the Angels: The Message of Jude*, Evangelical Press, Grange Close, 1999, 13.

³⁷ За директната зависност на *Јуда* од 1 *Енох* 6-19, 109 и до крајот на поглавјето B. Ayele Asale, op. cit., 110-119.

³⁸ Меѓу истражувачите постои консензус дека се работи за автентичен текст на Поликарп, со тоа што постои одредена хронолошка неконзистентност меѓу две од поглавјата (во едно од нив Поликарп споменува дека неговиот прија-

Писмо на Поликарп кон Филипијаните. Целта на Поликарп била да обрне внимание на несоодветното однесување на одредени членови на црквата, како резултат на, како што тврди, нивните погрешни верувања. Во оваа смисла, од епистоларен, реторички и социолошки аспект, целта била да се одржи и да се заштити интегритетот на заедницата и во однос на верувањето и во однос на однесувањето на верниците.³⁹ Во писмото има препораки за тоа како треба да се однесуваат различните членови на религиозната заедница. Покрај тоа, предупредува во врска со разни можни опасности по црквата, како отпадништвото, и ги поттикнува христијаните да бидат истрајни во правењето добри дела. Важна и корисна е употребата во писмото на цитати на други ранохристијански извори, од кои дел се од *Новиот завет*.⁴⁰

Поликарп ги поттикнува Филипјаните да одбиваат еретички учења, без да именува одредени еретици. Како противник на докетицизмот, го напаѓа верувањето дека Исус се немал појавено во (реална, природна) телесна форма, цитирајќи го *Првото соборно послание на светиот апостол Јован* (секој дух кој не исповедува дека Исус Христос дојде во телото, не е од Бога; тоа е духот на антихристот, за кого сте чуле дека иде, и сега е веќе во светот (1.Јов., 4,3), во врска со верувањето дека Христос не се појавил со тело, формулирајќи:⁴¹ „кој и да верува во ова е антихрист“ (не „Антихристот“, што е интересна модификација); и „кој и да не препознава сведоштвото на крстот е

тел Игнатиј починал со маченичка смрт пред извесно време, а во другото, пак, споменува писмо кое во скоро време му го испратил Игнатиј). Едното од можните прифатени објаснувања е дека се работи, всушност, за текст во кој се споени две автентични писма од Поликарп; види низ P. N. Harrison, *Polycarp's Two Epistles to the Philippians*, Cambridge University Press, Cambridge, 1936.

³⁹ Види го коментарот кај M. W. Holmes (trans., ed.), *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2007, 274.

⁴⁰ Краткото *Писмо* содржи повеќе алузии и референци од текстот на *Новиот завет* отколку каде било во делата од апостолските отци. За користените референци (и во компарација со други апостолски извори, особено со Игнатиј, види кај B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon Press, Oxford, 1987, 60-62.

⁴¹ Користено е изданието Polycarp of Smyrna, *Epistle of Polycarp to the Philippians*, A. Roberts, J. Donaldson (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo NY, 1885.

од ѓаволот“ (*Pol. Phil.*, 7,1). Исто така, напаѓа луѓе кои тврдат дека немало ниту воскресение ниту суд, нарекувајќи ги „првородени на Сатаната“ (*Pol. Phil.*, 7,1).⁴²

Поликарп го употребува терминот „ѓаволи“ (*Pol. Phil.*, 5,2), кога говори за положбата на ѓаконот, но од контекстот се чини дека терминот е употребен со значење на „човечки непријатели“. Во текстот тој тврди дека ѓаконите треба да бидат без вина, да не клеветат, да не бидат неискрени и слично, со што е јасно дека зборува за човечки, а не за небесни суштества. Во овој контекст можно е да се повикува на човечки непријатели, затоа што очигледно говори против докетистите (можеби нивните водачи), но употребата на „првороден на Сатаната“ сепак прави јасна врска со натприродното (ако се претпостави дека „ѓавол“ и „Сатана“ ги употребува како синоними). Првородениот на Сатаната е оној кој служи спротивно на учењето на црквата – водачот на еретичката група против која настапува. Рајт забележува дека во секоја од употребите на „ѓавол“, споменатиот непријател се труди да го наруши редот на црквата, што го поставува прашањето за сеприсутноста на таквата зла фигура во раната црква.⁴³ До тогаш, во еврејските и во христијанските традиции, ликот немал моќ да биде во повеќе од едно место во едно исто време. Улогата на ѓаволот до оваа точка е да ја тестира верата на луѓето на земјата и да вклучи група на зли духови (веројатно духовите на Џиновите од *1 Енох*) во неговата улога како непријател на човештвото. Се чини, претпоставува Рајт, дека во доцниот прв и раниот втор век од нашата ера, ѓаволскиот непријател (со опкружувањето) умее да се вмешува со штетни дејства во различни цркви и во животите на незнаен број луѓе на земјата, користејќи луѓе (лажни учители) на своја страна, покрај злите духови.⁴⁴

⁴² Според Иринеј Лионски, Поликарп го нарекувал Маркион од Синопа „првороден на Сатаната“ (*Adv. Haer.*, III, 3,4; користено е изданието Irenaeus, *Against Heresies*, A. Roberts, W. Rambaut (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo NY, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0103303.htm>>.). Иринеј го определува *Писмото на Поликарп* како моќно обраќање кон Филипјаните, за оние кои ќе одберат да постапуваат соодветно, и се посветени на своето спасение, да го научат карактерот на неговата вера, и учењето за вистината (*ibid.*).

⁴³ A. T. Wright, *Satan and the Problem of Evil*, Fortress Press, Minneapolis, 2022, 211.

⁴⁴ *Ibid.*

Во *Фрагментите* на Папиј (*Страдањето на Исус, Падот на ангелите*), се чини дека се наоѓа референца на книжевноста од периодот на вториот храм во обидот да се опишат злите суштества. Некои од нив (ангелите кои некогаш биле свети), Тој (Бог) ги имал назначено да владеат врз уредувањето и одржувањето на земјата, и тоа да владеат добро, се забележува дека рекол Папиј (Фр. 11).⁴⁵ Се чини дека ова е повикување на традицијата на Чуварите од 1 *Енох*. Во овој фрагмент, се додава (како цитат од *Откровението* 12,9) дека се случило така што на нивното владеење дошло до крајот. Големиот змеј, древната змија, оној кој е нарекуван „ѓавол“ и „сатана“ бил набркан, оној кој го мамел целиот свет бил фрлен долу на земјата, а со него и неговите ангели. Во *Откровението* не се говори за Чуварите, така што нејасно е како Папиј доаѓа до асоцијацијата (ако воопшто тоа е случај) меѓу ангелите кои биле назначени да владеат со земјата и сатаната и неговите (паднати) слуги.⁴⁶ Во *Фрагментите* има и други забелешки во врска со падот на ликот на сатаната. Така, Папиј зборува за *Откр.*, 12,7-9, и го опишува падот на сатаната (24, 2,1-11). Се чини дека говори за падот на сатаната – небото не ги издржало неговите земски намери, затоа што било невозможно светлината да општи со темнината. Во оваа формулација е безбедно да се претпостави дека светлината за која станува збор е небото (рајот), а темнината, пак, (ликот на) сатаната.

Падот е опишан како нешто што датира пред човештвото - „ (...) тој падна на земјата да живее овде; и кога човештвото дојде овде, каде што беше тој, тој не им дозволи да живеат во нивните природни страсти, туку напротив, ги поведе настрана кон разни зла“

⁴⁵ Наводите од Папиј се преку Андреј Кесарејски (*On the Apocalypse*, chap. 34, Serm. 12, ad fr. 11) според преводот на Холмс (W. Holmes, *The Apostolic Fathers*).

⁴⁶ Рајт смета дека кога Папиј пишува дека „тој“ назначил некои од ангелите (кои некогаш биле свети), да владеат врз уредениот свет на земјата, и тоа да го прават добро, мислел на ѓаволот/сатаната (A. T. Wright, op. cit., 222). Тој смета дека ова е алузија на Чуварите од 1 *Енох* (или можеби визијата на Енох на седумдесеттемина пастири од 1 *Ен.*, 83-90, но останува колеблив во однос на врската меѓу референците на Папиј на *Откровението* и приказната за Чуварите. Навистина, останува нејасно како Папиј би ја направил врската, ако воопшто, меѓу ангелите кои биле назначени да владеат на земјата и ликот на сатаната, и идејата за паднатите ангели од *Откровението на светиот апостол Јован Богослов*, 12,9.

(24.3).⁴⁷ Михаил и неговите ангели исто така биле на земјата, за да му помагаат на човештвото (се чини дека ова е после падот од Рајот, 24, 4), така што им дале закони, како и мудрост на пророците.⁴⁸ Ова наликува на задачите на ангелите Чувари од *Јубилеите* и на ситуацијата пред падот на Чуварите од традицијата на *1 Енох*. Авторот споменува една од функциите на сатаната (употребувајќи го зборот „ламја“, 24, 2,5) – да служи како камен на сопнување за луѓето (што е етимолошки неспорно точно), поради што Михаил и ангелите морале да појдат во војна против него. Битките се прелеале и на небото, при самиот Христа, што се чини како алузија на битката од *Откровението* 13-14 (24, 2,6). Потоа, стои формулација според која Христос дошол, и Законот бил исполнет во неговото тело (нешто што би било невозможно за кого било друг, 24, 2,7).

Се случува битка на земјата, пред доаѓањето на Христос во телесна форма, а потоа од небото се бара тој да се вклучи во битката. Авторот потем изјавува дека Христос го победил гревот и го осудил Сатаната, и преку неговата смрт насекаде и над сè ја распространил својата справедливост (24, 2,8). Потоа се споменува победата на Михаил врз ламјата од *Откр.* 12, и нејзиното фрлање на земјата, поразена (24, 2,9). Според Папиј, ова се наоѓа во *Лука*, 10, кога Исус кажува дека го видел Сатаната како паѓа од небото како молња (24, 2,10). Ако ова е случај, тогаш може да се претпостави дека Папиј ја поставува ламјата/сатаната во битка против Михаил на небото, додека Христос е на земјата во неговата човечка форма.

Сепак, се поставува прашањето за улогата на сатаната на земјата пред битката меѓу него и Михаил. Едно објаснување би било неговото однесување од *Книга Јов*. Од стих 5 може да се претпостави дека улогата му била да ги искушува луѓето (иако, технички, во *Јов* го искушува првенствено Бога, а посредно Јов), и можеби се занесол и претерал со ваквиот незауздан авторитет, што довело до

⁴⁷ Рајт потсетува дека падот на ликот на сатаната е опишан како нешто што се случило пред создавањето на човештвото, што значи, како што Андреј Кесариски се чини дека го разбрал Папиј, дека постоел пред да постои човештвото. За ова нема текстуална потврда во *1.Мој.*, но од *Јубилеите*, пак, се знае дека небесните суштества биле создадени од Бога пред да биде создадено човештвото (A. T. Wright, op. cit., 223).

⁴⁸ cf. *Дан.*, 10,12.

битката од стих 6, пред доаѓањето на Христос на земјата. За Папиј постојат два пада на сатаната: физичко, просторно паѓање од рајот (каде и да е тој), и судењето и казната поради нарушувањето на редот преку претерување со овластувањата (24, 11).

Во овој почетен оддел првин беше понудена резимираната содржина на клучните извори на приказната за Чуварите, со главните теми и мотиви во врска со секоја од верзиите. Потоа, беа наведени неколку форми или видови на приказната што се забележуваат низ христијанската традиција, преку различните аспекти што се третираат како најзначајни. Во овој оддел беа вклучени ставовите на ранохристијанските автори кај кои само на кратко се споменува или се користи приказната за паднатите ангели (или Чувари), кои нема да бидат обработувани низ ова истражување. Беа покажани, значи, главните почетни точки: текот на приказната, нејзините основни форми и почетната употреба на нејзините главни мотиви, елементи, или поуки. Низ понатамошниот текст ќе бидат анализирани позициите на авторите во чии дела или системи се присутни опсежни и разработени употреби и толкувања на приказната.

2.

ДЕМОНИТЕ ПРОТИВ ХРИСТИЈАНИТЕ: ПАДНАТИТЕ АНГЕЛИ СПОРЕД ЈУСТИН МАЧЕНИК

2.1 ПОТЕКЛОТО И ЦЕЛТА НА ДЕМОНИТЕ

Темата на паднатите ангели е присутна во делата на рано-христијанските автори низ различни пристапи и со различни цели. Јустин Маченик ја употребува приказната спротивставувајќи се на идолатријата и политеизмот застапувани од страна на грчката и на римската религиозна традиција, и подвлекувајќи ја улогата на демоните како зло на земјата насочено против христијаните. Подоцна Татијан, Атенагора, Иринеј, Климент Александриски и Тертулијан, на пример, се повикуваат и се надоврзуваат на Јустин во нивниот третман на приказната и нејзините теолошки, етички и социополитички импликации.

Јустин Маченик ја употребува концепцијата за паднатите ангели во борбата против грчката и римската религиозна традиција која, според црковните отци, пропагирала политеизам и идолатрија. Толкувањето на Јустин на приказната за паднатите Чувари преку *1.Мој.*, 6,1-4 се смета за првото авторско христијанско пристапување кон оваа приказна.¹ Јустин не го споменува падот на Адам и Ева во врска со потеклото на злото во светот, туку директно оди со обвинување на бунтовноста на Чуварите и нејзините импликации (*2 Apologia secunda/2Apol.*, 5). Во *Првата апологија* Јустин го опреде-

¹ A.Y. Reed, „The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Aetiology and Polemics in the Writings of Justin Martyr”, *Journal of Early Christian Studies* 12.2, 2004, 144.

Како што ќе биде покажано подоцна низ текстот, може да се забележи дека Татијан, Атенагора, Иринеј, Климент Александриски и Тертулијан го следат стојалиштето на Јустин во врска со приказната.

лува потомството на „синовите на Бог“ и ќерките човечки од 1.Мој. 6,1-4 како демони (*Apologia prima*/1Apol., 5),² на овој начин користејќи ја приказната од *Книгата на Чуварите* како основа за неговиот толкувачки пристап.³ Јустин смета дека побуната на Чуварите била повод за злото и гревот: тие ги напуштиле задачите што им биле назначени, и наместо да се грижат за нештата под небото за кои биле одговорни, ги запоставиле луѓето. Ова било резултат на заблуденоста по ќерките човечки. Поради привлечноста што ангелите ја чувствувале кон ќерките човечки и поради нивното општење, дошло до нарушување на космичкиот ред и се народиле демони (1Apol., 5,3). Интересно е што Јустин не ги обвинува ќерките човечки дека ги соблазнилe ангелите, така што тежината на вината не е врз луѓето, туку врз супериорните суштества. Покрај ова, кај него не се ни споменува дека ангелите се симнале на земјата, така што не може да има објаснување за причините за симнувањето.⁴ Секако дека мора да се претпостави дека тие се симнале, инаку би имало засебна и еднакво возбудлива приказна за качувањето на небото на ќерките човечки.

Толкувањето на демоните како потомци од примордијалната трансгресија од страна на ангелите ја поставува демонологијата на Јустин цврсто во рамките на традицијата на Чуварите. Може да се претпостави дека Јустин бил под влијание на некаква грчко-римска навика лошите нешта да им се припишуваат на демоните, но класичните извори не ја поткрепуваат ваквата суштината на неговата мисла. Древните демони се амбивалентни, а не чисто зли. Така, тие се конципираат, на пример, како потомство на боговите и нимфите кај Платон (*Одбрана*, 26d), односно обестелесени духови од луѓето од Златното време кај Хесиод (*Дела и дни*, 109, 121). Во грчката книжевност идеите за злото и за демоните не се споени во еден светоглед, како што е во традицијата на Енох и во делата што се повикуваат на неа. Во секој случај, не може да се тврди дека во

² За наводи од *Одбраните* е користено изданието Justin Martyr, *The First Apology and The Second Apology*, M. Dods, G. Reith (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885., <<http://www.newadvent.org/fathers/0103501.htm>>.

³ А.У., Reed, op. cit., 146.

⁴ Како што формулира Рид – ја нема прецизирано нивната изворна мотивираност за симнување, ниту позитивна (како во *Јубилеи*), ниту негативна (како во *Книгата на Чуварите*), А.У., Reed, op. cit., 147.

старогрчки рамки демоните се конципирани како орда на зли духови одговорни за злото во светот,⁵ ниту може да се тврди дека дрвното верување во и конципирање на демоните е како на чисто зли и штетни суштества.⁶

Јустин објаснува дека ако го признаеме Бог како наш помошник, не треба да велíme дека сме сосема безбедни од демонска репресија или прогонство (*2Apol.*, 5). Не значи дека ако се прифати и се признае Бог како закрила, или како помошник,⁷ треба да се мисли дека човек е безбеден од прогоноството и репресијата од страна на злите сили, пишува Јустин. Демоните ја потчиниле расата човечка преку магиски учења, преку механизми на казни и стравови што самите ги предизвикуваат, и така што ги поучиле луѓето со радост да принесуваат жртви (*2Apol.*, 5). Идејата е, значи, дека тие создаваат проблем, а потоа се преправаат дека го решаваат проблемот, односно создаваат некаков објект на обожување, и ги поучуваат луѓето да го обожуваат тој објект. Тие посеале секаква злоба меѓу луѓето, од неумерени дејства и прељуби, до убиства и војни, посочува Јустин. Не знаејќи дека овие нешта биле предизвикани од страна на ангелите и нивното демонско потомство, поетите и митолозите му ги припишале на (самиот) бог, на оние суштества кои биле сметани за негово потомство, на потомството на оние кои се сметале за

⁵ G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 1–36; 81–108*, Fortress Press, Minneapolis, 2001, 273.

⁶ М. Тодоровска, *Амбивалентноста на демонското во Месопотамија и во Стар Египет*, Филозофски факултет, Скопје, 2022, 13–18, pass.

⁷ Според овој став, очигледно е дека Бог се прифаќа свесно, исто како што свесно се прифаќа да се оди против него. Јустин тврди дека ангелите и луѓето се создадени со слободна волја и може да одберат да го следат или да го отфрлат Бог (*Dialogus cum Tryphone/Dial. Tryph.*, 140–141; *2Apol.*, 7; користено е изданието Justin Martyr. *Dialogue with Trypho*, M. Dods, G. Reith (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885., <<http://www.newadvent.org/fathers/0103501.htm>>. Се чини, исто така, дека ангелите кои грешеле, како и луѓето, може да се покајат и да го прифатат Бога доколку го имале отфрлено (*Dial. Tryph.*, 141). Како што Рајт потсетува, за Трифон е бласфемија да се тврди дека ангелите грешеле кон Бога. Јустин, пак, му одговара дека злите ангели се наоѓаат во Танис (формулирајќи и дека „боговите на народите се демони“), цитирајќи од *Исаија*, 30,1–5 (A. T. Wright, op. cit., 226).

негови браќа, Нептун и Плутон, како и на децата на нивното потомство (*2Apol.*, 5).

Кога Бог го создал целиот свет, објаснува Јустин, и му ги потчини земските нешта на човека, и ги уредил небесните елементи за количеството на плодови да се зголемува, и по ред да се менуваат годишните времиња, и го вовел овој божествен закон – правејќи ги овие нешта за човека – ја доверил грижата за луѓето и за сите нешта под небото на ангелите кои ги назначил над нив. Но, овие ангели се побуниле против таквото назначување, ја прекршиле наредбата и биле обземени од љубовта кон жените човечки, со кои потем произвеле деца, кои се нарекуваат „демони“ (*2Apol.*, 5). Покрај ова, тие потоа ја потчиниле под својата власт сета раса човечка, делумно преку магиски текстови, делумно преку страв и казни што тие самите ги предизвикувале, и делумно така што ги учеле луѓето да принесуваат жртви сепаленици и леанки, поради што луѓето чувствувале телесни потреби, бивајќи поробени од похотни страсти. Демоните посеале убиства, војни, прељуби, неумерени дејства и сè каква злоба меѓу луѓето (*2Apol.*, 5). Оттука, и поетите и митолозите, не знаејќи дека ангелите и оние демони кои од нив биле создадени им ги направиле сите овие нешта на мажите, жените, градовите и народите, им ги припишале нив на самиот бог, и на оние кои биле сметани како негово потомство, и на потомството на оние кои биле нарекувани негови браќа, Нептун и Плутон, и на децата на нивното потомство – какво и име да си имал дадено секој од ангелите на себе и на своите деца, го нарекувале со тоа име, пишува Јустин (*2Apol.*, 5). Оваа концепција мошне наликува на приказната од *1 Енох*: земјата е доделена како задача на ангелите, кои треба да внимаваат и да се грижат за сите нејзини аспекти; тие ја отфрлаат ваквата должност и општат со жените човечки, со што се создава опасно потомство, а покрај тоа донесуваат на земјата сè какви знаења и потенцијални проблеми. Разликата кај Јустин е во тоа што ангелите донесуваат на земјата опасни нешта, но тоа не се знаења, умеења и вештини како од *Книгата на Чуварите*, туку акцентот е на покорувањето на луѓето преку магијата и предизвикувањето на незауздана телесна страст од страна на демоните. Демонското потомство донело разни видови на неконтролирано и разорно насилство, но Јустин не

навлегува во причините, отаде фактот дека демоните се по природа изопачени и пакосни.

Јустин објаснува за вечната казна и за справувањето со злото. Никој не треба да каже, онака како што е кажано од страна на оние кои биваат сметани за филозофи, дека нашите тврдења дека злите се казнувани со вечен оган се само големи зборови и причини за опсесивен страв и дека ние посакуваме луѓето да живеат доблесно поради страв, а не затоа што таквиот живот е добар и пријатен, страшно тврди тој (*2Apol.*, 9). Идејата е, значи, не во бивањето добар и правењето добро поради стравот од казна, туку поради самото добро. Ова е конзистентно со системот на награди и казни устроен од страна на демоните, во кои луѓето се однесуваат според некакви правила само затоа што тие се правила, и затоа што слепо и со страв ги следат упатствата на зловните демони. Во таков систем не постои голема можност за автентично морално дејствување, туку само пасивно следење на демонски арбитражен, хетерономен морал. Ако не е точно дека злите биваат казнувани со вечен оган, како и дека христијаните сакаат луѓето да живеат добро затоа што е пријатно и корисно, а не само зашто се плашат од таквата вечна казна, тогаш тоа не е вистинит божествен систем, сака да долови Јустин. Ако е тоа така, пишува Јустин, тогаш Бог не постои, или ако постои, не се грижи за луѓето, та ниту доблеста ниту порокот не значи ништо, и законодавците неправедно ги казнуваат оние кои ги прекршуваат добрите заповеди. Но, одговара Јустин, со оглед на тоа што овие не се неправедни, и нивниот Отец ги поучува според словото да ги прават истите нешта како него, тие кои се согласуваат со нив не се неправедни. Ако некој се противи, велејќи дека законите на луѓето се разновидни, и дека кај некои едно нешто се смета за добро, друго – за зло, додека кај други она што кај претходните се сметало за лошо, всушност, е добро, Јустин препорачува да се слуша што христијаните имаат да кажат.

Така, се навраќа на злите ангели и демонското потомство на земјата: знаеме дека злите ангели назначиле закони што се удобни и пријатни за нивната сопствена злоба и изопаченост, во кои уживаат луѓето кои се како нив. Сепак, вистинскиот Разум, кога Тој се појавил, докажал дека не сите мислења ниту сите учења се добри, туку дека некои се лоши, а некои добри (*2Apol.*, 9). Според ова, може

да се резимира дека кога Јустин пишува за вечната казна и за справувањето со злото, застанува против моралниот релативизам, нагласувајќи дека Отецот поучува да се прави како него. Некој може да се противи на идејата за единствени морални начела, со оглед на тоа што законите и обичаите на луѓето се разновидни, на што Јустин одговара дека како добар ориентир би било христијанското учење (*2Apol.*, 9,3). Ангелите вовеле закони што соодветствувале на и биле удобни за нивната сопствена изопаченост, а Вистинскиот Разум, пак, докажал дека не сите мислења, ниту сите учења се добри, туку дека некои се лоши, а некои добри (*Ibid.*). Демоните предизвикуваат насилство и прогонство, но не може сосема да ги убедат луѓето дека ќе нема казна за лошите дела, исто како што не можеле да повлијаат на тоа Христос да остане скриен после неговото доаѓање, на пример. Сепак, треба да се внимава, затоа што може да влијаат на тоа оние кои живеат неразумно, и кои биле одгледани во изопачени обичаи, да имаат предрасуди, та да сакаат да ги прогонуваат и да ги убиваат христијаните (*1Apol.*, 57). Всушност, во оваа физичка земска пројава на прогонување на христијаните преку оние кои со нив владеат, демоните најдиректно ја исполнуваат својата цел на непријателство и уништување.

2.2 ОПАСНОСТА НА ИДОЛАТРИЈАТА И МИТОЛОГИЈАТА

Она што Јустин го смета за лудило на идолатријата, го поврзува со демоните. Не ги чествуваме со жртви и венци таквите божества што луѓето ги оформиле и ги поставиле во олтари и ги нарекле „богови“, објаснува Јустин, затоа што гледаме дека тие се бездушни и мртви, и ја немаат формата на Бог (затоа што и не сметаме дека Бог има таква форма како што некои велат дека може да биде подражавана во негова чест), туку ги имаат имињата и формите на тие зли демони кои се појавиле (*1Apol.*, 9). Јустин се прашува во кои облици занаетчиите (повикувајќи се на *Исаија*, 44,9-20; *Јеремија*, 10,4) сечејќи и длабејќи, ковајќи и чукајќи, ги изработуваат материјалите (иако смета дека и не треба да се прашуваме за она што е очигледно). Овие трансформирани материјали не даваат ништо добро. Често, од садови на обесчестување, само преку менување на формата, и пра-

вејќи ја сликата на бараниот облик, занаетчиите го прават она што го нарекуваат „бог“. Ова, додава Јустин, не само што го сметаме за бесмислено, туку и за навредливо за Бога, кој, имајќи неискажлива слава⁸ и форма, на тој начин добива име поврзано со нешта кои се пропадливи и на кои им е потребно постојано внимание. Ваквите занаетчији се неумерени, и изверзирани во секаков порок, додава тој (*1Apol.*, 9). Бог не може да биде претставен низ исечени, издлабени, исковани и исчукани материјали, ниту тоа што преку овој процес ќе се добие навистина може да се смета за Бог. Вака направениот идол е празен, штетен и навредлив, а сепак е замислено да биде славен и обожуван.

Кога Јустин објаснува за потеклото на безбожничката митологија, тврди дека оние кои ги пренесуваат митовите што поетите ги создале, не им нудат докази на младите луѓе кои ги подучуваат. Затоа, смета дека задача на христијаните е да покажат дека тие биле искажани под влијание на зли демони, за да ја мамат и да ја водат во погрешни насоки расата човечка (*1Apol.*, 54). Имајќи слушнато како пророците објавиле дека Христос треба да дојде, како и дека безбожните луѓе на земјата треба да бидат казнети со оган, тие го предизвикале лажниот впечаток дека нештата што биле кажувани за Христа биле само чудесни сказни, како оние создавани од поетите. Овие нешта, прецизира Јустин, биле кажувани и кај Грците, и при сите народи каде што демоните ги слушале пророците кои најавувале дека на Исус особено силно ќе му се верува. Мојсеј, најстариот од сите писатели, пишува Јустин, предвидел дека Тој ќе се појави, и ќе биде исполнување на желбите на неевреите; а ѓаволите, кога ги чуле овие претскажувања, почнале да инсистираат на значењето на паганскиот Јупитер и на други слични божества. Според претскажувањата за Христос се адаптирале паганските приказни, наведува Јустин. Така, кога се дознало дека тој (можеби) ќе биде Син Божји, или (можеби) син човечки, се создала приказната за Белерофон, човек роден од човек, кој самиот се качил на небото на својот коњ Пегаз. Паганските приказни, значи, итро антиципирале што ќе се случи, за да го вклучат тоа во своето учење. Така, објаснува Јус-

⁸ За неискажливоста на Бог според Јустин, односно преглед на неговите апофатички идеи, во М. Тодоровска, *Неискажливата природа на божественото*, Филозофски факултет, Скопје, 2020, 305-311.

тин, кога слушнале од пророштвото дека Христос треба да биде роден од девица, и самостојно да се искачи во рајот, тие се преправале дека се зборувало за Персеј. Кога се дознало дека треба да биде неверојатно моќен, тие инсистирале на тоа дека Херкул е силен, и дека ја обиколил земјата. Кога слушнале, пак, дека ќе може да ја исцели секоја болест, и дури ги оживее мртвите, тие ја прошириле приказната за Асклепиј (*1Apol.*, 54).

Идејата за демонската (туѓоста и штетноста) на паганските божества од *Стариот завет*,⁹ експлицирана кај Јустин, потем е вообичаена концепција на раната црква во обид за утврдување на монотеизмот. Покрај ова, Јустин смета дека злите демони (паганските богови) се обидуваат да го заменат Христос со други личности, како Симон Волшебникот и Менандер, кои изведувале магија и тврделе дека имаат божествен статус, како и со Маркион,¹⁰ кој негирал дека Бог е творецот на сите нешта, и многумина ги измамил да скршнат од следењето на Христа (*1Apol.*, 56). Измамничките митски приказни и погрешните религиозни замисли водат кон погрешно ритуално однесување, водено од демонската стрвност и алчност, а не кон правилно чувствување на единствениот Бог. Затоа, Јустин наоѓа проблем и во грчко-римската паганска традиција, и во јудаизмот што од неразбирање и инает има западнато во исти заблуди и сквернавечки дејства.¹¹

⁹ Види, на пример „Бидејќи сите богови на незнабошците се идоли, а Господ ги создаде небесата“ (*Псал.*, 95,5); „Со туѓи богови Го раздразнија и со одвратностите свои Го разгневија: им принесуваа жртва на злите духови, а не на Бога; на боговите, што не ги познаваа, на боговите нови и непознати, кои предците ваши не ги знаеја“ (*5.Мој.*, 32,16-17).

¹⁰ Маркион е жестоко критикуван и од страна на Тертулијан, што ќе биде покажано во соодветното поглавје.

¹¹ Разликата во аргументацијата во врска со изворот на злото (на пример, во *Дијалогот со Трифон* и во *Прва и Втора одбрана*) е затоа што делата се однесуваат на различна нехристијанска публика, смета Рид (*A. Y. Reed.*, op. cit., 154). Додека целната група на *Првата* и *Втората апологија* е паганската публика, па пристапот е во претставувањето на христијанството како вистинската филозофија, со посочување на сличностите меѓу грчко-римските и христијанските вредности, *Дијалогот* е насочен кон Евреите, и сака да пренесе дека црквата е вистинскиот Израил (што, патем, ги изместува Евреите од нивното легитимно наследство). Во оваа смисла и се разработуваат разбирањето на

Демоните и понатаму ги мамат луѓето, објаснува Јустин. На злите духови (двата назива ги користи наизменично) не им било доволно да кажуваат, пред појавувањето на Христос, дека оние за кои се сметало дека се синови на Јупитер биле родени од него (*1Apol.*, 56). Појавувањето на Христос предизвикало потреба од нови ликови претставени како божествени. Откако Тој се појавил, и бил роден меѓу луѓето, кога злите духови слушнале како за него претскажувале пророците, и дознале дека него сите ќе го слушаат и нему сите ќе му веруваат, вовеле други луѓе да бидат (однапред) замена. Тоа биле, на пример, Симон Волшебникот и Менандер, кои мамеле и сè уште мамат со нивните магиски начини на убедување. Јустин потсетува дека Симон бил при Кајсар во Рим, и толку ги воодушевил светиот сенат и римските граѓани, што бил сметан за Бог и дур и славен како Бог, со поставување на статуа. Јустин вели дека се молат светиот сенат и граѓаните да сфатат каква е вистината, и така да се извлечат од грешките и од лошиот пат што го имаат фатено (тој повикува, во најмала рака, статуата да биде уништена, *1Apol.*, 56).

Демоните, исто така, предизвикуваат насилство и прогонство (*1Apol.*, 57). Ѓаволите не може да ги убедат луѓето дека ќе нема казна за лошите дела, исто како што не можеле да повлијаат на тоа Христос да остане скриен после неговото доаѓање, но може да влијаат на тоа оние кои живеат неразумно, и кои биле одгледани во изопачени обичаи, да имаат предрасуди, та да сакаат да ги прогонуваат и да ги убиваат христијаните.¹² Христијаните, пак, убедува Јустин, не само што не ги мразат овие луѓе, туку, како што се гледа, ги

гревот и на потеклото на злото низ спротивставувањето на христијанската побожност и еврејската грешност.

¹² Ова изживување врз христијаните и преку посредник е совршено конзистентно со обичаите на демоните: уништуваат директно онаму каде што мора, но инаку ги користат туѓите слабости и ги преобразуваат во чудовишни непријатели оние кои би имале најмногу влијание. Корумпираните луѓе потем корумпираат други луѓе преку дезинформации, лаги, поставување на христијаните истовремено како инфериорни и како извонредно опасни непријатели, и интензивно ширење на ставот за потребата од нивното уништување. Ваквиот механизам на репресија и организирано уништување на одредени групи често е присутен низ човечката историја и без инволвирање на демоните. Но, значајна е прецизноста со која Јустин ги идентификува чекорите употребени во прогонот на христијаните.

сожалуваат и се трудат да им помогнат да се покајат. Не е христијански да се има страв од смртта, затоа што смртта мора да дојде, а оние луѓе кои макар една година живеат непобожно и изопачено, треба да се приклонат кон христијанското учење за да се искупат и за да си обезбедат вечен живот ослободен од страдање и оскудност. Сепак, ако тие веруваат дека после смртта нема ништо, туку објавуваат дека мртвите едноставно поминуваат во нечувствителност, тогаш тие стануваат еден вид добродетели за христијаните, ослободувајќи ги од страдањата и од нужностите на овој (земски) живот (всушност, „ослободувајќи ги“ од самиот живот). На тој начин, тие не се добри и услужливи, туку се зловни, нехумани и лицемерни, затоа што ги убиваат христијаните без никаква намера да ги избават, туку само ги лишуваат од животот (а со тоа и какви било можни задоволства, (*1Apol.*, 57).

Втората апологија била напишана во име на христијаните кои биле осудени на смрт. Идејата на Јустин е дека таквите неправди се случуваат поради злите демони кои по природа и априори ги мразат христијаните. Демоните ги потчинуваат луѓето кои сакаат да ги усмртат христијаните, држејќи ги под контрола, судат врз нив, ги поттикнуваат и придвижуваат, па тие се владетели движени од зли духови, објаснува Јустин (*2Apol.*, 1). Таквата неправда воопшто може да постои и да опстојува поради силното неземско влијание на злите духови, устроено уште на почетокот на светот онаков каков што го знаеме. Во овој контекст Јустин се повикува на приказната за паднатите ангели. Демоните имаат такви влијанија врз луѓето кои им се подложни, и посредно, врз христијаните, затоа што кога Бог го имал создадено целиот свет, и ги потчинил земските нешта на мажите и на жените, и ги уредил небесните елементи за да се зголемува бројот на плодовите и да се следи менувањето на годишните времиња, и кога (особено важно) наредил важење на божествен закон – и сите овие нешта биле видливи на луѓето – Бог ја доверил грижата за мажите и за жените и сите нешта под небото на ангелите кои ги поставил над нив. Значи, во оваа фаза земјата била уредена со божествен закон и прекрасни услови, а ангелите биле задолжени за нејзиното одржување и подобрување, за што сите инволвиранни биле свесни. Јустин имплицитно тврди дека не само што луѓето не се виновни за нарушувањето на овој пријатен ред, туку воопшто

немале никаква сметка да посакаат тој да биде во каква било мера нарушен. Ангелите се тие кои ја прекршиле божјата наредба, и ја напуштиле својата должност поради љубовта кон жените, и произвеле деца што се нарекуваат „демони“. Подоцна, тие ја поробиле целата раса човечка да им биде потчинета, преку магиски текстови и предизвикување стравови, и ритуално корумпирање на луѓето, што, пак, водело кон похота и страст преку кои уште полесно можеле да ги контролираат. Демоните посеале убиства, војни, прелјуби, невоздржаност и секакво зло меѓу луѓето (*2Apol.*, 5), нешто што изгледало неверојатно во првобитната состојба на мир, изобилство и добро владеење.

Според Јустин, демоните погрешно го претставуваат христијанското учење. Всушност, една од најуспешните демонски тактики е извртувањето на учењето од добро кон лошо во нивна полза, така што многумина нема ни да осетат до кој степен биваат манипулирани. Затоа, Јустин предупредува да се внимава за човек да не биде измамен и заведен од демоните кои се обвинуваат за секакво зло, та да скршне од читањето и од разбирањето на тоа што христијаните го говорат (*1Apol.*, 14). Ова, бездруго, не е лесно. Демоните се стремат кон тоа да ги држат во потчинетост своите робови и слуги, и понекогаш преку појавување во соништата, понекогаш преку магиски наметнувања, ги потчинуваат сите оние кои не прават силен напор да им се спротивстават во име на нивното сопствено спасение (*1Apol.*, 14). За да се заштити човек, треба да биде свесен за постојаниот злокобен стремеж на демоните, за да може соодветно да постапува во самоодбрана, како на актуелните закани, така и превентивно. На тој начин, пишува Јустин, со оглед на нашата убеденост од страна на Словото, ние (христијаните) стоиме настрана од нив (демоните), и го следиме несозданиот Бог преку неговиот Син. Ние, кои порано уживавме во блудничење, сега ја прифаќаме само чедноста, наведува Јустин; ние, кои порано употребувавме магиски вештини, сега се посветуваме на добриот и несоздаден Бог; ние кои над сè го ценивме здобивањето со богатство и земски сопствености, сега го носиме она што го имаме во заедничка резерва и им го даваме на сите оние кои имаат потреба; ние кои се мразевме и се уништувавме меѓусебно, и не можевме да живееме со луѓе од друго потекло поради нивните различни обичаи, сега, по доаѓањето на

Христа, живееме заедно со Него, и со другите луѓе, сега се молиме за нашите непријатели, и се трудиме да ги убедиме оние кои неправедно нè мразат да живеат удобно во добрите поуки на Христа, така што можеби ќе успеат заедно со нас да уживаат во надежта за награда од Бог, владетелот на сето (*1Apol.*, 14).

Со ова Јустин подвлекува неколку поенти. Се работи за свесен избор да се постапува според учењето на Христа, што води кон радикални промени во личниот и во социјалниот живот. Следењето на овие добри поуки прави парадигматска промена во вредносниот систем: претпочитање на духовното богатство наспроти материјалните земски благодати; социоекономска промена заради рамномерна распределба според потребите во рамките на заедницата, така што сите биваат згрижени со скромни ресурси; безбедносна и интра- и интернетничка промена со престанувањето на насилството не само во рамките на групата, туку и кон другите групи; и, особено важно, инсистирање на ширење на овие вредности кон оние што се поставуваат како непријатели и насилници, заради нивното спасение и добросостојба. Може да се резимира дека според Јустин, демоните се позиционирани против христијаните; дека се резултат на падот на ангелите и заблудите на паганската религиозна култура, и дека побожната вера во единствениот Бог може да помогне човек да остане безбеден од нивните зли влијанија.

Во *1 Енох* е направен обид да се објасни како и зошто злото станало толку распространето и интензивно пред потопот, на тој начин давајќи јасно оправдување за потребата Бог да го искористи поплавувањето на светот во казнено-прочистувачки цели. Во *1.Мој.*, како што беше наведено претходно, нема експлицитна каузална врска меѓу настаните, иако имплицитно се следи линијата на нарушување на космичкиот ред, појава и пролиферација на злото, и казна на луѓето, но не и на одметнатите ангели, синовите божји. Како што беше покажано, според Јустин, злото и гревот не започнале со човековата непослушност, туку со побуната на ангелите (Чуварите).¹³ Ангелите не се грижеле соодветно за нештата под небото што им биле назначени од страна на Бог, на тој начин запоставувајќи ги и луѓето (cf. *Jub.*, 7). Според Јустин, разлогот за занемарувањето на должноста и нарушувањето на космичкиот ред е привлечнос-

¹³ Падот од Рајот сепак треба да се категоризира како трансгресија, односно грев.

та што ја чувствувале кон жените човечки, со кои имале односи и со кои народиле демони (*1Apol.*, 5,3).¹⁴

Може да се забележи дека во објаснувањето на *1Moj.*, 6, Јустин ги идентификува паднатите Чувари со паганските богови. Објаснувајќи за праведните кои ветуваат дека не ќе се однесуваат лошо, ниту ќе имаат атеистички мненија, Јустин пишува дека овие зли демони од одамна ги обесчестиле жените и ги корумпирале момчињата, и им покажале страшни глетки на луѓето, така што тие кои не го користеле својот разум во проценување на сторените дејства, биле погодени од силен страв (*1Apol.*, 5). Така уплашени, и не знаејќи дека овие биле демони, мислеле дека се богови, и на сите нив им дале име (кое, впрочем, секој демон самиот си го имал избрано). Јустин ги обвинува демоните и за смртта на Сократ – кога тој се потрудил да ги расветли овие нешта, преку разум и испитување, за да ги спаси луѓето од демоните, тогаш демоните, користејќи ги луѓето кои се радуваат на неправедноста, ја уредиле неговата смрт како на атеист и на профана личност, преку обвинението дека воведувал нови божества – иако во случајот со демоните, тие покажуваат исти дејства (*1Apol.*, 5). На овој начин Јустин ги нагласува сеприсутната штетност и лицемерност на демоните, кои обилно ги употребуваат во мамење на лековерните и неразумни луѓе за да ги загадат и да ги уништат.

Потеклото на демоните Јустин го припишува на постоењето на (разновидни) божества и идоли. Потоа навестува дека паднатите ангели го потчиниле човештвото, и го научиле да принесува жртви, паленици и леанки на паганските богови. Разумно е да се пристапува со претпоставката дека ова кај Јустин е референца на *1En.*, 19,1, иако важно е дека Чуварите таму не се прикажани како демони. Нејасно е како Јустин ја поврзува судбината на Чуварите од *1En.*, 10,11, фрлени во бездна до судниот ден со ваквата идолатрија, но јасно е дека ги обвинува за уништувањето на светот (*2Apol.*, 7,1), затоа што нивните демонски потомци продолжуваат да влијаат врз човештвото, односно да се изживуваат врз него. Или, може да се претпостави дека тој се надева на (или антиципира) врска меѓу политеиз-

¹⁴ Интересно е што кај Јустин фазата на Џинови е скокната и тој оди директно на концептот *демони* за потомството изродено од кршењето на космичките закони.

мот, идолатријата и практикувањето на погрешни и зли ритуали со потенцијалната казна за таквите недозволените дејства. Рид истакнува дека Јустин ги игнорира другите формулации од типот на *1 Енох*, како *Писмото на Енох*, *Животинската апокалипса* и *Книгата на јубилеите*, во кои се нудат инакви приказни за потеклото на злото, без фрлање на вина врз паднатите ангели.¹⁵

Во овој контекст Јустин не го споменува ниту падот на Адам и Ева во врска со потеклото на злото во светот, туку директно оди со обвинување на бунтовноста на ангелите (Чуварите) и нејзините погубни импликации (*2Apol.*, 5). Тој го споменува сатаната (*1Apol.*, 28,1), но во одделот за кој во моментот станува збор (*2Apol.*, 5), тој не е споменат. Според тоа, може да се претпостави дека според Јустин, ликот на сатаната немал улога во традицијата на паднатите Чувари од *1 Енох*. Ставот според кој паднатите ангели од оваа традиција се одговорни за демоните во светот е еден од главните елементи (или недостаток на елементи) во формирањето на концептот за разбирањето на ѓаволот во раното христијанство.

Во приказната за трансгресијата на Чуварите и за народеното демонско потомство Јустин наоѓа основа за неговата борба против паганската традиција. Ова толкување на Јустин на приказната се смета за прв ваков авторски, христијански пристап, и започнува нова фаза во егзегезата на *1.Мoj.*, 6,1-4.¹⁶ Рид смета дека со тоа што во својот третман на мотивот на падот на ангелите Јустин го вклучува и поучувањето на Чуварите и нивните сексуални гревови, тој ја следи *Книгата на Чуварите* потемелно од претходните еврејски и христијански примери, но нагласува дека тој радикално го променува фокусот со тоа што го додава елементот на идентификувањето на паднатите ангели и нивното потомство со паганскиот пантеон.¹⁷

¹⁵ A. Y. Reed, op. cit., 151-153.

¹⁶ A.Y. Reed, op. cit., 144.

¹⁷ A. Y. Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*, 160-161. Според Рид, делото на Јустин е и првиот зачуван доказ за влијанието на приказната по еврејското отфрлање на *Книгите на Енох* (ibid). Таа смета дека *1 Енох*, веројатно, престанала да фигурира во рабинските кругови, веројатно поради нејзиното иницијално потиснување, откако била прифатена во ранохристијанските кругови (A. Y. Reed, „From Asael to Šemi hazah: 3 Enoch 5 (§§7-8) and the Jewish Reception-History of 1 Enoch“, *Jewish Studies Quarterly* 8, 2001, 132).

Така, идентификувајќи ги паднатите Чувари со паганските богови, постоењето на злото го сместува во рамките на паганските религии.¹⁸ Потеклото на демоните директно корелира со постоењето на разновидните пагански богови и идоли. Со тоа што ангелите (Чуварите) го научиле човештвото да принесува жртви сепаленици и леанки, тие всушност го потчиниле на паганските богови, смета тој, иако изворно во *1 Енох*, 19,1, во делот на кој можеби реферира, Чуварите не се претставени како демони. Како што беше споменато, јасно е обвинувањето на Чуварите и нивното демонско потомство за уништувањето на светот и за маките низ кои човештвото поминува (*2Apol.*, 7,1), и иако не е толку јасно како Јустин ја поврзува постоечката идолатрија со замандаленувањето на Чуварите во бездна сè до судниот ден од *1 Енох*, може да се претпостави дека тој антиципира токму таква казна за паганството во целина.

Иако може да се тврди дека позицијата на Јустин е мошне наклонета кон сличноста на христијанската и грчката култура, до степен што, според него, христијанското учење и најдобрите елементи од грчката филозофија се „речиси идентични начини на разбирање на истата вистина“¹⁹ ставот кон паганската религија е сосема различен. Сепак, треба да се има предвид и очигледното влијание на филозофската критика на народната религија. Затоа, може да се резимира дека неговата демонолошка позиција вклучува елементи и од грчката и од еврејската традиција: и филозофските идеи за природата и за дејствувањето на демоните (односно дајмоните), и ев-

За историјата на *1 Енох* и за теолошкото влијание во јудаизмот и христијанството, види *op. cit.*, 129–132.

¹⁸ Точно дека со егзегезата на *1 Мој.*, 6,1-4 и елаборацијата на *1 Енох*, 6-11 Јустин покажува мошне песимистички поглед кон историјата, типичен за еврејската апокалиптичка традиција, и дека ја користи епизодата за да го нагласи запаченото потекло и природа на грчката религија. Специфичноста на пристапот на Јустин лежи не во фактот што спојувањето на ангелите и смртните жени произвело демони (види го овој став кај Е. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Frommann, Jena, 1923, 199; и кај А. J. Droge, *Homer or Moses*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1989, 56), туку токму во поставувањето на ваквата врска. Како што Рид нагласува, иновацијата на Јустин е во изедначувањето на паднатите ангели со паганските богови (A. Y. Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*, 161).

¹⁹ H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford University Press, New York, 1966, 11.

рејската линија на јасна врска меѓу демоните, уништувањето на човештвото и пропаѓањето на светот. Додека грчката филозофија му е позната и блиска, грчката религија за Јустин е измислица и конструкција на зли демони, така што христијаните се „атеисти“ во смисла на тоа дека одбиваат да учествуваат во обожувањето на демоните.²⁰ Може да се резимира дека паднатите ангели играат значајна улога во Јустиновата борба против паганите, како и дека кај него постои јасна разлика меѓу позицијата за демонското потекло на грчко-римската религиозна култура и важноста на филозофијата, што содржи семе на вистината посеано од Логосот (Христос).²¹ Рид се согласува со ова, но ја развива и тезата дека значењето на употребата на Јустин на приказната за падот на ангелите не може да не се разгледува и во споредба со неговиот третман на Евреите.²² Ова е мошне очигледно, имајќи предвид дека низ *Дијалогот со Трифон* се забележуваат јасни ставови на изедначување на проблематичноста на јудаизмот со паганските верувања и практики, затоа што, според Јустин, Евреите им служат на истите демони кои ги запоседнале и паганите.

Идејата кај Јустин е дека подареното знаење од страна на ангелите е обратно од божјото откривање (како во *1En.*, 12-16); особено имајќи предвид дека астрологијата и претскажувањето го прават небитно откровението на Енох за содржината на небото. Онака како што Логосот поучува на побожност, така паднатите ангели и демоните поттикнуваат на грев, охрабрувајќи го човековото имитирање на лажните божества, на кои без задршка и размисла им припишуваат непобожни дејства, како копнежот по крвта и сексуалната разузданост (*1Apol.*, 21; 25; *2Apol.*, 12; 14). Логосот нуди утеха дека луѓето ги направиле своите закони и ја формулирале својата филозофија според правилниот Разум, така што припишуваат да се прават одредени нешта и да се воздржуваат од други нешта (*1Apol.*, 6), според

²⁰ A. J. Droge, op. cit., 57.

²¹ Во *Книгата на Чуварите* се споменува дека ангелите им пренесуваат на луѓето опасни знаења, но темата таму не е развиена. Логосот кого Јустин го опишува е спротивставен на демоните во натпревар за добивање на душите и умовите на паганите. Една од поентите на Рид е дека Јустин ја користи оваа тема за да ја покрие сета паганска историја (A. Y. Reed, *Fallen Angels*, 171-172).

²² A. Y. Reed, op. cit., pass.

што, всушност, позитивниот и негативниот култ, правото и филозофијата, се разумно уредени и одржувани. Наспроти ова, злите ангели едноставно вовеле закони што соодветствуваат со нивната злоба и изопаченост, во кои уживаат луѓето кои се налик на нив (*2Apol.*, 9). Паднатите ангели и нивното демонско потомство ја вовеле и ја обликувале паганската култура за таа да биде непријателски настроена кон Христа и христијаните, иако Логосот и самиот посеал семе уште пред инкарнацијата, како преку човековиот разум, така и преку светите книги.

Како што беше многупати повторено, постојаниот конфликт е одржуван и распалуван од страна на демоните, на кои една од главните цели им е да ги уништат христијаните. Неправдите како таа поради која ја пишува *Втората апологија*, во име на христијаните осудени на смрт, се случуваат поради злите демони. Тие ги потчинуваат, ги поттикнуваат и ги придвижуваат луѓето кои сакаат да ги уништат христијаните, така што се владетели (стануваат и се одржуваат како владетели) под влијание на зли духови (*2Apol.*, 1). Бог го уредил сиот свет според божествен закон, но ангелите кои биле назначени да се грижат за сите нешта под небото ја прекршиле наредбата и ја напуштиле својата должност (*2Apol.*, 5). Нарушувањето на редот во светот и прекршувањето на божјите наредби е причина за актуелната состојба на опресија и насилство во светот, и истовремено рамка во која таквата состојба може да се одржува без многу отпор. Дејството на демоните врз веќе расипаните и амбициозни луѓе, како и врз лековерните и неангажирани луѓе е токму за да се одржува состојбата на неправедност и бруталност.

Демонолошката концепција на Јустин од *2Apol.*, 5 има јасна космолошка заднина: ангелите ја напуштиле својата должност и општеле со жените човечки, а од нечистата заедница се појавиле демони чија основна цел е да го поробат човештвото преку магиската практика. Односно, важи и обратното - космолошката позадина на приказната за падот на ангелите кај Јустин го објаснува потеклото на демоните, чија главна цел е да го поробат човештвото. Како што резимира Кортевег, овој одговор за лошата позиција на христијаните го содржи целиот аргумент на Јустин – демоните имаат специјална омраза кон христијаните и оттаму бројните проблеми и неприлики. Јустин смета и дека христијаните имаат егзорцистички авто-

ритет добиен од Христос, поради што реалистично е верувањето дека демоните и нивните следбеници ќе бидат уништени.²³

2.3 НЕПРАВИЛНОСТА НА РИТУАЛНОТО ЖРТВУВАЊЕ

Како што беше споменато, целната демографија на *Дијалогот* се Евреите, така што акцентот е различен од тој на *Одбраните*, насочени кон паганската публика во одбрана на христијанството. Низ Дијалогот нема акцент на приказната за паднатите ангели во говорот за гревот (види *Dial. Tryph.*, 79), туку објаснувањето се врти кон сцената од Рајската градина, и кон непослушноста на Адам и Ева. Според Рајт, Јустин ја прави најраната врска меѓу сатаната и змијата во Градината во *Dial. Tryph.*, 88, 22-23,²⁴ правејќи паралела меѓу змијата и ликот на сатаната, кого го идентификува како еден од владетелите (архонти – со што може да се претпостави дека мисли на божествено суштество), тврдејќи дека бил отпадник од волјата божја (*Dial. Tryph.*, 125,26), грешник од почетокот (*Dial. Tryph.*, 45), што е обвинување слично со тоа што го прави во врска со паднатите Чувари од *2Apol.*, а покрај тоа, ги сместува змијата, ангелите и луѓето кои се налик сатаната во категоријата на злото (*Dial. Tryph.*, 100). Бивајќи отпадник, сатаната ги убедува Адам и Ева да ја прекршат божјата волја, што води кон појавувањето на злото во човештвото. Според Јустин, змијата која грешела уште од почетокот, и ангелите како неа (односно него, затоа што го идентификува сатаната со змијата) може да бидат уништени (*Dial. Tryph.*, 45, 79, 100, 124).²⁵ Чуварите од *1 Енох* не остануваат на земјата, за заедно со демоните да го корумпираат човештвото; во *Јубилеите* Чуварите и злите духови на Џиновите се замандалени во подземјето. Можно е со ова Јустин да мисли дека паднатите ангели соработуваат со демоните на земјата

²³ T. Korteweg, „Justin Martyr And His Demon-Ridden Universe“, N. Vos, W. Otten (eds.), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*, Brill, Leiden, 2011, 156-157.

²⁴ A. T. Wright, op. cit., 226.

²⁵ Расел смета дека Јустин бил првото значајно влијание во дискусијата на проблемот на злото низ теолошки термини. Според Јустин, црквата се наоѓа во космичка битка со сатаната и со неговите следбеници (J. B. Russell, *Satan: the Early Christian Tradition*, Cornell University Press, Ithaca, 1987, 63-64).

– и тие се тие кои може да бидат уништени. Во *Dial. Tryph.*, 140-141, како и во *2Apol.*, 7, Јустин тврди дека ангелите и луѓето се создадени со слободна волја и може да одберат да го следат Бог или да го отфрлат; а можноста за покајание и за повторно прифаќање на Бог важи и за едните и за другите (види *Dial. Tryph.*, 141).²⁶

Јустин тврди дека демоните, паганските богови, се одговорни за грчките митови за Дионис, Белерофон и Пегаз, Персеј, Херакле, Асклепиј, поради претскажувањата од пророците за пришествието на Исус, имајќи намера да покажат дека пророштвата биле само прекрасен говор, како нештата испеани од поетите (*1Apol.*, 54). Покрај ова, злите демони (паганските богови) се обидуваат да го заменат Христос со други личности, како Симон Волшебникот и Менандер, кои изведувале магија и тврделе дека имаат божествен статус, смета Јустин (*1Apol.*, 56), како и со Маркион, кој негирал дека Бог е творецот на сите нешта, и многумина ги измамил да скршнат од следењето на Христа.²⁷

Демоните погрешно го прикажуваат христијанското учење, и затоа постојано треба да се внимава за да не се скршне од читањето и разбирањето на тоа што навистина го тврдат христијаните. Демоните постојано се трудат, користејќи и магиски тактики на убедување, да ги потчинат оние кои не прават силен напор да им се спротивстават во име на нивното сопствено спасение (*1Apol.*, 14). Поради христијанската убеденост од страна на Словото, христијаните стојат настрана од демоните, и го следат несоздадениот Бог преку не-

²⁶ Беше споменато како Трифон му одговара на Јустин дека е бласфемија да се тврди дека ангелите грешеле кон Бога, на што Јустин одговара дека злите ангели се наоѓаат во Танис (формулирајќи и дека „боговите на народите се демони“, според *Иса.*, 30,1-5).

²⁷ Со тоа што *Дијалогот* е насочен кон Евреите, ја поставува црквата како вистинскиот Израил, всушност, на тој начин лишувајќи ги од нивното културно-теолошко наследство. Затоа, низ *Дијалогот* Јустин го спротивставува христијанството, како вистински побожно и ритуално чисто, на еврејската теолошка и ритуалистичка грешност. Оттука и фокусот е променет: гревот и потеклото на злото се разгледуваат низ проблематичноста на јудаизмот, слично како што во *Одбраните* главна улога има проблематичноста на грчко-римската паганска традиција.

За третманот на Евреите во христијанскиот светоглед од вториот век на оваа тема, на кратко кај J. Lieu, *Image and Reality: The Jews in the World of Christians in the Second Century*, T&T Clark, Edinburgh, 1999, 177–82.

говиот Син. Така, беше споменато, оние кои претходно уживале во блудничење, сега прифаќаат само чедност; оние кои порано употребувале магиски вештини, се посветуваат на добриот Бог; оние кои над сè го вреднувале здобивањето со богатство, сега го раздаваат и го сподедуваат она што го имаат; тие кои се мразеле и се уништувале меѓусебно, сега живеат со другите луѓе и се молат за нивните непријатели; тие на кои им се греша, се обидуваат да ги убедат оние кои неправедно ги мразат да се свртат кон Христовите поуки, за да уживаат во надежта за награда од Бога (*Ibid*). Сепак, ова е мошне тешко да се постигне, како поради човековата природа која претпочита да го бира полесниот пат, така и поради постојаното наметнување од страна на штетните демони, кои особено се трудат токму околу оние кои свесно одбираат да станат нивна цел, имајќи го одбрано патот на христијанското учење.

Во *Дијалогот со Трифон*, кога Јустин зборува за обрезавањето како неопходно кај Евреите, објаснува дека праведни луѓе се држеле до обичаите (вклучително за Сабат), со што го радувале Господа; но потоа Авраам со сите потомци, сè до Мојсеј, под кого народот станал неправеден и неблагодарен пред Бога, се свртеле кон лажни идоли, поради што Бог, иако им објавил дека ужива во нивните жртви, забранил да им се служи на идоли во негово име. Ова, вели Јустин, не било почитувано, затоа што тие си ги жртвувале сопствените деца на демоните (*Dial. Tryph.*, 19). Понатаму, расправа Јустин, им било кажано да се воздржат од одредени видови храна, за да може да го имаат Бог пред очи додека јадат и пијат, имајќи предвид колку лесно биле подготвени да се повлечат од познанието на него. Јустин наведува неколку примери од старозаветните консумирања на храна, и подвлекува како на Ное му било дозволено да јаде од секое животно, но не и месото со крвта, односно да не се јаде месо во кое уште има душа - крвта негова.²⁸

Трифон го опоменува Јустин дека од пророчките текстови го одбира и цитира она што сака, а не реферира на местата каде што експлицитно се наредува почитувањето на Сабат (*Dial. Tryph.*, 17) на што Јустин одговара дека ги одминал таквите пророштва, не

²⁸ Мисли на 1.Мој., 9,4, *Dial. Tryph.*, 20. Проблемот на загадувањето и крвта е обработен, како што ќе биде покажано во споредба со Јустин, и во Псевдо-Климентовите *Хомилии*.

затоа што нему му се спротивставени, туку затоа што Евреите разбрале и разбираат дека иако Бог заповеда преку пророците сите да постапуваат онака како што му беше објавил на Мојсеј, поради нивните тврди срца и нивната неблагодарност, Бог мора постојано да ги објавува истите правила, па ако тие се покајат, да може да го израдуваат. Тука Јустин наведува што сè не смее да прават Евреите: да ги жртвуваат своите деца на демоните, да се дружат со крадци, да обожуваат земски дарови, да јурат по одмазда, да занемаруваат сираци и несреќници, и рацете да им бидат полни со крв. Јустин продолжува да објаснува дека Бог би сакал соодветно да ги поучи, но дека тие се народ со тврди срца без разбирање, слепи и неми, деца во кои нема вера – како што самиот Бог смета – затоа што го слават само со устата, а не со срцата, поучувајќи нешта кои се нивни, а никако негови. Бог, на пример, не посакал свештениците да грешат кога принесуваат жртви на Сабат (*Dial. Tryph.*, 27).

Јустин ги споменува *Псалм 95* и *Псалм 96* во врска со потребата Бог да биде славен (правилно), нагласувајќи дека небесата ја разгласуваат божјата праведност, а сите народи ја гледаат неговата слава; дека треба да се засрамат сите кои се поклонуваат на ликови и кои се фалат со своите идоли; дека Бог ги сака оние кои го мразат злото; и дека ги избавува од раката на нечистивите (*Псал.*, 96, 6-11), како и дека Бог ќе спроведе праведност според неговата вистина (*Dial. Tryph.*, 73). На ова Трифон одговара дека е можно владетелите на народите да избришале делови од *Светото писмо*, та одредени нешта да бидат изгубени, но дека ова не се чини особено веројатно. Јустин прифаќа дека не се чини веројатно, токму затоа што е поужасно од златното теле што го направиле да го обожуваат, кога биле задоволени од мана на земјата; и поужасно од слободното жртвување на демоните, или од убивањето на пророците (*Ibid.*). Јустин, значи, изразува силни чувства на неодобрување кон еврејската религија, особено фокусирајќи се на несоодветното принесување жртви, и кон еврејската религиозна култура, како слична на другите пагански, со празни поуки и лажни идоли.²⁹

²⁹ Во Псевдо-Климентовите *Хомилии* ова не е случај, туку напротив, еврејската побожност е претставена како модел за правилно ритуално однесување. Кон крајот на поглавјето за *Хомилиите* ќе биде вклучена кратка споредба со ставовите на Јустин.

Во овој оддел беше покажано дека Јустин Маченик ја користи приказната за Чуварите во своето учење за демонската опасност, особено за заканата по христијаните. Според изворниот материјал, Јустин исто така смета дека падот на ангелите се случил поради нивното општење со жените човечки и напуштањето на нивните божествени должности, но кај него не се издвојува водечката улога на некаков прв ангел (како Азаел/Шамихаза од *1 Енох*), а со тоа и одлучувачката пакосна моќ на сатаната. Јустин го става товарот на вината врз ангелите, а не врз човечките жени, пристап што подоцна кај авторите од оваа традиција се заменува со сè појасно обвинување на жените, наместо на небесните суштества. Исто така, за разлика од други автори, кај Јустин не се споменува токму симнувањето на земјата.

Според Јустин, демоните ги користат паганската (грчката и римската) митологија и погрешната ритуалност за да ги корумпираат душите на луѓето преку разновидни зли итроштини. Специфичен потег во толкувачкиот потфат на Јустин е што приказната од *1. Мој.*, 6 ја користи така што ги идентификува паднатите ангели (Чувари) со паганските богови. Како една од главните задачи на христијаните Јустин ја определува должноста да ги разобличат митовите и другите дела на безбожничките поети како инспирирани и создадени под влијание на злите демони, чија главна мисија на земјата, пак, е да предизвикуваат застранување на човештвото.

Јустин постојано предупредува дека неуките и поводливи луѓе кои не размислуваат, биваат мамени и застрашувани од страна на демоните, за кои не ни разбираат дека се демони, туку погрешно ги сметаат за божества. Дел од опусот Јустин го посветува на опишување на погрешноста на паганската ритуалност, како грчката и римската, така и еврејската, сметајќи дека сите три се поле на дејство на демоните, и сфера на изопаченост и злоба.

Човек лесно може да биде заведен од демоните, и затоа треба постојано да биде свесен за демонската закана, и да се држи до читање и разбирање на христијанското учење и до практикување на христијанскиот морал. Демоните ги манипулираат луѓето и по тем ги држат во покорност небаре им се робови или слуги, но оние кои прават свесен напор да им се спротивстават, успеваат да се из-

бават од нивните влијанија. Оттука, особено е важно посветеното побожно следење на христијанското учење, инсистира Јустин.

Во следниот оддел ќе биде покажано како Татијан, ученикот на Јустин, ја користи приказната за паднатите ангели за да ја подвлече важноста на слободната волја и на сопствениот избор, кои може да имаат погубни последици.

3.

УНИШТУВАЊЕТО НА СОПСТВЕНАТА ПРИРОДА: ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ И НА ЛУЃЕТО СПОРЕД ТАТИЈАН

3.1 СЛОБОДНИОТ ИЗБОР И ПРИЧИНАТА ЗА ПАДОТ

Татијан се повикува на својот учител Јустин Маченик во врска со ставовите за демонската опасност. Акцентот кај Татијан е на слободната волја: слободниот избор предизвикал да паднат ангелите и да паднат и луѓето. Кај обете групи се случила радикална промена во природата: ангелите свесно се откажале од својата демонска природа и станале демони; луѓето се откажале од својата бесмртна природа и станале смртни, и покрај тоа што во себе споделуваат дел од божественоста на самиот Бог.

Првородените од духовите (идентификувани со сатаната) паднале, и предизвикале пад и на другите (суштества), од каде што потекнале демоните, смета Татијан. Падот на духовите е поради нивната желба да го одделат човекот од Бога, за да им служи ним, а не на Бог. Поради ова човекот ја изгубил својата благословена природа: неговото свето престојувалиште и неговата душа биле напуштени од страна на божјиот дух, и затоа човекот паднал во материјалната сфера. Поради ваквата радикална промена, кај човекот се задржало само бледо сеќавање на Бог. Човекот паднал како резултат на слободата на злите духови и погрешниот избор – иако повеќе се работи за несреќни околности во кои човекот бива вовлечен во падот – и затоа преку слободата и може да се сврти повторно кон Бог. Една од теолошките идеи на Татијан е дека Духот ги поврзува душите на оние кои одат исправено (во смисла на морална беспрекорност), а преку животот на пророците ги потсетува луѓето на изгубената сличност со Бог. Иако бил ученик на Јустин Маченик, кој го поврзал христијанското учење со филозофијата, Татијан одлучно ги од-

бива филозофските концепции и идеи што ги познава, посветувајќи се, наместо тоа, на историографијата.

Татијан објаснува како се случил падот и гревот на ангелите, со тоа што ја истакнува важноста на слободниот избор. Тој раскажува како небесниот Логос, дух кој еманира од Отецот, при чин на подражавање на Отецот, кој го создал и го направил човекот слика на бесмртноста, направил во себе да има принцип на бесмртноста затоа што со Бог споделува неуништливост. Пред создавањето на човекот, Логосот ги произведувал ангелите, додава Татијан, и нагласува дека секој од овие редови на суштества бил направен слободен да дејствува како што сака. Интересно е што според него, тие ја немаат природата на доброто, која лежи само при Бога, но може да се усовршат преку слободниот избор. Само преку слободно дејствување може да се зборува за постигнување на добрина: на овој начин лошите луѓе ќе бидат праведно казнети затоа што станале изопачени поради сопствена вина, а праведните луѓе заслужено ќе бидат славени за нивните доблесни дела, затоа што слободно избрале да се воздржуваат од прекршување на божјата волја (*Oratio ad Graecos / Or. Graec.*, 7).

Моќта на Логосот умееа да ги предвидува идните настани, не како да се судбински, туку како да се случуваат преку слободната волја на моралните дејствители, што значи дека умееа да ги претскаже нештата што допрва треба да се случат врз основа на можните дејства што би довеле до нив. Таа моќ, исто така, станала спречувач на злото преку ограничувања и забрани, и прославувач на оние кои успеале да останат добри. И, кога луѓето се приврзале за оној кој бил посуптилен од другите, имајќи предвид дека бил првороден, и објавиле дека е Бог, иако тој се противел на законот божји, моќта на Логосот го исклучила зачетникот на лудоста и неговите приврзаници од какво било пријателство со него (*Or. Graec.*, 7). Така, оној кој бил создаден според сликата и подобие на божјо, со тоа што помоќниот дух е одделен од него, станува смртен, продолжува Татијан, овој првосоздаден преку неговата сопствена трансгресија и незнаење станува демон. Оние кои го имитирале, односно кои ги поддржувале неговите илузии, станале група демони, и преку нивната сопствена слобода на избор биле напуштени и оставени на нивната будалеста восхитеност (*Or. Graec.*, 7).

Човековата слободна волја го уништила човекот, тврди Татијан – луѓето не биле создадени да умрат, но одбрале да станат смртни. Луѓето биле слободни, но станале робови, бивајќи продадени во ропство преку гревот (*Or. Graec.*, 11), односно, ако конзистентно се следи оваа идеја, самите се предале во ропство. Никакво зло не било создадено од страна на Бога, туку самите луѓе пројавиле зло. Сепак, овој оддел Татијан го завршува со доза оптимизам – и оние кои пројавиле зло се способни повторно да го одбијат, и да се вратат на патот на доброто (*Or. Graec.*, 11).

Според Татијан, значи, ангелите и луѓето биле создадени да ја исполнуваат волјата божја. Сепак, еден од нив, и тоа првиот меѓу ангелите, се побунил против божествениот закон. Татијан говори во општи рамки и не наведува посебни заповеди и забрани. Како што Мишерчик забележува, може да се претпостави од контекстот на апологетските текстови, чие име Татијан не го споменува, дека првиот меѓу ангелите ја напуштил должноста што му била доделена од страна на Бога.¹ Ова е, впрочем, сосема според традицијата на Чуварите кои ја напуштаат својата должност, иако Татијан во ниеден момент не се повикува на *1 Енох*. Потоа - и тука дивергира од Енох - некои ангели и луѓе одлучиле да го следат првиот бунтовен ангел, и дури објавиле дека тој е Бог. Интересно е што според Татијан, додека само некои од ангелите одбрале да се побунат против божјиот закон и да го следат првиот ангел, не споменува таква разлака кај луѓето, според што може да се претпостави дека сите луѓе го следеле. Со оглед на онтолошката и моралната супериорност на ангелите, ова може да се очекува (дури и повеќе од гревот на самите ангели, впрочем). Ако се следи старозаветната традиција – обајцата постоечки луѓе, и Адам и Ева, згрешиле со тоа што, подбунтани од првиот ангел, ја прекршиле божјата заповед. Со тоа што тие се родителите на човештвото, очекувано е преку нив сите луѓе од почетокот да се сметаат како грешни (како да грешеле на почетокот, или како да би згрешиле во таа ситуација). Не сите ангели го следеле првиот ангел во падот, со што имало само делумни последици по нив. По луѓето, меѓутоа, последиците биле ужасни, затоа што природата на сите била променета.

¹ L. Misiarczyk, „Angelology in the Writings of Justin Martyr, Tatian and Athenagoras“, *Vox patrum* 88, 2023, 23.

Идејата е дека Логосот го исклучил зачетникот на лудоста (на трансгресијата, а со тоа и на злото) и неговите приврзаници од неговата, а со тоа и од божествената сфера. Луѓето создадени според божјата слика и прилика се бесмртни сè додека се во заедница со Бога – престанувањето на заедницата значи дека тие престануваат да бидат бесмртни, односно дека самите паѓаат надвор од бесмртноста. Првиот ангел се претворил во демон, а неговите приврзаници и поддржувачи станале група на демони. Последиците на падот за грешните ангели се во рамките на промената на нивниот идентитет, затоа што самите се откажале од својата природа – тие свесно стануваат демони. Преминувањето од бесмртни во смртни е последицата по луѓето, што е резултат на нивната слободна волја, и исто така се работи за промена на нивната природа. Татијан не елаборира за демонската природа, но става на знаење дека демоните се непријатели на Бог и на неговиот закон, посветени на верувањето во астрологија и во магија.

Демоните се преправаат дека исцелуваат, смета Татијан. Тие мамат и лажат, наместо да лечат (*Or. Graec.*, 18). Очигледно е дека Татијан нема проблем само со филозофијата, туку и со медицината, особено со она што во современието би се сметало за фармакологија.² Така, тој пишува дека медицината и сè што е вклучено во неа е измислица од ист (демонски) вид. Ако некој навистина биде излечен од материјата, имајќи доверба во неа, сепак повеќе би бил излечен преку неговата вера во божјата моќ (*Or. Graec.*, 8). Како што штетните мешаници се материјални соединенија (мисли на хемиски соединенија), така и лековите се од истата природа.³ Ако се от-

² Интересен осврт со референци и на други автори од времето на Татијан, кај М. R. Crawford, „The Hostile Devices of the Demented Demons’: Tatian on Astrology and Pharmacology“, *Journal of Early Christian Studies* 29(1), 2021, 31-60.

³ За Татијан, фармакологијата во сите нејзини форми е резултат на истите вештачки измислици (*Or. Graec.*, 18). Тој е свесен дека се работи за познатата двозначност на *pharmakon* уште од антиката, и ги споменува дека се работи за отрови и за лекови. Но, тој ги отфрла и едните и другите, поради тоа што се материјални соединенија (*Or. Graec.*, 18). Амундсен тврди дека Татијан добро знаел што е магија, а што не е. Додека симпатијата и антипатијата и употребата на амајлии биле сметани за магија, употребата на лекови не била (D. W. Amundsen, *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996, 162). Сепак, главниот проблем спо-

фрли понижата природа, додава Татијан, некои луѓе сепак се обидуваат да се излечат преку спојување на различните лоши нешта со некои други, всушност, користејќи го лошото за да го постигнат или да го добијат доброто (во овој случај подобрувањето на физичката состојба). Но, исто како оној кој вечера со крадец, иако самиот не е крадец, сепак учествува во потенцијалната казна поради блискоста со него, така и оној кој не е лош, но се поврзува со лошото, имајќи работа со него поради некакво претпоставено добро, ќе биде казнет од Бога поради учеството во истото лошо дејство.⁴

Татијан се прашува околу тоа зошто оној кој има доверба во системот на материјата нема желба да верува во Бога. Не му е јасно која е причината што таквите луѓе не пристапуваат кон моќниот Бог, туку се обидуваат да се излечат себеси, како пес кој пасе трева за да му стане подобро (*Or. Graec.*, 18). Демоните не лечат, но нивата вештина е да ги направат луѓето нивни заробеници. Токму затоа Јустин совршено точно ги имал отфрлено како крадци или ограбувачи (всушност мисли на изнудувачи): како што некои имаат обичај да заробуваат луѓе и да бараат откуп за да им ги вратат на пријателите, така и демоните прво предизвикуваат проблем, а потоа, кога ќе заминат, се чини дека тие го решиле проблемот.⁵ Така, ги заземаат телата на луѓето, предизвикуваат проблеми, покажувајќи го своето присуство во сонитата и во лошите сензации, за потоа, кога доволно ќе се нагостат од нештата од овој свет, да си одлетаат од болениот човек, на тој начин уништувајќи ја болеста што самите ја предизвикале, и со тоа враќајќи му ја на болниот претходната состојба (*Or. Graec.*, 18).

Татијан дозволува дека лековите може да го излекуваат човека, но смета дека тоа треба да го поттикне излекуваниот пациент да сведочи за исцелителската моќ на Бог (*Or. Graec.*, 20). Светот нè

ред Татијан не е дека се работи за магија, иако инсистира на фалшивоста на произведувањето на вакви соединенија, туку дека се работи за корумпираната материја која употребува и создава зло. Според ова, проблемот е онтолошки, а не магиски.

⁴ Оваа идеја за вина според асоцијацијата со злосторници или проблематични личности е присутна особено кај Тертулијан, што ќе биде посочено подоцна во истражувањето.

⁵ Cf. *2Apol.*, 5 за ставот на Јустин дека демоните прво создаваат проблем, а потоа се преправаат дека го решиле.

влече удолу, додава, и поради нашата слабост се наведнуваме кон материјата. Крилата на душата биле совршен дух, но, поради гревот таа ја отфрлила оваа прекрасна состојба, и сега првка како неспособно пиленце и паѓа на земјата. Откако го напуштила небесното уточиште, душата тежнее по инфериорни нешта. Тука Татијан ги споменува и демоните: тие биле набркани кон друго живеалиште; првите создадени човечки суштества биле избркани од нивното место, односно од одличен ред на нештата кон полоша и понепријатна состојба.

3.2 СТРУКТУРАТА И ФОРМАТА НА ДЕМОНИТЕ

Татијан објаснува дека во обожувањето на демоните лежи изопаченоста (*Or. Graec.*, 19). Грчките филозофи се особено неуки во прашањата за смртта, иако Грците општо земено се сметаат себеси за доволно успешни во сè, забележува. Тој ја критикува поткупливоста на филозофите кои не сакаат да прават ништо без да им биде платено, а потоа наведува и примери за неприродна љубов (педерастаја) и зависност од богатство меѓу филозофите. Го споменува Крискент (Крескенс), кој се вгнездил во големиот град (веројатно мисли на Рим), кој, и покрај овие очигледни недостатоци, имајќи објавено дека ја презира смртта, бил толку уплашен од неа што се нафатил да им ја нанесе на Јустин и на Татијан смртната казна.⁶

⁶ Според Евзебиј (apud Jerome, *Chronicon*, p.203.13-18, *Die Chronik des Hieronymus = Hieronymi Chronicon*, R. Helm, (trans.), Akademie-Verlag, Berlin, 1956) тој бил одговорен за смртта, а со тоа и мачеништвото на Јустин (Eusebius, *Historia ecclesiastica*, iv. 16, користено е изданието Eusebius, *Historia ecclesiastica*, iv. 16. A. Cushman McGiffert (trans.), P. Schaff, H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1890, <<http://www.newadvent.org/fathers/2501.htm>>). Тој самиот се повикува на Татијан, кај кого нема тврдење во која смисла Јустин бил погубен како резултат на некакво можно сплеткарење на Крискент. Самиот Јустин, кој бил во конфликт со Крискент, и кого го испрашувал, забележува дека се плаши дека овој може да се одмазди така што ќе заговара против него (*2Apol.*, 3). Крискент ги нарекувал христијаните „атеисти“, и Јустин пишува дека бил човек недораснат за името „филозоф“, кој јавно сведочи против нив (христијаните) во врска со нешта што не ги разбира, тврдејќи дека се атеисти, само за да ја привлече наклонетоста на заблудената толпа и да ја задоволи (*2Apol.*, 3). Христијаните навистина се

Татијан смета дека Јустин, со тоа што ја откривал вистината, ги покажувал филозофите како незаситници, измамници и слично. Уреденоста на светот е прекрасна, пишува Татијан, но животот што луѓето го живеат е лош, и може да се забележи како им се аплаудира во свечени собири на оние кои не знаат за Бога (*Or. Graec.*, 19). Така, споменува погрешни верувања, како претскажувањето, кое им одговара само на земските страсти; како и барањето закрила од божествата при извршувањето на злосторства. Така, ако посакаш да водиш војна, пишува, го земаш Аполон како советник за колегот; ако посакаш да украдеш девојка, одбираш божество да ти биде соучесник; ако си болен поради својата сопствена вина, бараш од боговите да бидат со тебе. Некоја жена пие вода и запаѓа во занесеност, и ги губи сите сетила поради испарувањата што ги вдишува, но се вели дека таа го има дарот на пророкувањето, продолжува Татијан. Потоа дава и други примери на несоодветното повикување на Аполон. Ако човек е супериорен на страстите, ќе ги презира сите световни нешта, инсистира Татијан. Не треба да се мразат оние кое се обврзале на такво нешто и, отфрлајќи ги демоните, го следат едниот Бог (*Or. Graec.*, 19).

Кога Татијан објаснува за двата вида духови, нуди интересен онтолошко-психолошки поглед. Препознаваме, пишува, дух кој се нарекува „душа“, и дух кој е поголем од душата, по слика и прилика божја. Обата постоеле во првите луѓе, додава, за во една смисла тие да бидат материјални, а во друга смисла да бидат супериорни над материјата. Вака стојат нештата, наведува Татијан: се гледа дека целата структура на светот, и сето создадено, е произведено од материјата, а самата материја била воведена во постоење од страна на Бог. Така, од една страна може да се гледа како сирова и неформирана пред да биде разделена на делови, а од друга страна, таа се уредува во убавина и ред откако ќе се случи таквото разделување (*Or. Graec.*, 12). Во овој процес на одделување, небото било направено од материја,

атеисти, потврдува Јустин, во однос на паганските богови. За Крискент филозофите биле најсилни атеисти, што било распространето гледиште во паганскиот светоглед, имајќи предвид до кој степен христијанската култово-ритуална практика се разликувала од паганската (отсуство на храмови и статуи на божества, непринесување редовни жртви на боговите и слично).

заедно со ѕвездите што се во него, а и земјата и сè што е на неа е со слична конституција, така што ова може да се смета за споделено потекло на сите нешта. Сепак, постојат и одредени разлики меѓу нештата составени од материја, за некои да се (по)убави или да се убави, но сепак надминати од нешто подобро од нив. Како пример ги дава деловите на телото: различните органи се со различни степени на достоинство; тие имаат различна цел и различен изглед, но заедно функционираат во хармонија, како концерт што самите го аранжирале. На сличен начин функционира и светот, според моќите на неговиот Создател, со тоа што содржи некои нешта кои се со супериорен раскош, а некои преку волјата на Создателот имаат применo материјален дух (веројатно мисли на дух што е врзан со материјата или тежнее кон материјата, според иницијалната поделба на духовите).

Демоните ја добиле својата структура од материјата и го добиле духот што се содржи во неа, та станале неумерени и алчни. Некои, што е за право, се свртеле кон она што е почисто, но другите го одбрале она што е инфериорно по материјата, и нејзе ѝ го потчини-ле својот начин на живот. Татијан не елаборира кои демони одбрале да се отргнат од материјата, и како им успеало тоа. Демоните кои останале врзани со материјата се мошне далеку од правилното однесување, и токму овие се обожувани од страна на Грците, посочува Татијан (*Or. Graec.*, 12). Преку нивната сопствена лудост тие (веројатно мисли на демоните, не на Грците, иако индиректно точно тоа му е поентата – дека Грците се поведуваат по демоните) се свртеле кон гордоста, ги отфрлиле уздите на авторитетот, и станале ограбувачи на божественото. Бог, Господарот на сето, одлучил, сепак, после крајот на светот, и пред Судот, сите луѓе кои биле нападнати од страна на демони, а сепак се стремеле кон познание на совршениот Бог, да добијат совршено сведоштво на нивното судење, токму благодарение на резултатите на конфликтот од кој излегле како победници. Во оваа прилика уште еднаш ги критикува Грците што дозволуваат да бидат поучувани од оние кои следат барбарски закони, и ги замолува благонаклонето да ги прифатат христијанските предлози со барем толку отвореност колку што им даваат на бабилонските претскажувања. Ним им е полесно, завршува, да бидат измамани од спобудалените демони, додека учењата што хрис-

тијаните ги имаат се далеку отаде основното разбирање на светот (*Or. Graec.*, 12).

Татијан нагласува дека демоните ја примиле својата форма од материјата и затоа станале неумерени и алчни, што го припишува на нивното сопствено дејство: поради сопствената лудост восхитено се ориентирале кон гордост и самобендисаност и ги отфрлиле уздите на авторитетот, та станале ограбувачи на божеството (*Or. Graec.*, 12). Одлуката на демоните Татијан ја опишува како лудост и ја дефинира суштината на нивниот грев во три точки: вртењето кон горделивост, отфрлањето на авторитетот, и желбата да го загрозат божеството. Сите овие елементи имаат едно заедничко нешто: желбата да станат еднакви со Бог, нагласува.⁷

Укажувајќи на потребата за спојување со Светиот дух, Татијан објаснува дека душата е она што го врзува телото, но дека телото е она што ја обиколува и ја затвора душата. Таква е природата на човековата конституција, додава: ако е како храм, Бог е задоволен да престојува во неа преку духот, како негов претставник, но, ако не е такво престојувалиште, тогаш човекот е подобар од дивите сверови само затоа што умее да има артикулиран говор, а во сите други аспекти неговиот начин на живот е како нивниот, како некој кој не е според сличноста со Бог (*Or. Graec.*, 15). Но, продолжува, никој од демоните не поседува тело, туку нивната структура е духовна, слично на огнот или воздухот. Телата на демоните може лесно да бидат видени само од страна на оние во кои се наоѓа Духот божји, укрепувајќи им ги и телата и душите, а не од страна на другите. Татијан под ова мисли на оние кои поседуваат само душа, „затоа што инфериорното нема способност да го разбере супериорното“ (*Or. Graec.*, 15). Поради ова, природата на демоните не остава место за покајание, затоа што тие се одраз на материјата и на изопаченоста, заклучува.

Онтолошки ова не е сосема разработено, затоа што од една страна ги претставува како духовна супстанција, која е одраз на материјалната супстанција и по суштина зла; а покрај ова нема врска меѓу човековата духовна развиеност со природата на демоните во овој оддел. Сепак, поентата е дека духот божји е инкомпатибилен со демоните, и никако не би можел да престојува во нив, што ги прави инфериорни (не само на Бог, туку, се чини, и на луѓето, од кои не-

⁷ Види го резимето кај L. Misiarczyk, op. cit., 25.

кои сепак се достоини престојувалишта на Духот). Во овој оддел уште еднаш подвлекува дека после падот, демоните станале одраз на материјата и изопаченоста, што спречува покајание, што значи дека немаат можност за подобрување. Мишерчик нагласува дека според Татијан е јасно дека поради одлуката на демоните да ја употребат својата слободна волја против божјиот закон, тие не може да бидат преобратени.⁸

Демоните што владеат врз луѓето не се душиите на луѓето, појаснува Татијан (*Or. Graec.*, 16), зашто како би можело тие да бидат способни за дејства после нивната смрт? Освен ако треба да се верува, додава Татијан, дека човек кој додека бил жив бил испразнет од какво било разбирање и моќ, кога станал мртов бил надарен со поактивна моќ. Ова, меѓутоа, не би можело да биде случај, продолжува Татијан. Тешко е да се замисли дека бесмртната душа, која е попречувана од деловите на телото, би станала поинтелигентна откако се отселила од него, пишува. Не е јасно зошто ова не би било можно, имајќи предвид дека душата ослободена од пречките и проблемите на телесноста, би имала способности инаку недозволенни во границите на телото, но Татијан не елаборира. Демоните, инспирирани од лудилото против луѓето поради нивната сопствена изопаченост, со задоволство ги корумпираат човечките умови, кои и така се свртени удоулу, за преку разновидни впечатливи претстави да ги спречат да се искачат по патот кон води кон небото.

Нештата кои се во светот не се скриени од нас, а згора на тоа, ако нè посети моќта што ги прави душиите бесмртни, божественото лесно може да биде разбрано од наша страна, оптимистично изјавува Татијан. Очигледно дека за него нема проблеми на божјата неискажливост и несфатливост, сè додека се исполнети околностите за луѓето да можат да продрат до божественото. Демоните може да бидат видени од страна на луѓето кога ним им се прикажуваат, така што за нив се мисли дека се нешто (вредно) или се сметаат како зло настроени пријатели, кои може да сторат зло како против непријатели, или како суштества наизглед способни да ги почестат оние кои им наликуваат. Кога би било можно, без сомнеж тие би го срушиле небото заедно со сето создание, меѓутоа, затоа што се зли, а никако услужливи. Но, тие не ни имаат способност за ова, затоа

⁸ L. Misiarczyk, op. cit., 25.

што немаат моќи (*Or. Graec.*, 16). Сепак, не мируваат, та предизвикуваат војна преку долните делови на материјата, против материјата која е како нив самите. Ако некој сака да ги освои, треба да биде подготвен да ја отфрли материјата, поучува Татијан. Оној кој е наоружан со оклопот на свездениот Дух, ќе може да го зачува сето она што е опфатено од него. Во материјата што се наоѓа во нас, се содржат болести и пореметувања, но, кога такви нешто се случуваат, демоните им ги припишуваат причините за нив на самите себе, и му се приближуваат на човека кога некоја болест или некој проблем ќе го обземе. Како што беше споменато претходно, понекогаш самите тие ги нарушуваат навиките на телото преку бура на лудост. Но, удрени од словото божје, тие ужаснато заминуваат, и болниот оздравува (*Or. Graec.*, 16).

Беше покажано дека според Јустин, демоните се потомци на ангелите и жените чија цел е да штетат што повеќе, особено на христијаните. Според Татијан, демоните се паднати ангели чија природа се има променето поради нивната сопствена, слободна волја и дејства. Според Јустин, падот на ангелите се случил поради нивното општење со жените човечки, и не се издвојува водечката улога на некаков прв ангел (Азаел/Шемихаза од *1 Енох*). Кај Татијан, пак, товарот на грешката е врз првиот ангел кој одлучил да се побуни против божјиот закон, кој се сметал за еднаков со Бога, и кој ги повлекол по себе ангелите и луѓето како следбеници. Причината за падот е слободната волја: ангелите своеволно се откажале од сопствената надземска природа и станале демони, а луѓето ја изгубиле својата бесмртна природа и станале смртни. Со тоа што ангелите и луѓето биле создадени како слободни суштества, Бог ја почитувал нивната слобода и ги оставил во нивното (избрано) безумие.

4.

ДЕМОНСКИТЕ ДВИЖЕЊА И ДВИЖЕЊАТА НА ДУШАТА ВО ПРИСТАПОТ НА АТЕНАГОРА

4.1 ВЛАДЕТЕЛОТ НА МАТЕРИЈАТА И ДВИЖЕЊАТА НА ДУШАТА

Пристапот на Атенагора кон приказната за Чуварите е психолошко-филозофски, и поинаков од тој на Јустин Маченик и на Татијан. Имајќи предвид дека делото што е обработено во овој контекст е посветено на одбрана на христијаните, очекувано е што Атенагора се фокусира на специфичноста на христијанското исповедување на верата, кое за паганите се чини како атеистичко и неправилно, и на теолошките и морални одредници кои ги прават христијаните праведни и достоинствени морални дејствители и покрај недостатокот на развиена ритуалност очекувана од паганската религиозност. Атенагора ја развива позицијата за сатаната како паднат ангел и владетел на материјата, поради кого започнува недозволеното мешање на онтолошките сфери, а со тоа и демонското влијание на земјата. Во третманот на човековата душа Атенагора покажува суптилноста и длабока заинтересираност за мотивацијата во моралното одлучување. Покрај разгледувањето на демоните и нивните пакосни движења, значи, Атенагора обрнува внимание на влијанието што тие го имаат врз луѓето. Со ова тој не сака да ги покаже начините на демонската закана и преку специфичните движења и карактеристики на душата на кои тие ѝ влијаат, на тој начин префрлувајќи го акцентот врз човечката сфера, наместо врз демонската.

Во делото *Молба за христијаните* Атенагора тврди дека паднатите ангели (вклучувајќи го ликот на сатаната) имаат иста слобода на избор како луѓето кога се работи за морално добро или зло дејствување. Некои од ангелите според сопствен избор остана-

ле во своите улоги на чувари на она што Бог го создал и го уредил, а другите ја уништиле суштината на својата природа, го занемариле подрачјето што им било доделено и се оддале на сопствените страсти и претпочитања (во случајот, општење со жените човечки, според приказната за Чуварите).

Атенагора ги разгледува овие две категории на суштества – паднатите ангели и душите на џиновите од традицијата на Чуварите од *1 Енох*, слично како и Јустин Маченик (*Supplicatio/Legatio pro christianis – Suppl.*, 25).¹ Меѓутоа, различно од Јустин, Атенагора тврди дека боговите на паганите не се демони, туку луѓе кои се познати од историјата (*Suppl.*, 26), можеби алудирајќи на силните луѓе, прочуени од старото време од *1 Мој.*, 6,4. Сепак, можно е Атенагора да смета дека демоните работат преку имињата на овие прочуени луѓе. Ангелите кои паднале од рајот и понатаму ги запоседуваат земјата и воздухот, не успевајќи повторно да се издигнат до рајското подрачје. Духовите на џиновите се демони што талкаат по подрачјето на земјата (cf. *1 Еп.*, 6-16). Ова не е во согласност со судбината на Чуварите од *1 Енох*, кои се оковани во бездната, очекувајќи суд.

Во *Молба за христијаните*, Атенагора моли за правда за христијаните од позиција на филозоф, обраќајќи им се на императорот Марк Аврелиј и на неговиот син Комод како на освојувачи, но над сè, како на филозофи. Во текстот Атенагора прво се жали на неправедниот третман и на дискриминацијата од која страдаат христијаните, а потоа расправа за обвинението за атеизам, со оглед на неверувањето во римските богови. Атенагора објаснува за единството на Бог и за идеите за Светата Троица. Тој го брани воздржувањето на христијаните од учество во култот на националните божества, објаснувајќи дека е апсурдно (имајќи ги предвид апсурдните претстави на боговите) и непристојно, за што се повикува на паганските поети и филозофи.

Атенагора објаснува дека не се работи за атеизам, затоа што тие (христијаните) признаваат еден Бог, несоздаден, вечен, невид-

¹ Користено е изданието Athenagoras, *A Plea for the Christians*, P. Pratten (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0205.htm>>.

лив, непроменлив, неограничен, неразбирлив, до кого се стигнува само преку разумот, кој е обиколен од светлина, убавина, дух, неискажлива моќ, и од кого вселената била создадена преку неговиот Логос, и уредена и одржувана од тој Логос, неговиот син (*Suppl.*, 10). Синот божји е Логосот на Отецот по идеја и по дејство, како по схема (како и сè друго создадено на светот), така што Отецот и Синот се едно. Со тоа што Синот е во Отецот и Отецот во Синот, во едноста и моќта на духот, умот и разумот (*nous* и *logos*) на Отецот е неговиот син, објаснува Атенагора. Светиот дух, исто така, произлегува од Бога, небаре истекува од него и повторно се враќа, како зрак сончева светлина. Како може, се прашува Атенагора, да се смета дека се атеисти луѓето кои зборуваат за Бог Отец и Бог Син и за Свет дух, и кои објавуваат дека тие се споени по моќ, а раздвоени според редот и дејствувањето? (*Suppl.*, 10).

Она што е интересно е што тој не запира тука со теолошката анализа, туку додава дека христијанското учење кое се однесува на божествената природа не е ограничено на овие концепти, туку дека христијаните признаваат исто така и множество на ангели кои раководат. Нив ги распоредил и ги назначил на различни позиции Бог, творецот на светот, преку неговиот Логос, да се занимаваат со елементите, небото, светот, како и со нештата во него, и добро да уредуваат со сето (*Suppl.*, 10). Забелешката дека христијанската теологија не завршува со Отецот, Синот и Светиот дух, туку постои мноштво на ангели и на управувачки суштества, служи за да ја намали разликата меѓу хеленистичките култови и христијанството, и нејзината цел е поврзана со обидот да се одбрани христијанството од обвинувањата за атеизам, смета Сепеле.² Покрај ова, го илустрира фактот дека во хеленистичките верувања под „богови“ се подразбирале бо-

² S. Seppälä, „Aristides and Athenagoras of Athens on Angels: From Christian-Jewish Polemics towards Universalism“, G. A. Hällström (ed.), *Apologists and Athens. Early Christianity meets ancient Greek thinking, Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens*, Finnish Institute at Athens, Helsinki, 2020, 137. На пример, Климент Александриски употребува „богови“ за ангелските суштества (*Stromata/Strom.*, 7,2; 5,6), а Ориген ги вбројува во „божествени“ суштества - боголики, но не и несоздадени (*Contra Celsum/Cont. Cels.* 3,37; 5,4). За Климент и за Ориген во следните поглавја на ова истражување, каде што ќе бидат наведени и изданијата според кои е работено.

жествени суштества кои не може да бидат сметани за „повисоки“ од ангелите во христијанството.

Атенагора им објаснува на Марк Аврелиј и на Комод дека кога поетите и филозофите би немале признаено дека постои еден Бог, би имало разлог христијаните да бидат малтретирани како што се, затоа што употребуваат јазик во кој има дистинкција меѓу Бог и материјата, и меѓу нивните природи. Кога станува збор за разните богови, пак, потсетува Атенагора, за некои се мисли дека се демони, за други – дека се материја, а за трети – дека некогаш биле луѓе (*Suppl.*, 24). Тука Атенагора ја изложува христијанската теолошка концепција за Светата Троица. Ако постои Бог, и неговиот Син, Логосот, и Светиот дух, кои се соединети по суштина – како Отец, Син и Свет дух, со тоа што Синот е разумот, мудроста на Отецот, а Духот е манифестација, како светлината од огнот, тогаш мора да се претпостави и постоењето на други моќи, кои владеат над материјата и преку материјата, а особено постоењето на една моќ која му е непријателска на Бог. Не дека навистина што било му е спротивставено на Бог (зашто дури и кога нешто би се поставило во спротивност на Бога, тоа би престанало да постои, затоа што неговата структура би се уништила од моќта на Бог), како што раздорот му е спротивставен на пријателството во учењето на Емпедокле, или ноќта на светлината, според појавувањето и исчезнувањето на ѕвездите, туку му е, всушност, спротивставено на доброто кое е во Бог, кое поради нужност му припаѓа нему и заедно со него постои, и без кого нема постоење (не како дел од него, туку како својство што (со)постои со него, соединето и вклопено, *Suppl.*, 24).

Атенагора го определува овој дух, спротивставен не на Бога, туку на доброто кое е во Бог, како врзан за материјата – тој бил создаден од страна на Бог, исто како што другите ангели биле создадени од него, и му била доверена контролата врз материјата и врз различните форми на материјата. Ова е должност на ангелите, појаснува Атенагора – да бдејат врз нештата создадени и уредени од страна на Бог, така што Бог да може да има општа промисла за целиот свет, додека посебните нешта да бидат регулирани од ангелите назначени од него. Исто како со луѓето кои имаат слобода на избор кога станува збор за доблеста или за порокот, така е и со ангелите, смета

Атенагора.³ Некои слободни дејствители, какви што биле создадени од страна на Бога, продолжиле да ги вршат дејствата за кои Бог ги определил; но, некои ѝ пркоселе на својата природа и ја отфрлиле должноста што им била доверена. Имено, објаснува Атенагора, овој владетел на материјата и нејзините форми, и други од оние суштества кои биле поставени околу оваа основа, (пот)паднале под силата на љубовта кон девојките и слабоста на телата, така занемарувајќи ја својата функција, и станувајќи штетни во одржувањето на нештата што им биле доверени. Од овие љубители на човечките девојки се изродиле оние кои се нарекувале „џинови“. Имајќи го предвид она што било кажано од страна на поетите за џиновите, не треба да биде изненадување што световната и божествената мудрост радикално се разликуваат. Според владетелот на материјата, додава Атенагора, често говориме лаги што личат на вистини (*Suppl.*, 24).

Овој владетел на материјата е суштество кое не му е спротивставено на Бог, беше споменато, туку е спротивставено на божјата добрина. Тоа е насочено кон субверзија во материјалниот свет, водејќи го во насока спротивна на добрата волја на Бог. На овој начин, поставувајќи го овој очигледен дисбаланс меѓу Бог и владетелот на материјата, во тој поглед Атенагора го одбегнува дуализмот. Злите ангели се поврзани со материјалната реалност, но тоа не создава дихотомија на добро-зло на некаква космичка еквивалентност.⁴

³ Оваа поделба на општа промисла, која припаѓа на Бог, и партикуларните делови на светот кои се обврска на ангелите е слично поставена и кај Ориген – ангелите се задолжени за четирите елементи, просторот, билките и животните, за сонцето, за месечината, и, исто така, за ѕвездите. Од оваа позиција Ориген толкува и библиски формулации – на пример, кога Јеремија изјавува дека земјата тажи за жителите во неа (*Јерем.*, 12,4), Ориген под „земја“ го подразбира ангелот на земјата (во смисла, оној кој е задолжен за одржување, *Нот. in Jeremiam*, 10, 6). Сепеле забележува дека оваа идеја има и еврејски поттекст, имајќи предвид дека во книги како *Јубилеите* (2,2) различните природни појави имаат свои сопствени ангели (*S. Seppälä*, op. cit., 137).

⁴ Покрај ова, како што формулира Сепеле, Атенагора успеал да постигне дискусијата да звучи помалку бизарно отколу Јустин, и помалку неурамнотезено од Филон Александриски, кој ги дефинирал ангелите како нетелесни души што лебдат во воздухот (*Gig.*, 6; *Conf.*, 176). Дефинирајќи ја добрината како својство (на површината) на Бог, Атенагора ја одбегнува платонистичката тенденција на воведување на хиерархии на идеи во Бога, или на концепти како ум и душа (*S. Seppälä*, op. cit., 138).

Овие ангели, кои паднале од небото, и кои ги запоседнуваат воздухот и земјата, веќе не се способни да се издигнат до небесните нешта, па душите на џиновите – демоните кои талкаат по светот – изведуваат дејства, односно движења, слични на природата што ја примиле (демоните) и на апетитите што ги задоволиле (ангелите).

Но, владетелот на материјата, кој може да се види само од она што се случува, врши контрола и уредување спротивни на доброто што е во Бог, додатно појаснува Атенагора (*Suppl.*, 25). Атенагора го цитира Еврипид (од сега непознато дело) – „честопати оваа вознемирувачка мисла ми поминала низ умот / дали случајноста или божеството владее / со малите нешта на луѓето“ (...) та некои наспроти надежта и праведноста се лишени од секакви средства за живот, а некои продолжуваат да уживаат во изобилство“ (*Suppl.*, 25). Атенагора додава дека изобилството и неприликите, наспроти надежта и праведноста, направиле Еврипид да не може да одреди на кого му припаѓа раководењето со земските нешта, кое е од таков вид што може да се каже „како, тогаш, кога ги гледаме овие нешта, може да кажеме дека постои раса богови или потчинување на закони?“. Истото го довело Аристотел, продолжува Атенагора, да вели дека нештата под небото не се под закрила на промислата, иако вечната божја промисла се однесува еднакво со она што е под Бога, и индивидуално се обраќа кон заслужните, и тоа според вистината, а не според субјективното мислење (а сите нешта, според општата уреденост на природата, се под законот на разумот).

Но, објаснува Атенагора, поради демонските движења и дејства кои произлегуваат од спротивставениот дух се појавува безредие, и поради тоа луѓето се придвижуваат – некои во една насока, а некои во друга – како индивидуи и како народи, одделно или заедно, според тенденциите на материјата, од една страна, и афинитетот за божествени нешта, од друга страна. Луѓето не разбираат, меѓутоа, дека од оние нешта што припаѓаат на составот на светот, не постои ништо што е надвор од уреденоста или е запоставено, туку дека секое нешто било произведено преку разум, и според тоа не го прекршува редот што му бил доделен. Според ова, и човекот, создаден од Бог, е убаво уреден според својата изворна природа, која за сите има еден одреден карактер; според конституцијата на телото, што не излегува надвор од законите што му биле наметнати;

како и според завршувањето на животот, што важи за сите, независно кои се. Но, додава, според карактерот типичен за засебните луѓе, и според дејствата на владетелот на материјатата и неговите следбеници демони, луѓето биваат придвижувани во една или во друга насока, независно што сите имаат иста изворна конституција и иста разумност (*Suppl.*, 25).

Атенагора потем се надоврзува: оние кои ги водат луѓето при идолите се претходно споменатите демони, кои се гладни за крвта од принесените жртви. Но, боговите што им се допаѓаат на мнозината, и чии имиња им биле дадени на овие слики, всушност, биле луѓе, како што од историјата може да се научи (ова подетално го елаборира во оддел 28). Дека демоните дејствуваат во нивно име, предупредува Атенагора, било докажано преку природата на нивните дејства. Некои кастрираат, некои рануваат и колат, бодат или камшикуваат, но Атенагора се воздржува од тоа да ги опишува сите видови демони (*Suppl.*, 26). Претставите на боговите не им помагаат на луѓето, не им се никаква утеха кога се болни, на пример.⁵

„Што тогаш?“ – прашува Атенагора, за да може да го објасни следново (*Suppl.*, 27). Прво, ирационалните и фантастични движења на душата произведуваат разновидни слики одвреме навреме: некои потекнуваат од материјата, а некои самите ги измислуваат; ова ѝ се случува на душата особено ако учествува во материјата и се заплетка во неа, не гледајќи во небесните нешта и во нивниот Создател, туку надолу, кон земските нешта, сосема кон земјата, станувајќи така чиста крв и месо, и лишувајќи се од духот. Ваквите движења на душата потоа раѓаат празни согледувања во умот, кој така станува лудо фиксиран на идолите. Една нежна и сусцептибилна душа која нема знаење или искуство во посолдно учење и не е на-

⁵ Вандеркам забележува дека низ објаснувањето околу тоа дека духовите ги водат луѓето кон идолите, кај Атенагора се гледа запознаеност со приказната (тој го употребува зборот „митот“) за ангелите кои се симнале за да се спојат со жените. Џиновите кои биле создадени имаат души, кои се, потем, оние духови што талкаат по светот и произведуваат зло во луѓето. Според ВандерКам, Атенагора очигледно знае верзија од приказната многу поразвиена од *1.Мoj.*, 6,1-4, односно се повикува на *1 Енох* (J. C. VanderKam, „1 Enoch, Enochic Motifs, and Enoch in Early Christian Literature“, 41). Крехан смета дека се повикува на *Jub.*, 4,22; 5-1-9 и не ја споменува *1 Енох* (Athenagoras, *Embassy to the Christians*, J. H. Crehan (trans.), Longmans, Green, Westminster-London, 1956, 154, белешка 208).

викната да ја контемплира вистината и да размислува за Таткото и за Создателот на сите нешта, лесно паѓа под импресија на овие лажни мненија. Демоните кои лебдат над и околу материјата, алчни за жртвените понуди, и секогаш ентузијастично подготвени да ги одведат луѓето да скршнат од патот, се радуваат за овие лажни движења на душите на мнозинството, и, обземајќи ги мислите на луѓето, прават да се чини дека импресиите доаѓаат од статуите и од идолите. Покрај ова, додава Атенагора, кога душата по себе, бивајќи бесмртна, ќе се придвижи кон разумот, или предвидувајќи ја иднината или зацелувајќи ја сегашноста, демоните си ја припишуваат таквата заслуга на себе (не елаборира на каков начин се случува ова).

Џуља расправа дека иако постојат очигледни сличности меѓу приказната за Чуварите и џиновите од *1 Енох*, особеноста во пристапот на Атенагора лежи во воведувањето на грчки филозофски термини, кои потекнуваат, главно, од стоичката психологија. Според него, овие термини не само што на целиот текст му даваат специфична филозофска обоеност, туку наведуваат на мислењето дека овој фрагмент ја дава врската меѓу *Книгата за Чуварите* и *Трактатот за различните зли мисли* на Евагриј.⁶ Џуља тврди дека, од една страна, Атенагора ја реобликувал приказната за Чуварите, за нивниот пад, и за нивното влијание врз човековото однесување, а од друга страна, навлегол во доменот на психологијата, обидувајќи се да го истражи влијанието на паднатите ангели и на нивното потомство врз човековата душа. Џуља смета дека Атенагора бил, можеби, првиот кој се нафатил на такво истражување, пред Климент, Ориген и Евагриј, кои потем најверојатно го следеле, посредувано или не, потфатот на Атенагора.⁷

4.2 ФИЛОЗОФСКО-ПСИХОЛОШКИОТ ПРИСТАП КОН ПРИКАЗНАТА

Приказната за Чуварите и за џиновите постоела во различни верзии во времето на Атенагора. Приказната кај Јустин, како што

⁶ D. A. Giulea, „The Watchers' Whispers: Athenagoras's 'Legatio' 25,1-3 and the 'Book of the Watchers'“, *Vigiliae Christianae* 61(3), 2007, 261.

⁷ D. A. Giulea, 261-262.

беше разгледано, се држи до основното раскажување од *1 Енох* и ги идентификува циновите со демони. Во втората достапна инстанција, како што беше наведено, Јустин прави дистинкција меѓу паднатите ангели и демоните, конципирајќи ги демоните како деца на паднатите ангели.⁸ Џуља се прашува зошто Атенагора ја употребил приказната од *1 Енох*. Разумно е да се претпостави дека тој имал директен или посредуван пристап кон релевантните материјали, и дека верзијата на приказната од *1 Енох* слободно циркулирала низ христијанските заедници во првите векови од нашата ера.⁹ Не постојат докази за христијанска полемика околу библиската верзија на приказната, и се чини дека материјалите од и во врска со верзијата на Енох биле читани како објаснување на библискиот материјал. Во христијанските текстови во кои е употребена приказната, меѓутоа, нема алегориски толкувања, туку директно, буквално читање на материјалот и не може да се забележи филозофски третман, филозофска терминологија, или метапристап во теолошката рамка. Од сите различни приказни за падот на ангелите, Атенагора се повикува токму на верзијата на Енох, и, слично како и другите христијански обработки, не пристапува со некакво побожно почитување. Пристапот на Атенагора е очигледно филозофски. Во неговиот пристап, структурата на светот е така уредена од страна на Бог, што провидението е суштински дел од космологијата. Ангелите се задолжени за одржување на ваквата структура, односно раководењето со светот: ангелите се одговорни за промислата на нештата што Бог ги ставил во ред. Тие, исто така, треба да раководат со материјалата (во смисла на *hyle*) и со нејзините форми.¹⁰

⁸ Татијан исто така споменува првороден кој станал демон и кого бројни ангели го подражавале (*Or. Graec.*, 7,3). Иринеј ја разработува приказната деценија-две после Атенагора; Тертулијан исто така е запознаен со приказната, како што ќе биде покажано во следните поглавја. Сето ова може да служи како сведоштво за широката распространетост на приказната за Чуварите меѓу христијанските заедници во вториот век (D. A. Giulea, 263).

⁹ D. A. Giulea, 266-267.

¹⁰ Конструкцијата „форми на материјата“ е проблематична од Аристотеловски аспект доколку формата се конципира како активниот принцип кој ја актуализира материјата; но ако се оди со „идеи“, тогаш се припишува екстремно силна Платонова нишка. Ако Атенагора се третира како платонист, ова не е надвор од традицијата, но сепак треба да се има предвид дека тој не замислува

Атенагора вклучува филозофски поими во описот на задолженијата на ангелите – одржувањето на космичкиот поредок и спроведувањето на божјата промисла во светот. Ангелите го надгледуваат редот во светот како персонифицирани небесни чувари на космичката хармонија. Тие раководат со елементите на космосот, како сонцето, месечината, ѕвездите, дождот и ветровите, движењата на телата, менувањето на годишните времиња, течењето на реките, растењето на плодовите и општо на храната. Во приказната, онака како што е пренесена од страна на Атенагора, по сплетот на околностите ангелите ја занемаруваат својата должност, посакуваат да општат со жените човечки, од што како плод се јавуваат џиновите. Пораката е дека од недозволените дејства произлегуваат чудовишни последици (*Suppl.*, 24,6; 25,1). Заедно со душите на џиновите, тие се демони, дејствители на злото.

некаква онтолошка сфера на идеи, туку дека идеите за нештата или формата на нештата, ги сместува во самите нешта, што повеќе наликува на Аристотел. Сепак, интелектуално е нечесно еден автор да се сместува во еден правец или традиција врз основа на толку ограничен материјал, како во оваа прилика. За Атенагора како платонист, види Н. А. Lucks, *The Philosophy of Athenagoras: Its Sources and Value*, Catholic University of America, Washington, D. C., 1936, 34-37. За формата во нештата, слично како кај Аристотел, види кај А. J. Malherbe, „The Structure of Athenagoras, 'Supplicatio pro christianis'“, *Vigiliae Christianae* 23, 1969, 1ff. Во текстот се тврди дека Атенагора бил сосема добро запознаен со платонизмот (иако силно се потпираше на учебници) и дека нему Боетиј му го посветил делото *Тешки изрази кај Платон* (1). Исто така, се сметало дека со тоа што Атенагора не говори за христијански сакраменти, за сотериологија или некаква развиена христологија, треба да биде сметан повеќе за грчки филозоф отколку за христијански теолог (референци на кои авторот се повикува за оваа изјава, *ibid*). Боетиј, според Фотиј (*Bibliotheca* 155) го посветил својот трактат на некој Атенагора, потсетува Барнард, но, со оглед на тоа што на други места од делото Фотиј го споменува овој Атенагора без сомнеж, и без да му дава некаков квалификатив, може сосема разумно да се тврди дека станува збор за истата личност (L. W. Barnard, *Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic*, Beauchesne, Paris, 1972, 198). Барнард го сместува филозофското потекло на Атенагора кај Платон и во средниот платонизам, со елементи на стоицизам. Фактот што во едно дело на Атенагора се појавуваат аристотеловски елементи, а во друго платоновски аргументи, не е доказ за различно авторство, туку за еклектички пристап на еден ист филозоф, кој, сепак, има доминантна „слаба точка“ за Платон и за Платоновите термини (L. W. Barnard, *op. cit.*, 29-30).

Пудерон смета дека Атенагора ги претставува материјата и злото како тесно поврзани, како и во целата платонистичка традиција. Меѓутоа, кај Атенагора елементот на похота е резултат на променетиот идентитет на небесните суштества. Според ова, Пудерон прави суптилна разлика: потеклото на злото не е во телото, туку во телесните влијанија.¹¹ Материјата за Атенагора е медиум преку кој злобниот владетел на материјата, кој се наоѓа околу неа, дејствува против душите човечки. Во оваа смисла, клучно е дејството, а не самиот факт на постоење (влијанијата на похотата врз телото, не самиот факт на имање тело) – материјата не е зла по себе.

Барнард резимира дека според теолошкото сфаќање на Атенагора, потеклото на злото во светот не е поврзано со падот на Адам и Ева, туку со приказната за ангелите, но Атенагора го менува текот. Додека во *1 Енох* Чуварите, под водство на Шамихаза, коваат завера против Бога (*1Ен.*, 6,2-7), против улогата која од него им е зададена, загрозувајќи го местото во редот на нештата, нема споменување на невнимание во извршувањето на нивните должности. Тие свесно и интенционално ја одбиваат одговорноста за своите должности, во корист на општење со жените човечки и донесување на сè какви опасни и зли нешта, како маѓепсничтво, наука, вооружување, козметика и слично. Чуварите се симнуваат на земјата носејќи со себе крвопролевање, безбожништво и насилство; на човештвото му ги откриваат сите зли дејства и целата земја се исполнува со нерамноправност (*1Ен.*, 9,1-9,9).

Кај Атенагора перспективата е различна, психолошки времена: тој не опишува какви зли дејства се вршат, затоа што и иницијално нема зла намера за сеопшта корупција и уништување, туку обрнува внимание на влијанието на Чуварите врз умот на луѓето. Водачот на заверата и побуната на Чуварите во *1 Енох* е јасно Шемихаза (односно Азаел), додека Атенагора споменува владетел на материјата, што, повторно, оди во контекст на ставовите кон материјата од платонистичката традиција или, доколку не се тврди дека Атенагора е платонист,¹² од традицијата запознаена со, или под влија-

¹¹ В. Pouderon, *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts d'Athénagore*, Les Editions du Cerf, Paris, 1992, 171-177, особено 175.

¹² За Јустин Маченик, водачот е змијата, сатана, ѓаволот (*1Апол.*, 28.1,2). Кога Теофил раскажува зошто Ева била создадена од Адамовото ребро, тој раскажува,

ние на платонистичката филозофска линија. Змијата и сатаната припаѓаат во еврејската традиција. Атенагора воведува владетел на материјата; дух околу материјата (во смисла на дух кој се наоѓа околу материјата), или дух на материјата (*Suppl.*, 24,5; Cf. 24,6; 25,1; 24,2; 25,4), наспроти чистиот или небесен дух (*Suppl.*, 27,1; 31,4). Според Атенагора, посакувањето на жените човечки предизвикува Чуварите да останат врзани за земјата и да ги изгубат своите моќи, односно врската со небото. Како што беше споменато, пристапот на Атенагора е психолошки насочен: тој не споменува суд или казна затоа што и нема злосторство: паднатите ангели се врзани за земјата и неспособни да се вратат на небото поради промената во идентитетот што ја имаат претрпено. Таквата врзаност за земјата е во нив, не се работи за ретрибутивно дејство од страна на друг.

Во некои текстови (како *Писмо кон Ефесцијаните* 6,12 или псевдоепиграфскиот јудео-христијански текст *Искачувањето на Исаија* 10,29-30) е сочувана верзија слична како кај Атенагора – паднатите ангели добиваат казна во вид на продолжување да живеат во „воздухот“ (во небесните места), врзани за атмосферата. Христијанските автори како Папиј, Јустин и Татијан задржуваат инаква традиција, според која првото укрепување на земјата е местото за заробување на ангелите по падот. Атенагора споменува воздух и земја (*Suppl.*, 25,1) што, повторно, звучи еклектички – спој на *1 Енох* со дел од другите споменати извори. Атенагора ги претставува паднатите моќи како да се наоѓаат околу материјата и дејствуваат низ неа (*Suppl.*, 24,2,6). Во *1 Енох* се наведени духови на земјата (Чуварите) и духовните суштества на небото (ангелите, *1Еп.* 15,10).

Според Атенагора, ангелите кои биле создадени од страна на Бог, и назначени да управуваат, имале иста слобода на избор

во главни црти, како Ева била создадена, и како била измамена од змијата. Творецот на гревот, злобен демон, нарекуван „Сатана“, формулира Теофил, до ден денешен дејствува во оние луѓе од него запоседнати. Тој е демон или аждаја затоа што се побунил против Бога, а претходно, првенствено, бил ангел (*Ad Autolyicum/Autol.*, 2,28; од Theophilus, *To Autolycus*, M. Dods (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe, (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/02041.htm>>.

што (би) се очекувала од луѓето. Така, тие биле слободни или верно да служат на целта која им била поставена, или, како што се испоставило, да се однесуваат така што импликациите на нивните постапки ќе доведат до пореметување на воспоставениот ред. Владетелот на материјата и другите ангели кои биле задолжени за земјата и за човековата природа предизвикуваат серија на настани што доведуваат до појава на злото, дејствувајќи според својата слободна волја. За Атенагора, како што резимира Барнард,¹³ потеклото на злото се состои од пореметувањето на редот на вселената од страна на слободни, интелегентни суштества со сопствени волеви чинови. Злото се појавува како резултат на копнежот и спојувањето на ангелите со жените, и изнародувањето на злите духови.

Вилијамс ја разгледува концепцијата на Атенагора како позиција која балансира меѓу тенденцијата да се истакнува човековата слободна волја (до степен на исклучување на сите други фактори), како во пелагијанизмот, и спротивната тенденција на истакнување на божјата моќ, како во калвинизмот. Вилијамс оваа средна позиција ја образложува низ неколку потточки. Бог е совршена љубов и добрина и не постои зло во ништо што тој прави. Потеклото на злото мора да се наоѓа во доброволен бунт на создадени и конечни волеви субјекти пред појавувањето на човекот на земјата – падот на ангелите. Човекот по природа е слаб, несовершен и неморален, но поседува себесвесност, и рудиментарна форма на слободна волја, што служи како почетна точка за негово развивање и стремење кон спојувањето со Бога. Човекот, сепак, не ги послушува божјите наредби, и, поттикнат од злите демони, скршнува од патеката која му е зацртана – падот на човекот. Од Падот наваму, човековата природа постојано покажува инхерентна, морална слабост и инклинирање кон гревот. Оваа внатрешна пристрасност кон гревот е резултат на, или симптом на слабоста на волјата, односно недоволна контрола на пониската природа од страна на повисокото (разумно) себство. Оваа слабост на волјата не е само поради средината, туку е инхерентна на човекот,¹⁴ и тоа, како човекова солидарност со сета

¹³ L. W. Barnard, op. cit., 117.

¹⁴ N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, Longmans, Green and co., London, 1927, 452-460. Ова би значело дека пристрасноста кон гревот е дел од

создадена природа, и како нешто што се пренесува и преку социјално наследство, и преку, како што определува тој, биолошко наследство.

Барнард тврди дека ваквата позиција не зависи од историскиот карактер на приказната за Адам и Ева, ниту од недозволената заедница меѓу ангелите и ќерките човечки и нејзиниот производ, онака како што е раскажана од Атенагора. Нема споменати идеи за изворна праведност или за беспрекорност на човекот – за изворната состојба на човекот не се знае ништо освен тоа дека поседувал некаков вид на слободна волја. Резервираноста на Атенагора е очигледна, што за Барнард значи дека теоријата за изворниот грев, штом се оддалечи од асоцијацијата со приказната од *1.Мој.*, 6,2-5, одбегнува некои од замките во кои христијанските автори се сопнувале.¹⁵

Пристапот на Атенагора е еклектички, и насочен кон психолошките импликации на онтолошкиот проблем на прекинатата комуникација меѓу небото и земјата. Злото во светот не е резултат на интенционална изопаченост и намерно корумпирање на човечката сфера, туку резултат на несреќни околности како нужна последица на ангелската природа и нејзината неизбежна промена.

генетскиот код – секако, Вилијамс пишува многу пред ваквите откритија во биологијата и не е сосема правилно да се прави овој скок.

¹⁵ L. W. Barnard, op. cit., 118.

5.

ЃАВОЛОТ НИ ОРА НИ КОПА: ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ СПОРЕД ИРИНЕЈ

5.1 СПРОТИВСТАВУВАЊЕТО НА ГНОСТИЧКИТЕ ПОЗИЦИИ

Може да се смета дека Иринеј експлицитно се повикува на *1 Енох*, или барем на општоприфатената традиција на приказната за паднатите ангели. Тој на неколку места се повикува на приказната за Чуварите, како и на приказната за потопот заради прочистување на изопаченоста и злобата на земјата од библиската традиција. Идејата е дека пролиферацијата на злото на земјата била резултат и на недозволените дејства на ангелите со ќерките човечки, што го доуништило и така расипаниот и неправеден свет. Покрај ова, Иринеј често споменува дека сатаната е паднат и побунет или бунтовен ангел, апостат, водач на одметнатите ангели. Иако оваа конекција со приказната за Чуварите е посредна, или само по асоцијација, сепак, укажува на прифатената традиција за падот на ангелите, односно одметнувањето на еден главен ангел, водач на побунетите.

Иринеј ја раскажува приказната за падот на Чуварите од *1 Енох* (*Adversus haereses/Adv. haer.*, IV, 16; *Epideixis tou apostolikou kerygmatos/Epid.*, 18),¹ подвлекувајќи дека падот и проблематичното поучување го расипале човештвото. За ова вели дека се потпира врз *Светото писмо*, што би значело дека се повикува на широко распрос-

¹ Користени се изданијата Irenaeus, *Against Heresies*, A. Roberts, W. Rambaut (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<https://www.new-advent.org/fathers/0103.htm>>; St. Irenaeus, *Demonstration of the Apostolic Preaching*, A. Robinson (trans.), Society for Promoting Christian Knowledge, London-The Macmillan Co., New York, 1920.

транетото прифаќање на 1 Енох во раната црква. Паднатиот ангел ги повел луѓето кон непослушност, што ги направило грешни и го предизвикало нивното набркување од рајот, но тој не бил задоволен од ова (прво) зло, и затоа на синовите на Адам и Ева, Каин и Авел, им довел ново зло што го наполнило духот на Каин со желба за братоубиство (*Epid.*, 17).

Иринеј потем експлицитно ја споменува епизодата на падот на ангелите. Така, тој раскажува дека долго време злобата и изопаченоста се зголемувале и се ширеле, дошле до сета човечка раса и низ неа се вгнездиле, така што останало само мало зрнце праведност. Тогаш се случило недозволеното спојување на земјата, кога ангелите се измешале со ќерките на расата човечка (*Epid.*, 18), и жените народиле синови кои поради нивната огромна големина биле сметани за џинови. Покрај ова, ангелите на своите човечки жени како подароци им донеле разни учења на изопаченоста, како придобивките на корењата и билките, боењето на ткаенините и козметиката, умешноста на магиски инкантациии, и секакви маѓепсничства и идолатрија преку кои се мрази Бог. Со навлегувањето на овие нови зла во светот, веќе умноженото зло уште повеќе се проширило, а праведноста била намалена и ослабена (*Epid.*, 18). Иринеј продолжува со стандардната верзија за прочистувањето на земјата преку потопот, во, како што определува, десеттата генерација после првосоздадениот човек, така што само Ное бил останат праведен (*Epid.*, 19). Тој се подготвил за надоаѓачкото уништување, така што ја изградил арката и го спасил своето семејство и животните кои биле на земјата. Спасените животни ја населиле земјата, продолжува Иринеј, а од синовите на Ное започнало човештвото по потопот (*Epid.*, 19, 22), и Бог направил завет со сиот свет, дека нема повеќе да ја уништува земјата со поплава, а човештвото ќе се умножува (*Epid.*, 22). Потоа Иринеј раскажува за животите на Сим, Хам и Јафет (*Epid.*, 20-21).

Иринеј го споменува самиот Енох попатно, кога пишува за правилото за обрежување (*Adv. haer.*, IV, 16,2). Законите од тој тип, како придржувањето до Сабат, биле воведени за да се чуваат редот во светот и праведноста, за човек со право да може да се смета за пријател на Бога. Енох, имајќи му угодено на Бог, и без да биде обржан, до ден-денес е запаметен како сведок на праведниот суд божји,

потсетува Иринеј. Верувањето е дека Енох бил пренесен така да не ја види смртта, и бил земен од Бога (повикувајќи се на *Евр.*, 11,5). Со тоа што Енох бил спасен на тој начин, се покажува колку е важно како некој живеел, подвлекува Иринеј. Така, ангелите кои згрешиле паднале на земјата за да им биде судено, а човекот кој му удоволил на Бога бил пренесен кон спасението (*Adv. haer.*, IV, 16,2).

Иринеј се спротивставува на различни аспекти од учењата на гностиците. Една од главните точки од ова учење со кои Иринеј воопшто не се согласува е дуализмот на Валентиновата гностичка школа, односно гностичката идеја дека светот е создаден од страна на зол создател, Демииургот. Според Иринеј, сите еретици се дел од војската на сатаната, која е во војна против Христа (и против христијаните - *Adv. haer.*, I, 25,3). Иринеј се потпира врз изворите од проците и апостолите, каде што не се споменува ниеден друг бог (или создател) освен Бог (*Adv. haer.*, I, 5; вистинскиот создавач на светот е Логосот, I5; pass.).

Иринеј инсистира на тоа дека сите нешта, независно дали се ангели, архангели, престоли или началства, биле создадени и поставени од страна на оној кој е Бог над сите, преку неговото Слово, како што поучува Евангелието. Иринеј за Логосот резимира дека бил изговорено Слово божјо, така што бил во Отецот, и така што преку Него станало сè, а без него ништо не можело да биде (парафраза на *Јован*, 1,3, *Adv. haer.*, III, 8,3). Иринеј прави и онтолошка разлика: создадените и воведени нешта се различни од Оној кој ги создал и ги устроил, затоа што тој самиот е несоздаден, без почеток и крај, и не му недостасува ништо, а создадените нешта се подложни на расчленување. И оние со скромна способност за разликување на нештата би можеле да сфатат дека само тој кој ги создал сите нешта, заедно со неговото Слово, соодветно може да биде сметан за Бог и Господар, а создадените нешта не може да така да бидат нарекувани (*Adv. haer.*, III, 8,3).

Иринеј наведува дека Карпократ (основач на рана гностичка секта за кого не се знае ништо, освен според раскажувањата на раните црковни отци, особено Иринеј и Климент) и неговите следбеници сметале дека светот и сè што е во него било создадено не од страна на несоздадениот Создател, туку од страна на ангелите, мошне инфериорни во однос на него (*Adv. haer.*, I, 25,1). Тие покажуваат

магиска умешност, предупредува Иринеј, употребуваат инкантациии, изработуваат љубовни напитки; а покрај ова имаат помош од духови, демони кои праќаат сониишта (всушност, кошмари), и други грозотии, вообразено објавувајќи дека имаат моќ да владеат со оние што се главни во светот, како и со сите нешта што се во него (*Adv. haer.*, I, 25,3). Тие не се некакви супериорни суштества, туку развратници кои замислиле дека се супериорни затоа што претерале со приказни (*Adv. haer.*, I, 25,3). Иринеј смета дека овие нечесни гностици биле испратени од страна на сатаната за да ја обесчестат црквата, за луѓето да ги слушаат нив, одвратувајќи се од вистината, за потем и самите да зборуваат и да прават зло (*Adv. haer.*, I, 25,3).

Нивното лудило е толку незауздано, што објавуваат дека во нивна моќ се сите нешта кои се нерелигиозни и непобожни, и дека тие слободно ги практикуваат, тврдејќи дека е прашање на индивидуално мислење дали нештата се зли или добри (*Adv. haer.*, I, 25,4). Иринеј објаснува дека според нив непријателот за кого се зборува во параболите во *Евангелијата* е еден од ангелите во светот, кого тие го нарекуваат „ѓавол“, и за кого тврдат дека бил направен со оваа цел – да ги води душите кои заминале од овој свет кон Врховниот владетел. Потем ги носи душите кај друг ангел, кој подоцна може да ги затвора во други (следни) тела, затоа што тие сметаат дека телото е затвор, додава Иринеј.² Понатаму, Иринеј наведува, тие тврдат дека никој не може да побегне од моќта на овие ангели кои го создале светот, туку мора да помине, во вид на талкачка душа, низ разни дејства и околности, за како ослободена душа на крајот да се упати кон Бог, кој е над ангелите, создатели на светот (I, 25,4).

Небесните суштества (ангелите), биле создадени добри од страна на Бога. Следството е мошне едноставно: сатаната бил ангел; и со тоа што бил создаден од страна на Бога, исто така бил добар (*Adv. haer.*, III, 8,3; IV, 41; V, 24). Гностичкиот демиург, односно сатаната од христијанската традиција, е инфериорен на Бога, бивајќи создаден од него, и не може да биде божество.³ Со оваа нерамнотежа

² Очигледна е сличноста со Платоновото учење за телото како затвор или гроб за душата.

³ Расел потсетува дека сатаната не е принцип (според *Adv. haer.*, III, 8; V, 22), тој самиот е едно од божјите суштества, и самиот нема ништо создадено (J. B. Russell, *Satan: the Early Christian Tradition*, 81).

се укинува можноста за дуалистичкото стојалиште. Критиката на Иринеј не е иманентна затоа што се повикува на јудео-христијанската, а не на гностичката традиција - на сличен начин гностичката позиција би можела да покаже дека дуалистичката позиција е совршено издржана. Сепак, идеите на Иринеј се корисни како за запознавање со гностичкото учење, така и за пасионираниот христијански светоглед и образложувањето на главните теолошки проблеми. Кај Иринеј, слично како и кај другите отци, сатаната е определен како лажливец, непријател (односно камен на сопнување), змија, убиец, апостат и ѓавол (*Adv. haer.*, III, 8,2; III, 18,7; III, 18,7; III, 23,3; IV, 40,1; V, 22,1; V, 22,1; V, 25). Сепак, Иринеј му припишува помала моќ отколку гностиците или раните црковни отци.⁴

Иринеј резимира (не особено прецизно) дека според гностиците, сета материјална супстанција е сочината од три страсти, како страв, тага и зачуденост, така што животните потекнале од страв и од преобразба, исто како и Демиургот, а постоењето на сите други нешта, како душите на животните и луѓето, се должи на стравот (*Adv. haer.*, I, 5,4). Според ова верување, објаснува Иринеј, Демиургот, бивајќи неспособен да препознае какви било духовни суштини, се замислил самиот себе дека е Бог, и преку пророците објавил дека е Бог, и дека покрај него нема никого друг (Иринеј наведува референци од *Иса.*, 45,5-6; 46,9). Понатаму, продолжува, гностиците поучуваат дека духовите на изопаченоста го имаат своето потекло во тагата. Така, ѓаволот, кого го нарекуваат „владетел на светот“, и демоните, ангелите, и сите зли, душевни суштества, си нашле извор за своето постоење (*Adv. haer.*, I, 5, 4). Владетелот на светот (ѓаволот) има познание за она што е над него, затоа што тој е дух на изопаченоста, а Демиургот, пак, нема знаење за такви нешта, затоа што е од животинска супстанција. Потоа Иринеј ја резимира етиологијата на елементите преку трите страсти (земјата настанала од ступор, водата од вознемиреност предизвикана од страв, и т.н.).

⁴ J. B. Russell, op. cit., 81; A. Wright, *Satan and the Problem of Evil*, 230.

5.2 САТАНАТА И ОДМЕТНАТИТЕ АНГЕЛИ

Товарот на одговорноста за нарушувањето на редот и на отчетноста за гревот Иринеј го става повеќе врз човештвото, отколку врз сатаната. Тој не е без вина, секако, затоа што ги искушува луѓето и сака да ги одврати од Бога и од Законот, но одлуката во врска со гревот е сепак човечка. Иринеј, значи, ја спречува можноста за дуализам со тоа што го поставува сатаната повеќе како непријател на човештвото отколку на Бога (*Adv. haer.*, IV, 41,1–3; V, 24,2), а и влијанието врз луѓето не е бесконечно или огромно, туку во рамките на власта на Бог (*Adv. haer.*, V, 24,3). Сатаната не ги принудил луѓето да грешат (*Adv. haer.*, IV, 41; V, 24), туку гревот бил резултат на нивниот слободен избор и на нивната слаба волја. Сатаната ги поттикнал луѓето да изведуваат магија, да создаваат и да шират лажни учења, да обожуваат идоли и да ги следат ѕвездите (*Adv. haer.*, I, 15,6). Ова може да се смета како повикување на приказната од *1 Енох* и на проблематичните учења што Чуварите им ги донеле на луѓето. Според ова, може да се тврди дека идејата за потеклото на злото како резултат на приказната од Падот на Чуварите е очигледна кај Иринеј.

Ѓаволот паднал затоа што, прво, му завидувал на Бог, својот создател, и сакал да биде обожуван како него; и затоа што му завидувал на човештвото, кое било создадено според божјите лик и подобие, и кое го имало добиено светот во свое владеење (*Adv. haer.*, III, 23; IV, 40; V, 21, 24).⁵

⁵ Рајт резимира дека покрај линијата на приказната за ѓаволот и падот од *Животот на Адам и Ева* (не прецизира за кое место од оваа група на апокрифни текстови станува збор), сатаната му завидува на човештвото за тоа што Бог го ставил создавањето под своја власт, и паѓа затоа што одбива да се поклати пред Адам (A. T. Wright, op. cit., 230). Расел јасно ја прикажува хронологијата на падот според Иринеј. Тој смета дека сатаната паднал поради неговата завист, после создавањето на луѓето (само тоа има смисла во редот на настаните или, како што Расел дозволува, можеби откако дознал за неминовното создавање на луѓето, J. B. Russell, op. cit., 81). Бунтовниот ангел го предизвикал гревот во Рајската градина и предизвикал Каин да го убие Авел, а паднатите ангели паднале пред Потопот, во времето на Енох (*Epid.*, 17). Со тоа што тој влегол во Еден со срцето веќе расипано од желбата да ги уништи првите луѓе, очигледно е дека неговиот грев претходи на нивното искушение, аргумент што, според Расел, оди спротивно на подоцнежната идеја за тоа дека Бог ги создал луѓето за да надомести за загубата на паднатите ангели. Како што беше споме-

Кога Иринеј објаснува како Бог имал намера да ги казни Адам и Ева за трансгресијата со разни непријатности и маки, потсетува дека не било замислено ниту тие сосема да загинат проколнати од Бога, ниту, останувајќи неопоменати, да почнат да го презираат. Клетвата, во сета нејзина полнотија, подвлекува Иринеј, паднала врз змијата која ги измамила луѓето. Затоа, Бог ја проколнува змијата повеќе од сите сверки на земјата. Покрај ова, вечниот оган не е подготвен за луѓето, туку за ѓаволот и за неговите ангели – за оној кој е главен на паднатите, или одметнати ангели, и ангелите кои опстојуваат во изопачени дејства без покајание, и без да се вратат назад (*Adv. haer.*, III, 23,3).⁶

Иринеј забележува кај ѓаволот грев на гордоста – како кога бил понижен од страна на скромноста во човекот, при искушувањето на Исус, така и кога претходно бил победен откако се поставил како непријател на Бога изразувајќи се против неговата заповед (*Adv. haer.*, V, 21,2). Иринеј додава дека „сатана“ значи и „одметник“. На почетокот тој го измамил човекот да го прекрши законот на својот создател, и така го вовлекол под сопствена моќ, но таа моќ се состои само од трансгресија и апостаза (*Adv. haer.*, V, 21,3). Сатаната го врзал човекот за себе, објаснува Иринеј, што било нужно за да може да биде врзан со истите тие синџири откако човекот ќе се ослободи за да се врати при Господа: синџирот што човекот го остава на сатаната, всушност, е гревот. Кога сатаната е врзан, човекот се ослободува, затоа што никој не може да влезе во нечија безбедна куќа ако прво не е врзан и онеспособен, сликовито доловува Иринеј. Законот е божјата заповед и само преку човекот сатаната се покажува како бегалец и како кршач на правила, како ангел паднат од Господа (*ibid.*).

Оние личности кои не веруваат во Бога, туку се непослушни, се ангели и синови на ѓаволот, но не по природа, туку преку имитација, пишува Иринеј. Господарот на сето има кажано дека постојат

нато, другите ангели паѓаат подоцна, во времето на Ное, смета Иринеј, според неговото прераскажување на приказната за расипувањето на земјата што му претходело на потопот.

⁶ Cf. IV, 40,1 – Бог однапред ги има подготвено добрите нешта за оние кои ќе го посакуваат неговото водство и ќе му бидат потчинети; а вечниот оган за водачот на одметниците и за оние кои со него се побунил (*Mat.*, 25,41).

одредени ангели, кои се на Ѓаволот, за кои е подготвен вечниот оган; и за овие е објавено дека се какол (*Adv. haer.*, IV, 41, 1). Каколот на кој реферира е од стиховите од *Мат.*, 13,38-40: нивата е светот, доброто семе се синовите на Царството, а каколот се синовите на лукавиот. Ѓаволот е непријателот кој го посеал тоа семе; и како што каколот се собира и се гори во оган, така ќе биде и на свршетокот на векот. Во таа смисла, огнот е претходно подготвен за оние кои се непријатели на Господа и уништувачи на светот.⁷ Иринеј нагласува дека Бог ги вбројува во оваа група сите кои паднале/паѓаат од него, со Ѓаволот на чело на ваквата трансгресија. Но, Тој не ги направил ни луѓето ни ангелите такви по природа. Ѓаволот, многукратно повторува Иринеј, е суштество на Бога, како и другите ангели (*Adv. haer.*, IV, 41,1).

Иринеј објаснува како функционираат нештата со создавањето од страна на Бог и со припаѓањето на Бог. Сите нешта биле создадени од страна на Бог, но со оглед на тоа што Ѓаволот станал причина за падот на себеси и на другите, *Светото писмо* правилно ги смета оние кои остануваат во состојба на апостаза за синови на Ѓаволот и ангели на нечистивиот. Терминот „син“ има двојно значење, објаснува Иринеј: може да се биде син по природа, затоа што некој се раѓа како нечиј син, но син може и да се стане, така што некој ќе следи нечиј живот и учења (*Adv. haer.*, I, 41,2). Ова би значело дека како син станува и оној кој учи од својот учител, небаре од грижлив татко. Според природата, значи, односно според создавањето, сите ние сме синови Божји, продолжува Иринеј, затоа што сите сме

⁷ Cf. Бог-Отец подготвил добри нешта за оние кои ја бараат неговата наклоност и кои му остануваат верни; и вечен оган за водачот на апостазата, Ѓаволот, и оние кои заедно со него се побуниле (IV, 40,1). Иринеј се повикува на параболата за царството небесно, слично на човек кој посеал добро семе на својата нива *Мат.*, 13,24 sqq. Полето е светот, и додека човекот спие, дошол непријателот и посеал какол меѓу пченицата (13,28). Така дознаваме, поучува Иринеј, дека се работи за ангелот-апостат, непријателот, кој завидува на уреденото од Господа, и си зел за задача да направи непријателство против Бога (*Adv. haer.*, IV, 40,3). Поради ова Бог го набркал од себе оној кој по своја волја и тајно посеал какол, односно, оној што ја предизвикал трансгресијата. Сепак, се сожалил над човекот кој на ваков или онаков начин се вмешал во непослушноста, и го свртел непријателството што Ѓаволот сакал да го посеа меѓу Бог и луѓето назад против него, така што го отстранил својот гнев од човекот и го насочил во друга насока, накај змијата.

биле од него создадени. Но, што се однесува до послушноста и до посветеното следење на учењето, не сите с(м)е синови божји, туку само оние кои во него веруваат и кои постапуваат според неговата волја. Оние кои не веруваат и кои не ја почитуваат волјата негова се синови и ангели на ѓаволот затоа што извршуваат дејства на ѓаволот. Ова го објаснува и низ правниот проблем на наследувањето: некои синови ако се непослушни, го губат правото на наследство, но сепак по природа остануваат синови. Значи, по природа се синови, но формално-правно не се наследници на својот (природен) родител (*Adv. haer.*, I, 41,3).

Така е и со Бог: оние кои не го послушуваат не се негови наследници, односно престануваат да бидат негови синови. Сепак, грешниците кои се покајале се во подобра позиција, додава Иринеј: ако престанат со правењето зло имаат можност повторно да станат синови божји и да го примат наследството на бесмртноста кое така би им следело од Него. Ангелите на ѓаволот и децата на нечистивитот (види *Mam.*, 25,41; 13,38) го слушаат ѓаволот и ги вршат неговите дејства, но се истовремено создадени од Бог. Значи, ако и кога тие ќе поверуваат во Бога и ќе му се покорат, и ќе ги прифатат и следат неговите учења, тие ќе станат повторно негови синови; а ако паднат и извршат трансгресија, се припиваат кон ѓаволот како кон надреден (а ѓаволот, повторува Иринеј, бил причина за падот на себе, а потоа и на другите, *Adv. haer.*, I, 41,3). Акцентот и овде е ставен на слободната волја и избор и на фактот дека правењето зло и избирањето на погрешниот пат не се иреверзибилни – бесмртноста и вечното блаженство се достапни само доколку човекот (или ангелот) одбере посветено да се стреми кон нив.

Иринеј забележува дека на земјата има уредени закони како штит на праведноста. Кога некој (особено ако е некој кој треба да го одржува законот) се обидува да ја поткопа праведноста, непобожно, нелегално и тирански, на такви начини и ќе пропадне, затоа што божјиот суд доаѓа еднакво за сите и не потфрла во ниеден случај, предупредува тој. Земското владеење било воведено од Бога за доброто на народите и сигурно не било воведено од ѓаволот, кој никогаш не мирува, додава Иринеј. Ѓаволот не сака да гледа како народите се тивки и мирни поради тоа што од стравот од човечкото владеење, односно од важењето на законите, луѓето не се јадат меѓусеб-

но небаре се риби. Оваа состојба на ѓаволот не му одговара. Благодарение на законите, вишокот изопаченост и злоба се држи под контрола, смета Иринеј (*Adv. haer.*, V, 24,1).

Ѓаволот веќе бил навикнат да лаже против Бога, за да предизвика луѓето да застранат, објаснува Иринеј, повикувајќи се на епизодата од *1.Мој.*, 2,16-17 и 3,1. Ѓаволот ѝ кажал на Ева, откако таа ја повторила божјата забрана за јадење од дрвото од средината на градината, дека тие нема да умрат, како што верувале таа и Адам, туку дека ќе го познаат доброто и злото и ќе станат како Богови (3,4). Иринеј пишува дека ова е намерна лага изречена од страна на ѓаволот, и набројува три проблема. Прво, ѓаволот во градината расправал против Бога, небаре тој не бил таму, затоа што не знаел за неговата величина; а откако од жената дознал дека Бог рекол дека ќе умрат ако каснат од забранетото дрво, рекол дека нема да умрат, што испаднало дека не е точно. Бог ја кажувал вистината од почетокот, а ѓаволот лажел затоа што смртта навистина била консеквенција за јадењето од забранетото дрво, односно како што силно подвлекува Иринеј, непослушноста е таа која предизвикува смрт (*Adv. haer.*, V, 23,1). Ова може да се очекува, затоа што Бог ја имал испланирано можната трансгресија, но сепак не ја намалува лагата на ѓаволот. Иринеј додава дека ѓаволот лажел на почетокот, но и на крајот кога тврдел дека ќе му ги даде на Исус сите царства на светот, сета власт и сета слава ако падне и му се покори (*Мат.*, 4,9; *Лука*, 4,6), небаре биле негови (*Adv. haer.*, V, 24,1). Ова е неточно, потсетува Иринеј, затоа што не е ѓаволот тој кој доделува кралства и слава на светот, туку Бог (*ibid*; V,24,3). Никаква слава и власт нема ѓаволот, бивајќи паднат ангел, туку само до таму му е моќта, како на почетокот, да го мами умот на човекот и да го тера на погрешен пат на занемарување на божјите заповеди. Затоа, сè што може да прави е постепено да ги замрачува срцата на оние кои му служат, така што ќе забораваат кој е вистинскиот Бог (V, 24,3).

Како кој било кој е паднат или прогонет, а сепак на насилан пат сака да ја нападне и да ја заземе територијата на другиот, па ги малтретира и ги обеснажува нејзините жители, за да може да се прогласи за крал меѓу тие кои не знаат за неговиот пад и разбојништво, така и ѓаволот, бивајќи меѓу оние ангели кои биле поставени над духот на воздухот, почувствувал завист и гнев, и морало да

падне од божјиот закон затоа што зависта е нешто што на Бога му е туѓо (*Adv. haer.*, V, 24,4). Кога овие пад и одметништво биле откриени и изложени и во постоењето на Христос („*homo factus*“), ѓаволот со уште посилна упорност му се спротивставувал на човекот, завидувајќи му на неговиот живот, и посакувајќи да го вовлече во своите отпаднички моќи. Словото божјо, меѓутоа, го победило ѓаволот не со својата божја, туку токму со човечката природа, и покажало дека тој е отпадник, на тој начин ставајќи го под власта на човекот (Бог му дава моќ да гази врз змии и на скорпии и над секоја непријателска сила, без што било да му напакости, *Лука*, 10,19). Онака како што ѓаволот добил власт врз човекот преку падот, преку падот и бил лишен од моќта, преку човековото враќање назад при Бога (*Adv. haer.*, V, 24,4). Идејата е дека токму човекот морало да го победи непријателот на човекот, инаку тој не би бил легитимно уништен (*Adv. haer.*, III, 18,7). Човековата природа станала едно со Бог, но ако Бог едноставно слободно беше подарил спасение, тоа не би било сигурно – само преку човековото придружување на Бога, тој може да стане дел од неуништливиото. Затоа, една од задачите на Посредникот меѓу Бог и луѓето било преку специфичниот однос да донесе пријателство и слога, и да му го претстави човекот на Бог, така што му го открива Бога на човекот (*Adv. haer.*, III, 18,7).

Употребата на приказната за паднатите ангели од 1 Енох во делата на Иринеј е во контекст на неговото спротивставување на гностичките и други еретички учења, во подвлекувањето на онтолошките христијански позиции за хиерархијата на постоењето и создавањето од страна на Бог, и во предупредувањата во врска со множувањето на неправедноста и злобата во светот и потребата од божествена интервенција. Голем дел од аргументацијата на Иринеј е околу ѓаволот и неговите штетни влијанија, имајќи предвид дека, според Иринеј, се работи за создадено суштество кое и не е толку моќно, но е горделиво, завидливо и пакосно. Иринеј го претставува падот како настан кој на ѓаволот му дал власт врз луѓето, но и како причина за неговото сопствено уништување доколку луѓето се вратат при Бога. Со ова, како и кај повеќето други автори од ова истражување, акцентот е ставен врз слободната волја на сите небесни и земски суштества, и врз потребата да се биде одговорен за чекорите кои би воделе кон сопственото спасение.

6.

ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ И ИЗВОРОТ НА ФИЛОЗОФИЈАТА

6.1 МУДРОСТА НА ОВОЈ СВЕТ КАКО БЕЗУМСТВО ПРЕД БОГА

Демоните не се само лошо нешто – инаку некои од нас би немале работа или животен повик. Некои автори сметаат дека падот на ангелите бил изворот на филозофијата. Според ставот на Хермија Филозофот, автор на опскурниот текст *Исмевање на филозофите* (*Irrisio (Gentilium) Philosophorum*) падот на ангелите е изворот на филозофијата. Значи, кога ангелите не би се имале одметнато, не би имало Институт за филозофија и филозофски книги. Слично може да се тврди и за ставовите на Климент Александриски.

Околу *Исмевањето на филозофите* (*Irrisio*) се знае мошне малку. Авторот е наведен како Хермија Филозофот во своето дело, но не е идентификуван со некоја друга позната личност од антиката. Времето во кое работел е исто така непознато, затоа што нема референци што би помогнале да се лоцира. Делото не било експлицитно цитирано од кој било друг писател.¹ Извесни паралели биле лоцирани во дела од Татијан подоцна, од вториот до шестиот век од нашата ера, но ниедна не е сигурна, особено што која било паралела меѓу Хермија и друг автор би можела да значи и дека Хермија користел некакво претходно дело, или дека другиот автор го имал читано Хермија. Библиските наводи се скудни: почнува со навод од *Прво послание кон Коринтјаните*, а другата референца се однесува

¹ За референци во врска со датирањето на делото (меѓу вториот и третиот век, меѓу петтиот и шестиот век, и други), види ја белешката бр. 3, кај J. F. Kindstrand, „The Date and Character of Hermias' "Irrisio"“, *Vigiliae Christianae* 34, No. 4, 1980, 341-357.

на *Исаија* 40,12 (*Irrisio/Irr.*, 17, 12-20).² Киндстранд се обидува да го анализира јазикот употребен во трактатот, како и сличностите меѓу *Irrisio* и *Dialexeis* на Максим од Тир, како и општиот карактер на делото во идеолошките рамки на паганската култура,³ со што се потврдува целта на делото која може да се очекува уште од насловот.

Павле, благословениот апостол, пишувајќи им на Коринтјаните, изјавил дека мудроста на овој свет е безумство пред Бога (*1.Кор.*, 3, 19), и тоа не го кажал попусто, започнува Хермија. На Хермија му се чини дека се работи за позајмица од приказната за бунтот на ангелите.⁴ Бунтот е причината поради која филозофите ги претставиле своите учења, кажувајќи нешта кои ниту звучат исто, ниту ги означуваат истите нешта (*Irr.*,1).⁵ Така, елаборира Хермија, не навлегувајќи понатаму во ставот за побуната на ангелите како почеток на филозофијата, античките филозофи имаат различни ставови за тоа што претставува душата (оган, воздух, ум, број, движење, вода, крв, здив, хармонија) и слично, односно, кажуваат спротивставени нешта. Колку различни изјави има за овие нешта, се чуди Хер-

² *Irr.*, 1. Користено е изданието *Hermias the Philosopher, Derision of Gentile Philosophers*, G. A. Gilles (trans., ed.), *The Writings of the Early Christians of the Second Century: Namely, Athenagoras, Tatian, Theophilus, Hermias, Papias, Aristides, Quadratus*, &C, Forgotten Books, London, 1857, https://www.tertullian.org/fathers/hermias_1_satire.htm#5.

³ J. F. Kindstrand, *ibid.*

⁴ Ако мудроста во овој свет е безумство пред Бога, тогаш таа не може да биде од него, туку од некој кој нему му се противи. Ова може да се поврзе со бунтот на Чуварите. Хермија смета дека филозофите ги претставиле своите учења, кажувајќи нешта кои ниту звучат исто, ниту ги означуваат истите нешта. Може да се претпостави дека нему му пречи ваквата инконзистентност, која не би потекнала од Едниот и мудар Бог, туку од безумни превртливи суштества.

⁵ Во белешка под текстот преведувачот наведува, без да елаборира, дека ова мислење било типично за многу други филозофи, како и дека Климент Александриски го имал одбиено, наведувајќи броеви на страници од *Str.*, 1, и 6, но не и соодветна пагинација. Поради ограниченоста на податоците, во оваа прилика овој став не е разгледан, иако, како што ќе биде наведено подоцна во текстот, може да се претпостави за кои ставови, од кои точно наводи се работи. Преведувачот-коментатор додава дека се работи за мошне познат источен поим, кој бил прекрасено обработен од страна на некои од модерните поети (исто така, нема референца за кои поети би станувало збор) (1, во печатеното издание на стр. 193, ред 5/non vidi, дигиталната верзија на https://www.tertullian.org/fathers/hermias_1_satire.htm).

мија, колку различни обиди за објаснување; исто така, колку потфати од страна на софистите кои продолжуваат со раздорот наместо да ја бараат вистината (*Irr.*, 1). Сепак, Хермија е свесен дека додека некои од ставовите за душата се разликуваат, некои нешта во врска со душата биле објавени со едногласие (односно, едногласие меѓу одредени филозофи, а очигледно разногласие меѓу други), како тоа дека задоволството претставува добро, зло, или средина меѓу доброто и злото; дека природата на душата е бесмртна, смртна, или привремена, односно дека е поделена на атоми, и слично (*Irr.*, 2).

Во трактатот нема никакви понатамошни објаснувања за ваквата врска, ниту има споменување на паднатите ангели или потеклото на инкарнираното зло. Хермија објаснува за различните ставови на античките филозофи сметајќи дека и покрај тоа што се неспособни да ја откријат сопствената душа, имаат смелост да ја бараат природата на самите богови; а оние што не си го познаваат сопственото тело, се посветуваат на природата на светот. Хермија тука нè води на патување-каталог низ античката филозофија, сакајќи да илустрира дека секое учење е интересно и привлечно, и се чини како вистинито и сосема прифатливо, сè додека не се дознае за следното учење, чии интересност, привлечност и прифатливост се уште поголеми. Така, тој пишува дека го одобрува учењето на Анаксагора согласувајќи се дека умот е во почетокот на сите нешта, како нивна причина и уредувач, придвижувач и диференцијатор – „Анаксагора, кој ги кажува овие зборови, ми е пријател, и јас се поклонувам пред неговото учење“, пишува Хермија (*Irr.*, 3). Потоа Хермија споменува дека против Анаксагора се појавиле Парменид и Мелис, според кои битието е Едното – тоа е вечно, бесконечно, неподвижно. Хермија забележува дека не знае зошто се променил, бивајќи сега привлечен од ова учење, кое наеднаш го истерало Анаксагора од умот. Таман ќе помисли дека стабилно се пронашол во ова учење, се појавува Анаксимен, чие учење за воздухот како почеток и состав на нештата, наеднаш се чини совршено привлечно и вредно за почит (*Irr.*, 3). Во вакво скокање од учење на учење Хермија продолжува во следните оддели, поминувајќи од Емпедокле кон Протагора, Талес и Анаксимандер – од љубовта и раздорот, наспроти Човекот, наспроти водата, и апејронот, како принцип и состав на сите нешта (*Irr.*, 4). Потоа се префрла на Архелај, според кого принципите на сите нешта се топ-

лото и студеното, и оди кон благоглаголивиот Платон, според кого принципите се Бог и материјата, на пример. По Платон се јавува неговиот ученик Аристотел, со неговиот активен и пасивен принцип, и настанувањето и пропаѓањето на сите нешта, што на Хермија му се чини како супериорно учење кое нема намера да го напушти (*Irr.*, 5). Секако дека и овој пат нема најдено совршено учење, за прегледот да може да продолжи: за Ферекид од Силос принципите се Јупитер – етерот, Земјата (Tellus), Сатурн – Времето; за Левкип принципите се безгранични, неподвижни и инфинитезимални; за Демокрит принципите се Битието, кое е полно, и Небитието, кое е празен простор; за Хераклит, пак, огнот е принципот на сите нешта; а за Епикур светот е составен од атоми и празнина, и од нивното разновидно меѓусебно проткајување, сите нешта се раѓаат и умираат (*Irr.*, 6). Хермија продолжува со набројување на своите новопронајдени пријатели, пред да се согласи со мислењата на други нови пријатели – Епикур, најдобриот меѓу луѓето, кому Клеант му се смее; Карнеад и Клитомас; Питагора и неговите следбеници – строги и тивки луѓе кои донесуваат тајновитост и неискажливост во говорот за броевите и за идеите и така натаму (*Irr.*, 7-10).⁶ Нема споменато ништо за врската меѓу паднатите ангели и сите овие филозофи и иако отпрвин се насетува исмевање во претераниот восхит за секое ново учење, кое му противречи на претходното, формулациите еманираат вистинска фасцинираност. Останува фактот дека во ова опскурно дело се определува дека филозофијата постои благодарение на падот на ангелите.

⁶ Киндстранд смета дека недостатокот на покажано интересирање за христијанството и за апологетиката, блискоста со паганските концепции што потсетуваат на киниците и скептиците, и неконзистентноста во ставовите покажуваат дека трактатот изворно не бил составен како дело од христијанската апологетика, и дека насловот и воведот, кои се единствените делови во кои се забележува христијанско влијание, биле додадени отпосле, кога станало очигледно дека делото може да биде корисно од христијанска перспектива. Можеби трактатот бил составен од реторичар со одредено интересирање за киничката и за скептичката филозофија, кој откако се конвертирал во христијанство сакал да го поправи своето дело, за да соодветствува со неговиот нов светоглед. Исто така е можно додатоците да се направени од некој друг (J. F. Kindstrand, *op. cit.*, 353).

6.2 ПОТЕКЛОТО НА ФИЛОЗОФИЈАТА СПОРЕД КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИСКИ

Климент Александриски нуди неколку објаснувања за потеклото на грчката филозофија, од кои дел одат во нејзина одбрана, поради степенот на вистина што го содржи. Така, може да се резимира дека филозофијата потекнала од имањето на разум, што им овозможило на грчките филозофи да спознаат одреден степен на вистината; дека божествена инспирација, посредувана од страна на ангелите на народите, им дала вистина на мудреците на барбарите, која потоа се пренела како мудрост кај Грците; дека грчките филозофи го „украле“ знаењето од еврејските пророци и Мојсеј; како и дека паднатите ангели ја украле филозофијата од небото и им ја пренеле на луѓето. Според ова, филозофијата потекнала од разумот благодарение на што грчките филозофи умееле да спознаат одреден степен на вистината; или, пак, се работело за божествена инспирација посредувана од ангелите на народите, со што мудреците на барбарите добиле мудрост која потем се пренела како филозофија кај Грците. Ако, пак, станува збор за кражба на знаењето од еврејските пророци и од Мојсеј, тоа би значело дека грчката филозофија е изворно еврејска. Ако паднатите ангели ја украле филозофијата од небото и им ја подариле на луѓето, тогаш изворот на филозофијата е неземски или надземски. Идејата за паднатите ангели во контекстот на потеклото на филозофијата кај Климент не е разработена, туку само спомената. Христијанските противници ја критикувале филозофијата сметајќи дека е лажна мудрост од измамнички паднати ангели, но Климент тврди дека божјата промисла одредила ангелите да ја украдат мудроста од небото. Филозофијата, според тоа, нема јаволски извор, како што сметаат противниците на Климент (*Str.*, 6,8; 6,17).⁷

Климент објаснува дека филозофијата (мисли на хеленската) делумно ја имала разбрано вистината, дека ѝ се имала приближено, иако опскурно и до одреден степен, расправајќи со оние кои

⁷ Користено е изданието Clement of Alexandria, *The Stromata*, W. Wilson (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0103501.htm>>.

тврдат дека таа потекнала од ѓаволот. Некои, пак, пишува, претпоставуваат дека одредени моќи се симнале од небото и ја инспирирале севкупноста на филозофијата (*Str.*, 1,16).⁸ Овие, се чини, продолжува Климент, цитирале од *Светото евангелие според Јован*, 10,8 („сите (...) пред Мене, се крадци и разбојници“, cf. 1,17) – која и да е вистината во паганската филозофија, таа не била откриена од Бога, туку украдена од паднатите ангели кои недозволено му ја откриле на човештвото.⁹ Филозофијата, велат, не била испратена од Бога, објаснува Климент, туку украдена и дадена од страна на крадци (реферирајќи на цитатот според кој сите пред Бога се крадци и разбојници). Некаква моќ, или ангел, кој научил нешто за вистината, но не останал во вистината, ги инспирирал овие нешта, и имајќи ги украдено, ги поучил луѓето (*Str.*, 1,17). Иако Климентовите противници имале намера да ја разобличат и да ја презрат ваквата мудрост (следејќи ја *1En.* 16,3), тој смета дека иако е украдена, тоа е вистинска и валидна мудрост (*Str.*, 1,17).

Една од претпоставките на Климент за потеклото на филозофијата, како што беше споменато, е дека се работело за кражба на грчките филозофи на мудроста на Мојсеј и пророците. Ангелите кои го имале добиено ова наследство застраниле по задоволствата, па на жените им ги пренеле тајните што им биле дадени на знаење. Сепак, други ангели ги скриле ваквите скапоцени знаења, односно ги чувале до доаѓањето на Господа (*Str.*, 5,1).

Очигледно е дека објаснувањата за потеклото на филозофијата кај Климент Александриски не се сосема непријателски кон филозофијата, ниту кон вистината што таа ја содржи. Напротив, кај него се забележува почит за степенот на вистина содржан во хеленската филозофија. Според веќе споменатото, може да се резимира дека филозофијата имала потекнато од поседувањето разум, што на

⁸ Ова не нужно се однесува на зли, измамнички, бунтовни ангели, туку може да алудира на инспирација од добри ангели (види кај J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, Darton, Longman & Todd, London - Westminster Press, Philadelphia, 1973, 49).

⁹ Ова може да се поврзе со кражбата на предвидувањето - паганските пророчишта понекогаш прават точни претскажувања, затоа што демоните што ги инспирираат ги украде пророштвата од *Светото писмо* (види кај Тертулијан во *Apol.*, 22). Тоа значи дека демоните пренесуваат украдено знаење кое се чини како изворно и легитимно доколку не се познава неговото потекло.

грчките филозофи им овозможило познание на одреден степен на вистината; дека вистината кај мудреците на барбарите била дојдена од страна на божествена инспирација преку ангелите на народите, што потем била пренесена како мудрост кај Грците; дека знаењето на Мојсеј и еврејските пророци, било украдено од нив од страна на грчките филозофи; и дека филозофијата била украдена од небото од страна на паднатите ангели и пренесена на луѓето. Првите три објаснувања веќе имале долга традиција во употребата на еврејските и христијанските автори; првите две се наоѓаат кај хеленистички (и) кај еврејски автори, како Филон Александриски, а првото било омилено на Јустин Маченик околу вистината во грчката филозофија.¹⁰

Интересно е што Климент се осврнува и на потеклото на филозофијата како украдено знаење од еврејската традиција, и на украденото знаење од небото од страна на паднатите ангели. Како што Баукхам забележува, се работи за алтернативни теории за произлегувањето на паганската култура: или таа содржи вистински и валидни елементи, затоа што се потекнати од Мојсеј и од пророците, или таа е лажна мудрост донесена од паднатите ангели,¹¹ но тешко дека може да се тврди дека важат обете позиции. Сепак, додека Климент ги разработува објаснувањата за првите три наведени опции за потеклото на филозофијата, идејата за паднатите ангели во овој контекст е само на кратко спомената. Контекстот, всушност, е во одбрана, а не во напад на филозофијата: тој расправа со христијанските опоненти кои инсистирале на потеклото на филозофијата во лажната мудрост од паднатите ангели за да ја дезавуираат. Климент тврди дека Бог во својата промисла дозволил ангелите да ја украдат мудроста од небото. Христијаните според кои филозофијата е потекната од ѓаволски извор, на кои Климент им се спротивставува, се споменати неколку пати (*Str.*, 6,8; 6,17). Хеленската филозофија, како што некои тврдат, објаснува Климент, ја имала разбрано вистината до одреден степен, и ѝ се имала приближено, но опскурно и делумно, а како што тврдат други, таа е потекната и придвижена од ѓаволот. Некои, пак, претпоставуваат дека одредени моќи се симнале од небото и ја инспирирале севкупноста на фило-

¹⁰ R. Bauckham, „The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria”, 323-324.

¹¹ R. Bauckham, op. cit., 324.

зофијата (*Str.*, 1,16).¹² Овие, се чини, цитирале од *Светото евангелие според Јован* 10,8 („сите (...) пред Мене, се крадци и разбојници“, cf. 1,17) – која и да е вистината во паганската филозофија, таа не била откриена од Бога, туку украдена од паднатите ангели кои недозволено му ја откриле на човештвото.

Филозофијата, велат, не била испратена од Бога, објаснува Климент, туку украдена и дадена од страна на крадци. Некаква моќ или ангел, кој научил нешто за вистината, но не останал во вистината, ги инспирирал овие нешта, и имајќи ги украдено, ги поучил луѓето (*Str.*, 1,17). Опонентите на Климент, следејќи ја *1En.* 16,3,¹³ имале намера да ја разобличат и да ја поткопаат оваа мудрост откриена од Чуварите. Климент, пак, смета дека иако е украдена, тоа е вистинска и валидна мудрост. Во неговата промисла, како што беше споменато, Бог ја дозволил кражбата затоа што знаењето за луѓето било корисно, а не штетно (*Str.*, 1,17). Климент ја користи оваа идеја за кражбата на вистината од небото од страна на паднатите ангели за да направи паралела со „кражбата“ на филозофите на вистината од еврејските пророци, та затоа и го споменува митот за кражбата на Прометеј на огнот од небото (*Str.*, 1,17).¹⁴

¹² Ова може да се однесува на споменатата можна инспирација од добрите ангели (J. Daniélou, op. cit., 49).

¹³ Идејата дека (повеќето) тајни сè уште не се откриени, и дека луѓето всушност знаат само бескорисни мистерии, преку кои мажите и жените само ќе направат многу зло на земјата.

¹⁴ Никелсберг смета дека приказната за Азazel/Шамихаза од *1 Енох* произлегува од приказната за Прометеј (G. W. E. Nickelsburg, „Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11“, *Journal of Biblical Literature* 96, 3, 1977, 399-401). Тој потсетува дека најстарата позната верзија на митот за Прометеј се наоѓа кај Хесиод (*Теогонија*, 507-616; *Дела и дни*, 42-105), а вториот важен извор е трагедијата на Ајсхил *Окованиот Прометеј*. Кражбата на огнот е наведена како разлог за неговата казна, но многу поширока заднина е дадена на неговото подобрување на човештвото преку учењето на разни нешта, како: дрводелство, архитектура, астрономија, математика, сточарство, медицина, толкување на сонитата итн. Во таа смисла, приказната од *1 Енох* многу потсетува на верзијата на Ајсхил, инсистира Никелсберг (op. cit., 400). Покрај ова, обеите приказни ја споменуваат дивината, односно подземјето, како место на казната. Општо земено, материјалот од *1 Енох* покажува сличности со целата традиција околу приказната за Прометеј – главната идеја е дека Азazel (Шемихаза) е небесно суштество кое се побунува против Бога, отквивајќи му на човештвото различни учења.

1 *Енох* не остава сомнежи во врска со штетноста на знаењата и умеењата – тие се забранети затоа што имаат лоши импликации (водење војни, зголемување на похотата, опскурни магиски и научни познанија, манипулација на природата и слично), но сепак акцентот на причината за уништувањето на земјата е произведувањето на Џиновите и произлезениот хаос и зло на земјата.

Климент се враќа на темата на кражбата за филозофијата од страна на паднатите ангели,¹⁵ и се чини дека реферира токму на Чуварите од 1 *Енох*. Климент потсетува дека покажал дека филозофите на Грците биле нарекувани „крадци“, затоа што ги имале земено главните мненија од Мојсеј и од пророците без да ги одбележат (совршено точно – и позајмувањето без цитирање во научната работа се смета за кражба). Оние ангели што го имале добиено таквото наследство застраниле по задоволствата, им ги раскажале на жените тајните што им биле дадени на знаење, додека другите ангели ги скриле, или, поскоро, ги чувале до доаѓањето на Господа, од каде што доаѓа учењето за промислата и откривањето на природните појави (*Str.* 5,1).

Според Климент, ѓаволот ја создал злата природа, а ангелите и човештвото го следеле.¹⁶ Интересно е што површно читање на Климент би покажало дека можеби го смета ѓаволот како способен за создавање, што е во спротивност на неговата теологија, и повеќе наликува на гностичкиот концепт за демиургот. Така, според Климент, ѓаволот бил првиот кој можел да одбира по сопствената сло-

Мотивот се наоѓа и во претходните староисточни приказни, сепак, што би значело дека оттаму доаѓа во обете овие приказни.

¹⁵ Лила ја користи референцата од *Str.*, 7,2 (S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Press, Oxford, 1971, 29) за истата тема, но Баукхам забележува дека овој дел се однесува на (непаднатите) ангели како средства преку кои Бог ги инспирирал умовите на паганските филозофи (cf. 6,17, R. Vauckham, op. cit., 330).

¹⁶ Климент смета дека луѓето, колку и да се подложни на морално уништување од страна на злото, имаат слободна волја и се совршено способни да опстојуваат: ѓаволот искушува, но нема моќ да им нареди на луѓето да грешат (*Strom.*, 4,12).

Форсајт тврди дека падот на сатаната бил различен од тој на ангелите, но „се чини дека Климент не знае на кој начин е различен“ (N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton University Press, New Jersey, 1987, 368).

бодна волја (и да се покае, *Strom.*, 1,17),¹⁷ и е водачот на демоните (*Strom.*, 5,14). Сепак, тој не го вклучува ѓаволот во традицијата на паднатите ангели од приказната за Чуварите (*Paedagogus/Paed.*, III,2; *Strom.*, 3,7; 5,1; 7,7).¹⁸ Група ангели ја виделе убавината на човечките жени и решиле да имаат потомство, па паднале на земјата. Постојат две групи на духовни суштества (веројатно ангели), слично на дуализмот од кумранската космологија и демонологија, кои се борат за освојување на човековата душа (*Strom.*, 3,7). Сепак, Климент пишува и дека демоните се како оние конципирани од страна на Сократ – дајмони – водичи во животот на личноста, без да ја спомене заднината од приказната, а со тоа и злите духови на циновите од *1 Енох* (*Strom.*, 5,14). Во овој оддел тој го споменува ѓаволот како владетел на демоните и како злобен дух кој дејствува во небесното подрачје заедно со другите духовни суштества кои се спротивставени на добрите духовни суштества. Покрај ова, демоните се поврзани со идолатријата, и ја загрозуваат душата што е полна со овие моќи на ѓаволот и овие нечисти духови, кои ја поттикнуваат личноста да греша пред Бога, и да посакува нешта кои нему му се спротивставени (*Strom.*, 2,20).

¹⁷ Поради божјата милост, постои можност за спасение на сите слободни и интелигентни суштества, кои во секое време може да го одберат доброто. Така, со тоа што ѓаволот има слободна волја, тој е способен и да се покае (*Strom.*, 1,17).

¹⁸ Користено е изданието Clement of Alexandria, *The Instructor*, W. Wilson (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <https://www.newadvent.org/fathers/0209.htm>. Текстот против украсувањето на телото експлицитно споменува дел од епизодата со ангелите: умот знае да биде однесен настрана од задоволството, а неизвалканиот принцип на разумот, кога не е поучуван од Логосот, паѓа во ласцивност, и го добива падот како награда за својата трансгресија. Пример за ова се ангелите, пишува Климент, кои се беа откажале од убавината на Бог во име на убавина што бледнее и затоа паднале од небото на земјата (*Paed.*, III, 2). Речиси во исто време Тертулијан ја употребувал приказната со речиси иста цел, што ќе биде темелно покажано во следното поглавје.

Во идејата на Ориген за откажувањето од убавината на Бог во име на убавина што пропаѓа и се губи има интересен платоновски мотив, особено што е поврзано со паѓање на земјата.

Во оддел за воздржувањето, Климент реферира на ангелите на кои оваа доблест им недостасувала, и затоа биле совладани од желбата и се спуштиле од небото (*Strom.*, III,7).

Позицијата според која филозофијата е украдено знаење од небото и донесено при луѓето е интересна затоа што, од една страна, на филозофијата ѝ се припишува неземско потекло, а од друга страна, затоа што се сместува меѓу знаењата и вештините како науката, магијата, технологијата, козметологијата и дизајнот, кои се потенцијално опасни. Филозофијата е слична по опасноста на астрономијата и на волшебништвото, ботаниката и металургијата. Во изворната приказна од *1 Енох* и во голем број од нејзините употреби овие знаења се опасни затоа што директно или индиректно уште повеќе го расипуваат човештвото, што е очигледно во примерот на изработувањето на оружја, што го олеснува и го проширува насилството; и донекаде разбирливо во врска со дотерувањето на жените што може да ја зголеми похотата и до доведе до нови проблеми, откако веќе се случило симнувањето на синовите божји; како и во примерот на магијата разбрана не како вештина за лечење и за менување на околностите, туку како некакво злонамерно гатање и фрлање клетви, што ја прави разбирливо штетна, затоа што го оддалечува човека од религиозно-социјално прифатеното однесување, во култот и надвор од него.

Ситуацијата е посложена со науката (вбројувајќи ги овде медицината, ботаниката, астрономијата и слично) и со филозофијата. Тие се опасни поради тоа што му го носат на човека, од аспект на знаења за светот, проникнувањето во она што би инаку би биле удобни и незасегнувачки тајни, во она што ја менува стварноста врз основа на искуство и на размислување. Во позициите според кои филозофијата е знаење кое ангелите им го донеле на луѓето постои и подлежечката свесност дека таа нема да може да биде отстранета. Во изворната приказна луѓето ги прифаќаат и успешно ги применуваат знаењата пренесени од ангелите. Спиралата на насилство и уништување започнува и се шири поради природата на џиновското потомство на ангелите и луѓето, и затоа што практикувањето на новите (проблематични) знаења ги влошува нештата. Но, ниту за време на хаосот на земјата, ниту при прочистувањата и очекувањата за нов и поправеден свет не се губат новостекнатите знаења.

Кога би ја немало филозофијата, впрочем, не би можело да се разбере што претставува праведноста, и зошто земјата страда од неправедност, ниту што искупувањето и моралното подобрување

навистина би значеле. Без филозофијата не би постоела свесност за штетноста на талкачките души на џиновското (демонско) потомство на земјата, проблемите на вината и грешката, оправдувањето и простувањето. Филозофијата како забрането знаење украдено за луѓето во себе ја носи идејата за туѓоста – нејзиното надворешно потекло ја прави опасна за светот. Но, филозофијата веднаш наоѓа дом во светот, што значи дека не е ниту надворешна, ниту туѓа. Во концепцијата за филозофијата како ангелски подарок од небото (колку и да е украден, односно и токму поради тоа што морало да биде украден за да може да дојде на земјата) се содржи нејзината неземска важност и нејзината земска нужност. Таа е од супериорно место и од небесни суштества и дадена на луѓето како неопходна на земјата.

7.

ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ СПОРЕД ТЕРТУЛИЈАН

7.1 ДЕМОНСКАТА ОПАСНОСТ ЗА ХРИСТИЈАНИТЕ

Светот на Тертулијан изобилувал со преодни или посреднички натприродни суштества, онтолошки доволно слични и блиски на луѓето за да може слободно да се вмешуваат во нивните животи и заедници, но и доволно различни и моќни за да предизвикуваат лични, социјални, еклезијастички и космолошки проблеми. Најопасна и најзаканувачка категорија на такви суштества е таа на демоните: нечисти, зли и штетни дејствители во човековиот свет, чија работа на земјата е да предизвикуваат неволји. Низ опусот на Тертулијан има бројни места каде што предупредува за опасноста што демоните ја предизвикуваат и за штетата што упорно и ентузијастички ја нанесуваат врз светот на луѓето.

Тертулијан силно се спротивставувал на гностичката космологија и онтологија во која се претпоставуваат две божества вклучени во создавањето. Сепак, низ неговиот опус има јасен дуализам, не на космолошки, туку на етички план. Идејата е дека во борбата меѓу доброто и злото, строго уреден и морално исправен живот во кој се одбегнуваат гревовите и грешките е единствениот соодветен отпор против влијанијата на ѓаволот. Така, во обид да опише на кои сè начини уживањето во спектаклите (во циркус, или на театар или во амфитеатар) му штети на посакуваниот строг и аскетски живот на христијаните, Тертулијан објаснува дека незаузданото уживање може да биде навредливо за Бога. Јавната забава е погрешна употреба на божјите дарови и воопшто на сето тоа што било од Бога создадено. Покрај тоа, спектаклите во кои луѓето уживаат се изведени од пагански ритуали, како баханалиите, либералиите и слично, што

значи дека настаните кои се прикажуваат и во кои се учествува се еден вид на идолатрија.

Тертулијан предупредува дека спектаклот секогаш води кон вознемирување на душата: кога човек посетува такви настани, тој е подложен на силни возбудувања предизвикани не од нешто благородно, туку од потфрлањата на природата и создавањето на страстни желби. Зошто, се прашува Тертулијан, ни би станале лесно достапни на злите духови оние кои се препуштаат на искушенијата на спектаклот? Како пример ја дава класичната епизода за жена која отишла на театар и се вратила опседната – при егзорцизмот на нечистото суштество, кога било обвинето за тоа што се осмелило да нападне верник, тоа одговорило дека постапило најправедно можно, зашто ја нашло жената во неговото подрачје. Одбраната на злото суштество е конзистентна со општата насоченост на Тертулијан на обвинување на жртвите. Идејата е дека ако човек не се изложи на опасност, нема да западне во неволји, а ако западнал во неволји, тоа е затоа што самиот дозволил да го навјаса опасноста.¹ Потоа, Тертулијан наведува случај во кој жена слушала трагичар, и ноќта почнала да слуша силни негодувања во врска со името на акторот од претставата, по што наскоро починала. Идејата е, веројатно, дека била покосена поради дозволата да биде лесен плен на нечисти сили (*De spectaculis/Spec.*, 26).² Тертулијан тврди дека има бројни други докази без сомнеж за луѓе кои, дружејќи се со ѓаволот во спектаклите, паднале од милоста божја зашто никој не може да служи на двајца господари (*Spec.*, 26).

¹ Ова е особено очигледно во аргументацијата на Тертулијан за нападот на паднатите ангели врз ќерките човечки кога вината ја фрла врз девојките кои со своите убави лица, и самиот факт на своето постоење, биле толку опасни, та ги соблазнили синовите божји (ангелите) од повисокото онтолошко подрачје. Неговата аргументација е во контекст на инсистирањето за покривање на главата на жените (особено во *De virginibus velandis/Virg. vel.*) затоа што жената е опасна и по мажите и по ангелите (кои потем се опасни по неа, но виновна е таа самата; а целата ситуација е потенцијално опасна по литургискиот ред и поредокот на црквата). Ова ќе биде потемелно разгледано подоцна во текстот.

² Користено е изданието: Tertullian, *The Shows*, S. Thelwall (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885. <<http://www.newadvent.org/fathers/0303.htm>>.

Кога христијаните се крштеваат, тие ја прифаќаат христијанската вера низ зборовите на нејзиното владеење, и јавно се заветуваат дека го отфрлаат ѓаволот, неговите празни ветувања (неговите спектакли/помпи)³ и неговите ангели (*Spec.*, 4). Но, зарем не е во врска со идолатријата, над сè, да се има во близина на себе ѓаволот со неговите ветувања и ангели?, се прашува Тертулијан. Оттаму се добива секаков нечист и изопачен дух. Ако се испостави дека целото функционирање на претставите е основано на идолатрија, тоа води, отаде секаков сомнеж, кон заклучокот дека откажувањето од ѓаволот за време на крштевањето, всушност, е референца на претставите, забавите и спектаклите, кои, преку нивната идолатрија, му биле препуштени на ѓаволот и на неговите ангели (*Spec.*, 4).

Христијанинот не треба да има ништо заедничко со (свето) место што е населено од мноштво дијаболнични духови – така престанало да биде свето и станало извалкано, пишува Тертулијан. Кога станува збор за места, ја разгледува и ситуацијата во која христијанин оди во циркусот кога не се случуваат настани, и објаснува дека не постои никаков закон што ни ги забранува местата по себе. По-

³ При светиот чин на крштењето, формулацијата на отфрлање на сатаната вклучува и отфрлање на сите негови дела и на сите негови празни ветувања (или помпи). Човекот кој се крштева се откажува од сатаната, неговите дела, и неговата служба, неговите ангели и неговите измислици, и од сите нешта што му припаѓаат нему или му се покоруваат нему (*Constitutiones Apostolorum/Const. Apost.*, VII, 2, XLI; користено е изданието: *On Apostolic Constitutions*, J. Donaldson (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, vol. 7, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1886, <<http://www.newadvent.org/fathers/07153.htm>>.

Латинскиот збор кој во некои преводни решенија е „помпи“, „спектакли“ или „празни верувања“, е „ромпа (diaboli)“, и може да се однесува на буквални помпезни спектакли, или на ветувањето на живот во изобилство и незаузданост без некои особени правила. Ваквата несериозна помпезност застапува светоглед кој е спротивставен на строгоста и исправноста на христијанскиот живот. Покрај ова, самите спектакли актуелни (и) во периодот на раната црква биле сурови прикажувања на мачење, суровост, насилство и смрт во форма на сеопшта забава. Идејата е дека суровоста и уништувањето како вид на забава, всушност, се первертирање на радоста и негирање на значењето на морално исправниот живот.

светениот бојжи слуга слободно може да влегува и во местата на кои инаку се изведуваат спектакли, и во храмовите, доколку има чесна причина за тоа, дури и ако таа е неповрзана со нивната намена и официјалните должности (*Спец.*, 8). Ова звучи смирувачки сè до следната реченица, каде што Тертулијан наведува дека ниту улиците и пазарот, бањите и меаните, ниту нашите живеалишта, се слободни од идоли. Сатаната и неговите ангели го исполниле целиот свет. Утешно е што ние не се огрешуваме пред Господа така што едноставно постоиме во светот, туку кога се допираме со неговите гревови и се валкаме од нив (*Спец.*, 8). Тоа значи дека врз основа на сопствениот избор се наоѓаме или во друштво на сатаната и на демоните, или се насладуваме од бојжата наклонетост.

Тертулијан сака да направи и забелешки за театарската уметност, за оние нешта, и за авторите од минатото од чии имиња се откажуваме и кои ги презираме. Знаеме, пишува Тертулијан, дека имињата на мртвите се ништо, исто како и нивните слики; но исто така знаеме дека кога таквите слики се поставуваат под тие имиња, со себе продолжуваат да ја носат и да ја работат нивната зла работа, се радуваат и слават од почитта што им се дава, и се преправаат дека се божествени – ова не е никој друг освен ужасните духови, ѓаволиците (*Спец.*,10). Така, продолжува Тертулијан, се гледа дека уметностите се посветени на службата кон суштествата кои живеат во имињата на нивните основачи; како и дека нештата чии создатели имаат место меѓу божествата, благодарение на нивните откритија и измислици не може да се сметаат за ослободени од дамката на идолатријата. Што се однесува до уметностите, треба да се оди уште поназад, и да се спречи секаков следен аргумент, со ставот дека демоните ги имале предетерминирано сопствените интереси уште од првите зла на идолатријата преку загадувањето на јавните претстави, имајќи намера да го оддалечат човека од неговиот Бог, и да го врзат во нивна служба. Имајќи ја така предетерминирано леснотијата со која луѓето може да бидат измамани и заробени во идолатрија и зло, демоните навреме им ги подариле уметничките дарови потребни за изведување какви било театарски претстави и општо, спектакли (*Спец.*,10). Способноста на демоните да мислат и да организираат однапред, и општата поводливост на луѓето кои не размислуваат ја прават позицијата на христијаните уште поранлива – од една

страна тие се прогонувани и презирани, а од друга страна, самите се изложуваат на заканувачките и штетни демонски влијанија, односно (и) самите покануваат да бидат прогонувани и опседнувани.

Спротивно на гностичката космологија и онтологија, според Тертулијан, физичкиот свет му припаѓа на Бога, а гревот во светот е резултат на бивањето во светот и страста кон световните нешта што, всушност, е ѓаволска работа (*Spec.*, 15). Страсната желба предизвикува задоволство (односно задоволството не е можно без да има страствено копнеене). Уште повеќе, продолжува Тертулијан, човек си го определува своето сопствено проклетство и преку чинот на бивање меѓу оние кон кои, преку неговото одбивање да биде како нив, признава дека нема наклонетост. Идејата тука е дека не е доволно човек да се воздржува и да се откажува од несоодветно однесување, туку и што повеќе да се оддалечи од оние кои прават зло или се препуштаат на незаузданото уживање, што исто така е зло. Тертулијан се повикува на *Светото писмо* – пишува дека ако некој видел крадец (да краде), (тоа значи дека) се согласил со него. Тој посакува да може воопшто да не го населуваме истиот свет со злобните и штетни луѓе. Но, иако таа желба не може да биде остварена, додава, ние сме одделени од нив во однос на тоа што припаѓа на светот: светот е на Бог, но световното е на ѓаволот (*Spec.*, 10).

Кај Тертулијан нема претерано сложени препораки за заштита од штетните влијанија на злите демони, туку се работи за едноставни и јасни насоки за одбегнување на сите можни места во кои луѓето самоволно би си ја изложиле душата на потенцијална опасност (секакви спектакли, места на очигледна идолатрија и слично); одбегнување на проблематични меѓучовечки релации со веќе корумпирани луѓе; одбегнување на лажните, претходно определени приказни и начини на придобивање на луѓето и нивно вртење против Бога, а со тоа и губење на неговата милост; како и одржување на свесноста за сопствената слободна волја и правото на избор во справувањето со влијанијата на ѓаволот и на неговите поданици. Тертулијан вообичаено инсистира на личната одговорност во бивањето ранлив за неволји, штетни влијанија и опасности, па така, конзистентно, вината за изложувањето на демоните и на ѓаволот ја наоѓа во лековерноста и во лесната поводливост на луѓето.

Тертулијан посветува внимание и на проблемот на третманот на заминатите души, и на опасноста од инволвирањето на демоните. Тој предупредува дека магијата и волшебништвото се забележливи од нивните последици, но дека само Бог може да ги оживее мртвите (*De anima/Anim.*, 57).⁴ Тој пишува дека е добро да се биде задржан во областите на пеколот со А(х)ори – душите кои прерано биле земени; или, спротивно, мошне лошо е да се биде меѓу Биаеотанати – оние кои пострадале од насилна смрт.⁵ Постои познато верување, според кое тие може да се повикаат назад на земјата од престојувалиштето во Адот доколку ја имале исполнето сета зададена возраст (во смисла, ги изживеале сите години), и починале со чесна и достоинствена смрт, и биле погребани со сите потребни ритуали и почести.

Ова навидум се чини пожелно, смета Тертулијан, но предупредува дека се работи за магија, а магијата е натрапништво (на редот во светот). Според него, не се само христијаните тие кои го забележуваат овој натрапнички систем, но христијаните се оние кои ги откриваат духовите на злото и тоа не затоа што им се соучесници, туку преку одредено знаење (за тоа) што ним им е непријателски настроено; не преку дејства што се привлечни, туку преку моќ што ги потчинува и што дозволува да биде презрен нивниот зол систем. На овој начин, дури и преку магијата, која е, всушност, втора идолатрија, според која по смртта треба да станат демони, исто како што во првата и буквална идолатрија требало да станат богови (а

⁴ Користено е изданието Tertullian, *A Treatise on the Soul*, P. Holmes, (trans.), A., Roberts, J., Donaldson, A., Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885. <<http://www.newadvent.org/fathers/0310.htm>>.

⁵ Тертулијан зборува за општото верување дека душите на непогребаните не може да влезат во подземјето, и додава дека се мисли дека оние души чиј живот бил скратен од прерана смрт, талкаат наоколу сè додека не дојде времето кое би одговарало на вообичаената долготрајност на постоењето; потоа кажува дека Биаеотанати, луѓето кои починале од насилна смрт, особено од некаква дивјачка казна, извесно време се исклучени од подземјето. За судбината на оние кои починале во детството или од насилна смрт, A. D. Nock, „Tertullian and the Achori“, *Vigiliae Christianae* 4(3), 1950, 129-141. Коментар за Ахори од преведувачот на трактатот - *Tertullian's De anima*, J. H. Waszink (trans.), J. M. Meulenhoff, Amsterdam, 1947, 56-57.

и зошто да не, се прашува Тертулијан, кога таквите богови се исто така мртви нешта), претходно споменатите А(х)ори и Биаеотанати се повикуваат (да се вратат на земјата). Ако човек ја заоснова својата вера врз овој принцип, дека е јасно изводливо душите да бидат отаде сите оние кои се зависни од насилство и лошо однесување, кои преку насилство биле отстранети со сурова и прерана смрт и кои би имале ентузијастична намера да се одмаздуваат, се јавува проблем (*Anim.*, 57).

Тертулијан предупредува дека под плаштот на овие души дејствуваат демоните, особено затоа што и престојувале во нив кога тие биле живи, и, всушност, и ги одвеле кон судбината која на крајот ги уништила. Тешко дека има човечко суштество кое не е на некој начин и во одредено време посетено од страна на демон, а познато е дека прераната и насилна смрт, што луѓето ја припишуваат на несреќи, всушност, е предизвикана од демони, тврди Тертулијан. Ова наметнување на злиот дух кој скриен лежи во мртвите личности се забележува, објаснува Тертулијан, при процесот на егзорцизам. Така, демонот (се) покажува дека е роднина на личноста од него запоседната, гладијатор, гладијатор-бестијариј, или дури и бог, и секогаш се труди да ја изгасне вистината што се објавува, имено, дека луѓето не смеат да веруваат дека душите отстранети во Адот може да се вратат, со тоа отфрлајќи ја потребата од верување во воскресението и во конечниот суд. Во егзорцизмот, и покрај своите зловни настојувања, демонот бива уништен (набркан) преку притисокот на божјата милост (*Anim.*, 57).

Не дај Боже, предупредува Тертулијан, да претпоставиме дека душата на кој било светец, и уште помалку, пророк, може да биде довлечкана од нејзиното место на почивање во Адот од страна на демон. Знаеме, додава тој, дека самиот сатана се има трансформирало во ангел на светлината (*2.Кор.*, 11,14), односно повеќе во човек на светлината; и дека на крај ќе се покаже дека е дури и Бог (*2.Сол.*, 2,4) и ќе покаже големи знаци и чуда, за, ако е можно, да ги измами сите (*Мат.*, 24,24). Во сите случаи на вистинско воскреснување, меѓутоа, инсистира Тертулијан, кога божјата моќ ги повикува душите да ги спои со нивните тела, или преку дејствата на пророците, или на Христос, или на апостолите, нам ни се нуди наполна уверливост и увереност, преку солидната, палпабилна и потврдена реалност (на

оживеаното тело) дека неговата вистинска форма мора да биде таква што ќе предизвика да се разбие секако верување во лагата на нетелесна пројава на починати личности (*Anim.*, 57).

7.2 ЃАВОЛОТ И ГРЕВОТ

За Тертулијан, ѓаволот е како ангелот уништувач на Бог,⁶ но обратно: во оваа улога тој го исполнува обратното од тоа што Бог го

⁶ Во рабинската книжевност постојат референци на таканаречениот „ангел на смртта“, кој се појавува при заминувањето на човека од светот. Секако, за овој доминантно мудросно-фолклорен мотив постојат претходници во *Библијата*, според идејата дека смртта се манифестира како ангел кој уништува, и чија улога е да ги отргнува човечките суштества од светот на живите. За резиме на ваквите верувања, во А. Р. Bender, „Beliefs, Rites, and Customs of the Jews, Connected with Death, Burial and Mourning“, *Jewish Quarterly Review* 6, 1894, 317ff; W. Hirsch, *Rabbinic Psychology*, Arno Press, New York, 1973, 239-244. Сложена анализа на уреденоста на слоевите (односно одделите) на пеколот, кај S. P. Raphael, *Jewish Views of the Afterlife*, Rowman & Littlefield Lanham, Boulder - New York - Plymouth, 2019, поглавје 5. Авторот дава преглед на бројни текстови што се однесуваат на замислата на пеколот, и го споменува текстот *Седумте оддели на Гехена* од Јошуа бен Леви, каде што имињата на одделите не се споменати, но претставено е како во секој оддел има ангел. Хебрејскиот збор *madorei* се однесува на „оддел“, и е сличен на зборот *madura* – „камин“, споменува авторот. Така, може да се замисли дека постојат седум огнени подрачја на Ге(х)ена во овие текстови, придружувани или чувани од ангели на уништувањето. За ваквата традиција види и кај L. Ginzberg (ed.), H. Szold (trans.), *Legends of the Jews*, vol. 5, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1967-1969, во vol. 5, p. 20 n. 56.

Ге(х)ена (долината на Еном/Хином), е долина што го опкружува Ерусалим од запад и југозапад, чие име и значење имаат добиено бројни теолошки конотации, од кои дел се однесуваат на долината како на место на божја казна во еврејската есхатологија. „Ге(х)ена“ може да стои означува „вечно уништување“. Во долината јужно од Ерусалим на канаанскиот бог Молах му се жртвувале деца, се раскажува (види *2Лет.*, 28, 3; 33,6; *Јер.*, 7,31; 19,2-6 – не се вика долина на Еном, ниту Тофет, како во *Иса.*, 30,33, туку „долина на колеж“).

Во *Библијата*, терминот се споменува дванаесет пати. Во нашите, а и во бројни други преводи на *Светото писмо* зборот е заменет со „пекол“ (односно соодветниот еквивалент), иако се работи за специфичен вид на концепција што влегува во широката идеја за пеколот, но не може да биде изедначена со неа по обем. Во библиско време, долината се користела како место за депонија и

прави во светот, но со дозвола од него (*Anim.*, 57). Тој не е владетелот на космосот, но има власт врз земјата, односно врз делот од земјата што успеал да го корумпира (cf. *Mam.*, 13,18–30 – плевелот од оваа парабола го споредува со гностичката ерес, *Anim.*, 16). Според Тертулијан, за сатаната не било доволно владеењето врз земјата. Во полемиката со Маркион, Тертулијан пишува дека Маркион не смее да го изедначува светот со Бог(от) на светот. Суштеството, потсетува Тертулијан, нема сличност со Создателот; направеното нешто нема сличност со оној кој го направил; а светот нема сличност со Бога. Исто така, оној кој е Владетелот на моќта на вековите не смее да биде мислен како да е владетел на моќта на воздухот; оној кој владее над повисоките моќи не може да ја добива својата титула, ниту својот авторитет од пониските моќи, иако и тие нему може да му бидат припишани. Ниту, додава Тертулијан, може да се мисли дека тој е зачетник на сето неверување што тој самиот морал да го истрпи и од Евреите и од Неевреите.

Сите овие определби се несоодветни за Создателот, но постои едно друго суштество на кое се соодветно применливи – и апостолите мошне добро знаеле кое било ова суштество. Без сомнеж тоа е оној кој ги поттикнал децата на непослушноста да се противат против самиот Создател, уште откако завладеал над тој негов воздух; дури и како што пророкот вели дека тој ќе го поставел својот престол над ѕвездите, и дека ќе одел над облаците, и ќе бил како оној кој е Највисок. Ова, појаснува Тертулијан, мора да биде ѓаволот. Во други пишани делови (според значењето што може да се замисли дека е дадено од апостолите) се препознава во називот „бог на овој свет“, затоа што го има наполнето светот со лажливото преправање на својата сопствена божественост.⁷ Секако, кога тој не би постоел, можеби ќе бевме можеле ваквите определби да ги применуваме на

за редовно горење на ѓубрето, та затоа постојано горел оган. Сликата на гнасаната Гехена била толку јасна, што Исус го употребува називот како симболички приказ на пеколот, место на вечно мачење и постојана нечистотија, каде огнот никогаш не згаснува и црвите не престануваат да лазат (*Марко*, 9,47-48; *Мат.*, 5, 29; 10,28; види и во *Иса.*, 66,24; и во *Мат.*, 23,33).

⁷ Користено е изданието Tertullian, *Against Marcion*, P. Holmes (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1885. <<http://www.newadvent.org/fathers/03124.htm>>.

Создателот, претпоставува Тертулијан (*Adversus Marcionem* / *Adv. Marc.*, V, 17).

Рајт забележува дека иако Тертулијан не го цитира директно текстот, кога го споменува цитатот од пророкот реферира на *Исаија* 14,14 (се работи, всушност, за мешавина на *Иса.*, 14,13 и 14,14).⁸ Тертулијан тврди дека самиот ѓавол се поставил себеси како божество. Но, Рајт нотира дека нема јасни идентификувачки знаци за ликот на сатаната во *Исаија* 14,⁹ сè додека не се сретне оваа врска токму кај Тертулијан и подоцнежните рани црковни отци, и во нивните толкувања на овој дел, како и на *Јез.*, 28. Според Тертулијан, ѓаволот е првата и главна причина за падот на човекот. Така, тој објаснува дека сатаната ја разорил сликата на Бога во Адам, иако тие (Адам и Ева) можеле да одолеат со својата сопствена волја; но не успеале да останат на чистата божја патека и не успеале да се изборат со искушението. Рајт смета дека е интересно што во споменувањето на сцената од Рајската градина, кај Тертулијан не се споменува дека сатаната ја проверува верата на Адам и Ева, иако признава дека сатаната го прави сето тоа што го прави со дозвола од страна на Бог.¹⁰

За Тертулијан сатаната е „лажлив ангел“ кој го корумпира човештвото уште од почетокот (*Spec.*, 2,12). Покрај ова, аспирациите на сатаната не запираат кај корумпирањето на човештвото: тој се свртува и кон другите небесни суштества во обид да ги наговори против Бог. Душата е вид рефлексција на „духот“, во смисла на духот кој произлегува од Бог. Луѓето, според ова, се рефлексција на божјата слика, а не самата божја слика. Кога тие би биле слика на Бог, тоа би значело дека и самиот Бог би бил подложен на корумпирање од

⁸ „Како падна ти од небото, Денице, сине на зората! Се разби од земјата ти, кој ги угнетуваше народите. А во срцето свое си велеше: Ќе се искачам на небото, ќе го издигнам престолот свој погоре од Божјите ѕвезди и ќе седнам на гората во соборот на боговите, на крајот од северот. Ќе се искачам во облачните висини, ќе бидам еднаков со Севишниот“, стои во текстот. „Но“, продолжува, „ти си соборен во пеколот, во дното на јамата. Оние што ќе те видат, ќе се загледаат во тебе, ќе си речат за тебе: тоа ли е човекот, кој земјата ја разнишуваше и царства потресуваше кој го претворуваше светот во пустина и на земјата ги срамнуваше градовите, кој никогаш не ги пушташе дома своите заробеници?“ (*Иса.*, 14, 12-17).

⁹ A. T. Wright, *Satan and the Problem of Evil*, 231-232.

¹⁰ A. T. Wright, *op. cit.*, 232.

страна на зли сили. Според Тертулијан, значи, луѓето се од понизок квалитет во споредба со Бог, но истовремено имаат способност да одбираат да дејствуваат според волјата божја. Оттука, тој аргументира дека ангелите се пониско (онтолошки и вредносно) од луѓето затоа што не се споменува дека тие биле исто така создадени според божјата слика и подобие (*Adv. Marc.*, II, 9,3-4). Ако се претпостави дека Бог им се обраќа на ангелите во *1.Мој.*, 1,26, при употребата на множината „(...) да направиме човек во Нашиот лик, според Нашата сличност“, иако тоа е малку веројатно, ова не би важело. Духовите кои служат пред него (ангелите) се единствените други суштества кои во тоа време постоеле според *Јубилеите* (*Jub.*, 2,2), но тоа не значи дека им се обраќа при антропологијата. Тертулијан, исто така, кажува дека Бог не направил ѓаволот да биде ѓавол, туку дека Непријателот/Соперникот/Обвинувачот бил направен од самиот себе, а не создаден: тој станал зло преку преобразување на самиот себе поради своите сопствени избори. Ова почнало од обвинувањето на Бог пред Ева во врска со забраната за јадење од дрвото во Градината, пишува Тертулијан (*Adv. Marc.*, II, 2,10).

Ако, сепак, се одбере да се префрли вината за злото од човекот кон ѓаволот како поттикнувач на гревот, и на овој начин, исто така да се фрли вина и врз Создателот, поради тоа што тој го создал ѓаволот (затоа што Тој ги произведува овие духовни суштества, ангелите), тогаш, би следувало дека она што било создадено, односно ангелот, би му припаѓало на Оној кој го создал; додека она кое не било создадено од Бог, дури и ѓаволот, или обвинувачот, не може да било создадено поинаку освен од самото себе. Тертулијан е конзистентен во врска со обвинувањето на оној кој самиот западнал во неволји: ѓаволот самиот одбрал да биде таков, самиот е создател на своето постоење.

Тертулијан се прашува од каде потекнала злобата да се лаже и да се мами човекот, и да се клевети Бог, и одговара дека сигурно не било од Бог, кој го направил ангелот добар според својот начин на предизвикување добри нешта. Тертулијан нагласува дека пред да стане зол, ѓаволот бил најмудрот од сите суштества, а мудроста не може да биде зла. Повикувајќи се на пророштвото од Језекиил, Тертулијан посочува дека овој ангел бил добар според создавањето, но расипан според сопствениот избор. Тертулијан се повикува на

епизодата на пророштвото против тирскиот цар од *Језекиил* 28, тврдејќи дека се работи за референца на Ѓаволот. Од една страна, текстот експлицитно споменува син човечки („кажи му на началникот на Тир – вака вели Господ Бог“): затоа што го издигна срцето свое и велиш: „Јас сум бог, седам на бојџи престол, во срцето на морињата“, иако си човек, а не бог, го изедначуваш твојот ум со умот на Бога (*Јез.*, 28,2). Од друга страна, кога раскажува за словото Господово, вели „Сине човечки, плачи за тирскиот цар и кажи му: (...) ти си печат на совршенство, полнота на мудроста и венец на убавината“ (11-12). Ти беше во Едем, во Божјата градина, вели, и твоите облекувања беа украсени со секакви скапоцени камења (13); ти беше помазан херувим-заштитник, и Јас те поставив за тоа; ти беше на светата Божја гора, одеше среде огнени камења (14-15). Понатаму, стои дека „беше совршен во патиштата свои, од денот кога беше создаден, сè додека не се најде во тебе беззаконие“ (15). Од овие формулации би се чинело дека станува збор токму за паднатиот ангел кој, и покрај обдареноста со сите прекрасности, одбрал да западне во беззаконие. Дел од следните стихови, сепак, повторно се враќаат кон нешто што би можело да бидат човечки карактеристики за прекор, како возгордеаност и ароганција поради претераната успешност и самозаљубеност (од убавината твоја се возгордеа срцето твое, поради богатството твое си ја загуби мудроста, 17), од твојата обилна трговија се исполни со неправди и ти згреши (16), но и „јас те соборив како нечист од Божјата гора, те истерав тебе, херувиме-заштитник, среде огнени камења“ (16-17).

Повикувањето на падот на сатаната кореспондира со формулациите од *Исаија* 14, 12-17, иако на ниедно од двете места нема директно повикување на Ѓаволот. Сепак, може да се претпостави дека слушателите на пророштвото на Језекиил би требало да ја знаат приказната и лесно би можело да го споредат падот на царот на Тир со падот на сатаната. Следејќи ги карактеристиките на употребените формулации – и нивната силна поетска вредност и имплицитната аналогија – може да се тврди дека и во *Исаија* и во *Језекиил* се говори токму за (падот на) сатаната.

Тертулијан го опишува Ѓаволот како архангел кој живеел при светата планина бојџа, но потоа направил грев - затоа и тврди дека описот може да се однесува само на трансгресија направена од стра-

на на ангел, а не на човек, колку и да е крал, поради околностите на луѓето кои се разликуваат од возвишените околности на небесните суштества. Немало човек во височините на небото (иако, ако се имаат предвид патувањата на небото од апокалиптичките визии во еврејската книжевност, не е незамисливо да има човек во височините на небото, општо земено), а сатаната паднал оттаму кога бил отфрлен.

Тертулијан експлицитно тврди дека јасно станува збор за трансгресија направена од ангел, а не од земски владетел, затоа што се споменува бивање роден во рајот Господов, што не важело ни за Адам, кој бил додаден таму; ниту кој било човек бил поставен со/како херувим на божјата света планина (односно височините на небото, од каде што се вели дека сатаната паднал); ниту бил меѓу огнени камења, и меѓу блескавите зраци на сосвездија што горат, од каде што, се верува, сатаната бил исфрлен како молња (*Лука*, 10,18, *Adv. Marc.*, II, 10).

Тертулијан пишува дека никој друг освен авторот на гревот не е денотиран во личноста на грешниот човек: порано бил без маана и што било што би можело да му се замери, во времето на неговото создавање бил направен за добро од страна на Бог, и обдарен со секаква ангелска слава, и поврзан со Бог и добар со Добрината. Но, потоа, поради самиот себе, бил отстранет кон злото. Со формулацијата „од денот кога беше создаден, сè додека не се најде во тебе беззаконие“ на сатаната му се припишуваат и оние повреди кои ги нанел на човекот, со тоа што предизвикал да биде исфрлен од неговата врска со Бог, тврди Тертулијан. Од тоа време тој грешел, кога го размножил грешењето и преку луѓето, и на тој начин ја натрупал обилноста на својата трговија (повторно повикувајќи се на изворните библиски стихови), односно на неговата злоба.

Самата приказна за неговите трансгресии, затоа што и тој бил дух кој е создаден (не помалку отколку што бил човекот создаден), ја покажува неговата способност за слободна волја, пишува Тертулијан. Впрочем, Бог не би потфрлил да го обдари суштеството кое било веднаш до него со слобода од овој вид. Сепак, на тој начин Бог уште од претходно го осудил, така што му дозволил да се оддалечи од околностите на неговата создадена природа, преку неговото сопствено копнење по злобата и по изопаченоста кои спонтано

биле појавени во него, и истовремено, така што му дозволил да успеваат неговите сплетки. На овој начин, додава Тертулијан, Бог дејствувал конзистентно со целта на својата сопствена добрина: одложувајќи го уништување на ѓаволот од истата причина што го одложил враќањето на паднатиот човек. Бог дозволил простор за конфликт во кој човекот можел да го уништи својот непријател со иста слобода на неговата волја која направила да му се потчини (покажувајќи дека вината е негова, не божја), и да го заслужи своето спасение со извојуваната победа. Во овој конфликт ѓаволот може да добие посурова казна, така што ќе му биде предизвикано исчезнувањето од страна на оној кого претходно го имал повредено. На овој начин Бог покажува поголема добрина, затоа што чека човекот да заслужи да се врати од неговиот сегашен живот кон рај уште попрекрасен од претходниот, и со право да може да јаде од дрвото на животот (*Adv. Marc.*, II, 10). Ставот на Тертулијан е, значи, дека сатаната изворно бил добар ангел обдарен со мудрост, кој самиот избрал да се расипе. Во својот превод Еванс предлага дека иако ѓаволот, бивајќи ангел, бил создаден во „сличност“ (подобие) на Бог, тој самиот ја поништил таквата сличност.¹¹ Ставот на Тертулијан е, значи, дека сатаната изворно бил добар ангел обдарен со мудрост, кој самиот избрал да се расипе.

7.3 ДЕМОНИТЕ КАКО ПАДНАТИ АНГЕЛИ

Тертулијан ја опишува врската меѓу демоните, ликот на сатаната и луѓето, сугерирајќи и дека секој човек има демон (всушност, дајмон) кој внимава на него (*Apologia/Apol.*, 22).¹² Тертулијан пишува дека навистина го потврдуваме постоењето на одредени духовни суштини, чие име и не е непознато. Така, филозофите ги препозна-

¹¹ Tertullian, *Against Marcion*, E. Evans (trans.), Oxford University Press, Oxford, 1972, 116–17. Рајт потсетува дека Еванс тврди дека, според Тертулијан, ангелите биле создадени во исто време кога и животните од *1.Мoj.*, 2,18-20 (A. T. Wright, op. cit., 233).

¹² Користено е изданието Tertullian, *Apology*, S. Thelwall (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1885. <<http://www.newadvent.org/fathers/0301.htm>>.

ваат и ги определуваат како демони, пишува, и самиот Сократ зависел од советот, односно волјата, на својот демон (односно дајмон). Поетите се добро запознаени со демоните, додава Тертулијан, а и најнеуките обични луѓе често ги употребуваат нив. Пцуејќи и колнејќи, во своите проколнувања и вулгарен презир, тие се повикуваат на сатаната, владетелот на демоните, небаре како преку некакво инстинктивно знаење на душата за неговото постоење.¹³

Платон, пак, тврди дека постојат ангели, додава Тертулијан. Оние кои распространуваат магија, ни помалку ни повеќе, истапиле како сведоци за постоењето на обата вида духови (ангелски и демонски). Покрај ова, нашите свети книги нè поучуваат како некои ангели, кои паднале поради нивната слободна волја, предизвикале да произлезе позлобно и ужасно демонско потомство, осудено од Бог заедно со создателите на нивната раса, и заедно со нивниот главен владетел (*Apol.*, 22). Очигледно е дека Тертулијан се повикува на приказната од *1 Енох*, и интересно е што ја вбројува во „нашите свети книги“, што упатува кон неговиот став за важноста на приказната, како и за (тоа што би требало да биде) нејзиното место во црковната традиција. Тертулијан не навлегува во прераскажување на мотивите од *Книгата на Чуварите од 1 Енох*, туку пишува дека е доволно да се објасни дека работа на овие ужасни суштества е пропаста на човештвото. Уште од првата духовна изопаченост, тие се стремеле кон уништување на луѓето. Тие врз нашите (човечки) тела донесуваат болести и други тешки несреќи, а со насилни напади ја поттикнуваат душата во ненадејни и невообичаени престапи и истапи. Нивната чудесна суптилност и субверзивност им дава пристап кон двата дела од човечката природа. Како духовен напад, навидум не може да предизвикаат штета затоа што се невидливи и недопирливи, та ние не знаеме за нивните дејства освен преку нивните по-

¹³ Во преводот на Рив тој забележува дека иако изворно стои „*Nam et Satanam – excrementi voce pronunciat (...)*“, тој не смета дека такви пцовки и вулгарности би требало да им се припишат на Римјаните, затоа што нема податок дека кога било експлицитно колнеле во името на сатаната. Сепак, употребувајќи го зборот „*malum*“ или „лошо (однесување)“, со тоа што сатаната е главниот, или владетелот, на сето лошо однесување, тој е виртуелно вклучен во секоја таква клетва или дело и може да се каже дека во оваа смисла, посредно се повикува (името на) сатаната (W. Reeve, *The Apology of Tertullian*, Griffith, Farran, Okeden & Welsh, London, 1709, 71).

следици, како кога некој необјаснив, невиден отров во ветрето ги по-косува јаболката, и житото додека расте, или ги убива гранките додека цугат, или ги уништува штом дојдат до созревање; како преку извалкана атмосфера која на незнаен начин ги шири наоколу своите чумосани издишувања, пишува Тертулијан.¹⁴ Преку влијание кое е исто опскурно, објаснува тој, демоните и ангелите вдишуваат во душата, и ги поттикнуваат нејзината расипаност и фуриозни страсти, и нејзините гнасни испади. Или пак, се населуваат преку сурови копнења придружени од различни грешки, од кои најлошата е таа преку која овие божества се фалени и славени од страна на измамените и застранети човечки суштества, така што тие (дemonите) навреме може да добиваат соодветна храна преку дим од готвено месо и од крв, тогаш кога тие им се нудат како жртви на (сликите на) идолите (*Apol.*, 22).

Секој дух поседува крила – ова е заедничко својство на ангелите и демоните. Така, тие се насекаде во еден единствен момент; целиот свет за нив е како едно место; сè што се прави врз него и се случува во целата негова големина за нив е лесно за дознавање и за пренесување. Нивната брзина во движењето се зема како да е божественост, затоа што нивната природа е непозната. Тие ги имаат земено и целите на Бог уште од дамнина, од пророците уште додека тие ги искажувале, а и понатаму ги собираат од нивните дејства кога и да слушнат дека за нив се говори. На овој начин тие имаат некакви идеи за иднината и затоа самоуверено се поставуваат како ривали на вистинскиот Бог, иако му ги крадат претскажувањата.¹⁵ Но, вештината со која нивните одговори се оформени за да се однесуваат на настаните од светот е позната (или барем треба да биде позната, имплицитно предупредува Тертулијан).

¹⁴ Во преводот на Рив стои „ги расфрла смртоносните напивки низ светот; туку-така и преку контагион што чекореше низ темнината“ – на овој начин, демоните се појасно асоцирани со пандемија што го запоседнала воздухот (ор. cit., 72).

¹⁵ Крадењето на претскажувањата и на небесното предзнаење, како и злоупотребата на знаењето за настаните што допрва треба да се случат се често поврзувани со демоните. Кај Јустин Маченик беше споменато, на пример, дека демоните антиципираат важни свети настани за да може однапред да устројат и да воведат божемни ликови и дејства што би ги испревариле вистинските.

Покрај ова, со тоа што престојуваат во воздухот, и поради нивната близина до ѕвездите, и нивната комуникација со облаците, тие имаат начини да ги дознаваат процесите на подготвување и на функционирање на овие погорни сфери, и може да дадат, на пример, ветување за скорешното паѓање на дождот кого тие веќе го чувствуваат. Тие се, несомнено, и мошне љубезни кога станува збор за лекување болести. Прво го разболуваат човека, па потем, за да извлечат чудо од тоа, препорачуваат употреба на лекови или сосема нови, или спротивни на тие кои се веќе во употреба, и потем, директно отстранувајќи го штетното влијание, се претставуваат како пронаоѓачи на лекот (*Apol.*, 22).¹⁶

Доволно е да се истакне (без потреба да се прават дигресији на темата), пишува Тертулијан, дека ништо не се случува без божјата волја. Според ова, и злото и гревот се од Бог; ѓаволот, а дури и ние самите, сме наполно слободни (*De fuga in persecutione/Fug. pers.*, 1).¹⁷ Ставот на Тертулијан е дека Бог дозволил злите духови да ги ставаат луѓето пред искушенија, во рамките на одредени граници кои ги поставил за таквите зли духови (*Fug. pers.*, 1). Сепак, следбениците на Христа биле обдарени со власт врз злите духови и им била дадена способноста да ги одбиваат нивните упорни налети на искушенија и прогонства сè до финалниот суд (*Apol.*, 27). Кога Тертулијан објаснува зошто христијаните се напаѓани и прогонувани, тој забележува дека е вина на (паднатиот) ангел кој е, всушност, половина ѓавол и половина ангел. Тој ги мрази христијаните поради својата сопствена одделеност од Бога, и поттикнат од зависта поради милоста што Бог им ја покажува на христијаните, ги поматува умовите на своите прогонувачи преку окултни влијанија, за тие да бидат раздразнети и наведени на неправедничка суровост (*Apol.*, 27). Иако целата моќ на демоните и нивните блиски духови ни подлежи нам, сепак, како што лошо настроените робови понекогаш ја спојуваат непослушноста со стравот, и уживаат да ги повредуваат оние пред

¹⁶ Оваа зловна навика да предизвикуваат проблеми, а потем да ги решаваат, или уште полошо, да се преправаат дека ги решаваат е посочена и од страна на Јустин Маченик и Татијан, како што беше покажано во претходните поглавја.

¹⁷ Користено е: Tertullian, *De fuga in persecutione*, S. Thelwall (trans.), A. Roberts, J., Donaldson, A., Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885. <<http://www.newadvent.org/fathers/0301.htm>>.

кои истовремено стојат во стравопочит, таква е и овде ситуацијата, објаснува Тертулијан, затоа што стравот, исто така, предизвикува омраза.

Покрај ова, во нивната очајничка состојба, со тоа што веќе се под осуда, додека казната доцни, наоѓаат утеха во тоа да го имаат правото на ползување на нивните злокобни инхерентни карактеристики. Сепак, штом се положи рака врз нив, тие веднаш биваат потчинети, и се покоруваат на својата судбина, а оние на кои од далечина им се спротивставуваат, ги преколнуваат за милост. Но, како во затворите, или рудниците, или какви било казнени робовски устројства, тие се побунуваат против нивните господари; тие знаат дека не ни се еднакви и токму поради тоа брзаат што поразбеснето и понесовесно да уништат сè што може. Ние им се противиме и без да сакаме, небаре ни се нам рамноправни, и се бориме против нив преку чување на она што го напаѓаат, а нашиот триумф над нив никогаш не е повеќе сигурен и целосен отколку кога сме одлучни во строго-то придржување до верата, тврди Тертулијан (*Apol.*, 27).¹⁸

Како и кај други автори од периодот, и кај Тертулијан е значајна линијата на врската меѓу демоните и паднатите ангели од приказната за поразителното спојување на ангелите (синовите божји) со ќерките човечки. Конзистентно со еден дел од таквата традиција, Тертулијан тврди дека паднатите ангели, односно нивните потомци, се демони, и дека нивната основна задача во светот е да го предизвикаат уништувањето на човештвото. Како што ќе биде покажано, Тертулијан во неколку прилики се повикува на приказната за паднатите ангели.¹⁹

¹⁸ Како што беше споменато, луѓето самите ги повикувале (имињата на) демоните (како идоли или како божества) во ситуации во кои, на пример, колнеле неко-го – идејата е дека со лош збор или клетва, всушност се повикува името на сатаната, владетелот на злите духови. Кога Рајт споменува како Тертулијан го конципира сатаната, наеднаш и без елаборација (која и не е потребна, затоа што се работи за класична паралела), споменува дека идејата за владетелот на злите духови е можна конекција од Мастема, злобниот ангел од *Книгата на јубилеите* (A. T. Wright, op. cit., 233).

¹⁹ Тертулијан реферира на приказната за Чуварите, за да ја опише расипаноста на паднатите ангели и на злите демони, определувајќи ги изворите на/од Енох како „свети книги“ (*Apol.*, 22,3; *De idolatria/Idol.*, 9). Како што ќе биде покажано во следниот оддел, Тертулијан се повикува на традицијата на Енох за да го

Кога Тертулијан се обидува да најде проблеми во филозофските учења, тој се навраќа кон древните автори за кои се очекувало да бидат божествени (како примери ги дава египетскиот Меркур, кого Платон силно го почитувал; фригискиот Силен на кого кралот Мида му ги позајмил своите долги магарешки уши, кога овчарите го донеле при него; и Хермотим од Клазомена на кого добрите луѓе му изградиле храм по неговата смрт; како и Орфеј, Мусеј и Ферекид, учителот на Питагора), за да провери дали филозофијата се отргнала од мистериите на светите извори од минатото (*Anim.*, 2). Самите филозофи, забележува Тертулијан, ги напаѓале тие претходни текстови кои во неговото време се сметаат за апокрифни, затоа што ништо не треба да се прима како вистинито, доколку не се согласува со вистинскиот и почитуван систем на пророштвата што се појавиле во современото. Ние не забораваме, објаснува Тертулијан, дека постоеле лажни пророци, а мошне пред нив паднати духови кои го поучиле и насочиле целиот тон на (движењето на) светот преку итро (филозофско) знаење.²⁰

Тертулијан продолжува со критика на филозофијата фокусирајќи се на неконзистентноста во учењата. Не е неверојатно дека човек кој е во потрага по мудрост би отишол толку далеку, чисто од

покаже грешното потекло на женското украсување при што го брани светиот статус на *Книгата на Енох* (*De cultu feminarum/Cult. fem.*, I,1–3). Користени се изданијата: Tertullian, *On Idolatry*, S. Thelwall (trans.), A. Roberts, J., Donaldson, A., Cleveland Coxe, (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <https://www.newadvent.org/fathers/0302.htm>; Tertullian, *On the Apparel of Women*, S. Thelwall (trans.), A. Roberts, J., Donaldson, A., Cleveland Coxe, (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <https://www.newadvent.org/fathers/0402.htm>.

За одобрувањето и толкувањето на книгите, односно традицијата на Енох, кај A. Y. Reed, *Fallen Angels*, 130–131; H. D. Darrell, „The Virgin Heifer and a Lost Christian Version of the Animal Apocalypse“, K. D. Dobos, M. Köszeghy (eds.), *With Wisdom as a Robe: Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröhlich*, Sheffield Phoenix Press Sheffield, 2009, 230; споменато кај T. Proctor „Fallen Angels and the Christian Body in Tertullian’s *On the Veiling of Virgins*: A Multispecies Exploration“, *Journal of the American Academy of Religion* 91, 2023, 368.

²⁰ Оваа идеја не е толку силна како тие од *Irrisio* или кај Климент Александриски, но повторно токму филозофијата се поврзува со паднатите ангели, односно филозофското учење и мненија се сметаат за нешто што било дадено од страна на овие итри, божествени суштества.

љубопитство, кон тоа да ги консултира пророштвата; а ако човек се обиде да ги консултира филозофите, кај нив ќе најде повеќе разновидност отколку согласување затоа што дури и во нивните согласувања се гледа разновидност. Кои нешта и да се вистинити во нивните системи, продолжува Тертулијан, и соодветни со пророчката мудрост, тие или еманираат од некој друг извор или перверзно се применуваат во некоја друга смисла. Овој процес води кон голема штета за вистината, особено кога тие (филозофите) се преправаат дека или нејзе ѝ помага лажноста, или дека лажноста во неа наоѓа поддршка (*Anim.*, 2). Во оваа смисла, филозофското учење е неточно, неконзистентно, и отвара слободен пат кон неvistината. Филозофското учење и знаење во светот доаѓа од погрешен извор насочен кон изопачување на вистината и светите пророчки системи, во што се состои итрината на древните божствени паднати духови (ангели).

Кога зборува против астрологијата и астролозите, како и против магијата и маѓепсниците, како и јасновидците и волшебниците, Тертулијан ги поврзува со идолатријата (слично како што ги беше така поврзал театарските претстави и другите видови спектакли, *Idol.*, 9). Се забележуваат, објаснува Тертулијан, професии во уметностите кои се подложни на обвиненијата за идолатрија. За астролозите воопшто и не треба да се зборува, но сепак треба да се предупреди веќе кога самите тие предизвикуваат да им биде одвратено. Оној кој, обземен од непроменливите одлики на ѕвездите ги почитува идолите чии имиња ги впишал во небесата и на кои им ја атрибуирал божјата моќ, смета дека по Бог не треба да се трага. Тертулијан сугерира дека оние ангели што го напуштиле Бога и се одметнале, љубителите и љубовниците на жените човечки, биле оние кои на луѓето им ја откриле оваа чудна умешност која, поради сето ова, била осудена од страна на Бога. Според ова, и астролозите треба да бидат набркани исто како и нивните ангели (*Idol.*, 9).

Кога во *Против Маркион* Тертулијан објаснува за божествената мудрост, величина и моќ, за тоа дека Бог првин се крие, а по тем се открива, иако за бог на Маркион таквата скриеност и пројава се невозможни, тој повторно ги споменува паднатите ангели. Така, пишува тој, во Создателот се совршено компатибилни предестинацијата пред времето и откровението на крајот на времето затоа

што она што Бог го предупредил и го открил, во времето меѓу почетокот и крајот, јасно го објавил преку одбрани личности, симболи и alegории (*Adv. Marc.*, V,6). Прашањето што се поставува, пишува Тертулијан, е дали владетелите на светот знаеле за тоа што треба да се случи со синот божји – зашто, ако знаеле, тогаш немало да дозволат да биде распнат или, пак, како што еретиците тврдат, владетелите намерно го распнале Господарот, односно Христос кој е (од) бог-ривал, за таквиот удар да подејствува и врз самиот Создател. Сепак, објаснува Тертулијан, секој кој знае дека Славата божја (Христос) мора да потекнува од Создателот, според тоа ќе знае дека Создателот има тајни патишта и тајни цели, иако на сите луѓе и на сите владетели доволно им останува непознато, според принципот по кој на слугите не им е дозволено да ги знаат плановите на своите господари.

Уште помалку би знаеле паднатите ангели и водачот на трансгресијата, ѓаволот, тврди Тертулијан, затоа што, поради тоа што ангелите самите паднале, тие сосема се отуѓиле од плановите божји и не можеле што било да знаат за намерите на Создателот. Тертулијан додава и дека повеќе не може да се толкува дека владетелите и моќите на овој свет се на Создателот затоа што апостолите објавиле (потреба за) незнаење во врска со нив, додека ѓаволот, според нашите Евангелија, совршено добро знаел за Исус (во секој случај доволно за да му пристапи со искушенија, *Matt.*, 4,1-11). Покрај ова, според верувањето што им е познато и на следбениците на Маркион, злиот дух знаел дека Исус бил Светиот (син на) Бог, и дека дошол на светот и за нив да ги уништи (*Adv. Marc.*, V,6). Во овој контекст, значи, паднатите ангели со тоа што се откажале од престојувањето во божествените сфери, немаат никаква можност да знаат за божјите планови.

7.4 ПРОБЛЕМОТ НА НЕПОКРИЕНИТЕ ГЛАВИ НА ЖЕНИТЕ

Кога Тертулијан расправа против Маркион за човековата сличност со Христос, и човекот како божји слика и подобие, ја споменува жената и низ правилата за (не)покривање на главата доаѓа до ангелите. Така, тој пишува дека глава на секој маж е Христос – спо-

ред стиховите кои продолжуваат со „а на жената мажот е глава; на Христос, пак, глава е Бог“ (1.Кор., 11,3). Во овие стихови стои: „Секој маж, кој се моли или пророкува имајќи нешто на неговата глава, ја срамоти главата. А секоја жена, која се моли или пророкува гологлава, ја срами својата глава, зашто е сосем исто како да е истригана. И така: ако жената не се покрива - нека се истриже!“ (11,4-6). Потоа стиховите продолжуваат со препораката според која, со оглед на тоа што е срамно за жената да се стриже, таа треба да биде покриена за разлика од мажот кој не треба да ја покрива главата, бивајќи слика и слава Божја, а жената е слава на мажот (7). Значи иако мажот е слава на Бога, а жената слава на мажот, таа е, очигледно, посредно слава божја, па преку асоцијацијата со, односно произлезеноста од мажот, за неа важат правила спротивни од тие за мажот. Потоа, стиховите објаснуваат дека жената е од мажот, а не обратно, и е создадена заради мажот, а не обратно (8-9), повикувајќи се на антропологијата од 1.Мој. „Затоа“, продолжуваат стиховите, „жената треба да има власт врз главата, заради ангелите“.²¹ На прашањето за врската на жената како слава на мажот и слава божја, одговараат следните стихови, во кои се тврди дека во Господа ниту мажот е без жена, ниту жената – без маж, затоа што како што е жената од мажот, така е и мажот преку жената, а сè е од Бога“ (11-12). Во оваа формулација се забележува извесна реципрочност, во смисла на тоа дека мажот е преку (иако не и од и заради) жената, а сето е од Бога. Потоа во стиховите се поканува да се процени дали воопшто би било прилично жената да му се моли на Бога непокриена, имајќи предвид дека самата природа учи дека е срамно за мажот да има долга коса; а дека ако жената има долга коса, тоа за неа е чест, зашто косата ѝ е дадена место превез (13-15). Од оваа последна формулација се чини дека долгата коса би била доволна доколку се смета за превез, но тоа е во спротивност на претходното прашање, кое наведува да се

²¹ Во македонскиот превод на стихот од 1.Кор., 11,10, стои „заради ангелите“. Кај Тертулијан, меѓутоа, би требало да се употребува „поради“ (тој го користи зборот „propter“). Со оглед на тоа што „заради“ има целно значење, а „поради“ причинско, второто е очигледно подобро решение, затоа што Тертулијан се навраќа на претходен настан. „Заради“ би можело да се употреби во смисла на тоа дека тој предупредува против потенцијалното повторно случување на таков настан.

одговори негативно – дека не е прилично да се моли непокриена (со нешто освен косата).

За каков Христос зборуваме, се прашува Тертулијан, ако не е поглавар на човекот, затоа што „глава“ тука стои за „авторитет“ или „власт“; а може да биде поглавар само ако е создател затоа што власт не може да има никој освен создателот. Потоа, тој се прашува на каков човек Христос е глава, и додава дека мажот не треба да ја покрива главата своја зашто е образ и слава Божја (*1.Кор.*, 11,7). Изворно стихот продолжува со „а жената е слава на мажот“, но и без да го спомене тоа, Тертулијан се префрла кон нагласување дека токму мажот е слика на Создателот, кој, со Христос како негово Слово, специфично посакал да се создаде човек по „нашиот лик, сличен на нас“ (*1.Мој.*, 1,26). Како може да се има глава освен онаа по чија слика е создаден човекот?, реторички се прашува Тертулијан (*Adv. Marc.*, V,8). Ако ја сум слика на Создателот, аргументира тој, тогаш нема место во мене за уште една глава.

Потоа, префрлајќи се кон инфериорноста на жената, се прашува за тоа од каде таа би имала моќ над својата глава (скокнувајќи го следството според кое, ако Христос е главата на мажот, а мажот на жената, тогаш Христос е глава и на жената), и прашува дали тоа би било поради ангелите (*Adv. Marc.*, V,8.2). Ова би требало да биде реторичко прашање, затоа што го цитира стихот според кој жената треба да има на главата свој знак од власта на мажот над неа поради ангелите (*1.Кор.*, 11,10). „Кои ангели?“, се прашува Тертулијан, „со други зборови, чии ангели?“. Ако апостолот мисли на паднатите ангели на Создателот, има голема соодветност во ова значење, тврди Тертулијан, затоа што правилно е лицето што нив ги намамило да носи некаква ознака на скромно покривање и скриена убавина. Со ова тој очигледно реферира на приказната за Чуварите, и нивната страст по убавите ќерки човечки. Ако пак, продолжува Тертулијан, станува збор за ангелите на ривалскиот бог, каков страв за нив би требало да има кога учениците на Маркион (без да се каже што било за неговите ангели) немаат каква било желба за општење со жени. Апостолот ја смета ереста за зла (*1.Кор.*, 11,18-19), меѓу слабостите на телото (*Adv. Marc.*, V,8), така што ирелевантно е што нема вистинска телесна страст. Повторно, очигледно е дека ангелите ги поврзува со страста и телесната похота, и, според иницијалната врска од при-

казната за Чуварите, со жените. Тертулијан ја фрла вината врз жените затоа што акцентот е на нивните убави лица кои ги намамиле ангелите, небаре тоа било намерно. Целта е да се инсистира на скромно покривање и потчинетост на жената, инспирирано од или само конзистентно со ставовите на апостол Павле.

Ако мажот е главата на жената, како што Бог е на Христа, а Христос е главата на мажот, тогаш жената не е глава на никого. Како што резимира Д'Анџело, жената, всушност, е обезглавена.²² Се чини дека наредбата за забраденоста или за неистриженоста на жената е и еден вид на игра на зборови: главата на жената и главата на нејзиниот маж (сопругот) се споени во едно, имајќи предвид дека жената која се моли без покривка на главата ја срами својата глава/сопруг. Некои истражувачи сметаат дека зборот „глава“ треба да се гледа како „извор“, а не како „власт“, споменува Д'Анџело, и дека употребата на „глава“ овде соодветствува со „извор“ – создавањето на жената произлегува од мажот, таа е од и за него (Павле се повикува на 1.Мој., 1-2, 1,27, 2,18, и 2,21-23). Според ова, релацијата со Бог како извор е второстепена во однос на таа на мажот: таа е (само) слава на мажот, кој е слика и слава божја. Секако, ова не значи дека „извор“ ја заменува идејата за „власт“, туку уште подобро ја оправдува.²³

Покрај очигледното повикување на ангелите од 1.Мој., 6, од традицијата на Чуварите од 1 Енох, можно толкување е дека ангелите се чуварите на литургискиот ред на Коринт, предлага Д'Анџело. Ангелите имаат значајна улога во космологијата на Павле и на Коринтјаните: јазиците на ангелите говорат во глосолалија (13,1), а претпочитањето на целибатот е за да „живеат како ангели“. Што се однесува до човечките суштества, ангелите се гледачите на космичките случувања, а луѓето очекуваат да бидат судени од нив (4,9-13; 6,2-3). Така, ангелите остануваат да бидат амбивалентни и чудни суштества, кои може или да го засилат редот во црковното организирање, или да учествуваат во сексуалното безредие.²⁴

²² M. R. D'Angelo, „Veils, Virgins, and the Tongues of Men and Angels: Women's Heads in Early Christianity“, H. Eilberg-Schwartz, W. Doniger (eds.), *Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1995, 133.

²³ M. R. D'Angelo, *Ibid.*

²⁴ M. R. D'Angelo, *op. cit.*, 134.

Идејата е дека добриот и чесен маж треба и да изгледа како маж. Неговата гола глава е неговата „слава“ (doxa), а слава на жената е нејзината покривка (косата или плаштот) на главата. Кратката и непокриена коса е срам за неа. Покрај ова, ако жената воопшто и има некаква (сексуална) желба, таа треба да биде во контекст на нејзината „природна употреба“ – во смисла на тоа дека таа е субординирана на мажот кој ја контролира, забележува Стоуерс.²⁵ Описот на грешното човештво преку категориите на (не)природна употреба и нечесна желба одговара со нетолерирањето на родови девијации во Коринт, означени од „неприродни“ фризури и (не)носењето на покривка на главата, додава Рајт Кнуст.²⁶

Формулацијата „поради ангелите“ во *1.Кор.*, како разлог за носењето на покривка на главата е чудна: не се повторуваат терминологијата и редоследот на зборовите од претходните стихови, туку наеднаш се споменува дека жените треба да имаат власт врз главата. Рајт Кнуст се прашува зошто Павле би го употребил терминот *exousia* во оваа ситуација. Од една страна, можеби намерно им се спротивставува на тврдењата на некои жени (коринтските пророчици) дека имаат власт (*exousia*) да пророкуваат без покривка, затоа што го имаат надминато нивниот род во духот и во Христа, на тој начин постигнувајќи машки моќна власт врз себеси.²⁷ Велот како симбол на женската власт врз нејзината сопствена желба, како и врз машката желба што (инаку) би можела да ја предизвика и да ја привлече е нужен (затоа што, колку и да се замислува дека има некаква апстрактна рамноправност во Христа, тоа не го поништува

²⁵ S. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, Yale University Press, New Haven, 1994.

²⁶ J. Wright Knust, *Abandoned to Lust*, Columbia University Press, New York, 2006, 83.

²⁷ A. Clark Wire, *The Corinthian Women Prophets: A Historical Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Fortress Press, Minneapolis 1990, 157; A. Clark Wire, „1 Corinthians“, E. Schüssler Fiorenza (ed.), *A Feminist Commentary*, Vol. 2, Crossroad, New York, 1996, 179. Рајт Кнуст смета дека овој аргумент би бил можен преку формулата од *Гал.*, 3,28, според која без разлика дали се работи за Евреин, Грк, роб или слободен, маж или жена, сите христијани се еднакви при Христа (J. Wright Knust, op. cit., 84, cf. *1.Кор.*, 12,13, каде го нема третиот дел, тој за маж и жена). Дискусија околу тоа дали може да се говори за родова рамноправност според оваа формулација, во D. M. Martin, *The Corinthian Body*, Yale University Press New Haven, 1995, 299-233.

„природниот“ ред во реалниот свет на социјалната верска заедница). Власта (*exousia*) може да се смета за владеење врз или за контрола врз сопствените сексуални желби, односно овозможување на дистанција од туѓите. Се работи, значи, за владеење со себеси, наспроти овозможување на сексуална ослободеност (cf. *1.Kor.*, 6,12, 6,13; 7,37). Така, ако жените мора да имаат покривка/власт над својата глава, тоа значи дека мора да си ги контролираат потенцијалните (страстни) желби со одредена власт – „желбата мора да биде покриена, исто како што „понеугледните органи“ (гениталиите) се покриени“ (*1.Kor.*, 12,23-24), потсетува Рајт Кнуст.²⁸ Замислата на ангелите како разлог за покривката на главата/власта во врска со несаканата (сексуална) желба може да се поврзе со приказната за Чуварите од *1 Енох*, смета Рајт Кнуст, затоа што на овој начин точно реферира и на проблемот на желбата и на искушението (синовите божји копнеат по ќерките човечки).

Жените се одговорни за туѓите желби, според Тертулијан, па така, девиците мора да се покриваат не толку за да се заштитат себеси, туку за да ги заштитат чедноста и моралноста и на ангелите, и на мажите и на момчињата од слични искушенија (*Virg. vel.*, 7,2-4). Не се чини дека толкувањето на Тертулијан скршнува од поентите на Павле: велот или власта на главата поради ангелите значи дека непокриената жена предизвикува сексуална желба (кај ангелите и кај мажите). Рајт Кнуст пишува дека според Павле, велот бил „профилакса“,²⁹ способен да ги заштити жените од машкиот поглед и од сексуалното искушение.³⁰ Но, формулациите на Тертулијан повеќе звучат обратно: дека машките очи, а со тоа и неговите желби, треба

²⁸ J. Wright Knust, op. cit., 84. Идејата е дека преку еротска метонимија, главата на жената е на место на нејзините гениталии (M. R. D'Angelo, op. cit., 139–140).

²⁹ Таа потсетува дека терминот „профилакса“ го позајмила, но дека, како што ѝ било посочено, знаењата за географскиот опсег и за културолошкото значење на покривањето на главата ни се ограничени (J. Wright Knust, op. cit., 205). Ова е престога изјава затоа што има бројни информации за религиско-политичката и за социо-културната улога на покривањето на главите (како разликите меѓу слободни и заштитени, и неслободни и незаштитени жени; посочувањето на социјалниот статус; учеството во религиозниот култ и во секојдневниот живот и така натаму).

³⁰ J. Wright Knust, op. cit., 85.

да бидат заштитени од женската непокриена глава. Жените мора да имаат власт (плашт) на(д) главата, како двојна заштита од желбата.³¹

Иако заклучокот од *1.Кор.*, 11,7-9 треба да биде дека жената мора да биде омажена, и потчинета на својот маж, Павле не го извлекува овој заклучок, забележува Д'Анџело. Заклучокот до кој Павле доаѓа е дека жената мора да има *exousia* (власт) на својата глава, поради ангелите.³² Таа потсетува дека грчкиот термин не се однесува на власта само како апстракција, туку може да означува и духовно суштество, или класа на духовни суштества. Во оваа смисла, можно е Павле да употребува игра на зборови: жената треба да има *exousia*, да ја има власта на сопругот на својата глава, дозволува Д'Анџело, и во таа смисла во стихот би се тврдело дека жените мора да бидат мажени. Сепак, и кај античките и кај современите толкувачи, зборот *exousia* е речиси универзално разбран како покривка, плашт, или вел, и се толкува така што велот е знак на власта.³³

Тертулијан ги споменува ѓаволот и неговите зли духови во теолошката дискусија против Маркион кога сака да аргументира за моќта на едниот Бог, првин без реферира на паднатите ангели (туку само на ангелите под небото), а потоа експлицитно споменувајќи ги. Според Маркион и неговите приврзаници, не постои еден Бог, туку два Бога. Првиот Бог, често нарекуван „YHWH“, односно „Демииург“ кај гностиците, е создателот на материјалниот свет, овој свет во кој живееме. Овој свет е интринсично зол, затоа што е сочинет од (корумпирана) материја. „Како ми користат два(та) бога“, се прашува Тертулијан, „ако се работи за исто учење?“ (*Adv. Marc.*, V,8). Ако веќе мора да има два бога, додава, тогаш имам намера да го следам оној кој бил првиот што нè поучил во врска со лекциите за дис-

³¹ Рајт Кнуст споменува дека според Витерингтон, покривањето на главата било начин да ги предупреди другите (мажите и ангелите) дека онаа што го носи е недопирлива жена кон која треба да се однесуваат со почит, што значи дека „покривката на главата би служела како знак на респектабилност, не потчинување“ (B. Witherington, III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1995, 234). Сепак, Рајт Кнуст совршено со право одговара дека ваквото тесно толкување не препознава дека „респектабилноста“ на жената во овој културен контекст токму подразбира нејзина потчинетост (J. Wright Knust, op. cit., 205).

³² M. R. D'Angelo, op. cit., 133-134.

³³ M. R. D'Angelo, op. cit., 134.

циплината во верата и за учењето (повикувајќи се на *Посланието на светиот апостол Павле до Ефесјаните* 6,4 каде што пишува дека татковците не треба да предизвикуваат лутина кај своите деца, туку да ги одгледуваат во Господовото учење).

Ако борбата на христијаните е против владетелите на овој свет, се прашува за тоа какво множество на богови создатели би требало да има. Тертулијан се повикува на стиховите од *Ефес.*, 6,12, каде што стои дека нашата борба не е против крвта и телото (против луѓето од крв и месо), туку против злите владетели (началствата) и властите на невидливиот свет, против темните духовни сили што владеат со овој свет и против поднебесните зли духови. Апостолот, пишува Тертулијан, требало да спомене само еден владетел на овој свет, ако сметал дека само Создателот бил она суштество на кое му припаѓаат сите моќи и чиј оклоп, целосно облечен, би направил да се издржат подмолните напади на ѓаволот (*Ефес.*, 6,11). Кога апостолот во овие стихови нè поттикнува да го облечеме целосно божјиот оклоп, за да може да стоиме цврсто против злобата на ѓаволот, Тертулијан се прашува дали со тоа апостолот не покажува дека сите нешта што ги споменува по името на ѓаволот, навистина не му припаѓаат на ѓаволот (како началствата и властите, и владетелите на темнината на овој свет, кои исто така се потчинуваат на авторитетот на ѓаволот).

Ако има два бога, дали според тоа треба да има и два ѓавола, и мноштво на началства и владетели на овој свет?, се прашува Тертулијан. Од друга страна, како би бил Создателот и ѓавол и бог во исто време кога веќе ѓаволот не е истовремено и бог и ѓавол, додава тој. Излегува дека или обајцата се богови, ако обајцата се ѓаволи; или Оној кој е Бог не е исто така ѓавол зашто не е бог оној кој е ѓавол. Во индигнација Тертулијан посакува да знае преку кое изопачување зборот „ѓавол“ би бил воопшто применлив на Создателот. Тертулијан дозволува дека се работи за испревртување на целта на супериорниот бог - Бог немал забрането (на нашите први родители, како што ги нарекува Тертулијан Адам и Ева) да вкусат од дрвото од страв дека навистина така ќе станат богови, туку неговата забрана требало да спречи да станат смртни после трансгресијата. Но, духовната злоба што се споменува во стиховите од *Ефесјаните* (6,12) не се однесува на Создателот, и токму затоа е важна додавката „во (под)небес-

ните зли духови“. Очигледно, интенционалната и бунтовна злоба се наоѓала на небото, заклучува Тертулијан. Со ова, директно реферира на ангелите, но, вината ја фрла врз жените – „кога ангелите беа фатени во стапицата на гревот од ќерките човечки“. На овој начин, се чини дека колку и да е силна небесната злоба на бунтовните ангели, не е ништо во споредба со способноста на жените да одведат и божествени суштества во грев. Според ова, колку и да е дискусијата против Маркион теолошки изградена околу концептот за еден наспроти два бога, и колку и аргументацијата да е околу злобните владетели на овој свет и духовите на темнината, апсолутно ништо не е налик на уништувачкото влијание на жените кои само си постојат. Ова го вбројува Тертулијан во авторите кои не ги обвинуваат паднатите ангели за падот, или барем не сосема.

7.5 ОПАСНОСТА НА/ПО ДЕВИЦИТЕ

Кога Тертулијан ги наведува причините за покривањето на главата на жените, назначени од апостол Павле, се обидува да провери дали истите насоки би важеле и за девиците и за оние што не се девици; така, би се вовел еден вид заедница за која важат исти причини и исти правила за потребата за носење покривка на главата (*Virg. vel.*, 7). Ако мажот е главата на жената (во смисла на тоа дека претставува авторитет врз неа), тогаш тој е и главата на девицата од која потекнува жената со која тој стапува во брак (освен, додава Тертулијан, ако девицата не е од некој непознат род, некаква чудовишност со сопствена глава).³⁴

Очигледно, според родово-фризерските критериуми на Тертулијан, срамно е жената да има избричена глава или сосема кратка коса (независно дали е или не е девица). Тој наведува дека во светот како ривал на Бога, кратката коса на девицата се смета за привлечна, на ист начин како што распуштената долга коса на момчето се смета за нешто што му прилега. За онаа, значи, за која е неприлегано да биде со избричена глава или со кратка коса, еднакво прилегано е да биде со покриена глава. Тертулијан продолжува: же-

³⁴ Секако дека за Тертулијан жена која има сопствена глава би била еднаква на непознат, чудовиштен вид, впрочем.

ната е славата на мажот (притоа девицата, која, очигледно, добива минимум вредност како потенцијална сопруга на мажот, е слава на себеси), таа е на мажот, и поради мажот, со оглед на тоа што тоа ребро на Адам од кое била направена, исто така прво било девствено. Ако жената треба да има власт врз главата, уште поправедно треба да има девицата, на која ѝ припаѓа суштината на причината доделена за ова тврдење, додава Тертулијан, веројатно, мислејќи на причината за покривањето на главата. Тука повторно се забележува припишувањето на вина на жените за нивното постоење како убави и пријатни, во предизвикувањето на сексуална страст кај ангелите, наместо небесните супериорни суштества да бидат сметани за барем исто толку виновни. Така, тој пишува дека ако е поради ангелите – тие за кои се смета дека паднале од Бога и од небото поради нивната похота по жените - тогаш може да се постави прашањето околу тоа дали ангелите копнееле по тела кои веќе биле осквернани, поттикнати од остатоци на човечка страст, или по девици, чиј цут исто така служи за оправдување на човековата страст (*Virg. vel.*, 7).³⁵

Светото писмо поучува дека се случило така, што кога луѓето почнале да стануваат повеќе по број на земјата, од нив биле родени ќерки; но, синовите на Бог, кои ги посакувале ќерките човечки, кои биле убави, ги земале за себе како сопруги оние што ги одбрале, раскажува Тертулијан. Во овој опис се чини дека се држи само до верзијата за чуварите од *Светото писмо*, не реферирајќи на *Книгата на Чуварите од 1 Енох* (инаку, како што беше споменато, признаена од него како света). На Тертулијан му е важно што грчкото име за „жени“ го има истото значење како „сопруги“. Така, кога пишува „ќерките човечки“, очигледно мисли на „девојки“, за кои би се сметало дека сè уште им припаѓаат на нивните родители затоа што омажени жени не би биле нарекувани „ќерки“, со тоа што се нарекуваат „на нивните сопрузи“, значи би биле „сопруги човечки“, а тоа не е случај. Покрај ова, продолжува Тертулијан, ангелите не се нарече-

³⁵ Или, како што формулира Данинг, поврзувањето на паднатите ангели со девиците му помага на Тертулијан да го издигне аргументот за важноста на покривањето од меѓусебната врска на секојдневните средби меѓу половите во картагинската црква кон значајноста на небото (B. H. Dunning, *Specters of Paul: Sexual Difference, Creation, and Resurrection in Early Christian Thought*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2011, 142).

ни „прељубници“ и „љубовници“, туку се кажува дека официјално се ожениле, та станале нивни сопрузи. Ова значи дека ги зеле невенчаните ќерки човечки, кои прво биле родени, не биле венчани – биле девојки, а потем се венчале со ангелите.

Ова Тертулијан директно го води кон целта на предупредувањето: убавото и опасно лице мора да биде засенчено со покривка. Таквото лице фрлило камења на сопнување дури до небото, тврди тој. Интересна е употребата на формулацијата „камен на сопнување“, еден од можните преводи на името на сатаната.³⁶ Со ова уште посилено ја фрла вината врз човечките жени затоа што тука само тие се каменот на сопнување, и вината за дејствата на ангелите лежи при нив. Таквото убаво опасно лице, продолжува со нападот Тертулијан, кога стои во божјото присуство, во кое и бива обвинето за повлекување на ангелите од нивните родни граници кон земјата, исто така, треба да црвенеа пред другите ангели. Претходната зла слобода на главата треба да биде потисната, слобода која не смее да биде покажувана дури ни пред човечките очи, поучува Тертулијан. Потоа Тертулијан се навраќа на иницијалното прашање околу тоа дали тие кои ангелите ги посакувале не биле девојки, туку „веќе контаминирани жени“ и експлицитно тврди дека уште повеќе, поради ангелите, би требало да биде должност на девиците да бидат покриени, затоа што би било поверојатно токму девиците да бидат причината за гревот на ангелите (*Virg. vel.*, 7).

Сепак, забележува Проктор, иако Тертулијан ја гледа блискоста меѓу ангелските и човечките суштества, односно тела како потенцијално катастрофална и за небесното и за човечкото подрачје, тој ја превртува логиката за непокриените девици: нивната чедност не ги прави телата помалку привлечни по природа, туку, напротив, ја засилува нивната потенцијална сексуална ранливост.³⁷ Може ли да се претпостави дека ангелите посакувале веќе извалкани тела и остатоци од човечката похота, наместо да горат уште по-

³⁶ Види кај М. Todorovska, „Souls for Sale: an Introduction to the Motif of Bargaining with the Dark Side“, *За душата – Зборник на текстови од меѓународната научна конференција одржана на 1-3 јуни 2016 година*, Здружение за компаративна книжевност на Македонија ЗККМ - Здружение на класични филолози „Антика“-Филозофско друштво на Македонија, Скопје, 2018, 102-103.

³⁷ T. Proctor, *op. cit.*, 376.

силно по девиците, чија младешка свежина дури ја оправдува и човечката страст?, се прашува Тертулијан (како што беше наведено, *Virg. vel.*, 7,2; cf. 7,4). Така, додека девиците ја сметале својата сексуална скромност како дел од својата преобразба во трансцендентна телесност на бесполови и бестрастни ангели, Тертулијан нагласува дека само ја засилите својата човечка, женска, сексуална природа, и затоа самите го поканиле нападот од паднатите ангелски суштества.³⁸ Проктор смета дека Тертулијан формира еден вид на „контраангелологија“ каде што „(...) паднатите ангели од митското минато ги поништуваат ангелските амбиции на жените девици“.³⁹

Додека девиците сметале дека нивната посветена чедност може да им ја преобрази не само духовноста, туку и физиологијата, та да наликуваат на ангелите, Тертулијан предлага контрамодел, каде што родот и сексуалноста на девиците се дефинирани, главно, преку примордијалната женска трансгресија со древните ангели. Природата на девицата не е означена од нејзината способност да го надмине човечкиот пол, смета Тертулијан, туку преку нераскинливата женственост,⁴⁰ природа што ја делат со жени чии дејства со ангелите им биле познати на сите.⁴¹ Обратно на тоа што би можело да се очекува, аргументира Проктор, полот на девиците е оформен од страна на ангелите, но не преку несексуалниот и бесполов ангелски живот што го посакуваат, туку преку потенцијалниот ангелски сексуален напад. Сексуалната закана на паднатите ангели носи опасности што може да ги изместат и другите аспекти од идентитетот на девиците и, особено важно, култната чистотија на христијанската црква.⁴²

Кога Кларк го анализира прашањето за статусот на жените според употребата на апостол Павле од страна на Тертулијан, првото што се обидува да го открие е што се мисли под „жена“. Меѓу реалните или замислените интелектуални противници на Тертулијан,

³⁸ D. Elliott, „Tertullian, the Angelic Life, and the Bride of Christ“, L. M. Bitel, F. Lifschitz (eds.), *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2010, 23.

³⁹ T. Proctor, op. cit., 376.

⁴⁰ D. Elliott, op. cit., 26.

⁴¹ K. Upson-Saia, *Early Christian Dress: Gender, Virtue, and Authority*, Routledge, New York, 2011, 66.

⁴² T. Proctor, op. cit., 377.

некои тврделе дека црковните девици не биле токму „жени“, туку дека биле класа инаква од класата жени. Според ова, може да се тврди дека инсистирањето на Павле жените да ја покриваат главата при молењето и пророкувањето (1.Кор., 11, 3-16), не се однесува на девиците.⁴³ Тие тврделе, продолжува Кларк, дека не морало да се покриваат, затоа што исто како и мажените жени, биле слободни да бидат слугинки само на Господа.⁴⁴ Тертулијан, како што беше споменато, одговара дека со оглед на тоа што „девиците“ тука се подмножество на „жени“; обете групи припаѓаат во една заедница, и според тоа, сите треба да бидат покриени. Така, тие кои тврдат дека „жена“ се однесува на оние што „имале познато маж“, забораваат дека и Ева, штотуку создадена, била нарекувана „жена“ (1.Мoj., 2,22-23; *Virg. vel.* 5; 8); а така била нарекувана и мајката Божја, и покрај безгрешното зачнување (*Virg. vel.* 6). Според Тертулијан, поимот *жена* опфаќа категорија поширока од „сопруга“ (*Virg. vel.*, 5). На Тертулијан му пречи што грчкиот јазик нуди само еден збор за обете категории, но христијаните кои говорат латински јазик умеат да ги разликуваат поимите, што е корисно во ситуации во кои ваквата дистинкција е

⁴³ Не треба да се заборава и дека според Тертулијан пророкувањето потекнува од преплавеноста со духот божји во пророчицата (*Adv. Marc.*, V,8; V, 17; *Anim.*, 6,3; 9,4), како и дека влегувањето на пророчките духови во рамките на христијанската конгрегација носи одредени опасности, затоа што претставува „момент на инвазија“ во време во кое пророците и пророчиците биле особено ранливи за нечовечките космички сили (D. Martin, *op. cit.*, 241). Уште повеќе, оваа ранливост е засилена од присуството на женски пророци (пророчици), чии тела биле традиционално замислувани како особено податни за физичка инвазија од зли духови (D. Martin, *op. cit.*, 199, 242; T. Proctor, *op. cit.*, 375).

⁴⁴ E. A. Clark, „Status feminae: Tertullian and the Uses of Paul“, T. D. Still, D. E. Wilhite (eds.), *Tertullian and Paul*, Bloomsbury, New York-London-New Delhi-Sydney, 2013, 133. Тертулијан објаснува дека постои скорешен обичај што се појавил – било оставен избор, за секоја девица, онака како што сака, да се покрива или да се открива себеси, исто како што има еднаква слобода да се мажи, што не е ниту задолжително, ниту забрането. Потоа Тертулијан ја прави оваа дистинкција: девиците на луѓето одат наоколу, спротивно на девиците на Господа, прилично откриени и возбудени кон брзоплета смелост; жените што имаат моќ да побараат нешто од сопрузите само може да наликуваат на девици, за разлика од вистинските девици на Христа (*Virg. vel.*, 3). Можно е и со ова да се подразбира дека покривањето на главата покажува извесна потчинетост на мажот (сопругот).

важна: на пример, Тертулијан е сигурен дека апостолите од *1.Кор.* 9,5-6 не носеле сопруги со себе (*De monogamia/Mon.*, 8,4-5).⁴⁵ Кларк резимира: жената треба да почне да се покрива од моментот кога ќе стане сексуално привлечна, повикувајќи се на ќерките човечки од *1.Мoj.*, 6, кои ги соблазните синовите божји (*Virg. vel.*, 11).⁴⁶

Од една страна, Тертулијан смета дека жените имаат иста ангелска природа и иста надеж да бидат наградени како мажите (*Cult. fem.*, 2,5), а од друга страна, ја нагласува нивната предиспонираност кон, или барем ризична изложеност на гревот. Сите жени се од генеалогската линија на грешната Ева (небаре Адам, единствениот кој ја беше слушнал божјата наредба, немал вина и небаре самиот апостол Павле не кажува дека гревот влегол во светот преку еден маж, *Рим.*, 5,12; сепак, за Тертулијан, преку *1.Тим.*, 2,14, Ева била првиот грешник на светот).⁴⁷ За да се искупат за гревот, христијанските жени треба да не се дотеруваат, туку да живеат во излитена облека, без украси, забавувања, употреба на козметика и слично. Тертулијан е толку убеден во грешната природа на жената, што во „неговата најславна изјава”,⁴⁸ на својата (веројатно женска) публика ѝ се обраќа со зборовите „зарем не знаете дека сте порта кон ѓаволот?“ (*Cult. fem.*, 1, 1,2-3). Што се однесува до носењето покривка на главата, Тертулијан ги повикува девиците како „жени“ или да ги но-

⁴⁵ Ова е проблематично затоа што, од друга страна, како да навестува дека имало сопруги (но во *De exhortatione castitatis/Ex. cast.*, 8,3).

⁴⁶ E. A. Clark, op. cit., 133-134. Одговор кој, е, всушност само резиме на главните ставови на Кларк во врска со статусот на жената кај Тертулијан, во M. Y. MacDonald, „A response to Elizabeth A. Clark's essay, "Status feminae: Tertullian and the uses of Paul", T. D. Still, D. E. Wilhite (eds.), *Tertullian and Paul*, Bloomsbury, New York-London-New Delhi-Sydney, 2013, 156-164. Прашањето за ангелите е само кратко споменато на стр. 159.

⁴⁷ Пример за жени кои се добри без додатни квалификации се старите вдовици мајки (како во *Virg. vel.*, 9), види кај M., Turcan, „Etre femme selon Tertullien“, *Vita Latina* 119, 1990, 16. Општоземено, смета авторката, во очите на Тертулијан жената е јавна закана. Мажот сосема треба да се плаши од неа и ќе било подобро ако Адам се чувал од неа. Окото со кое мажот гледа на жената е апсолутно критичко и не се пропушта прилика таа да биде покажана како самобендисана, арогантна, сензуална, лекомислена, а истовремено и глупава и итра (M., Turcan, op. cit., 15). Тиркан подоцна посочува и примери во кои Тертулијан не е толку остар кон жените.

⁴⁸ E. A. Clark, op. cit., 133.

сат вел, или ги прекорува како бесрамни ќерки на Ева, што не значи дека смета дека сите жени се исти, токму затоа што се резултат на гревот на Ева. Така, една можна поделба е таа на христијански девици, мажени жени и вдовици и тешко дека може да има преклопувања (види *Virg. vel.*, 9).

Не може да се занемарат ставовите на Тертулијан кон грешната природа на жената. Може да се каже дека со право бил обвинуван за длабок женомразечки презир и за страв од жените,⁴⁹ односно инсистирањето дека жените се опасни. Финли наведува дека на кратко, клишето дека Тертулијан бил единствено и наполно женомразец станало широко распространето, цитирајќи ја Радфорд Рутер, според која Тертулијан ја префрлил вината за падот на човештвото сосема на плеките на Ева и на нејзините ќерки, затоа што само жената била виновна за гревот и за злото; со што анти-женските сентименти на Тертулијан ја подготвиле сцената за долга линија на женомразие.⁵⁰ Финли тврди дека мнозинството на автори што ги илустрираат своите обвинувања против Тертулијан се потпираат на делот од *Cult. fem.*, но тврди дека овој дел често бива ваден од контекст, и користен како единствен пример за ставот на Тертулијан кон жените. Таа признава дека (во) овој дел „навистина се чини дека ги обвинува жените за потеклото на гревот и за охрабрувањето на мажите да грешат, повикувајќи се на сексуалната желба“, но смета дека не е репрезентативен за ставовите на Тертулијан кон жените.⁵¹ Овој дел не мора да се разгледува во контекст или надвор од контекст, меѓутоа, кога и без него постојат бројни други формулации во други делови кои совршено наликуваат на овој став. *Cult. fem.*, впрочем, и не е толку репрезентативен трактат колку *Virg. vel.* (а и *Adv. Marc.*) на темата на женската вина и опасност.

Поентата на Финли, која потем инстантно се префрла врз потребата на гледање на целата слика, е дека клишето на определување на Тертулијан како женомразец се заснова врз површно чита-

⁴⁹ E. Schussler Fiorenza, *In Memory of Her*, Crossroad, New York, 1983, 55.

⁵⁰ R. Radford Ruether, „Misogynism and virginal feminism in the fathers of the church“, R. Radford Ruether (ed.), *Religion and Sexism*, Simon & Schuster, New York, 1974, 157; B. Finlay, „Was Tertullian a Misogynist: A Reconsideration“, *The Journal of the Historical Society* 3, 2003, 504.

⁵¹ B. Finlay, *ibid.*

ње на неговите тела. Подоцна во текстот таа споменува дека Тертулијан ги гледал жените и мажите како еднакво вредни пред Бога, еднакво одговорни за своите морални избори,⁵² но обете нешта може да бидат точни. Во теорија и теолошки потпирајќи се на апостолите, тој навистина го тврди тоа. Но, имајќи ги предвид сите други ставови, не се чини дека ова е на каков било начин изводливо во религиозната заедница и во јавната и приватната сфера за кои пишува Тертулијан.

Тертулијан очекува добри ангели кои ќе се спуштат на земјата да ги пратат христијаните да го запознаат Христа (*Cul. fem.*, 2, 7,3), и затоа, колку поскупо и почедно човек се однесува, толку подобро. Во таа смисла, девственоста има посебно место на важност. Ова беше начнато пред извесно време во текстот: девиците кои Тертулијан ги фали во *Virg. vel.* не се едноставно категорија на немажени жени, туку му се имаат понудено како дар на Бога (имаат направено *oblatio* на Бог, *Virg. vel.*, 13). Прашањето е дали се подразбира дека имаат дадено некаков официјален завет, или барем лична одлука да останат немажени, додава Кларк.⁵³ Штуклин предупредува да не се претерува со оценките за тоа каква е категоријата на девиците.⁵⁴ Напрасно би се барала, смета тој, некаква строго организирана институција споредлива со законството, затоа што Тертулијан не споменува ритуал на посветување.⁵⁵ Кога би имало некакво посебно официјално место, тогаш овие девици би имале посебна улога за играње во црквата, што не е случај.⁵⁶ Ранкин, пак, смета дека нивната основна функција била едноставно да постојат; односно дека требало да ја претставуваат светоста на црквата, како значаен симбол на девствената невеста Христова.⁵⁷ Како што резимира Кларк – нивните должности не се прецизирани: омажени за Бог, тие се однесуваат кон него катадневно (*Ad uxorem/Ad ux.*, 1, 4,4),

⁵² B. Finlay, op. cit., 524.

⁵³ E. A. Clark, op. cit., 136.

⁵⁴ C. Stücklin, *Tertullian, De Virginibus Velandis: Übersetzung, Einleitung und Kommentar*, Herbert Lang, Bern-Peter Lang, Frankfurt, 1974, 157–158.

⁵⁵ C. Stücklin, op. cit., 156–157.

⁵⁶ E. A. Clark, op. cit., 136.

⁵⁷ D. I. Rankin, *Tertullian and the Church*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 179–180.

и за разлика од зафатените сопруги од *1.Кор.*, 7,34, тие немаат друга задача освен да му служат на Господа (*Ad ix.*, 1, 3,6).⁵⁸

Кларк смета дека со тоа што Тертулијан е вообичаено придвижуван од спротивставување некому, неговото силно инсистирање девиците да си ја покриваат главата сугерира дека тоа не било вообичаено во Картагина.⁵⁹ Кларк потсетува дека главната грижа на Тертулијан е од сексуална природа: според древната аналогија меѓу главата и гениталиите (на жената), ако девицата го покрива долниот дел од телото, и горниот дел треба да биде покриен (*Virg. vel.*, 12,1).

Според теологијата на Павле, повисоките делови на телото треба да вршат влијание врз пониските елементи: духот треба да се однесува на умот, главата на гениталиите, силните кон слабите, и христијаните од повисок статус кон христијаните со понизок статус.

⁵⁸ Католиците од Картагина без сомнеж верувале дека девицата навистина има сопствена глава, и под доделувањето на честа на светоста во слободата на нејзината глава ја објавувале идејата дека девицата на е потчинета на сопруг, туку само на Христос, забележува Д'Анцело (M. R. D'Angelo, „Veils, Virgins, and the Tongues of Men and Angels“, 149). Тертулијан, впрочем, не ги отфрла сосема ваквите гледишта. Верувањето за ангелската природа за да ги мотивира жените да не се препуштаат на даровите на паднатите ангели (како козметиката и накитот), на кои тие самите ќе им судат оди во контекст на ова (*Cult. fem.*, 1,2). Тертулијан на девицата ѝ дозволува да има статус на не-жена (што, познавајќи го Тертулијан, мора да е подобрување на положбата), ако ја „скрие девицата“ и, сепак, се потчини во типична женска улога (*Virg. vel.*, 15). Жените, сепак, смеат да имаат улога во клерот (*ordines*), и иако инсистира дека дисциплината не им дозволува на жените да говорат на собирите, да поучуваат, да крштеваат и да нудат дарови, знае дека има случаи во кои правото да крштеваат било побарувано од страна на жените, како што можеби бил свесен за жени кои имале машки, свештенички функции *Virg. vel.*, 9.; *De baptismo* 17.4. Како што потсетува Д'Анцело, дури и на жените да не им било дозволувано да говорат или да поучуваат, сепак членовите на заедницата го слушале словото божјо преку жените. Тертулијан се држи до препораките од *1.Кор.*, 1,34-34 и *1Тим.*, 2,8-15, но инсистира на правото на жените да пророкуваат (*Virg. vel.*, 9; *Adv. Marc.*, V, 8, 11). Се чини дека северноафриканските монтанисти ги надминувале забраните против говорењето на жените во соборен контекст, така што ги слушале жените пророци (M. R. D'Angelo, *op. cit.*, 158).

⁵⁹ D. Martin, *The Corinthian Body*, 136. Ова се потврдува, впрочем, во фактот што противниците го сметаат за новина неговото инсистирање, види *Virg. vel.*, 1,1; во 2,1 тој наведува неколку места каде што покривањето е вообичаено, што значи дека на други места не е.

Во сите случаи она што Павле го кажува за човечкото телото, очекува да биде применувано и на црквата, телото на Христа, „за да нема раскол во телото“ (1.Кор., 12,15). Мартин потсетува на оваа конекција⁶⁰ и во врска со еквиваленцијата меѓу главата и гениталиите нуди неколку согледувања. Хероината на Хомер од високата класа носела вел за да биде заштитена од допир, недозволено пристапување, па дури и од погледот од кого било освен сопругот и најблиските членови на семејството. Оттргнувањето на велот било или покана, или симбол за прекршување на моралните норми. Сексуалното значење на непокривањето е распространето низ грчко-римската култура, иако правилата се разликуваат низ времето и различните места, додава Мартин.⁶¹ Покрај ова, тој забележува и космолошко-митолошка димензија: функцијата на велот била да ја симболизира победата на редот врз потенцијалниот хаос, да означи постоење на цивилизација во митот.⁶² Велот ги симболизирал контурите на цивилизираниот свет – мрачната хтонска божица била преобразена во Гаја, самата земја, убава и продуктивна божица. Затоа, покривањето на жената не служело само за заштита, туку и за цивилизирање на хаотичното; за заштита од „инвазија и пенетрација“, како и за заштита на општеството од опасноста и од хаосот претставени од нејзината женскост. Велот требало да ја чува недопрена, но и да ја држи на место.⁶³

⁶⁰ D. Martin, op. cit., 103.

⁶¹ D. Martin, op. cit., 234.

⁶² На пример, космосот бил создаден од хаосот кога Севс фрлил вел врз главата на божицата на подземјето и се оженил со неа, според еден древен мит, D. Martin, *ibid.*

⁶³ D. Martin, op. cit., 235. Врската меѓу главата и сексуалноста на жената се наоѓа во многу разновидни култури, што води некои истражувачи да постават феноменолошки објаснувања за она што го сметаат за универзална врска меѓу главата/косата и гениталиите, или меѓу устата и матката, потсетува Мартин (*ibid.*). Други истражувачи се воздржуваат од такви универзални објаснувања, но сепак забележуваат дека во културите во кои главата се покрива, главата и косата се симболички врзани со сексуалноста, и често специфично со гениталиите. Покривањето на главата и на косата, според ова, го истакнува покривањето на гениталиите. Во ваквите заедници жените се сметаат како особено ранливи, но и како особено опасни и заканувачки за мажите и за воспоставениот социјален ред (op. cit., 235-236).

Светото писмо, Природата, и Дисциплината (црковниот ред и правила), сите три од Бога, имаат потреба од покривање, тврди Тертулијан (*Virg. vel.*, 16,1). Велот на главата покажува дека иако е врвно христијански посветена, девицата христијанка, сепак, е жена и мора да се потчинува на правилата што важат за сите возрасни жени во црквата (*Virg. vel.*, 4,2; 7,1; 8,1), односно од Христа. Според Тертулијан, крштението не го менува фактот дека жените биле заводнички.⁶⁴ Непокриените глави на девиците го посочуваат нивниот (потенцијален) пад надвор од божјата благодат; затоа што означуваат отвореност кон сексуални дејства. Во девицата што ја отстранува покривката на главата „пенетрира“ (односно е пенетрирана, затоа што употребува пасив, *percutitur*) отстрана на погледот на недоверливи очи; таа е скокотната (*titillatur*) од прсти кои покажуваат кон неа, чувствува топлина што лази по нејзиното тело од бакнежите и од преграатките, нејзиното чело се стврднува и потем се опушта. Така, продолжува Тертулијан, таа има научено да ги „задоволува“ мажите на начин различен од брачното општење, но не помалку сексуално набиен (*Virg. vel.*, 14,5). Покривката на главата овозможува заштита како шлем, или штит за главата (*Virg. vel.*, 15,1), односно оклоп, насип, и заштитен ѕид, во контекст на воената терминологија (16,4).

Д'Анџело исто така потсетува дека врската меѓу гледањето и сексуалноста, меѓу очите и гениталиите, меѓу погледот и блудничеството не е проблем само кај Тертулијан, туку дека истите изедначувања и споредувања важеле во античката анатомија и физиологија, како и во љубовната поезија, христијанските морални поуки и аскетските текстови; како што поп-културата го поврзувала пенетрирачкиот карактер на фалусот со тој на окото.⁶⁵

⁶⁴ P. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1988, 81.

⁶⁵ M. R. D'Angelo, *op. cit.*, 146.

Ова е навистина извонредно проширена идеја во медитеранската апотропејска магија: против урковливите очи се дејствувало со амајлии за лична употреба или јавни архитектонски решенија што содржеле прилично веродостојни или интересно стилизирани претстави на фалус. Во оваа смисла, Тертулијан само го користи распространетото верување за да го употреби во своите морално-теолошки идеи.

Жените се толку опасни, што треба скромно да се покриваат пред сите машки погледи. Но, ако мажите се загрозени од погледот на жените, тоа е само поради нивните сопствени очи и желба (за кои, повторно, се виновни жените кои провоцираат со сопственото постоење). Погледот на жената не може да го „сексуализира“ мажот, инсистира Д'Анцело, делумно и поради неговото вродено достоинство. Мажот не мора да се покрива затоа што нема избилство на коса и не е срамно да биде избричен или ќелав, и секако не бил тој причината за трансгресијата на ангелите затоа што е славата и сликата на Бог, а неговата власт/глава е Христос.⁶⁶ Се чини дека според Тертулијан, жената не може да биде поттикната на блуд од погледот кон мажот.

Сите возрасни жени мора да бидат покриени во црква, како што беше споменато, поради ангелите (од *1.Мoj.*, 6, или *Книгата на Чуварите* од *1 Енох*, *Cult. fem.*, 1, 3,1). Како што беше неколку пати споменато, виновни за падот на ангелите се жените, кои бивајќи доволно убави и незасегнато непокриени, ги соблазнили да се слуштат од нивното небесно живеалиште. Паднатите синови божји и ќерките човечки народиле демонско потомство што донело болести и сè какви проблеми во светот (*Apol.*, 22,3-4).⁶⁷ Според традицијата на приказната од *1 Енох*, ангелите со нив донеле за човештвото секако зло, од кое како особено опасно Тертулијан го издвојува она кон кое се повеќе привлечени жените, и кое ја поттикнува нивната самобендисаност,⁶⁸ како накитот, украсите, козметиката, ведро обоената

⁶⁶ *Virg. vel.*, 8, M. R. D'Angelo, op. cit., 147.

⁶⁷ Види во *Virg. vel.*, 7,3; 11,2. Како што беше споменато, Тертулијан ги употребува ангелите и во полемика со еретиците. Тертулијан го критикува аскетизмот на Маркион, како што беше споменато во претходен оддел од овој текст, посочувајќи го отсуството на телесна желба (иако во други прилики силно ги фали целибатот, чистината, свесниот избор на девственоста и слично). Така, прашува на кои ангели се повикува Павле во *1.Кор.*, 11,0, дали од Богот создател, според што е сосема соодветно жените да ги покриваат своите лица со знак (вел) што ја покрива нивната убавина и ја покажува нивната скромност или, пак, од богот на Маркион, според што никој не треба да се вознемирува, зашто никој и нема желба за жените (*Adv. Marc.*, V, 8,2). Според Елиот, Тертулијан ги чува ангелите „во резерва“ секогаш кога му треба да ја засили поентата за потчинетоста на жената (D. Elliott, op. cit., 23).

⁶⁸ Киријан од Картагина исто така се посветува на облеката на девиците малку после Тертулијан, и како Тертулијан, приказната од *1 Енох* му служи за претпо-

облека, астрологијата (*Cult. fem.*, 1, 2,1). Гревот на жените со ангелите се состои од примордијалниот грев што сите жени го имаат наследено од Ева. Последиците за сегашноста подразбираат покривање на девиците, за да се заштитат од повторно појавување на таквото опасно спојување. Оттука, Тертулијан строго предупредува дека лицето кое фрлило камен на сопнување до самото небо е толку опасно што мора да биде засенето (*Virg. vel.*, 7,3).

Ангелите го нарушиле редот во светот (иако Тертулијан само посредно го тврди ова, секогаш примарната вина фрлајќи ја врз ќерките човечки) и затоа какво било рекреирање на таквите поразителни околности мора да биде спречено. Тертулијан спречува жените да станат жени на паднатите ангели, небесните предатори, така што девиците ги определува за невести на Христа, смета Елиот, за да биде сигурен дека ништо такво нема повторно да се случи.⁶⁹ Како

читаното толкување на *1.Moj.*, 6,1-4. Тој застанува против богатите жени кои биле ревносни за секакви нападни дотерувања, *De habitu virginum/Hab. virg.*, 14 (Cyprian of Carthage, *On the Dress of Virgins, Complete Works of Cyprian of Carthage*, R. E. Wallis (trans.), Delphi Classics, London, 2023). Облечени во свила и пурпур, пишува Кипријан (реферирајќи на *Иса.*, 3,16-24), тие не може да се облечат во Христа; украсени со злато и бисери, тие ги имаат изгубено украсите на срцето и на душата (*Hab. virg.*, 13). Бог не ги направил овците скарлетни или пурпурни, ниту ги поучил луѓето како да ги бојат ткаенините со сокот од билките или со бојата од школките, ниту направил ѓердани од скапоцени камења сместени во злато, ниту од бисери уредени во сложени редови, за да го скрие вратот што го создал така што кај човекот да биде покриен, а за кого ѓаволот измислил дека треба да биде откриен и изложен (*Hab. virg.*, 14). Ниту Бог дозволил да се дупнуваат ушите и на нив да се бесат обетки со скапоцени камења. Сите овие нешта се грешни и сите нив ги донеле паднатите ангели преку нивната сопствена вештина, кога небото паднало во контагионот на земјата и тие ги изгубиле своите небесни моќи. Тие, исто така, ги научиле жените да си ги шминкаат очите со црна супстанција, цртајќи линии околу нив, и да си ги бојат образите со фалшиво руменило, и да си ја менуваат бојата на косата со неприродни бои, и да ја отстранат сета вистина со напади од оваа нивна корумпираност (*Hab. virg.*, 14). Очигледна е врската со *1En.*, 8,1, каде што се раскажува дека ангелите на луѓето им донеле белегзии, украси, умешноста на шминкање на очите и забавување на очните капаци, и секакви видови на одбрани, скапоцени камења и секакви бои за бојадисување.

⁶⁹ D. Elliott, op. cit., 18.

што соодветно потсетува Кларк, во времето на Тертулијан, ангелите биле заканувачки суштества.⁷⁰

Сепак, разлогот за скандализираноста на Тертулијан од непокриените девици останува интересен. Според Торџесен во нејзиното социо-еклезиастичко објаснување, Тертулијан се наоѓал во момент во кој црквата била низ значаен премин кон мошне поформална и построкурирана организација со строга хиерархија, со што инсистирањето на покривањето силно покажува колку е важно да се разбере црквата како јавна сфера, а не претходното приватно и заштитено место на изразување на верата.⁷¹ Хофман се спротивставува на овој аргумент, имајќи предвид дека жените и претходно биле вклучени во разни „јавни“ активности, како посети на болните, на затворениците и слично.⁷² Сепак, самите примери кој Хофман ги дава се примери за јавно-приватна сфера, а не јавен религиски ритуал и репетитивноста на изложувањето во рамките на религиозната заедница во култот. Посета на постелата на болниот во домот или на затвореникот во ќелијата задржува елементи од претходната приватност на општењата на жените со средината; учеството во црковните ритуали, пак, не.

Торџесен смета дека девиците имаат чисто симболичка улога, покажувајќи ја доблеста на чистотата на црквата и егзистенцијалната посветеност на нејзините членови. Сепак, кога на девиците би им биле дадени јавни почести во рамките на црквата, би се чинело дека тие имаат официјални јавни должности, што го објаснува гневот на Тертулијан – за него, ништо од типот на јавна по-

⁷⁰ И ги удираат вратовите на жените чиј вел не е доволно долг (*Virg. vel.*, 17.3). Ангелите во апостолската теологија не се чисто благи или добри ликови; и идејата дека луѓето ќе им судат по воскресението значи дека тие ќе станат подобри од ангелите (*Adv. Marc.*, II, 9,7; *Idol.*, 18,9, види кај E. R. Clark, *op. cit.*, 139).

Ангелот кој се појавува во сонот на жената пророчица од Картагина, покрај тоа што го удира нејзиниот „елегантен“ врат, саркастично ја поканува да се соголи и до половината (*lumbos*, најнискиот дел од грбот). Д’Анџело претпоставува дека овој ангел бил навреден чувар на јавниот ред, а не ентузијастичен додворувач (M. R. D’Angelo, *op. cit.*, 146).

⁷¹ K. J. Torjesen, „Tertullian’s ‘Political Ecclesiology’ and Women’s Leadership“, *Studia Patristica* 21, 1989, 281.

⁷² D. L. Hoffman, *The Status of Women and Gnosticism in Irenaeus and Tertullian*, Edwin Mellen, Lewiston, N.Y., 1995, 179.

чист не смее да биде кога било оддадено на девица/жена. Кларк забележува дека Торџесен цитира од *Virg. vel.*, 15, каде што овој проблем не се споменува. Во оддел 14, пак, Тертулијан ги критикува девиците кои се доведени на средина на црквата и воздигнати од јавното посочување на нивните карактеристики (или поседување).⁷³ Тертулијан е длабоко навреден од идејата дека девиците треба да бидат славени на тој начин, и затоа што е силно (и гневно) убеден во опасноста на нивните непокриени глави – почеста за девиците и за другите жени е навреда кон нивната определена природна инфериорност (*De corona militis/Cor. mil.*, 14,1).⁷⁴

Проктор се обидува да разгледа неколку „постчовечки“ перспективи во врска со третманот на нечовечките суштества во ранохристијанските погледи кон телото кон и телесноста,⁷⁵ имајќи ја долгата историја на врските меѓу луѓето (човечката компонента) и нелуѓето (во смисла на нечовечки суштества) во митологијата, уметноста, фолклорот и така натаму. Луѓето и нелуѓето отсекогаш изведувале сложен танц едни со други, смета Бенет.⁷⁶ Она што Проктор го забележува е дека не само што може да се замислат постчовечки концепции (иднината на постчовечкото), туку дека „историската нестабилност на антропоцентризмот“ овозможува да се разгледува претчовечкото минато, односно начините на кои луѓето ги замислувале своите врски со нечовечките суштества и средини.⁷⁷ Овде припаѓаат сите категории на демони, ангели, духови, хибриди, животни и божества од извонредно плодната митологија, религија и уметност.

Едно од прашањата на кои Проктор се обидува да одговори е причината за потенцијалната сексуална опасност на ангелите за непокриените жени во *Virg vel.*, односно, причината за непробојната заштита на велот. Проктор наведува дека Муелбергер истакнала дека ангелите биле дел од истиот „онтолошки круг“ како луѓето во

⁷³ E. R. Clark, op. cit., 140.

⁷⁴ Користено е изданието Tertullian, The Chaplet, S. Thelwall (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0304.htm>>.

⁷⁵ T. Proctor, op. cit.

⁷⁶ J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press Durham, NC., 2010, 31.

⁷⁷ T. Proctor, op. cit., 365.

раните христијански искуства на космосот, односно дека биле доволно слични и доволно блиску до луѓето за да овозможат прилики за општење, добри или лоши.⁷⁸ Како општа определба ова е точно, но во конкретната приказна за паднатите ангели, како што беше споменато, токму мешањето на онтолошките сфери (на синовите божји, од божественото подрачје, и ќерките човечки, од профаното човечко подрачје) е основната причина за конфликт и хаос. Ова не е експлицитно изразено во *1.Мој.*, но може да се претпостави, исто како и во *1.Ен.* и во *Јуб.* Чуварите ниту се доволно слични, ниту доволно блиску, туку се мошне различни и сосема далеку. Но, со тоа што се Чувари и задолжени за редот во човечкиот свет, имаат непречен поглед и пристап во човечките нешта. Од друга страна, доволно се слични да може да направат потомство, но тоа хибридно потомство е сосема различно и од ангелите и од луѓето, и толку непознато за земјата, што таа не може да го издржи таквиот џиновски товар. Во оваа смисла Муелбергер е сосема во право кога додава дека во таквата близкост се содржи ветувањето за преобразба, како и заканата за непредвидените последици од таквата интеракција,⁷⁹ како и дека нечовечките суштества, како ангелите, преку своите врски со луѓето произведувале културни форми кои потем имаат моќ да ги изменат начините на бивање човек.⁸⁰

Проктор обрнува внимание на хиперсексуалната желба на ангелите за човечките жени, на космичката поставеност во посредничкото небесно подрачје и на внимателното набљудување на човештвото (што е, впрочем, очекувано од суштества чија функција е да бидат набљудувачи, односно чувари).⁸¹ Поентата на Проктор е дека сето ова го дава материјалот за јаките ставови на Тертулијан за покривањето на девиците; како и дека повикувањето на Тертулијан на ангелите е за да се спротивстави на добронамерната ангелска те-

⁷⁸ E. Muehlberger, „Angel“, C. M. Chin, M. Vidas (eds.), *Late Ancient Knowing: Explorations in Intellectual History*, University of California Press, Berkeley, 2015, 125.

⁷⁹ E. Muehlberger, op. cit., 126.

⁸⁰ E. Muehlberger, op. cit., 120.

⁸¹ Во митологијата на Чуварите, ангелското тело било замислено како да да има поглед (очи) постојано насочени кон човечката раса. За Тертулијан, непокриената девица е секогаш набљудувана (...) и секогаш во опасност да привлече демонско внимание, C. Daniel-Hughes, *The Salvation of the Flesh in Tertullian of Carthage: Dressing for the Resurrection*, Palgrave Macmillan, New York, 2011, 194.

лесност на која непокриените девици се повикувале – ова го поставува Тертулијан како автор на еден вид контраангелологија, како што формулира Проктор.⁸²

Проктор забележува дека паднатите ангели служат за да ги поврзат противниците на Тертулијан со телесност која истовремено е туѓа на вообичаеното човечко подрачје, и позната по нејзиното прекршување на космичките граници во потрага по сексуално задоволство. Чуварите за Тертулијан служат како индекс на врските меѓу несоодветното сексуално однесување и човечкиот идентитет. Во оваа смисла, поврзаната туѓост и сексуална изопаченост на телата на паднатите ангели се шири кон други телесни прашања, како украсувањето на жените и, особено, напуштањето на правилото за покривање. На овој начин, интрачовечките идентитети на христијанската телесност (како полот, родот, сексуалноста, класата) се пресекуваат со, односно настануваат заедно со, истовременото конструирање на нечовечкото ангелско тело.⁸³

Идеите на Тертулијан се производ на неговото време: инспирирани од, или изведени од апостол Павле, и применливи на прашањата што се дел од главните теолошки и социо-еклезијастички грижи. Беше покажано дека главните идеи во врска со покривањето на главата на жените (девиците) Тертулијан ги поврзува со приказната за паднатите ангели. Тој ги обвинува убавите непокриени ќерки човечки кои ги соблазниле синовите божји, та се случило недозволено спојување и се народило демонско потомство. Со оглед на тоа што демоните играат голема улога во дел од опусот на Тертулијан, и тој посветено опишува како се опасни за луѓето, особено за христијаните, неговото инсистирање на заштита од повторна демонска закана преку соодветно покривање, или засенување на женската убавина, е мошне конзистентно. Непокриената жена е претставена како извонредно опасна по чедноста на мажите, но и по моралното одлучување на ангелите, а со тоа по онтолошкиот и социоцрковниот ред во светот.

Во овој оддел беа покажани ставовите на Тертулијан за иницијалното спојување на синовите божји (ангелите) со убавите ќерки човечки по кои тие копнееле, од што се народило демонско по-

⁸² T. Proctor 2023, 366.

⁸³ T. Proctor, op. cit., 372.

томство чија главна цел на земјата е да донесе уништување на човештвото, за што има бројни начини. Посочени беа теолошките поставки во врска со Ѓаволот и неговите ангели во расправијата против Маркион. Голем дел од текстот беше посветен на проблемот на жената и на женското непокривање на главата во предизвикувањето страсна желба и копнеж кај ангелите и кај мажите, а со тоа и нарушување на редот во светот (на небото и на земјата) и предизвикување грев и проблеми во религиозната заедница и во функционирањето на црквата. Беше посочено дека кај Тертулијан не се забележуваат претерано сложени препораки за заштита од штетните влијанија на злите демони, но дека има јасни насоки за одбегнување на сите можни места во кои луѓето самоволно би си ја изложиле душата на потенцијална опасност, за одбегнување на проблематични меѓучовечки релации со веќе корумпирани луѓе; и за одржување на свесноста за сопствената слободна волја и право на избор во справувањето со влијанијата на Ѓаволот и на неговите поданици. Тертулијан вообичаено инсистира на личната одговорност во бивањето ранлив за неволји, штетни влијанија и опасности, па така, конзистентно, вината за изложувањето на демоните и на Ѓаволот ја наоѓа во лековерноста и во лесната поводливост на луѓето. Идентификувањето на вината кај жртвите е најизразено во примерот на ќерките човечки кои ги соблазнили ангелите со самото свое убаво постоење, и кои, како жени на земјата, продолжуваат да бидат опасност речиси исто толку силна и проширена колку и демоните и Ѓаволската закана.

8.

ПОТЕКЛОТО НА ЗЛОТО СПОРЕД ОРИГЕН

8.1 ПРОБЛЕМОТ НА СИМНУВАЊЕТО НА АНГЕЛИТЕ

Приказната за ангелите кои копнееле по жените човечки била распространета и сè уште популарна во времето на Ориген, по нејзината употреба кај Јустин Маченик, Иринеј, Атанагора, Тертулијан и други кои извршиле значително влијание врз него. Пристапот на Ориген кон приказната за паднатите ангели е комплексен и многустран. Така, тој користи онтолошки дистинкции за да ги објасни космогонијата и космологијата низ соодветните теолошки категории; стабилна библиска основа во полемиката против нефундираните или необразложени спротивставени ставови; како и широкоопфатно разбирање на човековата природа, содејството и борбата меѓу спротивставените принципи и моралните предизвици и проблеми во опстојувањето против демонската закана.

Кај Ориген, бестелесниот Бог е идентификуван со умот (nous). Според Ориген, Бог може да биде спознаен преку енергијата (dynamis), преку која има контакти и содејства со другите (создани) суштества. Сета сила и моќ што создадените нешта ја манифестираат го има својот извор во божјата енергија. Моќта на Отецот е посредувана на небото и на земјата од страна на втората личност од Троицата (Бог Син), кој ја овозможува храната на божествените моќи кои му останале лојални на Создателот (*Contra Celsum/Con. Cels.*, V,45), додека сатаната е опишан како храната за оние кои паднале (*De oratione/Orat.*, XXVII,12).¹ За време на рождеството Хрис-

¹ Користени се изданијата Origen, *Contra Celsum*, F. Crombie (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/>

тово, ангелските моќи внимавале на неговата колевка (*Con. Cels.*, I, 61). Покрај ова, тие понекогаш формираат советодавно тело во ситуациите кога тој ги извршува своите дела на божествена моќ што се сметаат за чуда (*Commentarii in Evangelium Joannis/CommJn*, II, 4.40).²

Ова значи дека кај него постои јасна разлака меѓу добрите ангели кои се лојални на Бог и паднатите ангели кои се побуниле и предизвикале проблеми. Овие божествени суштества кои престојувале во присуство на Бога, во процесот на нивниот пад, всушност, барале поголеми количества и поинтензивни видови на задоволство (поголеми од самото престојување во светлина како чисти интелекти, *De Principiis/Princ.*, I, 4.1),³ но како резултат на таквата трансгресија, паднале кон различни нивоа на постоење инфериорно на небесното. Според Ориген, оние кои „најмалку“ паднале биле ангелите, после што доаѓаат луѓето, а најлошите од сите кои паднале биле демоните. Сепак, се чини дека според него душата не се спуштила од Бога во смисла на пад поради грев (*Princ.*, III, 5.4). Така, пишува, се случило спуштање од повисока кон пониска состојба, не само од страна на оние души кои ја заслужиле таквата промена преку разновидноста на нивните движења туку и на оние кои, за да му служат на целиот свет, биле повикани долу од оние високи и невидливи сфери, кон пониските и видливите, дури и против нивната волја. Бог направил така што ги подложил суштествата не само на потенцијална самобендисаност туку и на надеж дека и сонцето и месечината и ѕвездите и ангелите ќе може да ја извршуваат својата должност во светот. Овој видлив свет бил воведен во постоење и за душите кои, поради нивните тешки ментални недостатоци, имале потреба од тела од посолидна природа, односно, и за сите оние за кои ваквото устројство било нужно. Така, светот бил повикан во постоење од

0416.htm>; Origen, *On Prayer*, W. A. Curtis (trans.), Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 2001.

² Користено е изданието Origen, *Commentary on the Gospel of John*, A. Menzies (trans.), A. Menzies (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1896, <<http://www.newadvent.org/fathers/1015.htm>>.

³ Користено е изданието Origen, *De Principiis*, F. Crombie (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, <<http://www.newadvent.org/fathers/0412.htm>>.

страна на Бог, за да може да ги вдоми сите овие суштества и, особено, оние кои не можеле да постојат во вишите сфери. Според ова, додава Ориген, излегува дека преку употребата на Словото божјо било можно спуштање од повисока кон пониска состојба, кое е споделено од сите (*Princ.*, III, 5,4.).

Се чини дека целта на Ориген е да постигне конзистентна приказна за потеклото на злото. Тој се фокусира на идејата за амбициозниот ангел, за кого тврди дека е важен лик во гледиштата на теолозите од раниот трет век. Како што Форсајт посочува, Ориген не тврди дела ја измислил приказната, туку ја прави клучен елемент во неговото отфрлање на гностицизмот.⁴ Најпроширеното мислење во црквата врз кое Ориген се потпира, е дека ѓаволот бил ангел и дека откако се побунтувал, убедил што е можно поголем број ангели да го изразат својот револт и да се одметнат. Во оваа смисла, може да се забележи референца на приказната за Чуварите. Како што Рајт забележува, и покрај тоа што Ориген имал гностички идеи, неговата борба против паганите и гностиците овозможила да формира учења што се однесуваат на потеклото на злото во обид да ја отфрли гностичката ерес за Демиургот.⁵

Значајно е што во неговото учење за ликот на сатаната во контекст на општото искупување, и сатаната може да биде искупен. Слободата е својство што не може да биде отстрането од бесмртната душа, што значи дека сè додека душата е слободна, таа е способна за покајание (*Princ.*, II, 1,2) и, според тоа, логички следува дека секоја душа може да биде спасена (во некој иден свет, ако не во сегашниот). Конзистентното следење на теоријата за апокатастазата го подразбира и верувањето дека на крајот на сите еони, сите ќе бидат спасени.⁶ Ваквата аргументација не го исклучува спасението на ѓаволот, и вообичаено главните критики се однесувале на овој став.

И покрај тензијата со одредени гностички позиции, Ориген сепак бил обвинет за застапување на ерес, затоа што дел од клучните космолошко-етички идеи биле гностички. Според Фарар, првата од петнаесетте анатемии кои биле објавени против Ориген на екумен-

⁴ N. Forsyth, *The Old Enemy*, 358.

⁵ A. T. Wright, *Satan and the Problem of Evil*, 237.

⁶ Кога не би се одело кон спасение, би станало збор за вечно траење на пеколот, а вечнотраечки пекол би значел и победа на сатаната.

скиот собор во 553 година не тврди дека верувањето во идно спасение на сите е забрането, освен ако ваквата амнестија не се прошири кон „темничарот заедно со неговите заробеници“.⁷ Сепак, како што потсетуваа Едвардс, самиот Ориген негирал дека ова е неговото учење, што е тешко да се одбие поради ограниченоста на зачуваниите дела. На пример, еден од најчесто споменуваните оддели, неговата попатна забелешка во *За молитвата* според која и најголемиот грешник може да се покае и да се искупи е премногу скудна за да се цитира како доказ за што било, смета Едвардс.⁸

Ориген ги отфрла ставовите на Келс, според чија силна критика на раното христијанство (главно, од незачуваното дело *Вистинскиот збор* или *Вистинското учење*), зборовите на Платон биле извитоперени, и еврејскиот, односно христијанскиот Бог не бил сезнаен и семоќен. Сатаната бил лик измислен за да ги плаши луѓето, та да веруваат во христијанското учење. Од друга страна, ако не бил измислен, тогаш бил вистинит, што значи дека Бог не е семоќен, туку некако послаб, понизок бог. Што се однесува до фрлањето на сатаната на земјата, Келс наведува дека според Хомер, еднаш Хефајст на Хера ѝ кажал дека кога бил подготвен да ја одбрани, бил зграпчен од страна на Севс и исфрлен од небесните места. Потоа, додава преку зборовите на Севс (...) „боговите удрија, а јас го бутнав од прагот на небото, и тој падна беспомошно на земјата“.⁹ Ова го претставува како не особено сериозен, митолошки мотив, без теолошки импликации. Падот од небото на земјата е резултат на кошкатање меѓу боговите, и не е разработено преку проблемот на слободната волја или мешањето на божествената и земната сфера. Што се однесува до проблемот на злото: ако Рајската градина и Адам и Ева се навистина дела на создателот, дали излегува дека бог го прави она што е лошо?, се прашува Келс. Како може тогаш да се покае, кога тие ќе станат неблагодарни или зли, кога тоа е резултат на неговото

⁷ F. W. Farrar, *Mercy and Judgment*, Macmillan, London, 1892, 337.

⁸ M. J. Edwards, „The Fate of the Devil in Origen“, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 86/1, 2010, 163.

⁹ Celsus, *On the True Doctrine*, R. J. Hoffman (trans.), Oxford University Press, Oxford, 1987, 100. Користено е ова издание, со оглед на тоа што *Вистинскиот збор* (логос) или *Вистинското учење* може да се реконструира само според екстензивните цитати од *Contra Celsum*. Овој превод, всушност, е реконструкција на главниот редослед на филозофските аргументи.

дејствување, продолжува, и како може да се заканува дека ќе ги уништи своите сопствени потомци?¹⁰ Ако се прифати дека сета природа, сè што е во светот, дејствува според волјата на бог, и ништо не дејствува спротивно на неговите цели, тогаш мора да се прифати и дека ангелите, демоните, хероите, сè во универзумот подлежи на владеењето на големиот бог кој е над сите.¹¹

Сепак, Ориген сметал дека луѓето како Келс се под влијание на ѓаволот, таткото на лагите, и поради тоа, како и него самиот, неспособни да го разберат Бог или неговиот Логос. Тој тврдел дека сето познание на ѓаволот треба да биде земено од *Светото писмо*, и соодветно истражено преку тестирање на валидноста на толкувањето. Точното толкување на светите книги е отаде способностите на еретиците, смета тој, затоа што тие го истражувале на (из)мачен начин. Форсајт објаснува дека Ориген го употребува зборот „basanos“ за „испитување на светите книги“, но дека зборот значи и „истражува преку измачување“. Во оваа смисла, испитувањето на светите книги исто така може да значи и „измачување“ на текстот за од него да се извади тоа што треба – дури и некакво недоброволно или лажно признание, како мачењето на мачениците, како таткото на Ориген, впрочем.¹² И до ден-денес се зборува за извртување на зборови (на текст) или за измачени (или измалтретирани) толкувања. Интелектуалната чесност на Ориген го довела до стравот дека, можеби, претерано го испитувал *Светото писмо* за од него да ги извлече ставовите (или учењето) за сатаната (ibid). Ова би значело дека тој не е совршено самоуверен во основата или во заднината на своето учење за ѓаволот. Односно, како што резимира Рајт, Ориген не чувствувал дека го има точниот клуч за толкување за да може да основа соодветно учење.¹³ Идејата за точен клуч за толкување звучи мошне гностички, додава тој (иако самиот ја дава токму таквата формулација) и открива повеќе за гностичките корења на Ориген.¹⁴

Учењето на Ориген за потеклото на злото се чини дека поминува низ три фази кои (грубо) може да се идентификуваат. Во

¹⁰ Celsus, op. cit., 102.

¹¹ Celsus, op. cit., 115.

¹² N. Forsyth, op. cit., 361.

¹³ A. T. Wright, op. cit., 238.

¹⁴ Ibid.

најраниот период се забележува влијанието на приказната за Чуварите;¹⁵ во вториот период, во обид да се спротивстави на гностичкото учење, во делото *De principiis* е застапена сложена теорија за преткосмичкиот пад на сатаната; во третиот период, по полемиката против Келс, оваа теорија е изложена како одбрана конструирана против обвинувањата на Келс дека христијанската позиција е само наивен дуализам што ја содржи и приказната за паднатите чувари.¹⁶

Ориген пишува дека би било спротивно на разумот да се повикуваат ангели без да се има добиено знаење за нивната природа поголемо од она што е поседувано од луѓето. Но, да замислиме, дозволува Ориген, дека ова знаење за нив, што е нешто прекрасно и тајновито, е добиено. Тогаш ова знаење, кое нам ни ја прави позната нивната природа, и должностите на кои тие се назначени, нема да ни дозволи да се молиме со самодоверба на никој освен Врховниот Бог, кој е доволен за сите нешта. Доволно е да се обезбеди свесност дека светите ангели на Бог се (или би сакале да бидат) благонаклонети и поволни за нас, дека ги прават сите нешта за нас, и дека нашата настроеност на умот треба што е можно повеќе, онолку колку што е во моќта на човековата природа, да ги имитира примерите на овие свети ангели кои, пак, го следат примерот на својот Бог. Но, поради тоа што Келс ги нема прочитано нашите Свети книги, пишува Ориген, тој самиот си дава некаков одговор, небаре дошол од нас, велејќи дека ние тврдиме дека ангелите кои доаѓаат на земјата од небото да му пренесат придобивки на човештвото се различна раса од боговите, и додава дека е совршено можно дека тие би биле од наша страна нарекувани „демони“. Келс не обрнува внимание дека името „демони“ не е индиферентен термин како „луѓе“, од кои некои се добри и некои се лоши; ниту е термин за прекрасност, како „богови“, што се применува не на зли демони, ниту на статуи, ниту на животни, туку од страна на оние кои знаат за божествените нешта, се применува на она што е навистина божествено и благословено. Терминот „демони“ секогаш се употребува за оние зли моќи, ослободени од стегите на тешкото тело, кои ги водат луѓето во погрешни насоки, ги исполнуваат со дистракции, и ги водат

¹⁵ Првата фаза (или првиот период), можеби, е под влијание на употребата на приказната за Чуварите од страна на Климент Александриски.

¹⁶ N. Forsyth, op. cit., 367; A. T. Wright, op. cit., 238.

далеку од Бога и наднебесните мисли, кон нешта што се долни и бедни (*Con. Cels.*, V,5). Ориген, значи, прави јасна дистинкција меѓу ангели и зли демони.

Келс се жали дека христијаните верувале дека постојат многу ангелски посети покрај таа на Христос, дури по шеесет или седумдесет во еден акт, и дека тие ангели биле изопачени и за казна биле врзани со синџири под земјата (*Con. Cels.*, V,52.). Ориген во целост вклучува изјава на Келс, за да покаже кои му се неоснованите ставови. Така, Келс дозволува оној кој се симнал на земјата навистина да се смета за ангел. Но, се прашува дали е првиот и единствениот кој дошол кај луѓето, или пред него имало и други, особено што христијаните тврдат дека ангелите доаѓале во разни прилики (понекогаш по шеесет или седумдесет заедно), и дека тие потоа станале зли, и биле фрлени во подземјето, и врзани во пранги, како и дека од овој извор потекнуваат топлиите потоци, кои се, всушност, нивните солзи. Уште повеќе, продолжува Келс, тие тврдат дека дошол ангел на гробот на ова суштество (мислејќи, повторно, на Христос), а според некои и два ангела, кои на жените им објавиле дека тој воскреснал. Се чини, продолжува потсмешливо Келс, дека Синот божји не можел самиот да ја отвори гробницата, туку му требала помош за да го отркала каменот што ја затворал вратата. И повторно, се раскажува дека при бременоста на Марија дошол ангел при столарот (мислејќи на нејзиниот сопруг), и уште еден, кој им кажал да побегнат кога требало. Но, која е потребата сè да се партикуларизира, се прашува Келс, или да се бројат сите ангели за кои се вели дека му биле пратени на Мојсеј, а и на други луѓе? Ако сите овие ангели биле пратени од Бог, тогаш и Христос како ангел бил пратен од Бог. Но, се чини дека тој требало да се појави за да објави нешто од мошне поголемо значење отколку оние кои му претходеа (како на пример, дека религијата се уништувала, или дека се изведувале безбожни дејства и слично, затоа што ова се нешта на кои опскурно се навестува, *Con. Cels.*, V,52).

Ориген објаснува дека Келс одговара како што тој мисли дека е потребно за изјавата дека Тој (Христос) не е единствениот за кого има податок дека ја посетил човечката раса. Со оглед на тоа што во духот на вистината е да се истражи сè што се поврзува со темата, објаснува Ориген, треба да се забележи дека учениците на Маркион

(Апел, на пример, кој станал основач на одредена секта) верувале дека Исус бил единствениот кој дошол од Бог при луѓето. Бесцелно е Келс да цитира изјави за симнувањето на други ангели кога Апел ги негира чудесните приказни од еврејските свети книги. Може да се одбие да се признае тоа што Келс го заклучува едноставно од неразбирање на содржината на *Книгата на Енох*, додава Ориген. Никој не може да нè обвини за лажливост или за давање на спротивставени изјави, небаре тврдиме дека нашиот Спасител бил единственото суштество кое кога било дошло при луѓето и дека, сепак, многу други дошле во разни прилики (*Con. Cels.*, V,54). На најконфузен начин, кога Келс ја истражува темата на посетата на ангелите при луѓето, без да го види нивното значење, тој извлекува ставови од *Книгата на Енох*, но се чини дека воопшто не ги прочитал релевантните делови за кои станува збор, продолжува Ориген. Згора на тоа, Келс го зема ова како којзнае каков доказ, без да биде свесен дека книгите кои го носат името на Енох не кружат низ црквите како да се божествени, пишува Ориген. Оваа формулација, покрај како показател за нерелевантноста на *1 Енох* за црквата, може да се чита и како доказ дека Келс грешил затоа што „такво нешто ниту се споменало ниту се слушнало во црквите“, во смисла на тоа дека Келс пропуштил да научи нешто што инаку би требало да биде споменато во црквата. Со оглед на тоа што се работи за искривоколчена верзија на еден дел од *1 Енох*, можно е да се однесува токму на тој факт – во црквата би било пренесено точно, но Келс ја пропуштил таквата образовна прилика. Значи, погрешно самоуверено тој се потпира на овој извор за својата изјава дека шеесет или седумдесет ангели истовремено се спуштиле на земјата, паднати во состојба на изопаченост (*Con. Cels.*, V,54).

Но, Ориген е отворен кон тоа, во духот на искреноста, да дозволи дека Келс не бил инспириран од *1 Енох*, туку од *Прва книга Мојсеева*, каде што открил дека синовите божји, имајќи ги видено ќерките човечки, ги посакале и ги зеле за жени.¹⁷ Сепак, Ориген сме-

¹⁷ Ориген одговара дека Келс не е запознаен со *Книгата на Енох*, но и великодушно дозволува дека Келс открил во *1.Мој.* дека синовите божји виделе дека ќерките човечки се убави и ги зеле за сопруги. Потоа додава дека овој дел се однесува на учењето за душите кои биле нетрпеливи да живеат во човечки тела, а не вистински ќерки човечки. Според ова, толкува Форсајт, споменувањето на

та дека ова може да се чита како метафора, и дека се работи за учење за душите, кои станале опседнати со тоа да живеат телесен живот на луѓе, и во метафорична употреба биле наречени „ќерки човечки“ (*Con. Cels.*, V, 55). Но, кое и да е значењето на божјите синови кои посакувале да ги добијат ќерките човечки, продолжува Ориген, воопшто не додава ништо кон докажувањето дека Исус не бил првиот кој го посетил човештвото како ангел, и кој станал Спасител и добродетел на сите оние што заминуваат од напливот на изопаченоста и на злобата.

Потоа, помешувајќи го она што во одредено време го имал слушнато и дознаено, или најдено запишано некаде, независно дали од христијаните се смета со божествено потекло или не, тој додава дека шеесетте или седумдесетте кои заедно се симнале на земјата биле пратени под земјата и казнети со синџири. И потоа цитира (како да е од *Книгата на Енох*, но без да ја именува), дека солзите на овие казнети ангели се топлиите извори на земјата. Ова, очигледно не е ниту споменато во црквата, додава Ориген (ова може да значи дека *1 Енох* немала црковноприфатена важност, или, пак, никој не бил толку будалест да го материјализира во човечки солзи она што било ронето од страна на ангелите кои се симнале од небото). Од чисто практична точка, пак: потоците на земјата се од слатка вода, а солзите се солени, така што ни тоа не одговара, освен ако според Келс ангелите немаат специјални несолени солзи, завршува Ориген (*Con. Cels.*, V,55).¹⁸

Во својот текст кој ја истражува приказната за Чуварите од *Книгата на параболите* од *1 Енох*, Бејнс нагласува дека најпознатата од „можните патристички алузии“ на *Параболите* се појавува токму во овој оддел (*Con. Cels.*, V,52; 54-55). Како што беше споменато, Ориген го цитира својот противник, кој искривоколчува некаква верзија од *1Еп.*, 67:4-11, делот за заробените ангели од кои настанале топ-

овој мотив од *1.Мој.* веќе не треба да се чита преку мидрашот на Енох, туку трополошки, како дел од теоријата на Ориген (и Филон) за хиерархијата на духот и материјата, и понатаму врзана за идејата за „падот“, но без каузална релација (N. Forsyth, op. cit., 369).

¹⁸ Можно е Ориген потоа да алутира на учењето за душата на Филон (*De Gig.*, 2,2-18, цитирајќи *1.Мој.* 61-4) и слушањето на душата да живее во човечко тело (*Con. Cels.*, V,55).

лите извори. Ориген го исмева Келс, тврдејќи дека цитира од книга(та) на Енох, но без да ја именува и, веројатно, без да ја има прочитано затоа што „такво нешто не било споменато ниту слушнато во црквите божји“ (*Con. Cels.*, V,54). Се чини дека Бејнс ја застапува тезата дека Енох бил споменуван во црквите, но дека верзијата на Келс е нешто што не е точна репродукција на изворниот текст, ниту е соодветна референца на нешто прифатено и употребувано во црквата. Во *1 Енох* како целина, ниту во *Книга на параболите* (*1En.*, 67), не се споменати ангелски солзи, за кои Ориген се шегува дека би морало да бидат (специјални) несолени солзи, со оглед на тоа што повеќето природни извори се со слатка вода. Бејнс забележува, сепак, дека се очигледни сличностите на она што е цитирано од Келс и од *Параболите*. Од историска гледна точка, додава, скудноста на референциите од *Книгата на параболите* во споредба со бројот на повикувања на *Книгата на Чуварите* во антиката останува загатка, и додава на проблемот на прашањето околу времето кога книгата била создадена (околу почетокот на новата ера, или подоцна).¹⁹

Ориген се повикува на пророците Езекиел и Исаија да ја разјасни позицијата на ѓаволот во замислената хиерархија на суштества со слободна волја. Така, за мотивот за бунтувањето на злата моќ се повикува на *Језекиил*, 28 (веќе споменатиот дел за тирскиот владетел кај Тертулијан), тврдејќи дека зборовите не може да се однесуваат на човек, туку на божествено суштество кое било исфрлено од небото поради промената во неговата природа, а не неговата одлука да се промени (*Princ.*, I, 5,5. – во оваа смисла, се чини дека ова е и причината за падот на Чуварите). Спротивставувајќи се на гностичкото верување дека ѓаволот бил зол при неговото создавање, Ориген се повикува на *Иса.*, 14, тврдејќи дека тој некогаш бил

¹⁹ За ваквите историски прашања, види *The Books of Enoch*, J. T. Milik (ed.), Clarendon, Oxford, 1976, 91–92. Според Форсајт, главната линија на Ориген ја поместува приказната за Чуварите кон периферијата на неговото учење. Тој алудира на приказната во коментарите кон *Јован*, 6,42 кога ја разгледува општата идеја за „спуштање (на земјата)“ и потоа ја повторува интерпретацијата спротивна на погрешното разбирање на приказната од страна на Келс (N. Forsyth, op. cit., 368). Според ова, не може да се зборува дека се работи за значаен дел од стожерот на неговото учење.

светлина, но дека сега е суштество на темнината.²⁰ Идејата е дека сатаната своеволно се побунил, што е спротивно на гностичкото гледиште за ѓаволот како изворно зол по природа. Сепак, може да се аргументира и дека само некој навистина зол по природа би бил способен така лесно да се побуни и да се одметне, проблем во кој Ориген не навлегува. Рајт тврди дека Ориген едноставно го заменува мотивот на Чуварите со мотивот на сатаната кој се побунил. Сепак, со право додава Рајт, мора да се памети дека мотивот за Чуварите исто така подразбира бунтување, само што се работи за група небесни суштества, а не само еден ангел - сатаната.²¹

Ориген се повикува и на зборовите на Христос во неговото одбивање на учењето на гностиците. Така, тој сугерира дека сатаната бил сметан за суштество на светлината, кое паднало како молскавица од небото (повикувајќи се на Лука, 10,18).²² Покрај ова, Ориген го поврзува сатаната со Белиал во употребата „развратни луѓе“ од Суд., 19,22 и 20,13.²³ Сепак, не може да се работи за изворна персонификација на терминот „Белиал“ затоа што во приказната станува збор за синовите на Белиал, во смисла на синови на безвредност и

²⁰ Исаија го нарекува „владетел на овој свет“, и тој има моќ врз сите оние што ја следат неговата изопаченост; види и 1 Јов., 5,19 – „Знаеме дека ние сме од Бога, а целиот свет е во власта на лукавиот“.

²¹ А. Т. Wright, op. cit., 239.

²² Без да се навлегува во многустрани егзегетички потфати на оваа тема, се чини дека Ориген го игнорира најочигледното толкување според кое би можело да станува збор за пророчка визија од страна на Христос, кој го гледа сатаната како паѓа од небото во иднината, а не како споменување на настан од минатото. Сепак, останува аргументот дека сатаната бил создаден со добра природа, а не зол (како што тврделе гностиците).

²³ Ваквата употреба воопшто не е невообичаена. Терминот „белиал“ (или со голема прва буква, како за лично име) се појавува низ Стариот завет, за потоа да почне да биде употребуван како замена за „ѓаволот“ во Новиот завет. Еврејскиот збор се употребува да означат некој што е злобен или безвреден. Терминот „белиал“ (beliya'al) означувал митска персонификација на злото, определува Флојд, и така се претворил во (нешто како) лично име за ликот на сатаната, иако и од историски и од граматички аспект ова може да биде побиеено. Историско-хронолошки земено, митската персонификација на Белиал е појавена релативно доцна (M. H. Floyd, *Minor Prophets*, Vol. 2, Wm, B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI., 2000, 46).

Сепак, во контекст на употребата од страна на Ориген, ова е неважно, затоа што кај него е пренесена преку христијанската традиција.

злоба.²⁴ Ориген, сепак, смета дека посредно станува збор за ѓаволот, затоа што, како што пишува, кој освен ѓаволот може да биде оној за чии синови станува збор? Се забележува и интересна мешавина на платонистички идеи (можеби преку учењето на Филон Александриски) за падот на душата во сетилно достапниот свет, во која телото ѝ е затвор или гроб, и типична приказна за падот на ангелите. Ориген објаснува како пред еоните на гностиците, сите духови биле чисти – демоните, душите и ангелите, му служеле на Бога и ги исполнувале неговите заповеди. Ѓаволот, кој бил еден од нив, имајќи слободна волја посакал да му се спротивстави на Бог и Бог го исфрлил. Другите моќи паднале заедно со него и оние кои многу грешеле станале демони; другите, кои грешеле помалку, станале ангели; оние кои грешеле уште помалку станале архангели – секој си ја добил својата судбина според сопствениот грев. Останале само оние души (на луѓето) кои немале доволно згрешено за да станат демони, но кои немале ни толку малку згрешено, за да станат ангели. Затоа, Бог го создал овој свет и ја врзал душата за телото за да ја казни (*Princ.*, I, 8,1-4; I, 6,1-3).

²⁴ Во еврејскиот текст, стои или изразот „синови на Белиал“ или „синови на безвредноста“, и се употребува (очекувано) за проблематични ликови. Во инстанциите на употреба низ *Стариот завет* се однесува на членовите на заветот што се однесуваат обратно на правилата и очекувањата на заветот, и чија празнотија и бескорисност им штетат на другите (види кај D. Wilson, *Reformed is not Enough - Recovering the Objectivity of the Covenant*, Canon Books, Moscow, ID., 2002, 148). Изразите што почнуваат со „синови на“, како „синови на уништувањето“ или „синови на беззаконието“ се чест семитски идиом: доколку се употребува во кој било контекст освен пред лично име, означува некаква суштинска состојба или квалитет. Во таа смисла, се работи не за висински синови, туку за „(луѓе) дефинирани од“ или „чија главна карактеристика е“. Така, „синови на Белиал“ не означува синови на ѓаволот, туку поскоро „луѓе определени од безвредноста“ (за граматичкото објаснување, види G. K. Beale, D. A. Carson (eds.), *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, MI., 2007, 1768).

8.2 КОСМИЧКАТА БОРБА МЕЃУ ДОБРОТО И ЗЛОТО

Според Ориген, светот е полн со духови, ангелски и демонски. Како што формулира Стјуарт, Ориген ти вклучил пораните традиции во врска со злите сили во сеопфатен теолошки и космолошки систем, и го урамнотежил фокусот на демонологијата со интересирање за функционирањето на човечката душа.²⁵ Кај Ориген проблемот на борбата против злото е поопсежно разработен отоколку кај Климент Александриски. Стјуарт тврди дека анализата на Ориген за изворите на злите мисли станала стожерен дел на египетското монаштво. Така, демонологијата на Ориген е претпоставена и применета во *Животот на Антониј*, а Евагриј Понтиски силно се потпира врз теориите на Ориген и на нивната монашка употреба. Улогата на демоните во духовниот живот на луѓето од *De principiis* ја дава насоката за монашката позиција во врска со значењето на демонологијата. Теоријата на Евагриј за осумте зли, или страствени мисли, или ужасно искушувачки страсти (*logismoi*) била инспирана од психолошкото учење на Ориген. Евагриј се интересирал, се чини, и за идеите на Ориген за потеклото и за судбината на создадената вселена, и ја прифатил теоријата за демоните како аспект на „второто создание“, како и диференцијацијата на создадените интелекти на ангели, луѓе и демони.²⁶

За Ориген, космичката борба меѓу ангелските и демонските моќи во светот се случува во сечие срце, при борбата против злите мисли, зашто малкумина се поштедени од огнените стрели на ѓаволот (*Princ.*, III, 2,4.). Ориген се повикува на учењето на Херма од списокот *Пастирот (на Херма)* за двата ангела, еден добар и еден лош, кои се борат за да го освојат човековото внимание; како и со сличното учење на двата пата од *Писмото на Барнаба (Princ.*, III, 2,4.). Додека Херма повеќе се интересирал за разликувањето за критериумите во однесувањето, според кои би се забележувало присуство на

²⁵ C. Stewart, „Evagrius Ponticus and the ‘Eight Generic *Logismoi*‘“, R. Newhauser (ed.), *The Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2005, 8.

²⁶ C. Stewart, op. cit., 9. Есхатологијата на ангелскиот, човечкиот и демонскиот вид Евагриј ја разгледува во „Писмото до Меланија“ (M. Pamentier, „Evagrius of Pontus’ Letter to Melania“, *Bijdragen* 46, 1985, 2-38.

злиот ангел,²⁷ Ориген, иако и самиот предлага критериуми за разликувањето меѓу влијанието (односно интервенцијата) од добронамерно или од злонамерно суштество, ја истражува етиологијата на гревот. Така, тој ги разгледува штетните влијанија на демоните врз умот преку мислите, како непровоцираниот презир, отуѓувањето на умот и губењето на способноста за слободно расудување (види *Princ.*, III, 3,4), затоа што меѓу злите мисли и злите дејства има очигледна каузална релација. Најголемиот дел од кралството на ѓаволот и силата на неговата моќ си наоѓаат поттик во мислите, затоа што од срцето произлегуваат злите и штетни мисли, како и убиствата, прељубите, кражбите, лажното сведочење, бласфемијата, и слично, и сите овие ги валкаат и ги уништуваат луѓето (*Selecta in Numeros/Sel. Num.*, 13.1.4.). Целта на демоните е да ја разнишаат довербата на верниците во Бога, така што ќе предизвикаат очај и ќе доведат до разочарано напуштање на христијанската вера (*Princ.*, III, 2,6). Се работи за премин кон она што во денешни термини би било нешто како психолошка патологија. Очигледно е монашкото нагласување на мислите, кои се проблематични и потенцијално поразителни. Злите мисли и желби, според Ориген, се патот кон душата на злите духови, што потем води кон грев (*Hom. in Num.*, 6, 3,1). Поделбата на изворите на мислите (божествени или ангелски, чисто човечки и демонски) (*Princ.*, III, 2,4) потем се развива кај подоцнежните теолози-аскети, како Антониј и Евагриј, во нивното разгледување на каузалноста (внатрешна, меѓу мислите и гревот) и надворешна (меѓу злото влијание и гревот).

Животот на добриот христијанин треба да биде живот на постојано внимание, смета Ориген (*Princ.*, III, 3,6), затоа што луѓето веќе ги носат во себе семињата на гревот (*Princ.*, III, 2,2). Доколку околностите се соодветни, тие може да преминат во активно дејство, на тој начин отварајќи му го патот на Противникот, кој постојано бара прилики да ги искористи овие претходно постоечки околности (*Princ.*, III, 2,2). Семињата на гревот се природни движења на човековите апетити (за храна и пијалок, за сексуално општење, за она што другиот го поседува итн.), општата алчност, гневот или тагата

²⁷ *Mandata/Mand.*, 6.2, cf. *Mand.*, ц. 7-16 - каде што се зборува за разликувањето на вистински од лажен пророк (Hermas, *The Shepherd of Hermas*, J. B. Lightfoot (trans.), <https://www.earlychristianwritings.com/text/shepherd-lightfoot.html>).

(*Princ.*, III, 2,2). Според Ориген, злите мисли може да се идентификуваат и со нив треба соодветно да се постапува, така што ќе бидат зграпчени и фрлени кон карпата која, всушност, е Христос за да не може да се развијат во лоши дела (*Homeliae in librum Jesu Nave*|*Hom. Iesu Nave*, 15,2)²⁸; *Sel. Num.* 20.2.4., *Con. Cels.*, 7.22.²⁹ Противењето на штетните влијанија на демоните бара божествена помош и затоа суштинско е повикувањето на Христос, како што е важно и следењето на зборовите од *Светото писмо* (*Con. Cels.*, I, 6; cf. *Hom. Iesu Nave*, 1.7).

Кога некаква зла сила ќе почне да нè поттикнува на зло, можно е да ги отфрлиме од нас таквите сугестии, и можно е да се опстои пред безвредните убедувања, и да не се направи никакво зло, ништо погрешно. Ова звучи мошне оптимистично, и се забележува дека слободата на волјата игра голема улога. Победата врз искушението не е однапред обезбедена, напротив, бара одлука и напор. Но, Ориген е конзистентен во врска со прашањето на слободната волја: исто како што може да се спротивставиме на злото и искушението, може да не послушаме и да не следиме некаква божествена сугестија која нè подбуцнува кон подобри нешта (*Princ.*, III, 2,4). Нападите од демоните не може да се спречат, но може да се одлучи да се опстои пред нивните штетни влијанија.

Во *Хомилиите на Исус Навин* (каде што Ориген тврди дека се работи за истото име, според што освојувањето на ветената земја од Исус Навин има духовен пандан во Исусова победа над гревот и смртта), постепеното пристигнување на Евреите во Ветената Земја е метафора за постепената победа на верникот врз демоните кои сакаат да ја зграпчат и да ја освојат неговата душа. Во овие *Хомилии*, Ориген ги асоцира демоните со засебни гревови, што може да се смета за вовед во учењето на Евагриј за осумте *logismoi*. Така, гневот има ангел од сопствен вид, пишува Ориген, слично како и гордоста, и зависта, и лакомоста и похотата, за кои има ангели што ги поттикнуваат (*Hom. Iesu Nave*, 1,6). Додека ѓаволот владее врз сите

²⁸ Според Origène, *Homélies sur Josué*, A. Vaerhens (trans.), A. Jaubert (ed.), Cerf, Paris, 2000.

²⁹ Се работи за толкување и примена на *Псал.*, 137,9 (блажен е оној кој ќе ги зграби и ќе ги разбие од камен децата твои) со *1.Кор.*, 10,4, каде што се споменува дека Христос е каменот.

зли духови, помалите владетелски духови владеат со партикуларните гревови, а потем самите имаат безбројни демонски дејствители чија задача е да ги напаѓаат луѓето (15,5).

Ориген се повикува на *Евангелието според Матеј* за да објасни дека ангелите ќе пристапат и ќе ги отсечат злобните од праведните, и дека нивна задача ќе биде да ги фрлат во оган (*Мат.*, 13,49-50). Ориген потсетува дека од претходните параболи се знае дека на ангелите треба да им биде доверена способноста да го разликуваат и да го разделуваат злото од праведното, затоа што Синот човечки ќе ги прати своите ангели, за од неговото кралство да ги соберат сите нешта што предизвикуваат (морално) сопнување и ќе ги пратат во огнот, каде што ќе има плач и крцкање со заби (*Мат.*, 13,42). Во овој мал оддел ова е повторено три пати, со мали измени во формулирањето, *Commentarium in Evangelium Matthaei/Comm. Matt.*, X, 12.³⁰ Од ова не следи, внимателно пристапува Ориген, дека луѓето кои ќе бидат спасени во Христа се супериорни дури и на светите ангели. Како може, реторички се прашува тој, оние кои од страна на светите ангели можат да бидат фрлени во оган, да се мерат со оние што ја имаат способноста да разликуваат зло од праведно, особено имајќи предвид дека светот бил уреден така што луѓето биле ставени под власта на ангелите? Сепак, додава, не треба да се занемари дека луѓето кои ќе бидат спасени надминуваат некои од ангелите, на пример, оние кои немале добиено задолженија од таков вид, но не сите (*Comm. Matt.*, X, 13).

Прилики за морално скршнување, за грев, за сопнување, често се појавуваат, предупредува Ориген. Приликите се, објаснува, армија од ѓаволот, неговите ангели и зловна банда нечисти духови кои, барајќи начини и инструменти со кои би работеле на нивните зловни дела, бараат луѓе на кои побожноста им е туѓа, а понекогаш дури и такви за кои се мисли дека веруваат во Словото Господово. Во секој случај, полошо е за оној кој предизвикал некој друг да скршне или морално да се сопне, отколку за оној кој се сопнал, додава Ориген. Изворниот стих од *Мат.*, е „А кој наведува на грев едно од

³⁰ Користено е: Origen, *Commentary on Matthew*, J. Patrick (trans.), A. Menzies (ed.), *Ante Nicene Fathers*, Vol. 9, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1896, <<http://www.newadvent.org/fathers/1016.htm>>.

овие мали, кои веруваат во Мене, за него е подобро да му се обеси мелнички камен на вратот, и да потоне во морската длабочина“ (18,6). Кој и да предизвика да падне некој од оние мали кои веруваат во Бог, зашто за него е корисно, е крајно проблематичен, објаснува Ориген: додека малиот кој бил наведен на грев добива ретрибуција од оној кој предизвикал да скршне од добриот пат, тогаш строгата и неиздржлива казна треба да падне на човекот кој го предизвикал грешењето. Ориген додава дека не може да има свет ангел присутен кај оние кои сè уште престојуваат во злото, и кои за време на периодот на неверување се под ангелите на сатаната. По регенерацијата, меѓутоа, оној кој нè искупил нас со неговата сопствена крв нè доделува на свет ангел кој, пак, поради својата чистотија, го гледа лицето божјо. Во толкувањето на *Матеј*, Ориген продолжува да објаснува дека како што е можно човек да премине од неверување кон вера, и од неприлежаност кон умереност, и општоземено од злоба кон доблесност, тогаш е можно и ангелот, на кого душата му била доделена при нејзиното раѓање, да биде првин зол, а потоа да почне да верува во редот и пропорцијата онака како што човек верува, и да направи таков напредок така што ќе стане еден од ангелите кои ќе го гледаат лицето на Отецот на небото (18,10). Сето ова ќе води кон хармонична врска меѓу ангелите и луѓето (*Comm. Matt.*, XII, 28).

Во *Коментарот на Матеј* Ориген се осврнува на бракот на ангелите, но воопшто не мисли на епизодата од *1 Енох*. Неговите идеи, водејќи се според текстот на *Евангелието*, се однесуваат на спојувањето на човечката душа со ангелот, односно на прашањето околу тоа дали човечката душа би можела фигуративно да биде нарекувана „сопруга“, а ангелот кој е надреден над неа како нејзин владетел, со кого, како со нејзин владетел, таа води разговори, да биде нарекуван „сопруг“. Потоа Ориген опсежно се прашува какви би биле околностите што би довеле до развод на душата од ангелот, како и за можностите за нов брак, како и развод и на тој брак (*Comm. Matt.*, XIV, 21). Значајно е што Ориген, како и другите автори што се производ на своето време, во овие формулации сопругот го сместува како владетел надреден над сопругата, но дозволува дека таа може да престане да го сака, или дури и да го намрази, и да си ја бара среќата на друго место (и тоа по неколку последователни пати).

Ориген реферира на создавањето на светот од *1.Мој.*, но смета дека значењето на овој дел е појасно покажано во *Јов*, 40,19, каде што се појавува почетокот на Божјото создавање, направено така што неговите ангели го исмеваат. Стихот на кој Ориген реферира е „Тој е првенец на Божјото создавање, Творецот го вооружи со меч“. Би се претпоставило дека небото и земјата биле создадени први, и од сето тоа било почнато создавањето на светот. Но, потсетува Ориген, станува збор и за нешто друго. Така, бројни суштества била врани со тело, а првото направено од овие било суштеството нарекувано „ламја“, односно, во друг дел од *Јов*, морско чудовиште или Левијатан (3,8), кое Бог го скротил. Мора да се запрашаме за следново, смета Ориген: дали кога светците воде благословен живот одделно од материјата и какво било тело, ламјата, паѓајќи од чистиот живот, станала соодветна за врзување во материја и во тело, така што Бог да може да каже, говорејќи низ бура и облаци, дека тоа е почетокот на божјото создание, направено за ангелите да го исмеваат? Можно е, дозволува Ориген, дека ламјата не е токму почетокот на создавањето, туку дека имало и други, бројни суштества во тела соодветни за исмевање, а ламјата била прва од овие суштества.

Но, не е така, продолжува Ориген. Во комплициран оддел тој објаснува дека созданието било направено подложно на вообразеност, не сакајќи, туку поради оној кој го подложил на надеж. Идејата е дека телата може да бидат во вообразеност, правејќи телесни нешта, дури и без да сакаат. Така, и апостолот (Павле) посакал луѓето да останат во нивното тело, не од што сакаат, туку поради надеж (за спасение). Секако дека убаво би било месото на материјата да се укине и да се биде со Христа, додава Ориген, но не е неразумно да се посака да се остане во тело, бидувајќи корисен за другите, и за постигнувањето и подобрувањето на нештата во кои се има надеж. Потоа пишува дека почетокот, во смисла на потеклото, се поврзува со идејата дека Бог нè создал на почетокот на своите дела, за(ради) своите дела. Може да се тврди дека Бог е почетокот на сите нешта, а демиургот е почетокот на демиургиските нешта. Бог во Словото е почетокот на сето што постои, гледиште што Ориген смета дека е поддржано од ставот дека на Почетокот било Словото. Ако Словото е Синот, со тоа што Тој е Отецот, може да се каже дека тој е почетокот (*Comm. Jn.*, I, 17,2).

Ориген објаснува дека постојат одредени свети ангели на Бога кои функционираат како духови кои владеат, во насока на овозможување на спасението. Ориген наведува дека апостол Павле ги делел на престоли, началства, моќи и слично, но и дека споменува други рационални суштества и нивни редови; како и дека може да се претпостави дека постоеле и такви кои не би можело да бидат именувани во овој свет, но ќе бидат именувани во светот кој допрва треба да дојде (*Princ.*, I, 5,1). Понатаму Ориген објаснува дека мора да се знае дека секое суштество кое е обдарено со разум и кое ги прекршува своите одредби и ограничувања, е без сомнеж вовлечено во грев, така што скршноло од правиот пат и од праведноста. Секое рационално суштество е способно да заработи пофалба, доколку се држи до разумот што го поседува и напредува кон подобри нешта, или до потиснувањето и спречувањето на своите дејства доколку падне од планот и насоката на правилноста и праведноста, станувајќи подложно на болка и казна. За ова треба да се смета дека е применливо и на самиот ѓавол, објаснува Ориген, и на оние кои се со него како негови ангели. Името на ѓаволот, или сатаната, или злбниот, опишуван како непријател на Бога, се појавува во бројни делови од *Светото писмо*. Покрај ова, се споменуваат и одредени ангели на ѓаволот, а исто така и владетел на овој свет, кој можеби е самиот ѓавол, или можеби некое друго суштество, колебливо додава Ориген. Постојат, исто така, владетели на овој свет за кои се вели дека поседуваат мудрост што ќе служи за ништо; но, нејасно е дали се ова ангели со кои треба да се бориме, или други видови на суштества - за Ориген ова е поента за која е тешко да се даде конечен одговор. Одредени моќи, исто така, носат товар и се во борба против владетелите на овој свет и против владетелите на темнината. Покрај ова, апостол Павле говори и за некакви духовни моќи на злото во небесните места (*Princ.*, I, 5,2).

Ориген се прашува за кого станува збор во врска со оној кој бил создаден на високо место, а потоа во него била откриена злоба, та бил исфрлен на земјата. Оној кој сè уште не бил на земјата, бил фрлен на неа; неговите свети места биле загадени - Ориген реферира на принцот од Тир од *Језекиил*, каде што станува збор за противничка моќ, која претходно била света и среќна (*Princ.*, I, 5,4).³¹ Ори-

³¹ Слична анализа веќе беше прикажана кај Тертулијан.

ген се осврнува и на Луцифер, кој, како што пророкот Исаија објаснува, се појавил утрото, паднат од рајот. Исаија го нарекува Деница, Светлоносец и син Зорин, и се прашува како се симнал на земјата тој угнетуваач на народите (*Иса.*, 14, 12).

Ориген темелно се повикува на *Исаија*, 12, каде што пишува за паднатиот ангел. Твојата гордорст се урна во Подземјето, стои во текстот, под тебе е легло на гнилеж, а црвите се твојата покривка (11). Како падна од небото, се прашува Исаија, Деницо, Светлоносецу, Сине Зорин, како ли си симнат на земјата? (12).³² Во своето срце тој зборувал, елаборираат стиховите, дека ќе се искачи на небесата, над Божјите свезди ќе си издигне за себе престол, и ќе престолува на собирната гора, на самиот север; дека ќе се искачи во облачните висини, и - особено важно - ќе биде еднаков со Севишниот (13-14). Наместо тоа, продолжува текстот, тој се сруши во Подземјето, во длабочините на пропаста, та тие кои го гледаат, се прашуваат дали е тоа човекот кој ја тресеше земјата и умееше да ги разниша царствата, кој го опустошуваше светот и ги срамнуваше градовите, и никогаш не ги пушташе своите заробеници (15-17). Тој не е цар на народите, зашто тие почиваат во чест во сопствена гробница (18), а тој е исфрлен и од гробот, небаре одвратен свет (19). Ориген продолжува да раскажува и за следните стихови, во кои се повикува да се подготви колеж на децата на беззаконијата и нивните татковци, за да не се кренат повторно да ја освојуваат земјата и да го покријат лицето на светот (21).

Стиховите потем се вртат кон она што Бог го искажува, а тоа е дека ќе се сврти против нив, ќе ги измете со гибелна метла, затоа што она што го намислил се збиднува, а она што го наумил, се извршува (22-24). Ориген објаснува дека со овие зборови пророкот најверојатно мисли на оној кој претходно бил Луцифер, а потоа паднал од небото, и кој се појавува утрото. Ориген се прашува како би можело Луцифер да постои претходно, како што некои тврдат, ако бил од природа на темнината. Покрај тоа, се прашува како би се издигнал утрото, ако немал во себе ништо од светлината. Самиот

³² Cf. *2.Петр.*, 1,19, каде што, пак, „Деница“ се однесува на Исус, (...) како на светило што свети на темно место, додека денот осамне и Деницата засвети во вашите срца“.

Спасител нè поучува, потсетува Ориген, кога говори за ѓаволот, дека го гледа сатаната како паѓа од небото како молскавица (*Princ.*, I, 5,5). Во одреден момент тој бил светлина, пишува Ориген. Тој бил како молскавица и паднал од небото, што значи дека во еден период бил на небото, и имал свое место меѓу светите, и уживал во светлината во која сите такви суштества учествуваат, со што тие стануваат ангели на светлината (и по аналогија апостолите се светлината на овој свет). На овој начин, резимира Ориген, ова суштество порано постоело како светлина, потоа скршноло, паднало на овој свет, и неговата слава се претворила во прав, што е знак на злостите. Тој ја наметнал својата моќ врз оние кои биле послушни пред неговата злоба. Ориген определува уште и дека тој е бегалец и заклучува дека кога се споменува ламја, во *Jov* и во другите книги, треба да се разбере дека се мисли на самиот ѓавол (*Princ.*, I, 5,5).

Ориген инсистира на тоа дека одредени суштества кои паднале од тој еден почеток, потонале во толку длабока безвредност и злоба што мора да се смета дека не заслужуваат поучување или внимание, онака како што човечката раса, додека е во својата телесност, е поучувана од небесните моќи. Напротив, овие продолжуваат во состојба на непријателство и спротивставување на оние кои се вредни за поучување. Затоа, заклучува Ориген, овој смртен живот е полн борби и маки, предизвикани од спротивставувањето на оние кои паднале од подобра (блажена) состојба и не се ни завртиле назад. Овие ги определува како ѓаволот и неговите ангели, и другите редови на злото (*Princ.*, I, 6,3).

8.3 ВИСТИНСКИОТ БОГ И ЗЛИТЕ СУШТЕСТВА

Дуалноста во моралното одлучување Ориген ја илустрира со примери од *Светото писмо*. Некои мисли им се наметнуваат на срцата на луѓето од страна на добри или на зли ангели. Ова се покажува од ангелот кој го придружувал Товит, и од јазикот на пророкот, каде што тој вели дека одговорил ангелот кој говорел во него. Секоја личност е под влијание на два ангела и кои добри мисли и да се појават во нашите срца, тие се предложени од добриот ангел, а тие од спротивниот вид, пак, се поради поттикот на лошиот ангел.

Истото е објавено од Барнаба во неговото *Писмо*, каде што кажува дека постојат две насоки: на светлината и на темнината, за кои смета дека се одговорни одредени ангели (на Бога – оние на светлината, и на сатаната – оние на темнината). Ориген го нагласува правото на избор: сосема е во наш дофат, пишува, кога злокобна моќ ќе почне да не поттикнува на зло, да ги отфрлиме овие зли предлози, да покажеме отпор кон бесчесните подбучнувања, и да не направиме ништо што би заслужило вина. Од друга страна, можно е и кога добра сила повикува да направиме подобри нешта, едноставно да не одговориме на повикот. Нашата слобода на волјата во секој случај останува недопрена, подвлекува Ориген (*Princ.*, III, 2,4).

Во расправата со Келс, Ориген објаснува дека христијаните имаат научено дека нивниот вечен живот се состои од знаењето на еден вистински Бог, кој е над сè, и Исус Христос, кого го испратил, како и дека боговите на паганските безбожници се алчни демони, кои се собираат околу жртви и крв и чудни придружни жртвени елементи, за да ги измамат оние кои сè уште не си го пронашле за-солништето при Бога. Христијаните, продолжува тој, знаат дека божествените и свети ангели на Бога се од инаква природа и со различна волја од сите демони на земјата, и дека им се познати на оние малкумина кои внимателно и посветено ги истражиле овие нешта, и не би дозволиле каква било споредба меѓу Бог и Аполон или Севс, или кое било суштество кое се обожува преку чад, крв и жртви. Сепак, Ориген нотира и дека многу се зборува за ангелите на Бога и за оние кои ѝ се спротивставиле на вистината и биле измамани и кои, поради тоа што биле измамани, наместо да видат дека се работи за зли суштества, ги сметаат за ангели на Бога или добри демони или за херои кои станале такви затоа што се вгнездиле во човечката душа. Одредени христијани, исто така, ќе покажат дека како и во филозофијата, постојат многумина кои се чини дека ја поседуваат вистината, но кои или се измамиле самите себеси преку плаузибилни аргументи, или преку брзоплето прифаќање на она што им било откриено од страна на други. Така, меѓу оние души кои постојат одделно од телата, и ангелите и демоните, постојат некои кои преку плаузибилни разлози биле наведени да се определат самите за богови. Причините за таквите нешта биле невозможни за откривање од страна на луѓето со совршена точност, та затоа се сметало дека

ќе биде безбедно ниеден смртник да не се довери себеси на ниедно суштество како што би се доверил на Бога, со исклучок на Христос, кој е владетел на сите нешта (*Con. Cels.*, III,37).

Знаеме дека ангелите се супериорни над луѓето, објаснува Ориген, така што луѓето, кога ќе станат совршени, стануваат како ангели. Во воскресението ниту се женат ниту се мажат, туку праведните се како ангелите на небото, и стануваат еднакви на нив. Потоа Ориген наведува дека постојат различни видови, како престоли, власти, и слично, и дека гледаме како луѓето кои се значително инфериорни, се надеваат дека ќе живеат доблесен живот, и правејќи ги сите нешта соодветно според разумот, можеби ќе се издигнат кон сличност со ангелите (*Con. Cels.*, IV,29).

Ориген наведува како Келс тврди дека не е лесно за некој кој не е филозоф да го открие потеклото на злото, иако за мнозинството е доволно да каже дека не потекнува од Бог, туку престојува меѓу смртните нешта – со тоа што текот на смртните нешта е ист од почеток докрај, истите нешта мора секогаш, според доделениот циклус на постоењето, да постојат во минатото, сегашноста и во иднината. Келс тука забележува дека не е лесно, повторува Ориген, нефилозофот да го открие потеклото на злото. Сепак, небаре е лесно за филозофот да го добие ова знаење, кое за нефилозофот било тешко за постигнување, додава Ориген. Неговата поента е дека потеклото на злото е предмет што не е лесен ниту за филозофот, и дури може да се смета дека е невозможно да се добие јасно разбирање за тоа, освен ако не е откриено од страна на божествена инспирација што претставува злото и како потекнало, но и како може да се направи тоа да исчезне. Иако незнаењето за Бог е зло, сепак бројни филозофи останале без знаење за тоа како Бог треба да се обожува и како треба да му се служи, како што, впрочем, и самиот Келс признава. Никој кој го немал слушнато она што му било кажано од Ѓаволот и од неговите ангели, за она што тој бил пред да стане Ѓавол и за тоа како станал Ѓавол, и што било причината за истовремената апостаза на оние кои се сметаат за негови ангели, не би бил способен да го определи потеклото на злото, пишува Ориген. Но, оној кој ќе го постигне ова познание точно мора да ја научи природата на демоните, и да знае дека не се дело на Бога, што се однесува на нивната демонска природа, туку само што се однесува на нивното поседува-

ње на разум и, исто така, во зависност од тоа какво им било потеклото за да станат суштества од таква природа, така што иако се претворени во демони, моќта на нивниот ум останува. Ако постои тема на човечко истражување што е тешка за разбирање, секако тоа би било потеклото на злото, резимира (*Con. Cels.*, IV,65).

Ориген се осврнува на некои зли демони, и расата на Титаните или на Џиновите, кои биле виновни за непобожност кон вистинскиот Бог, и кон ангелите на небото, и кои од него паднале. Според Ориген, тие ги запоседнуваат погустите делови од телата, и ги посетуваат нечистите места на земјата. Со тоа што поседуваат некаква моќ на предвидување на идните настани, бидејќи се без тела од земен материјал, се впуштаат во вакви дејства, посакувајќи да ја одведат расата човечка што подалеку од вистинскиот Бог. Тие тајно влегуваат во телата на најсуровите и најдиви или злбни животни и ги поттикнуваат да прават што ќе посакаат и во кое време ќе посакаат, како на пример, да ги надразнат да се борат или да ги подбужнат на чудни движења од различни видови. Ова е, додава Ориген, за и луѓето да бидат обземени од моќта на претскажувањето, или од однесувањето на ирационалните животни, та да го запостават Господа кој ги содржи сите нешта, или да не трагаат по чисто обожување на Бог, туку да се задоволат со моќите на разумот кои се влечкаат по земјата, меѓу птиците и змиите, и меѓу лисиците и волците (*Con. Cels.*, IV,92).

Кога Ориген се спротивставува на ставот на Келс дека ниту Бог ниту син на Бог се симнал на земјата, или кога било ќе дојде, се прашува дали тоа значи дека некои ангели, сепак, се симнале, и ако е така, тогаш кои би биле тие, дали богови, или некаква друга раса на суштества. Според Ориген, секако дека биле друга раса на суштества и сосема веројатно дека биле демони. Доколку општата позиција според која ниту Бог ниту неговиот син дошле, ниту ќе дојдат на земјата, е навистина застапувана од страна на Келс, продолжува Ориген, тогаш очигледно е дека се отфрла верувањето во постоењето на богови на земјата кои се симнале од небото, и умеат да ја предвидат иднината на човештвото, или да ги лечат луѓето преку некакви божествени марифети. Според ова, ниедно од паганските божества, како Аполон или Асклепиј, не би требало да биде спуштено од небото. Би можело да биде или бог кој има судбина или об-

врска вечно да престојува на земјата, на тој начин бивајќи еден вид бегалец од престојувалиштето на боговите на небото, или пак, овие суштества за кои некои верувале дека се божества, всушност, се демони (*Con. Cels.*, V,2).

Да се повикаат ангели без да се има постигнато знаење за нивната природа, поголемо од она што е поседувано од луѓето, би било спротивно на разумот. Но, да замислиме, дозволува Ориген, дека ова знаење, што е прекрасно и мистериозно, е постигнато. Тогаш, ова знаење, правејќи ни ја нам позната нивната природа, и функциите на кои се назначени, не ќе ни дозволи да се молиме или да имаме однос кон кого било освен кон Врховниот Бог, кој е доволен за сите нешта, и Синот божји, кој е Словото, Мудроста и Вистината. Но, со оглед на тоа што Келс не ги има прочитано нашите свети книги, објаснува Ориген, тврди дека ангелите кои се спуштале на земјата да доделат придобивки на човештвото се од раса различна од богови, и додава дека веројатно од нас би биле сметани за демони. Сепак, Келс заборава дека терминот „демони“ секогаш се применува на оние зли моќи кои, ослободени од стегите на телото, ги водат луѓето настрана, ги сопнуваат, и ги полнат со distrакции, за да ги одведат што подалеку од Бога и од наднебесните мисли (*Con. Cels.*, V,5).

Може да се претпостави, пишува Ориген, дека Келс не открил во содржината на *1.Мој.*, дека синовите божји, имајќи ги видено ќерките човечки кои им биле убави, ги зеле за жени. Како што беше споменато, Ориген потсетува дека и претходно се реферирало на оваа приказна, но во рамките на учењето за душите, кои станале опседнати со желба за телесниот живот на луѓето, според што „ќерките човечки“ е метафора. Ориген го расправа ова во контекст на тврдењето дека Исус не бил единствениот кој го посетил човештвото како ангел. Што и да е значењето на формулациите „ќерките човечки“ и „синовите Божји“ кои сакале да ги поседуваат, не додава ништо на доказот за ова тврдење. Исус станал Спасител и добродетел на сите оние кои заминуваат од преплавеноста на злото. Ориген смета дека Келс го помешува она што некогаш го слушнал или го нашол некаде напишано, независно дали било сметано како божествено од страна на христијаните. Така, Келс пишува дека шеесет или седумдесет кои заедно се спуштиле биле фрлени под земјата и

казнети со пранги. Како што беше споменато, Ориген знае дека Келс реферира на *Книгата на Енох*, но без да ја именува (*Con. Cels.*, V,8).

Ориген наведува како Келс вели дека демоните му припаѓаат на Бога, и затоа треба да им се верува, ним треба да им се принесуваат жртви според законите, и ним треба да им се упатуваат молитви за успех и благодат. Оние кои се способни да учат, меѓутоа, мора да знаат дека Словото Господово никаде не вели за злите нешта дека му припаѓаат на Бога, затоа што цени дека не се вредни за таков Владетел. Според ова, продолжува Ориген, не сите луѓе се божји луѓе, секако, туку оние кои се вреди за Него, како Мојсеј или Илија, и оние кои се слични на посебните луѓе од *Светото писмо*. На ист начин не за сите ангели се вели дека се ангели на Бога, туку само за оние кои се благословени. Оние кои паднале во грев не може да бидат ангели на Бога, туку само на Ѓаволот, како што лошите луѓе се луѓе на гревот. Идејата е едноставна: како што меѓу луѓето постојат добри и лоши, та едните се на Господа а другите на Ѓаволот, така и меѓу ангелите има ангели Господови, и ангели на Ѓаволот. Но, поентата на Ориген е да посочи какви се демоните. Меѓу демоните не може да постои таква дистинкција затоа што сите се зли. Затоа, Келс греша кога вели дека ако постојат демони, тогаш му припаѓаат на Бога. Ако го тврди ова, објаснува Ориген, Келс мора да покаже дека разликата меѓу добри и зли луѓе и добри и зли ангели нема основа, или дека слична разлика мора да постои во класата на демоните. Владетелот на демоните е Белзебуб, а никако Бог, завршува Ориген (*Con. Cels.*, VIII,25).

Иако Келс нè поттикнува да веруваме во демоните, ако веруваме во Бог, поскоро треба да истрпиме што било, отколку да ги слушаме демоните (или Келс кој нè упатува накај нив, впрочем). На ист начин не смее да сакаме да ги одоброволиме, затоа што не е можно да се одоброволува суштество кое е зло и кое сака да нанесе повреда на луѓето. Ориген се прашува и за тоа какви закони има на ум Келс, та демоните според нив да бидат почитувани – дали би се работело за човечки или божествени?. Човечките закони на различните народи се неконзистентни и се разликуваат меѓу себе, значи не се навистина закони во полната смисла на зборот (ако од законот се очекува универзалност), или се прописи на злите луѓе, што значи дека не би требало да ги почитуваме, затоа што мора да го почиту-

ваме и слушаме Бог, а не луѓето.³³ Ниту за миг не треба да се слуша советот на Келс да им се даруваат молитви на демоните затоа што наша должност е посветеноста кон Бога, инсистира Ориген (*Con. Cels.*, VIII,26).

Ориген наведува дека Келс го изјавува она што може да биде потврдено од бројни еврејски и христијански извори во врска со одбраната на воздржувањето од принесувањето на жртви на идоли-те – односно дека е погрешно оние кои се имаат посветено на највисокиот Бог да јадат заедно со демоните. Келс, очигледно, има проблем со ова гледиште. Но, Ориген смета дека за човек се вели дека јаде и пие со демоните, кога го јаде месото на светите жртви, и кога пие вино истурено за да им оддаде чест на демоните. Келс очигледно мисли дека не може да јадеме леб или да пиеме вино во каков било облик, или да вкусуваме плодови или што било, та дури ни да голтнеме вода, без тоа да е, всушност, јадење и пиене заедно со демоните. Тој додава дека и воздухот што го дишеме е добиен од демоните и дека ниедно животно не може да дише без да прима воздух од демоните кои се расположени низ целиот воздух (*Con. Cels.*, VIII, 31). Ориген поканува ако некој сака да ја брани оваа изјава на Келс, да покаже дека не се божествените ангели, туку демоните, чија цела раса е лоша, тие кои биле назначени да ни ги пренесуваат сите благослови: плодовите на земјата, и секој поток и секој здив; водата која извира и ја освежува земјата; воздухот кој останува чист, и го одржува животот на оние кои го вдишуваат, како резултат на дејствата и контролата на одредени суштества кои се како чувари или владетели. Ориген смета дека ваквите суштества постојат, секако, но дека никако не се демони. Ако ништо друго, нивната природа се гледа од сите нешта и благодати што ги овозможуваат. Ако демоните имаат некаков удел во функционирањето на земјата, додава, тогаш ним им припаѓаат гладот, сушата, заразата кај животните и кај луѓето.

³³ Во оваа смисла, очигледно е дека Ориген се застапува за приматот на природното право наспроти позитивното. Ориген смета дека природното право му овозможува на човекот, преку содејството со Логосот, да разликува добро од зло и да дејствува морално исправно - божествената насока во моралното одлучување е основа на одговорноста.

За природното право, види, на пример, W. A. Banner, „Origen and the Tradition of Natural Law Concepts“, *Dumbarton Oaks Papers* 8, 1954, 49-82.

Во функција на јавни егзекутори, тие понекогаш добиваат моќ да ги извршуваат божествените судови во врска со оние кои целосно се имаат потопено во злоба и во изопаченост или во врска со искушенијата и со дисциплинирањето на душите на мудрите. Ова е една од ретките инстанции во кои Ориген дозволува делегирана функција на демоните, за нивната злоба и штетност да имаат божествено-регулирана улога. Но, ова го кажува хипотетички и не е неконзистентно со уништувачката природа на демоните (*Con. Cels.*, VIII,31).

Ориген дообјаснува дека според светите *Псалми*, божествената праведност се извршува и така што се ангажираат одредени зли ангели да им нанесуваат несреќи на луѓето. Тука Ориген ја вбројува жестината на гневот Господов, и соодветните неволји пратени од страна на злите ангели. Меѓутоа, луѓето не ги добиваат од демоните овие нешта, што одговараат на нужностите на животот, уточнува Ориген. Оние кои учествуваат во даровите на животот и виното, и плодовите на дрвјата, на водата и воздухот, не се хранат со демоните, повторува, туку се гоштеваат со добрите ангели кои се назначени токму за оваа цел, и кои се поканети на трпезата на побожните луѓе. Ако сè се прави во име на Бога, тогаш и се дише и се јаде и се пие во негова слава; и сите нешта се прават според она што е правилно, та се гоштева со добри ангели. Сите суштества се добри, и ништо не може да биде одбиено ако се прима со благодарност затоа што е осветено од словото Божјо и молитвата, а воопшто ништо не би можело да биде добро и не би можело да биде осветено, доколку е доверено на грижа на демоните, заклучува тој (*Con. Cels.*, VIII,32).

Беше покажано разбирањето на Ориген за потеклото на злото низ неговиот светоглед за космичката борба меѓу добри и зли моќи, и потребата да се има знаење за едниот вистински Бог, за да може да се истапи против штетните влијанија на демонските зли сили. Ориген гради систем на божествени созданија во кој има дистинкција меѓу добри ангели, кои остануваат лојални на Бог, и паднати ангели кои свесно се побунуваат против Бога и предизвикуваат проблеми; и три вида на паднати суштества: ангелит, луѓе и демони. Во овој оддел беа опишани точките на тензија и спротивставување со учењето на Келс, особено преку местата каде што Ориген идентификува неразбирање, незнаење или намерно извртување на нештата во аргументацијата на својот противник; космолошката пози-

ција на Ориген која подразбира борба меѓу доброто и злото, но на онтолошки план не застапува дуализам; и автентични толкувања на соодветните делови од *Светото писмо* во контекст на образложение на неговите филозофско-теолошки позиции. Беше покажано дека се повикува на приказната за паднатите синови божји и дека елаборира преткосмички пад на сатаната, во рамките на својот сложен пристап кон проблемот на потеклото на злото.

9.

ПАДОТ ДО ЗЕМЈАТА Е ПОПЛОЧЕН СО ДОБРИ НАМЕРИ: ПАДНАТИТЕ АНГЕЛИ ВО ПСЕВДО-КЛИМЕНТОВИТЕ ХОМИЛИИ

9.1 ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ СПОРЕД ХОМИЛИЈА 8

Потеклото на демоните во осмата *Псевдо-Климентова хомилија* (*Хомилија 8*) е разгледано на инаков начин од другите текстови на темата. Секако, тонот и начинот зависат од пристапот кон темата: одредени автори се концентрираат на учењето на Чуварите, истакнувајќи дека директно или индиректно, ги поучиле луѓето на злоба, пркосење и омраза кон Бога (како кај Иринеј, на пример), што по тем одвело кон секакви злосторства (убиства, прељуби, војни и општо зло (според Јустин). Во *Хомилија 8* нема такви остри осуди, затоа што поучувањата не се покажани како научно-магиски и технолошко-воинствени како во изворниот текст од *1 Енох* и другите текстови од вториот век, туку се споменува дека ангелите ги поучиле луѓето на разни начини на разубавување и други нешта на радост на жените. Додека имплицитно ова води кон зголемување на телесните желби, сепак нема такво широкоопфатно влијание како опсите на знаењата и умеењата што им биле пренесени на луѓето од другите верзии.

Во осмата *Псевдо-Климентова Хомилија*¹ се наоѓа интересен осврт на приказната за паднатите ангели. Приказните за Чуварите

¹ *Хомилиите* се серија текстови кои се сметаат за Климентови, односно Псевдо-Климентови, нарекувани и „Псевдо-Клементини“, во кои се тврди дека се напишани од некој Климент (идентификуван како папата Климент I, или Тит Флавиј Клемент, братучедот на императорот Домитијан, а всушност ниеден

од 1 Енох, Јубилеите и Псевдо-Климентовата хомилија 8 се разликуваат од библиските кои (веројатно) биле користени од христијанските заедници во првите векови од нашата ера.² Псевдо-Климентовите *Хомилии* се енигматско јудео-христијанско дело од доцноантичка Сирија, во кое се изразени несогласувања со толкувањата на делови од *Светото писмо* кои се определени како еретички. Во *Хомилиите Светото писмо* се зема за јасен авторитет и протагонистот, Петар, ги употребува тврдењата за да се спротивставува на несоодветни коментари за Бог (на пример, *Нот.*, 16,11). Сепак, во *Хомилиите* се тврди дека *Светото писмо* било подложно на фалсификување и се јавуваат предупредувања да му се пристапува со претпазливост. Интересно е што при тоа се споменуваат формулации³ кои воопшто не

од овие), и за кои се смета дека се од анонимен автор, во кои се раскажува за апостол Петар, околностите во кои авторот станал сопатник на Петар и разни детали од семејната историја на авторот. Всушност, жанрот е специфичен, и може да се смета за рана верзија на првиот христијански роман. Во преводот на текстовите, Стенли Џонс пристапува со таквата хипотеза – дека општо се смета за првиот христијански роман - во голема мера фикција, но рефлектира посебна разновидност на рано „еврејско христијанство“, што разгорело критички историски истражувања во траење од стотици години (*The Syriac Pseudo-Clementines - An Early Version of the First Christian Novel*, F. Stanley Jones (trans.), Brepols, Turnhout, 2014, 13; понатаму ќе биде наведено според ова издание). Текстовите содржат раскажувања на митови и учења кои се од персиско потекло.

За да се разликува од папата Климент, авторот се определува како Псевдо-Климент. Постојат две верзии: *Хомилиите на Климент* (или *Климентови хомилии*, или *Псевдо-Климентини*), наводно мисионерски проповеди на св. Петар кои се состојат од дваесет книги, во оригиналот на грчки јазик; и *Климентови Повторни размисли* (или *Recognitiones*), зачувани во латински превод, во вид на „книга на истражувања“. Обете верзии произлегуваат од исто изворно дело од вториот или од третиот век од нашата ера (види J. Quasten, *Initiation aux pères de l'église I*, Editions du Cerf, Paris, 1955, 70-74). Темелно и широкоопфатно околу истражувањето на *Псевдо-Климентините*, и значењето на текстовите, види F. Stanley Jones, *Pseudoclementina Elchasaïticaque inter Judaeochristiana: Collected Studies*, Peeters, Leuven, 2012; особено F. Stanley Jones, „The Pseudo-Clementines: A History of Research“, *Second Century 2*, 1982, 1-33, 63-96 (во *Pseudoclementina*, 50-113).

² D. A. Giulea, „The Watchers' Whispers“, 264.

³ K. Coblenz Bautch, „The Pseudo-Clementine Homilies' use of Jewish Pseudepigrapha“, P. Piovanelli, T. Burke (eds.), *Rediscovering the apocryphal continent*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015, 338.

се од *Светото писмо*, како позиции од текстови кои сега во голема мера се сметаат за псевдоепиграфски – од кои најочигледен пример е повикувањето на *1 Енох*.⁴ *Хомилиите* може да се сметаат за најекстензивна постоечка христијанска употреба на традицијата за Чуварите од *1 Енох*.⁵

Пристапот кон примордијалниот грев и начинот на кој злото пролиферира низ светот се разликува од библиската верзија за Адам и Ева во рајот, како и од традицијата на приказната за Чуварите. Примордијалниот грев, според ова видување, му припаѓа на целото човештво и се состои од претеран раскош и недостиг на страв од Бога (*Ps. Clem. Hom.*, 8,11). Бог ги направил сите нешта добро, и му ги дал на човекот, кој бил направен според неговиот лик – направен да вдишува од божественоста на оној кој го создал. Покрај тоа, Бог се погрижил и за сите нешта, и за спасението на синовите кои ќе се изродат од човека, бидувајќи како вистински татко, со љубов кон нив и со насоки кон неговите пријателство и учења. Тој им пренел соодветни поуки, покажувајќи им кои дејства се задоволителни, и наметнувајќи вечен закон кој не ќе може да биде одбиен или одбегнат од страна на непријателите, ниту да биде расипан од страна на непобожните. Се раскажува дека сите нешта биле во изобилство – најдобрите плодови, исполнетоста на годините, слободата од тага или од болест – сето тоа им било дадено на луѓето (*Hom.*, 8,10).

Луѓето, меѓутоа, немајќи отпрвин искуство во злото, не биле разумни во врска со таквиот неверојатен дар на добри нешта, и се оддале на неблагодарно уживање во изобилството на храна и раскош, така што дури и не мислеле дека постои ред или промисла во светот затоа што не се имале здобиено со сите добри нешта преку сопствениот труд и како награда за праведноста. Никој од луѓето немал почувствувано ништо непријатно: никој немал паднато во неприлики или искусено страдање, болест, или некаква итна нуж-

⁴ Опсежен, но не потполн список на референци од или алузии на *Енох* кај античките автори, кој е, како што посочува авторот „сè уште desideratum“, кај Н. Ј. Lawlor, „Early Citations from the Book of Enoch“, *Journal of Philology* 25, 1897, 164–225 (списокот е добар почеток и бил, бездруго, дополнуван повеќе од еден век подоцна).

⁵ G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch* 1, 97.

ност, така што луѓето немале осет за зла трансгресија или помилување за стореното. Но, веднаш после нивното презриво однесување (а и поради него), ги спопаднала казна, потекната во предодредената хармонија: од нив биле отстранети добрите нешта, како да ги имале повредено, а воведени биле злите нешта, како да се корисни (8,11).

Во оваа верзија, ангелите сакаат да интервенираат во светот на луѓето, за да оценат кои биле зли, и за да може да ги казнат соодветно. Така, пишува дека од духовите кои го населуваат небото, ангелите кои живеат во најниската област, растажени од неблагодарноста на луѓето кон Бога, побарале да влезат во животот на луѓето, всушност, самите станувајќи луѓе, и имајќи односи со луѓето, за да ги осудат оние кои дејствувале неблагодарно и презриво, за казната да биде соодветна. За да се симнат на земјата, ангелите направиле метаморфоза во секоја природа (бидувајќи силно боголика супстанција, тие се способни лесно да се претворат во која било форма). Така, тие станале скапоцени камења, и бисери, и најубава пурпурна боја, и злато, и секаква најценета материја. На тој начин тие паднале во рацете на некои луѓе, на градите на некои други, и дозволиле да бидат украдени од нив, се раскажува во *Хомилијата*. Покрај тоа, тие се претвориле во сврки и лазачи, риби и птици, и во што и да е тоа што сакале (8,12).

Но, кога се претвориле во сите овие форми, се претвориле и во природата на луѓето, за да може преку живеењето на свет живот да покажат каква е можноста добро да се живее, и за да може да ги подложат неблагодарниците на казна. Со промената на нивната природа и добивањето човечка природа, тие добиле и човечка похота. Под влијание на таквата незаситна страст, тие паднале под желбата да живеат со жените човечки, и, во врските со нив, доживевале такво сквернавење, така што се јавил суштински проблем. Имено, имајќи се десакрализирано на тој начин, ја изгубиле својата прва моќ, и веќе не можеле да се претворат назад во чистотијата на својата изворна природа. Огнот од кој биле изворно составени (8,13) се имал претворено во плот преку тежината на страста, та тие биле свлечкани по непобожниот пат удољу. На тој начин, останале заглавени: врзани од страста, во синџирите на телото, тие веќе не може- ле да се искачат кон небото.

По односите со жените човечки, кога биле замолени да покажат какви биле претходно, и бидувајќи неспособни да го сторат тоа, а сепак не сакајќи да ги разочараат љубовниците, наместо да се покажат себе, тие ја покажале утробата на земјата – одбрани метали и најскапоцени камења. Покрај овие скапоцености, ги споделиле и умешностите и уметностите, магијата, астрономијата, моќта на корењата и билките, и сè што дотогаш било невозможно да се открие со човечкиот ум; исто така и обработката на златото и среброто, како и техники за боене текстил. Односно, ги покажале и ги споделиле сите нешта што се за украс и за уживање на жените – тоа се, резимира авторот во овој оддел, откријата на демоните врзани за земјата преку плотта (8,14).⁶

Од сквернавечките односи меѓу ангелите и човечките жени настанале лажни луѓе, по висина мошне поголеми од обичните луѓе, и тие потем биле нарекувани „џинови“, но не оние џинови со змејски стапала кои се бореле против Бога, како што се пее во бласфемичните грчки митови, појаснува авторот, туку диви во своите навики; поголеми од луѓето, затоа што потекнале од ангелите, а сепак помали од ангелите, зашто биле родени од жените. Бог знаел дека светот не ќе може да ги задоволи, затоа што бил создаден според пропорциите на луѓето и соодветен за употреба од страна на луѓето, та затоа очекувал тие да се свртат кон јадење животни, спротивно на природата, а сепак да не бидат виновни, затоа што ги натерала нужноста. Затоа, Семокниот направил мана да паѓа врз нив, соодветна за нивните разновидни вкусови, и тие уживале во сè што можеле. Но, поради нивната природа, не биле сосема задоволни од чистотијата на храната, та копнееле по вкусот на крвта, и затоа прв-

⁶ Откривањето на разни корисни, но опасни тајни е класичен мотив во *1Ен.*, 7-8.

Но, додека Чуварите во *1 Енох* тоа го прават како дел од разработен зол план, Псевдо-Климентовата приказна објаснува дека иако иницијално имале совршено добри намери, ангелите останале заробени од стегите на страста. Во оваа смисла, паднатите ангели не се виновни за примордијален грев, туку првото нешто за кое, според текот на нештата, се виновни, е похотата (и за ова се посредно виновни затоа што не беа можеле да знаат за радикалната и ненадминлива промена во нивната природа). И споделувањето на она што мислеле дека ќе ги израдува нивните жени, се случило затоа што повеќе не биле способни да се покажат самите себе, значи намерата сепак била добра.

пат вкусиле месо (8,15). Луѓето кои биле со нив, за првпат, исто так, со нетрпение сакале да постапат на ист начин. Така, иако сме родени ниту добри ниту лоши, стануваме едното или другото, и имајќи постигнато одредени навикни, тешко се оттргнуваме од нив, појаснува авторот околу слободата на изборот. Но, продолжува со раскажување во овој оддел, кога нерационалните животни станале недоволни за гладот на џиновите, овие невистински луѓе се сврatile кон човечкото месо – не бил голем чекор преминот кон вкусување на месо како нивното, имајќи се навикнато на вкусот во други форми (8,16).

Пролевањето многу крв предизвикало воздухот да се обесчести со нечисти испарувања и да ги разболи оние кои го вдишувале, та да ги направи подложни на болести, поради што луѓето почнале прерано да умираат. Земјата била силно обесчестена преку овие нешта, избилувало отровни и смртоносни суштества. Сите нешта тргнале од лошо кон полошо поради овие, како што во оваа прилика формулира авторот, брутални демони. Бог посакал да ги набрка како зол квасец, зашто секоја генерација, бивајќи од зла семка, како таа пред неа, и исто толку безбожна, би го лишила идниот свет од можноста да има спасени луѓе. Затоа, приказната преминува кон класичниот мотив на прочистување на светот преку потопот. Бог предупредил еден праведен човек со неговите тројца синови и нивните жени и деца да изградат кораб, и пратил огромна поплава која сè уништила: прочистениот свет требало да биде даден на оние спасени во коработ за да се јави втор почеток на животот. „Така и се случило“, завршува овој дел од раскажувањето (8,17).

Во оваа верзија на приказната се раскажува за третманот на душите на џиновите. Всушност, на овој начин се објаснува како демоните остануваат во светот, какви штети може да нанесат, и кои се начините да се превенираат штетата и злото. Акцентот не е на екскулпацијата на луѓето кои погрешиле затоа што ги принудил некаков зол демон, туку на потребата луѓето да не се стават во ситуација да бидат манипулирани од овие демони. Душите на починатите џинови, стои во текстот, биле поголеми од човековите души, како што и нивните тела биле масивни, затоа што биле нова раса на суштества, и затоа морало и да се нарекуваат со ново име. На оние кои беа преживеале во светот, Бог им беше пренесол закон преку ангел за тоа како треба да живеат. Потекнувајќи од огнот на ангелите и крв-

та на жените човечки, и со тоа поставени да посакуваат сопствена раса, тие биле на некој начин антиципирани преку праведен закон (8, 18).

Така, ангел бил пратен од Бога при нив да ја објави божјата волја. На Бог кој сè гледа следниве нешта му се чинат добри, се наведува во текстот: тие да не владеат врз луѓето, да не прават неволји на никого, освен ако некој под сопствена волја не им се потчини, обожувајќи ги и истурајќи жртви-леаници, и гоштевајќи се на нивната трпеза, или правејќи што било друго што не смее, како крвопролевање, или мршојадење, или полнејќи се со она што е откорнато од сверовите, или исечено, или она што било задавено, или што било друго што е нечисто. Оние, пак, кои се поклонуваат на божјиот закон, не само што не смее да бидат допрени од оваа нова раса, туку ќе им укажуваат чест и ќе бегаат од нивната близина. Но, ако кои било од оние кои го обожуваат Бог скршнат од правиот пат, преку вршење прељуба, или практикување на магија, или нечисто живеење, или правејќи што било што Бог не го одобрува, тогаш ќе мора да страдаат според божјата наредба. Ако покажат каење, пак, Бог ќе одреди дали треба да им биде простено или не, и ќе даде соодветна казна (8, 19).⁷

Сепак, продолжува текстот, луѓето сè уште не знаат за овој закон, според кој секој кој ги обожува демоните или им принесува жртви, или се гоштева со нив, или има каков било значаен намерен контакт со нив, ќе им стане поданик, и ќе биде под нивна власт, и од нив ќе трпи казна, како кога некој е потчинет на зли господари. Оние кои, поради незнаењето на овој закон, биле застранети кон нивните олтари и заситени со храна што ним им била понудена, потпаднале под нивната моќ и не ни знаат на кои сè начини се (и ќе бидат) повредени. Сепак, има излез – демоните немаат моќ врз никого доколку тој не им е прво пријател на трпеза; со оглед на тоа

⁷ Откако нивните тела умреле во Потопот, душите на Џиновите и понатаму сакаат да бидат задоволени, и затоа Бог воведува закон според кој нивната моќ е ограничена – само кај луѓето кои самите се обесчестиле и се извалкале со несоодветни жртвувачки ритуали и сквернавења. Демонската моќ е јасно под божествената праведност и контрола (cf. *Jub.*, 10,1-11) и тие кои живеат според божјите закони се безбедни од демонските влијанија. Но, ако се дејствува непобожно, ако се нудат (пагански) жртви, се јаде нечиста храна и слично, тогаш свесно се робува на (влијанието на) демоните (cf. *Нот.*, 9,9, 11.15).

што не може да сторат ништо спротивно на законот наметнат од страна на Бог, демоните немаат моќ врз оние кои не ги признаваат и не ги обожуваат (8, 20).

9.2 ВАЖЕЊЕТО НА ЗАКОНОТ И ПРОБЛЕМОТ НА ЖРТВУВАЊЕТО

Идејата за вечниот закон во *Хомилиите* наликува на изворниот материјал од *1 Енох*. Низ *1 Енох* се забележуваат религиозни забрани што не се идентични со заповедите од *Петокнижјето*, но се во сличен дух.⁸ Така, проникнува идејата за надвиснувачки божествен закон и разумно уреден свет, а забраните се однесуваат на пролевањето крв, имањето недозволен сексуални односи, практикувањето магија и идолатрија и слично. Мудроста на Енох инсистира на природен, божествен закон, кој владее преку космичкиот ред и се однесува на сè.⁹ Никелсберг смета дека откриената мудрост е сеопфатна категорија низ Енох.¹⁰ Воведот во *Книгата на Чуварите* (поглавја 1-5) почнува со формулација од благословот на Мојсеј од *5. Мој.* (33,1-3; cf. 1,1,3-4), и пророштвата на Валаам (*4. Мој.*, 24,15-17, cf. 1,2-3).¹¹

⁸ Никелсберг определува дека авторите на *1 Енох* биле запознаени со *Петокнижјето*, како и со најголем дел од остатокот од *Еврејската Библија* (G. W. E. Nickelsburg, „Scripture in 1 Enoch and 1 Enoch as Scripture“, T. Fornberg, D. Helholm (eds.), *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts: Essays in Honor of Lars Hartman*, Scandinavian University Press, Oslo, 1995, 334-342; повторно резимирано во G. W. E. Nickelsburg, „Enochic Wisdom and its Relationship to the Mosaic Torah“, G. Vocaccini, J. M. Collins (eds.), *Early Enoch Literature*, Brill, Leiden, 2007, 81-82). Во последнава статија Никелсберг прави резиме на ставовите експлицирани низ претходни научни дела и додава неколку нови опсервации.

⁹ G. W. E. Nickelsburg, „Enochic Wisdom: An Alternative to the Mosaic Torah?“, J. Magness, S. Gitin (eds.), *Hesed ve-emet: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*, Atlanta, 1998, 123-126 apud K. Coblenz Bautch, op. cit., 339.

¹⁰ Мудроста им е дадена на избраните и преку неа тие веќе не грешат (*1En.*, 5,8), види G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch* 1, 50. Откровенијата на патријархот Енох, кој посредува меѓу небесната мудрост и светот, служат за да ги заштитат избраните (G. W. E. Nickelsburg, „Enochic Wisdom and its Relationship to the Mosaic Torah“, 129).

¹¹ G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch* 1, 135-145.

Никелсберг резимира дека ваквата откриена мудрост не е според концепцијата од *Петокнижсието*, туку е категоријата токму од *1 Енох*. Вака сфатената мудрост го опфаќа двојниот концепт според кој Бог му ја открива божјата волја на човештвото, и (ќе) наградува и (ќе) казнува според доброто и лошото однесување.¹²

Авторите на *1 Енох*, објаснува Никелсберг, го употребуваат гносеолошкиот (односно, како што Никелсберг определува, „епистемолошкиот“ – иако тешко дека ова е соодветно во етимолошка смисла, но е во духот на англофоната употреба) термин „мудрост“ и истакнуваат како бил приман и пренесуван, со што ја врзуваат нивната сотериологија со поседувањето на соодветно знаење.¹³ Дејствата се важни, но тие се можни само доколку човек е соодветно информиран, а добивањето на таквата информација е суштинско во оваа мудросна апокалиптичка традиција.

За авторите на *1 Енох*, покрај ова, законот е (по)врзан со космичкиот ред. Централната порака на најголем дел од *1 Енох* е очекувањето на непосредно есхатолошко судење: ова подразбира постоење на корпус или збир на закони и заповеди што ги формираат критериумите за ваквото судење, смета Никелсберг.¹⁴ Во рамките на теологијата на Енох, мудроста е широкоопфатна категорија, резимира тој – се состои од откровенија за божјата волја, изразени низ заповеди и закони, дури иако тие не се вклучени; се верува во судење во кое Бог ќе ги казни оние кои не ги почитувале ваквите правила; структурата на светот е замислена како арена и олеснувач на ова судење кое треба да се случи.¹⁵ Никелсберг потсетува дека нема намера да даде едно финално објаснување за односот на *1 Енох* кон *Тората*, односно на недостатокот на очигледно внимание и рефери-

¹² Оваа категорија на откриена мудрост се појавува во *Книгата на Чуварите* (5,8; 32,6), како и во *Книгата на параболите* (37,1-2), *Астрономската книга* (која, се чини, се јавила како „редакциски мост“ за спојување на *Книгата на Чуварите* со *Посланието* (82,1-4), *Посланието* (92,1; 98,8; 99,10; 104,12), вклучувајќи ја *Апокалипсата на неделите* (93,10) и можеби *Животинската апокалипса*, која го претставува законот како откровение низ метафората на отворањето на очите на Израилот (89,28; 90,6), G. W. E. Nickelsburg, „Enochic Wisdom and its Relationship to the Mosaic Torah“, 83.

¹³ G. W. E. Nickelsburg, op. cit., 83.

¹⁴ G. W. E. Nickelsburg, op. cit., 84.

¹⁵ G. W. E. Nickelsburg, op. cit., 85.

рање на мудроста од формулациите за Мојсеј, туку сака да разјасни неколку точки, не сметајќи дека проблемот е решен. Од една страна, фактот што најголемиот дел од *1 Енох* нема „Мојсеев карактер“, не значи дека има предрасуда кон или расправа со содржините во врска со Мојсеј.¹⁶ Најраната форма на приказната за Чуварите и жените од *1 Енох* (приказната за Шамихаза и соработниците) е есхатолошко толкување на приказната од *Петокнижието*, а не порана, и пополна верзија на фрагментот од *1.Мој.*, 6,1-4.¹⁷ Воведот на *Книгата на Чуварите* е значаен затоа што се повикува и на Мојсеевата традиција (како што беше посочено – Мојсеевиот благослов и проштвата на Балаам), и го атрибуира овој Мојсеев материјал на Енох. Авторите на *1 Енох* не се изразуваат низ форми типични за *Петокнижието*, ниту се засегнати од проблемите кои во него се суштински. Немојсеевиот карактер на *1 Енох* нуди контекст, парадигма, и општо, начин на говорење за човековото однесување, и затоа божјата правда и уреденоста на космосот се разликуваат од *Петокнижието*, резимира Никелсберг.¹⁸ Акцентот на космологијата и теодикејата, низ патувањето на Енох од *Книгата на Чуварите*, во *Параболите* и во *Астрономската книга* е повеќе врз убедување на луѓето дека има ред во светот, а помалку кон тоа да ги критикува во врска со однесувањето; како и врз можноста на откровение сега, споделено со верните, што не е клучно во *Петокнижието*. Треба и да се има предвид дека најголем дел од корпусот на Енох е парадигма за говорење за човековото однесување и за неговите импликации, што е различно од *Петокнижието*, и чии корени се во текстовите за пророците и во подоцнежната мудросна традиција (која делумно е толкување на пророците).¹⁹

Слично на гледиштето во Енох на *Петокнижието*, *Хомилиите* исто така реферираат на вечен закон (8, 10; како и во 3, 51). Во *Хомилиите* не се споменува содржината на вечниот закон, достапен на сите, но јасна е неговата универзалност и сеприменливост. Адам го поучува своето потомство на побожно однесување (*ibid.*), и мотивот на неговата невиност, како и мотивот на падот на Чуварите се

¹⁶ G. W. E. Nickelsburg, *op. cit.*, 88.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ G. W. E. Nickelsburg, *op. cit.*, 89-90.

¹⁹ G. W. E. Nickelsburg, *op. cit.*, 92-93.

извонредно слични на порани псевдоепиграфски традиции, и ѝ помагаат на теологијата во *Хомилиите* во спротивставувањето на толкувањата на *Светото писмо* кои се сметаат за проблематични.²⁰ Кобленц Бауч определува дека иако приказната за Чуварите била мошне позната низ ранохристијанските кругови, и во опширно раскажаната приказна за ангелите од *Хомилија 8* има елементи што не се наоѓаат во *1 Енох*, сепак постојат одредени мотиви кои, можеби, како вербално ехо, ја означуваат врската со *Книгата за чуварите*, и запознаеноста со текстот на *Јубилеите*.²¹ Во *Хомилиите* има постојана расправа меѓу Петар и Симон Волшебникот, и приказната за симнувањето на Чуварите е корисна: апостолот покажува дека Бог е праведен и без вина што се однесува до постоењето на демоните.²² Приказната за Чуварите и нивното џиновско потомство е двојно значајна, затоа што го зајакнува и тврдењето во *Хомилиите* за Адам: човекот не носи грев и немал удел во падот. Затоа, може да се тврди дека Петар ја претставува псевдоепиграфската традиција во врска со учењето и власта на ангелите. Треба да се има предвид дека низ христијанската книжевност до петтиот век била употребувана традицијата од *1 Енох*, со особена застапеност на приказната за спуштањето на Чуварите на земјата. Во *Хомилиите* овие псевдоепиграфски мотиви (значи, повикувањето на екстраканонска традиција) служат за да се отфрли улогата на Адам во примордијалниот грев.

Во *Хомилија 8*, Петар објаснува како бил воведен законот за заеднички жртвени оброци, развивајќи ја врската меѓу жртвувањето, идолатријата, демоните и болестите. Петар открива како колењето животни за храна и како жртва почнало како резултат на падот на ангелите и на нивните демонски синови (*Нот.*, 8, 13–19). Како што беше споменато, во *Хомилиите* се раскажува приказната за падот, или попрецизно, за симнувањето на ангелските суштества, во која, постојат паралели со (односно директна врска со) *Книгата на Чуварите* и со *Јубилеите*,²³ како и со приказните за ривал-

²⁰ K. Coblenz Bautch, „The Pseudo-Clementine Homilies' use of Jewish Pseudepigrapha“, 341.

²¹ K. Coblenz Bautch, op. cit., 346.

²² Ibid.

²³ За оваа конекција, A. Y. Reed, „Rethinking Sacrifice in the Pseudo-Clementine Homilies“, S. C. MiMouni, L. Painchaud (eds.), *La question de la «sacerdotalisation»*

ството меѓу ангелите од текстовите од рабинскиот Мидраш. Потоа, се раскажува како џиновите (демонското потомство) посакувале крв и месо – прво од животни, потем од луѓе, и на крај месото од самите џинови,²⁴ како и дека откако нивните тела биле уништени во потопот, душите на џиновите сепак сакале да бидат заситени, па Бог вовел закони според кои нивните моќи се ограничуваат само на луѓето што се валкаат себеси со жртвувања и сквернавечко однесување.²⁵ Оние кои се непобожни, кои нудат жртви и/или јадат нечисти видови храна, самите одбираат да бидат подложни на поробување од страна на демоните (*Нот.*, 9, 9; 11, 15).

Хомилија 8 ја споделува раскажувачката рамка со делот за паднатите ангели (*Чувари*) од *Книгата за Чуварите* (особено *1En.*, 6-16), заедно со неколку специфични детали. Обата текста раскажуваат за напуштањето на небото од страна на небесните суштества, кои потем општат со жените човечки, и на луѓето им донесуваат знаења за разни науки и вештини; за настанувањето на џиновите кои прво јадат животни, а потоа, кога земјата не може да навтаса да ги нахрани, се јадат едни со други; како и интервенцијата на Бог, потопот; а потоа и етиолошката сказна за демоните како душите на џиновите, кои им наштетуваат на луѓето. Во изворните приказни од *Книгата на Чуварите* и од *Јубилеите* не се споменува преобразување на ангелите со скапоцени камења, метали, и пурпур, како што е споменато во *Нот.*, 8 (и 12, 3).²⁶ Интересно е и објаснувањето за неможноста на ангелите да се вратат назад на небото: тие се натежнати од телесната желба и врзани со прангите на телото (*Нот.*, 8; 13, 3).

dans le Judaïsme Synagoga, le Christianisme et le Rabbinisme, JAOC 9, Turnhout, 2018, 427.

²⁴ Cf. *1En.*, 7:4–6; *Jub.*, 5, 2.

²⁵ Како и во *Jub.*, 10:1–11, демонските моќи се претставени како зауздени од страна на божествената праведност и контрола – тие кои живеат според божјите закони ќе бидат избавени од демонски влијанија.

²⁶ Cf. разубавувањето на земјата што се очекува од ангелите, пратени од страна на Бога, Commodianus, *Instructiones*, 3.

9.3 3(A)ГАДУВАЊЕТО НА СВЕТОТ

Хомилија 8, според Тихлаар се состои од материјал претходно споменат во *1 Енох*, следејќи некои од наративните детали; додатни елементи од *Јубилеите*, како еврејска елаборација на *1 Енох*, и други разубавувања кои веројатно биле направени од страна на авторот на *Хомилиите* или потекнале од некоја порана фаза од традицијата на приказната. Тихлаар резимира дека ни една еврејска или христијанска верзија од антиката не споделува толку елементи со Книгата на Чуварите – некои мотиви се типични за неа или не се воопшто споменати на други места освен во *Хомилија 8*.²⁷ Како целина, *Хомилија 8* (10-20) е креативно раскажување на еврејската приказна од третиот век пред нашата ера од страна на христијански автор од четвртиот век од нашата ера.²⁸ Иако е единствена од аспект на нејзината живописност, приказната споделува бројни детали од „енохско“ потекло, како и други христијански извори од вториот до четвртиот век – елементи што не се наоѓаат во *1 Енох* се наоѓаат во други христијански текстови, смета Никелсберг.²⁹ Тој е претпазлив во тврдењето дека авторот без сомнеж ги употребил *Книгата на Чуварите* и *Јубилеите*, туку смета дека присуството на елементи кои не се наоѓаат во нив, а се наоѓаат во други христијански текстови покажува дека авторот бил запознаен со различни традиции на раскажувањето и пренесувањето на приказната за паднатите ангели, џиновите и демоните. Исто така, „креативното прераскажување“ како определба не значи дека текстот бил направен со таа интенција – да биде креативен или да биде прераскажување. Како што Тихлаар споменува – текстот не треба само да се споредува со приказната за Чуварите од *1 Енох* (и *Јубилеите*), туку треба да се смести во траекторијата на традицијата околу Чуварите, џиновите и демоните.³⁰ За „новите“ елементи (нови во смисла на тоа дека не се присутни во претходната еврејска традиција), низ целиот текст, Тихлаар обра-

²⁷ E. Tigchelaar, „Manna-Eaters and Man-Eaters: Food of Giants and Men in the Pseudo-Clementine Homilies 8“, J. N. Bremmer (ed.), *The Pseudo-Clementines*. Leuven, Peeters, 2010, 97.

²⁸ E. Tigchelaar, op. cit., 94.

²⁹ G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch* 1, 97-98.

³⁰ E. Tigchelaar, op. cit., 94-95.

зложува дека се поважни во раскажувањето на приказната од постарите традиции. Според него, таканаречните разубавувања на приказната за Чуварите се суштински дел од дискурсот на авторот, а традиционалната приказна служи само како отскочна штица за специфичната примена на приказната. Така, епизодата што опишува како џиновите од јадачи на мана станале јадачи на луѓе (оттаму и насловот на текстот), е важна за поентите на авторот на *Хомилијата* отколку раскажувањето на традиционалните мотиви за сексуалните желби на Чуварите и нивните проблематични поучувања на луѓето.³¹ Тихлаар се интересира за занемарувањето на канибализмот на џиновите и реткоста на споменувањето дека тие консумирале крв (*1Еп.*, 7, 5 – „тие ја пиеја крвта“; *Нот.*, 15, 4 – „беа нетрпеливи да ја вкушат крвта“) – оттаму и темата и фокусот на статијата.

Потеклото на демоните во *Хомилија 8* е разгледано на инаков начин од другите текстови на темата. Секако, тонот и начинот зависат од пристапот кон темата: одредени автори се концентрираат на учењето на Чуварите, истакнувајќи дека директно или индиректно ги поучиле луѓето на злоба, пркосење и омраза кон Бога што потем одвело кон секакви злосторства (убиства, прељуби, војни, и општо зло, односно водење на луѓето кон телесна желба, како што досега беше опишано кај Јустин Маченик, Иринеј и Тертулијан, на пример). Во *Хомилиите* нема такви остри осуди, затоа што поучувањата не се покажани како научно-магиски и технолошко-воинствени како во изворниот текст од *1 Енох* и другите текстови од вториот век, туку се споменува дека ги поучиле луѓето на разни начини на разубавување и други нешта на радост на жените (*Нот.*, 14, 3). Додека имплицитно ова води кон зголемување на телесните желби, сепак нема такво широкоопфатно влијание како описите на знаењата и умењата што им биле пренесени на луѓето според другите верзии на приказната.

Додека бројни текстови ги поврзуваат демоните со паднатите ангели, или понекогаш, со џиновите, демоните се ретко опишани како души на мртвите џинови.³² Во верзиите на прераскажување на приказната од *1 Енох*, џиновите не се разгледувани темелно. Јустин Маченик не споменува џинови и објаснува дека демоните се

³¹ 95, *passim*.

³² Cf. Атенагора, *Suppl.*, 25.

произведени од страна на паднатите ангели (2*Apol.*, 5,5). Атенагора раскажува дека оние кои биле родени од ангелите се нарекувале „џинови“, и се повикува на грчките поети кои, исто така, говореле за џиновите на земјата (*Suppl.*, 24,6; 25,1). Според Иринеј синовите на ангелите биле нарекувани „џинови“ поради нивната извонредна големина (*Epid.*, 18). Во некои текстови се споменува дека џиновите биле родени, без да се елаборира.³³ Комодијан, на пример, пишува дека кога семејниот Бог, за да ја разубави природата на светот, посакал земјата да биде посетена од страна на ангелите (овде симнувањето на ангелите е уредено од Бог),³⁴ тие, пратени долу на земјата, почнале да ги презираат неговите закони (значи, иако биле испратени од страна на Бог, се свртиле против него). Убавината на жените човечки била таква што ангелите се контаминирале со земски желби и не можеле да се вратат во рајот. Како бунтовници против Бога и отпадници од небото, тие кажале остри зборови против Бог и се свртиле против небото. Затоа, Бог изрекол најстрог суд во однос на нив; и се вели дека од нивното семе се родиле џиновите. Преку нив, на земјата се дознало за разни уметности и умешности, и кога тие потем умреле, луѓето им поставиле споменици. Комодијан потоа пишува како Семејниот, затоа што тие биле од зло семе, не го одобрувал таквото почитување. Оттаму, тие не се навистина мртви, туку талкаат наоколу залажувајќи ги телата, за луѓето да се збунуваат и да ги слават небаре се божествени.³⁵

Марко Минукиј Феликс (можеби првиот апологет кој пишувал на латински јазик, но за кого не се знае речиси ништо) раскажува како духовите биле натежнати и пропаднати во разни пороци. Тој пишува за изворот на грешките, гревовите и перверзиите, и за потеклото на опскурната изопаченост. Така, постојат некакви неискрени талкачки духови, деградирани од своите небесни позиции,

³³ Комодијан, *Instructiones*, 3; кратко за Зосим од Панополис во прегледот на ВандерКам (J. C.VanderKam, „1 Enoch, Enochic Motifs, and Enoch in Early Christian Literature”, 83-84).

³⁴ Cf. *Instructiones*, 3; и верзијата од *Jub.*, 4,15; 5,6, според која Бог самиот ги праќа ангелите на земјата, за да го поучат човештвото, и за да го прават тоа што е праведно и исправно на земјата; *Hom.*, 8, 12, каде ангелите се пратени за да ги осудат несоодветните дејства на луѓето, и дури потпаѓаат под човечка желба и се спојуваат со жените.

³⁵ Ова беше сосема кратко покриено во првото поглавје.

поради дамките и телесните желби присутни на земјата. Овие духови, откако ја изгубиле едноставноста на својата природа, натезнати и сосема опкружени од пороци, не престануваат да ги уништуваат другите, бидувајќи самите уништени. Со тоа што самите се запачени, се обидуваат да ја внесат грешката на својата перверзија во другите, и, бивајќи самите отугени од Бога, да ги одделат и другите од него, воведувајќи ги своите деградирани празноверија. Поетите знаат, пишува, дека овие духови се демони; филозофите дискутираат за нив; Сократ знаел дека со помош на својот дајмон ќе треба да одбива или да прифаќа да дејствува вака или онака. Магепсниците не само што знаат дека тоа се демони, туку и дека со нивна помош треба да ги извршуваат нивните чуда, покажувајќи нешта кои ги нема или затскривајќи ги нештата кои постојат. Потоа повторно се префрла на филозофите, објаснувајќи како Платон ги опишувал желбите на душата и на телото (*Octavius*, 26).³⁶ Мотивот на духовите кои се натезнати и врзани за земјата мошне наликува на старогрчката филозофска идеја за телото како затвор или како (привремен) гроб на душата.

Со оглед на тоа што говорот на Петар во Триполи од Псевдо-Климентовите текстови е пригоден за паганска публика, очекувано е да избобува со грчки филозофски и книжевнички референци: тој реферира на грчките поети и митови (*Ном.*, 8; 12,5; 15,1). Тихлаар смета дека е можно некои од мотивите од *Ном.*, 8 да имаат грчка заднина.³⁷ Сцената во која ангелите се преобразуваат во различни форми (*Ном.*, 8,11) не се појавува во тој дел од изворната верзија од *Книгата на Чуварите*, иако *1 Енох* сепак споменува духови на ангелите кои се здобиваат со различни облици (*1Ен.*, 19,1). Како што потсетува Тихлаар, идејата за метаморфозата на небесните суштества е вообичаена во грчките митови, на кои текстот (преку ставовите на Петар) реферира. Сосема е можно референцата на канибализмот од *Ном.*, 8,16 да не се потпира само врз *1Ен.*, 7,3-5, туку и врз митолошките идеи за џиновите,³⁸ во кои тие се претставени како нечо-

³⁶ Користено е Minucius Felix, *Octavius*, R. E. Wallis (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe, *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0410.htm>>.

³⁷ E. Tigchelaar, *op. cit.*, 102.

³⁸ E. Tigchelaar, *op. cit.*, 103.

вечки или получовечки суштества со чудовиштен изглед и однесување.³⁹

Во *Хомилија 8* Петар ги поврзува демоните со болестите преку приказната од *1 Енох*, конекција стара колку и концепцијата за болестите и/или демоните низ Стариот Исток и Стар Египет. Проповедта на Петар ја опишува изворната состојба на човештвото, кога вечниот закон сè уште бил почитуван. На луѓето сè им било дадено без ограничувања и услови: долговечност, добро здравје без болести и болки, најдобрите плодови на земјата, и пријатни температура на мека клима (Ном., 8; 10,4). Според оваа приказна за џиновите, земјата запаѓа во хаос, па луѓето се вртат кон јадење месо, и дури и кон канибализам (8,16). Поради пролевањето на многу крв, чистиот воздух се валка со нечисти испарувања, разболувајќи ги оние кои го дишат, па така луѓето почнуваат да умираат предвреме, а земјата, осквернавена, првпат произведува отровни и смртоносни суштества (8,17).⁴⁰ Благата клима со пријатна температура, значи, овозможува да растат плодови и да се одржува добро здравје; а извршувањето на жртвувања со крвта од колежот, колку и да се чини ритуално оправдано, го загадува воздухот, со што се штети на здравјето.

Идеите за воздухот кој пренесува болести се типични за античките погледи кон јавното здравје. Хипократ ги поврзува промените на годишните времиња со инциденците на одредени болести (*De aere aquis et locis*, 2).⁴¹ Нечистиот и непријатен воздух предизвикува груби и зарипнати гласови кај луѓето, доколку не се појават северните ветришта да го прочистат (6); во делото се наведени и други примери за врска меѓу воздухот, водата и болестите. Емпедокле, за кого може да се претпостави дека извршил влијание врз развојот

³⁹ Сигал смета дека идејата за канибализмот од *1Ен.*, 7,4 била земена од старогрчката традиција (C. Segal, „The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor“, *Classical Journal* 69, 1974, 292, 305).

⁴⁰ Овие описи наликуваат на библиските замисли за рајот, на првото, Златно доба од *Дела и дни* на Хесиод (112-120), како и на Златното доба според Овидиј (*Met.*, 1.89-150), во кое владеат праведноста и мирот (но, во кое, додава тој, луѓето не знаеле да пловат и не можеле да го истражат светот, ниту ги познавале уметностите, туку само основите на земјоделството).

⁴¹ Hippocrates, *De aere aquis et locis*, W. H. S. Jones (ed.), *Hippocrates Collected Works* I, Harvard University Press, Cambridge, 1868.

на подоцнежната (класична) медицина и на идеите за одржувањето на јавното здравје, не надвор од контекстот на својата онтолошка теорија, интервенирал врз елементите кои штетеле на луѓето или ги користел елементите за да ги избави луѓето од болести. Така, се раскажува дека тој интервенирал врз епидемија во блиско населено место, отворајќи канал за дренажа на застоените води, од кои се ширеле зарази, кон морето. Исто така, се раскажува дека ја исчистил Атина од чумата употребувајќи оган, и своето родно место кога требало да се изврши дезинфекција со помош на чад.⁴²

Во контекст на демоните (односно, дајмоните), според Емпедокле, внатрешниот, дајмонски дел од живите суштества е во постојана состојба на загаденост. Ваквата нечистотија Емпедокле ја вклопува во поширок морален контекст. Во *Прочистувања* се раскажува како раскажувачот некогаш бил божество, но бил сведен на дајмон, и третиран како да е загаден од страна на сите елементи, затоа што имал прекршено даден завет и имал извршено убиство. Според раскажувањето, Емпедокле сведочел на владеењето на Афродита (В128),⁴³ и тврди дека луѓето во меѓувреме имаат заборавено дека поради трансмиграцијата, секое убивање, всушност, е убиство на човек, и дека мора да се променат животниот стил и религиозниот култ (види В112; 115; 126; 127; 128; 136; 137; 144; 145).⁴⁴ Според ова, значи, колењето на животни и јадењето на месото се најстрашни гревови; јадењето месо е канибализам. Во оваа смисла, се чини дека *Хомилија 8* ја држи оваа претходна античка линија. Слично како кај описот од *Дела и дни*, кога Хесиод ги опишува ужасите од железното време, Емпедокле го гледа јадењето на месо како вовед во убиство, канибализам, уништување на цели семејства и цели заедници.⁴⁵

⁴² Повеќе примери од овој тип кај N. P. Stathakos at al., „The bio-medical comments of Empedocles - A precursor to modern science“, *Archives of Hellenic Medicine* 26(2), 2009, 262-265.

⁴³ Користени се H. Diels, *Predsokratovci*, sv. I-II, Naprijed, Zagreb, 1983; H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, Strauss & Cramer, Weidmann, 1985.

⁴⁴ Разложно за неговите ставови за нечистотијата и за прочистувањето, кај A. Petrovic, I. Petrovic, „Empedocles on Inner Pollution and Purity: Release from Suffering, Prayer, and Mental Exercise“, *Inner Purity and Pollution in Greek Religion: Early Greek Religion*, Oxford Academic Press, Oxford, 2016, 78-100.

⁴⁵ Во овој контекст, Емпедокле отстапува од вообичаените воинствени ставови на Стара Грција - војната не е благородна, туку е најужасното од сите зла; тој ис-

Во *Ном.*, 8,16 не се споменува жртвувањето, туку пролевањето на крв, веднаш после описот на јадењето на месото што довело до канибализам. Гладот на Џиновите за месо е спротивен на природата (8,15). Веројатно се мисли спротивно на (уреденоста на) природата, а не на специфичната природа на џиновите, или на човековата природа. Впрочем, на некој начин се работи за истата природа - Џиновите се полулуѓе (и се нарекувани „луѓе“ во овој оддел; дури подоцна почнале да бидат нарекувани „џинови“. Тие се „луѓе“, и „копилиња“ во 8,15 и 16, а „демони“ во 8,17).⁴⁶

Како што луѓето не знаеле да ги ценат сите прекрасни нешта што им биле дадени (изобилство на храна, здравје, пријатна средина, 8,11), што одвело кон неблагодарност, пркосење и грев, така и џиновите не се задоволни од маната што им е дадена (8,15), туку копнеат по крв и месо. Чистотијата на маната се спротивставува на нечистотијата на месото (види 8,17; како и „(...) па им истури дожд од мана да јадат, и им даде леб небесен. Леб ангелски јадеше човекот“, *Псал.*, 77,24-25). Тихлаар нуди дополнителна асоцијација, посочувајќи примери во кои соодветниот еквивалент од преводите од Таргум (значи од еврејски на арамејски јазик) за еврејскиот термин „моќен“ се термините „воин“ или „џин“.⁴⁷ За ова наоѓа додатно потврдување преку идејата за маната како соодветна за нивните разновидни вкусови (8,15).⁴⁸

Во проповедта се опишува како настанале џиновите и како нивните души станале демони, по што се објаснува законот за демо-

то така смета дека водењето војна бива казнувано од страна на бесмртните суштества преку исфрлање на злосторниците не само надвор од цивилизираното човечко општество, туку и кон најниските форми на природата.

⁴⁶ Cf. Плутарх кој постојано повторува дека јадењето на месо е спротивно на природата, *De esu carniūm*, I,1. Впрочем, во текстот стои дека луѓето сакале да јадат месо веднаш после описот на јадењето на месо од страна на џиновите.

⁴⁷ E. Tigchelaar, op. cit., 112.

⁴⁸ Слично како во „А Ти народот Твој со ангелска храна го (...) што му годеше секому според неговиот вкус / (...) за да ја задоволиш желбата на оној што јаде – ја менуваше според вкусот на секого од нив (*Мудр. Сол.*, 16,20-21). Секако дека најјасната асоцијација е неблагодарноста што луѓето ја изразуваат во врска со маната за време на патувањето од Египет, кога не следат едноставни упатства, и кога изразуваат желба за месото и за другите намирници во Египет (*3.Мој.*, 11,4-6).

ните, односно, како што беше споменато, забраните во врска со моќта и влијанието на демоните (8,19). Оние кои се потенцијално подложни на демонските влијанија се тие кои на каков било начин или форма ги обожуваат демоните и им нудат жртви, како и оние што пролеваат крв и јадат забранети видови месо (*Нот.*, 7,8; 7,4).⁴⁹ Потоа е додадено и проширување: тука припаѓаат кои било од народите кои неправилно го обожуваат Бога, застранувањата преку извршувањето на прељуба (сф. правилата за сексуална чистотија во 19,22), практикувањето на магија, или преку нечистото живеење, или што било што не му се допаѓа на Бога (8,19).

Може да се тврди дека збирот на забрани општо соодветствува со апостолските правила од Ерусалимскиот собор, содржејќи насоки за дистанцирање од предмети кои биле жртвувани на идолите, од крв, од задавени суштества, и од блуд (*Дела*, 15,20,29; 21,25).⁵⁰ Тихлаар соодветно забележува дека забраните од *Хомилија* 8,19 се мошне попрецизни од општиот термин „блуд“, како и дека комбинацијата на прељуба, магија и нечистотија е референца на епизодата со Чуварите и со жените човечки од 1 *Енох*.⁵¹

9.4 ПАГАНСКОТО ЖРТВУВАЊЕ СПОРЕД ЈУСТИН МАЧЕНИК И СПОРЕД *ХОМИЛИИТЕ*

Црковните отци не се колебаат во определувањето на паганските жртвувања како демонски, но сепак задржуваат извесни идеи за жртвувањето од *Тората*, како и идеи за свештенството, негативниот култ и слично.⁵² Јустин Маченик, кој исто така се стремел да ги

⁴⁹ Сф. 9,10 – демоните влегуваат во телата на луѓето за да може, преку нивните органи да уживаат во месо, пијалак и сексуални задоволства. Најдобар начин за ослободување од нив е воздржувањето.

⁵⁰ Пошироко околу правилата, и со образложение што се спротивставува на идеите дека *Хомилиите* може да ги разјаснат соодветните делови од *Делата на светите апостоли*, А. F. J. Klijn, „The Pseudo-Clementines and the Apostolic Decree“, *Novum Testamentum* 10, 1968, 305-312.

⁵¹ Дискусија за видовите на забрането месо, како и другите забрани, Е. Tigchelaar, *op. cit.*, 108-109.

⁵² Според Рид, авторот/авторите (или уредниците) на Псевдо-Климентовите *Хомилиии* го поврзуваат нивното откажување од континуираните опасности на

надмине учењата на *Тората*, сепак употребувал мотиви на жртвување за да ја возвиши смртта на Исус (*Dial. Tryph.*, 40,1-3; 11,3). Јустин ги смета жртвувачките практики на паганите за резултат на демонско поробување на лековерните, одејќи наназад сè до падот на ангелите пред потопот (2*Apol.*, 5.)⁵³ Како што беше објаснето во соодветното поглавје, Јустин ги обвинува Евреите дека свесно им служеле на истите тие демони (*Dial. Tryph.*, 19; 27; 73; 133). Во *Хомилиите*, пак, јудаизмот е опишан како бедем и против демоните и против грешките на политеизмот, идолатријата и хеленизмот. Евреите се слават како оние кои се слободни од демонски влијанија, безбедни од демонска опресија, и како луѓе кому другите треба да им веруваат, и чии начини на верување треба да ги имитираат, од аспект на побожноста, заедништвото и чистотијата (ритуална и морална, *Ном.*, 2,33; 4,14-17; 7,4; 9,16; 11,7-16, 23-30; 16,14.). Онаму каде што Јустин се повикува на паднатите ангели и на џиновите за да ги расветли грешките на грчката митологија, *Хомилиите* ги употребуваат ваквите мотиви за да ја нагласат опасноста од ритуално проблематичното однесување – јадењето на жртвеното месо и на друга нечиста храна. Во *Хомилиите* стои дека човек јаде на трpezата на демоните⁵⁴ не само кога прифаќа да консумира храна што им се нуди на идолите, туку и кога јаде крв и месо од несоодветно заклани животни (7,2-3; 7,8).

Јустин ги отфрла правилата за кошер како дел од *Тората* која Бог им ја дал само на Евреите (*Dial. Tryph.*, 20), а *Хомилиите* го покажуваат почитувањето на избраните кошер закони како нужен предуслов за неевреите да се ослободат од демонската опресија.⁵⁵

„паганските“ жртви, со нивниот третман на минатиот култ на јудаизмот, отфрлајќи го целиот систем како демонски (A. Y. Reed, „Rethinking Sacrifice in the Pseudo-Clementine *Homilies*“, 418; R. S. Boustan, A. Y. Reed, „Blood and Atonement in the Pseudo-Clementines and The Story of the Ten Martyrs: The Problem of Selection in the Study of Judaism and Christianity“, *Henoch* 30(2), 2008, 339-340).

⁵³ cf. *Ном.*, 8,12-19.

⁵⁴ Cf. „Не можете да ја пиете Господовата чаша и бесовската чаша. Не можете да учествувате на Господовата трпеза и на бесовската трпеза“ (1*Кор.*, 10,21); „Ако некој ти рече: 'Ова било принесено на жртва', не јади заради оној, кој те известил и заради совеста“ (10,28).

⁵⁵ cf. *Дела*, 15,19-20, 28-29; 21,25.

Грешката во паганскиот култ е покажана како спротивставена не на верата во Христа, туку на побожноста во парцијалното следење на *Тората*.⁵⁶ Додека Јустин се повикува на паднатите ангели и џиновите за да ги покаже грешката и грешноста на грчкиот мит и религија, *Хомилиите* ги користат демоните за да ја истакнат опасноста на конзумирање на жртвено месо и други нечисти видови храна. Значи, додека Јустин ги отфрла правилата за кошер храната како дел од *Тората* што Бог им ги имал дадено само на Евреите, *Хомилиите* ги покажуваат таквите закони како нужен услов за неевреите да може да постигнат ослободување од демонската репресија и да може ја следат волјата на едниот вистински Бог.⁵⁷ Рид и Бустан тврдат дека грешката на „паганскиот“ култ тука е спротивставена не на верата во Христа, туку на побожноста во следењето на законите од *Тората*.⁵⁸

Хомилиите го следат Јустин во отфрлањето на жртвувачките ритуали на „паганите“ преку идејата за измамништвото на демоните и нивното заробување на лековерните неевреји, и, како и во бројни слични извори, ова едноставно го поврзуваат со падот на ангелите. Сепак, додека Јустин ги обвинува Евреите дека намерно им служеле на истите демони, и покрај специјалните напори на Бог да ги ограничи нивните непобожни однесувања (*Dial. Tryph.*, 19; 27; 73; 133), *Хомилиите* покажуваат дека тие се наоѓаат во релација на спротивставеност и на демоните и на грешките на паганството. Евреите се славени како оние кои се слободни од демонска репресија и се претставени како оние од кои неевреите треба да учат модели на монотеистичка побожност (*Нот.*, 2,33; 4,14-17; 7,4; 9,16; 11,7-16; 16,14, 23-30).⁵⁹

Во *Хомилија 8*, како и во изворната *Книга на Чуварите* и во *Јубилеите*, откако џиновите посакуваат да се хранат со крв и месо,

⁵⁶ A. Y. Reed, „Rethinking Sacrifice in the Pseudo-Clementine *Homilies*“, 428. Идејата е дека ритуалната чистотија е единствениот елемент од системот на жртвувањето од *Тората* кој е барем делумно зачуван во *Хомилиите*; како логиката на чистотијата од 3.Мој. да е направена повторно релевантна и за неевреите поради нејзината реинтерпретација од средство за ритуално прочистување при еврејското принесување жртви кон прочистување од „паганскиот“ свет, загаден од крвта на жртвите на идолите, демонските болести и слично.

⁵⁷ R. S. Boustan, A. Y. Reed, op. cit., 339-340.

⁵⁸ R. S. Boustan, A. Y. Reed, op. cit., 340.

⁵⁹ A. Y. Reed, „Rethinking Sacrifice in the Pseudo-Clementine *Homilies*“, 342-343.

тие поминуваат од месо од животни кон месо од луѓе, за на крај да почнат да го јадат и месото од други џинови (*1En.*, 7,4-6; *Jub.*, 5,2). Откако нивните тела умираат во потопот, нивните души и понатаму сакаат да бидат заситени, па Бог им наложува закон со кој ја ограничува нивната моќ само на луѓе кои принесуваат жртви и вршат други нечисти дејства. Како и во *Јубилеите* (особено 10,1-11), демонската моќ е зауздана под силна божествена контрола и праведност. Ова во голема мера овозможува утеха: оние кои живеат според божјите правила се безбедни од зла демонска репресија. Како што беше споменато, додека Јустин Маченик ги отфрла жртвувачките ритуали на паганите како производ на запоседнатост од демони на лековерните неевреи, чии корени ги лоцира во падот на ангелите пред потопот (*2Apol.*, 5; cf. *Hom.*, 8,12-19), и ги обвинува Евреите дека им служеле на истите демони (*Dial. Tryph.*, 19; 27; 73; 133), во *Хомилиите* јудаизмот е покажан како спротивставен и на демоните и на грешките и гревовите на политеизмот, идолопоклонството и хеленистичката традиција. Беше споменато како според *Хомилиите*, ако луѓето сакаат да бидат безбедни од демонските влијанија, треба да ги имитираат побожните видови однесување и да го следат божјиот закон. Како што резимира Рид – онаму каде што Јустин се повикува на паднатите ангели и џиновите за да ја покаже проблематичноста на грчката религија, *Хомилиите* ги користат овие фигури за да ги нагласат опасностите од несоодветно ритуално однесување (консумирање жртвено месо и друга нечиста храна).⁶⁰

Според Јустин Маченик, беше посочено, демоните демнат позади паганската религија, преправајќи се дека се грчки богови. Така, паднатите ангели и демоните го измислиле идолопоклонството, а демоните биле обилно хранети од виното и месото кои се нуделе како жртва на идолиите, со што ги заробиле паганите и ги охрабрувале сите нечисти, сквернавечки дејства.⁶¹ Во *Хомилија* 8 е опсежно објаснето како колењето на животни за храна и жртви се појавило како резултат на паднатите ангели и нивните демонски синови (*Hom.*, 8,13-19), но нема став за основањето на паганството од страна на демоните и/или џиновите. Бустан и Рид потсетуваат дека во *Хомилија* 3 Петар се спротивставува на верувањето дека едниот

⁶⁰ A. Y. Reed, op. cit., 427.

⁶¹ Види ја дискусијата низ A.Y. Reed, "The Trickery of the Fallen Angels", 141-171.

вистински Бог кога било барал животинска жртва⁶² и дека против насоките за жртвување од *Тората*, ги споменува божјите казни на оние Евреи кои го молеле Мојсеј за месо, повикувајќи се и на нејадењето месо и непринесувањето на животински жртви пред Ное.⁶³ Јустин тврди дека пред потопот нема никаков доказ за рестрикции во исхраната (цитирајќи според *1.Мој.*, 9,3).⁶⁴

Потеклото на злото од традицијата што го опфаќа падот на Чуварите, беше покажано, е различно конципирано кај Јустин Маченик и во Псевдо-Климентовите *Хомилии*. Додека за Јустин демоните се резултат на трансгресијата на ангелите и жените човечки, и импликациите од нивното спојување, и ја создаваат и ја прошируваат паганската религиозна традиција, во *Хомилиите* падот е ненамерен, поттикнат од желба за праведно судење после вживување со луѓето, а произлезените цинови предизвикуваат обесчестување, нечистотија и хаос на земјата поради потребата од храна, што само консумирањето на крв и канибализмот може да ја задоволат. Додека Јустин ги критикува грчката и римската паганска религија и култовата устроеност на јудаизмот, *Хомилиите* се благи и кон учесниците во приказната за падот, и кон религиозните заедници кои посветено се однесуваат, истакнувајќи ја правилната библиска ритуалност на Евреите како парадигматична. И кај Јустин и во *Хомилиите* се нагласува човековата интенционална борба против демонското зло, преку побожното следење на божјиот закон и свесното воздржување од несоодветни дејства.

Хомилиите се значајни поради нивната благонаклона позиција кон дејствата на ангелите, но и на луѓето и на Циновите. Во третманот на приказната од *1 Енох Хомилија 8* ги претставува луѓето како иницијално благословени, а со тоа и незрели и разгалени (не по нивна вина, туку како резултат на непроблематичните животи и

⁶² Cf., *Dial. Tryph.*, 22.

⁶³ R. S. Boustan, A. Y. Reed, op. cit., 340-341.

⁶⁴ Толкувањето на овој стих како да покажува некакво изворно вегетаријанство и кај Ориген (*Homiliae in Genesim/Hom. Gen.*, 1,17); а замисли за ова древно златно време пред јадењето месо и кај Платон (*Државник*, 271d-272b); види и Porphyry, *De abstinentia*, 2,5-7 (преку Теофраст). Види ја дискусијата кај A. B. MacGowan, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford University, Oxford, 1999, 69-79, особено 71; R. S. Boustan, A. Y. Reed, op. cit., 340-341.

нивната прекрасна средина); ангелите како праведни и добри божествени суштества кои сакаат да искушат земски живот за да може праведно и добро да судат; а Џиновите кои произлегуваат од несреќното спојување на ангелите и жените како жртви на сопствената (гладна) природа. Ангелите заглавуваат на земјата и ја губат својата природа и голем дел од своите моќи, и сите подоцнежни дејства водат кон додатни проблеми и уништување. Демонското потомство исто така останува на земјата за да предизвикува неволји, маки, болести и болки. Дел од *Хомилиите*, а со тоа и нивниот третман во ова поглавје, е посветен на ритуалите на жртвување, на правилата од негативниот култ и на важноста за ритуална чистота и култна беспрекорност.

Третманот на приказната за Чуварите од *Хомилиите* се разликува од другите ранохристијански употреби и уште еднаш ја покажува разновидноста на примената на приказната за потеклото на злото, како и начините на кои таа може да биде користена во теолошките и во филозофските системи.

10.

ТРЕБА ДА БИДЕМЕ ПОДОБРИ: ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ И ГРЕШНОСТА НА ЛУЃЕТО СПОРЕД СВ. АВГУСТИН

10.1 ЗЛОТО ВО МАНИХЕЈСКАТА КОСМОГОНИЈА

Ставовите на св. Августин за ѓаволот, неговите демонски по-даници, и врските на луѓето со нечистите сили биле едни од главните за формирањето на подоцнежната теолошка традиција на претпазлив страв и насилна себеодбрана од злото. Во овој оддел ќе биде покажан развојот на ставовите на св. Августин за потеклото на злото во светот, неговата позиција за човековата примордијална и постојана грешност, разбирањето на онтолошкиот и моралниот статус на сатаната и на ангелите кои се одметнале и паднале, и инкорпорирањето на мотивите на хибридниот суштества, како џиновите, во неговата филозофска интерпретација на теолошките учења.

Како преобратен манихеец, дел од опусот на св. Августин е насочен против учењата на Мани и манихејските теолошки позиции. Системите спротивставени на оние на црковните отци имале сложени духовни и митолошки приказни со соодветни поуки и насоки, особено кога станува збор за потеклото на злото, така што, за соодветно да одговараат на таквиот материјал, отците елаборирале свои приказни.¹

¹ Систематичното формулирање и пренесување на приказни било неопходно во атмосферата на распространетото интересирање за христијанските теолошки прашања, до степен на претераност, ако се следи, на пример, св. Григориј Ниски, кој се жали за распространетоста на теолошките расправи, по принципот дека секој човек е изучувач на *Светото писмо* и има што да каже во врска со поддржувањето или со одбивањето на одредени христијански идеи. Така, тој споменува робови кои побегнале и по ден-два се појавиле како самоу-

Според некои гностички системи, злото се појавило со создавањето, затоа што Демиургот, кој го имал заборавено сопственото потекло, го направил светот од материјата. Во гностичкиот систем под влијание на Мани, мрачниот или злобен бог (во манихејството замислен како Темнина, Хиле, Ахриман или Иблис) бил со различно потекло од добриот бог, а космичките случувања се постојана борба меѓу доброто и злото, сосема во дуалистичкиот дух.² Разбирливо е што бројните варијанти на ваквите космогониски и космолошки концепции влијаеле врз развојот на христијанските приказни и теолошките системи, со оглед на реактивноста на христијанските учења, кои или морало да ги вклучат и претопат во себе, или да им се спротивстават.

Манихејскиот светоглед подразбира светли наспроти темни космички сили. Етичките и есхатолошките концепции од ракописите од Мртвото Море изложуваат јасна опозиција меѓу категориите на светлината и темнината. Иако Мани бил под влијание на зороастризмот,³ бивајќи со персиско потекло, неговото учење е еврејско-христијанско-гностичко, според елкасаитската заедница во која бил оформен.⁴ Учењето на Мани е организирано околу строгиот ду-

ки догматици-теолози, кои импресивно говорат за неразбирливи нешта. Така, додава, секаде низ градот е полно со теолошки прашања. Ако прашаш за курсот на размена на пари, добиваш поука за Создаденото и Несоздаденото; ако прашаш за цената на сомун леб, како одговор ти се кажува дека Отецот е надреден, а Синот подреден. Прашуваш дали јавната бања е пријатна, а ти си одговара дека Синот бил создаден од ништо - apud G. Bowersock, P. Brown, O. Grabar, *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, 69.

² Дискусија околу дуализмот на Мани, кај L. Koenen, „How Dualistic Is Man's Dualism?“, L. Cirillo (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Secondo Simposio Internazionale (Cosenza, 27-28 maggio 1988)*, Marra Editore, Cosenza, 1990, 1-34.

³ За влијанието на зороастризмот врз манихејството, кај U. Bianchi, „Zoroastrian Elements in Manichaeism. The Question of Evil Substance“, P. Bryder (ed.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, Plus Ultra*, Lund, 1988, 13-18.

⁴ Форсајт без проблем го сместува Мани во оваа ориентација (N. Forsyth, *The Old Enemy*, 390). Елкасаитите биле древна еврејско-христијанска секта во долна Месопотамија (тогаш Асористан во Сасанидското Царство) со гностичка ориентација. Сектата се споменува само во коментарите за ереста на раните црковни отци. „Келнскиот кодекс на Мани“ (Cologne Mani-Codex) од четвртиот

ализам, мотив кој бил познат и распространет во неговото време, но комбинира различни елементи од бројни религии. Учењето требало да ги спои и да ги надмине учењата на христијанството, зороастризмот, маркионизмот, будизмот, хеленистичкиот и рабинскиот јудаизам, гностичките концепции, делови од античката грчка религија, дел од месопотамските верувања (како бабилонските) и мистеријските култови.⁵ Може да се претпостави дека во развивањето на ова зороастриско еврејско-гностичко (и уште поеклектичко) христијанство, Мани ја адаптирал еврејската *Книга на Џиновите*,⁶ со што веќе постоечкиот синкретизам типичен за делата на Енох се проширил со референци на месопотамските Гилгамеш и Хувава, на пример.⁷ Тоа значи дека во неа се наоѓаат очигледни сличности со при-

век опишува дека родителите на Мани биле следбеници на пророкот Елкасаи, за кого се верувало дека е основачот на сектата, и за кого се велело дека бил чествуван и од самиот Мани. Името „Елкасаи“ се појавува во неколку манихејски извори, но во форма толку изменета, што идентификувањето, односно потврдата дека се работи за исто име, била јасна дури кога се објавил Келнскиот кодекс. Елкасаитите вршеле чести крштевања, односно прочистувања. Мани не се согласувал со овие редовни ритуали, поради што, според некои од изјавите на црковните отци, тој може да се смета за реформатор кој имал намера да го обнови изворното учење на пророкот Елкасаи, кое неговите следбеници го имале погрешно разбрано.

За манихејските *Псалми на Тома* кои имаат (можен) елкасаитски извор, и за споделеното потекло на манихејските адаптации и мандејските химни, во T. Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-book*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala, 1949; K. van Bladel, *From Sasanian Mandaean to Šābians of the Marshes*, Brill, Leiden, 2017.

⁵ За тензијата со, и потем доминацијата на христијанството, види кај К. Hopkins, *A World Full of Gods: The Strange Triumph of Christianity*, Plume, New York, 2001, 246, 263, 270.

⁶ Приказната од *Книгата на Џиновите* е мошне слична и со таа од *1.Мој.* и од *1.Енох.* Книгата на Џиновите раскажува за настаните пред потопот, обидувајќи се да објасни како изопаченоста и злобата на земјата станале толку распространети и интензивни пред потопот, и како оправдано било што Бог сакал да ја прочисти земјата. Се работи за раскажувачка традиција која била примена и инкорпорирана во манихејската книжевност, но се смета за *Кумранска книга на Џиновите*, затоа што најрано се појавува во примероците на арамејски јазик во *Свитоците од Мртвото Море*.

⁷ Космолошкиот систем со идеи од будизмот и од зороастризмот бил ориентиран околу еврејското и гностичкото сириско христијанство, но и воден од Бардесан од Едеса и од Маркион. За синкретизмот на Мани, W. B. Henning, „The Book

казната за спуштањето на Чуварите на земјата и раѓањето на Џиновите од еврејската и еврејско-христијанската книжевност. Ривс темелно ги истражува сличностите и поклопувањата меѓу кумранските и манихејските употреби на делото, сакајќи да илустрира до кој степен Мани зависел од текст како тој од *Книгата на Џиновите* за неговото сопствено канонско творештво.⁸ Тој смета дека еврејската приказна (или „легенда“ како што ја нарекува)⁹ за доаѓањето на Чуварите и за дејствата на Џиновите одиграла основна улога во потеклото, структурата и во развојот на космогониското учење на Мани.

Како што пишува Форсајт, Мани сакал да направи универзална религија што ќе го надмине христијанството и ќе ја прошири надежта на животот и на исток и на запад.¹⁰ Тој бил толку успешен што во една насока римскиот император Диоклетијан морал да издаде едикт против неговите следбеници, тврдејќи дека системот го имал инфицирано целиот свет, како отров од злобна змија, додека податоци за манихејството се наоѓаат во другата насока, од неговите средноисточни корени, сè до кинески Туркистан. Секако, Форсајт потсетува дека не само Римјаните ја сметале оваа религија за опасна по нивното владеење, па така, Мани бил егзекутиран од свештенството на Мазда во служба на „големиот крал“ на Персиската Империја, поради „поттикнување на бројни отпадништва од формата на зороастризмот на владејачката Сасанидска династија“.¹¹

Може да се идентификуваат три дела или три фази на манихејскиот космички мит: постоење пред земјата и небото; борба на

of the Giants“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11, 1943-46, 1977, 52-55; G. Widengren, *Mani and Manichaeism*, Holt, Rinehart, and Winston, London, 1965, 43-68; G. Widengren, „Mesopotamian Elements in Manichaeism“, *Uppsala Universitets Arsskrift* 3, 1946, 179; W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, SCM Press, London, 1972, 22-32. За употребата на Книгата на Џиновите од страна на Мани преку гностички посредник, види кај G. A. G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Brill, Leiden, 1984, 161-167.

⁸ J. C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony*, 9-49; 185-198.

⁹ J. C. Reeves, op. cit., 185.

¹⁰ N. Forsyth, op. cit., 391.

¹¹ Ibid. Како што остро заклучува Рајт, за жал за Мани, не го ни сакале Римјаните, ни христијаните, ни источните владетели во Персија, и бил егзекутиран поради отпадништво од зороастризмот (A. T. Wright, *Satan and the Problem of Evil*, 241).

Бог и сатаната и мешање на Светлината и Темнината и создавање на светот; и очекување на одделување на земјата од небото. Сосема симплифицирано, според Мани, на почетокот биле одделени светлината и темнината, доброто и злото, и Бог и материјата. Темнината се стремела самата да постигне омраза и раздор, но во одреден момент моќите во темнината се сретнале со светлината и, поради завист и злоба, нападнале. Како што беше споменато, изворно била одделена Светлината од Темнината. Но, Темнината била себереферентна: вриела само во себе, исполнувајќи ја потребата за омраза и за раздор против самата себе. Во одреден момент моќите кои се наоѓале во Темнината дошле до нејзините надворешни граници и успеале да ја перципираат Светлината, што ги фрлило во завист, љубомора и гнев. Стремејќи се кон оваа подобра перципирана категорија, тие извршиле напад. Светлината била приморана да преземе некакво дејство, но мирољубивиот свет не можел да најде начин да го одбие нападот, немајќи никакви оружја, ништо воинствено или насилно.¹² Затоа, Бог морал да создаде нова божествена хипостаза, која би била подобро устроена за борба – и тоа бил ликот на Првиот, или Примордијалниот човек.¹³

Во битката меѓу Светлината и Темнината, Првиот човек бил победен од ликот на сатаната, со што светлината и темнината се помешале, а светлината ја правела темнината уште позла. Се верувало дека сатаната проголта дел од светлината на Првиот човек, Првосоздадениот од Бога, со што деловите на Темнината и Светлината се помешале, а проголтвачот на Светлината пострадал затоа што таа на него почнала да дејствува како отров. Со ова, иако Светлината била веднаш под закана и на раб на уништување, всушност извојувала одложена победа. Идејата е дека другите делови на Светлината, од кои е составена душата, биле премногу измешани со Темнината, за што било потребно да се направи нов чекор по ваквата

¹² За космогонијата и за космологијата, види кај Н. С. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Civilisations du Sud, Paris, 1949, 74-85.

¹³ Овој митски парадигматски лик, нарекуван „Ормазд“ од страна на персиските манихејци, е сличен на богот на светлината во зороастризмот, Ахура Мазда, кој му бил спротивставен на Ахриман, богот на темнината.

Форсајт нагласува дека постоењето на овој преткосмички Човек била една од главните гностички тајни, клучен митолошки елемент во метафизиката на спасението (N. Forsyth, op. cit., 392).

космичка битка – да се создаде сетилно достапниот свет. Светот бил создаден како еден вид искупување, за да се раздели она што било измешано. Измешаните делови, од страна на Духот на светлината (манифестација на Светлината), биле претворени во материја и душа. Интересно е што според оваа концепција, сите делови од природата доаѓаат од нечистите остатоци од моќите на злото; сепак, така создадениот свет е затвор за моќите на Темнината и место во кое душата се прочистува (иако и таа е, исто така, привремено заточена). Според ова, како што Форсајт резимира, самото создавање, ако се разбере соодветно, е искупувачки план на Бог, а не на некаков сатански демиург.¹⁴ Првиот човек на светлината бил спасен од духот на светлината, и во новозаветни рамки, распетието.

Следната фаза на манихејството опишува како принцот на Темнината ги создал Адам и Ева (*1.Мој.*, 1,27) за да зароби дел од божествената светлина. Ова го заглавило човештвото во арената на борба меѓу силите на светлината и темнината, слично како во зороастирзмот, „Правилото на заедницата“ од *Кумранските ракописи*,¹⁵ и приказните за опседнување од страна на злото во новозаветната традиција, што е очекувано од дуалистички систем во кој луѓето играат главни улоги (не нужно себедетерминирачки улоги на слободен дејствител, но сепак одлучувачки од аспект на учеството, пасивно или активно, во случувањата). Создавањето на човештвото предизвикало трошење на светлината, за што гласници биле да го предупредат Адам. Еден од гласниците имал облик на змија, преку која Исус му се обратил на Адам за да го убеди да јаде од дрвото на знаењето, за да го започне неговиот пат кон спасението, преку откривањето на бројните кои ќе дојдат по него, како Сит, Енох, Ное, Буда, Зороастер, Исус, и на крај Мани.¹⁶

¹⁴ N. Forsyth, op. cit., 393.

¹⁵ За „Правилото на заедницата“ (познато и како „Прирачник за дисциплина“, мошне ран пример на жанрот литература на правила), и „Воениот свиток“ (познат како „Војната на синовите на Светлината против синовите на Темнината“) за финалната битка на крајот на деновите, сосема кратко на М. Тодоровска, „Краток вовед во некои аспекти на потеклото на 'инкарнирано зло'“, *Годишен зборник на Филозофскиот факултет*, Vol. 70, Филозофски факултет, Скопје, 2017, 56.

¹⁶ Види го резимето кај N. Forsyth, op. cit., 39.

Иницијалната ситуација на желба за мешање, односно за навлегување на темнината во светлината се забележува низ различните фази на манихејскиот космогониски заплет. Страстните Чувари од *1 Енох* се појавуваат и во манихејската космогонија како централни чинители – бунтот и создавањето се (дел од) истата приказна. Синовите на темнината се нарекуваат според нивното арамејско име, Урин, како и со грчкиот превод „еггегороi”.¹⁷ Божествениот гласник патува во својот брод од светлина (месечината) низ средината на небото, и таму ги открива своите облици, машки и женски, и бива виден од страна на архонтите, синовите на Темнината (машки и женски). Погледнувајќи го гласникот кој е убав во сите свои форми, сите архонти се исполнуваат со похота по него – машките за обликот на женското, а женските за обликот на машкото. Форсајт препознава гностичка преобразба на приказната за Чуварите.¹⁸

Машките архонти ејакулираат и истуреното семе, или „гrevот“, што е всушност дел од светлината што ја чувале, паѓа на земјата. Дел паѓа во морето (или влажниот дел на земјата), каде што станува свер полн омраза, сличен на Сакла, Принцот на Темнината. Од него се појавува „голем бунт“, па примордијалниот Човек, заштитникот на светлината, бива испратен да го убие. Друг дел паѓа на сува земја, и од него никнуваат (пет) дрвја, од чии плодови настанува гrevот.¹⁹ Така настануваат, значи, растителниот и животинскиот свет. Од резимето во типичен христијански напад на манихејското учење може да се видат неколку верзии на приказните за чуварите и ѓаволот: некои од ангелите, одбивајќи да го слушаат божјиот совет, се противеле на неговата волја, и еден од нив паднал како молскавица на земјата [станувајќи ѓаволот], додека други, поттикнати од змијата-ламја, се споиле со ќерките човечки.²⁰

¹⁷ За значењето на името, W. B. Henning, *Selected Papers*, Vol. 1, Brill, Leiden, 1977, 341.

¹⁸ N. Forsyth, *op. cit.*, 394.

¹⁹ G. A. G. Stroumsa, *op. cit.*, 156-158.

²⁰ Hegemonius, *Acta Archelai* 36.3, apud G. A. G., Stroumsa, *op. cit.*, 29. Без да се навлегува во манихејскиот пандемониум, групите или видовите на демони во мошне сложениот космолошки систем би можело да се резимираат на следниов начин. Групите демони се разликуваат според нивната физичка природа, како и според нивната функција во космолошкиот мит. Така, постојат чудовишни

10.2 САТАНАТА И ПОЧЕТОКОТ НА ЗЛОТО

Св. Августин ги напаѓа овие концепции во своите дела. Покрај другите теолошки основи поставени од Св. Августин, важно место зазема прашањето на примордијалниот грев (*Confessiones/Conf.*, 2, 4,9).²¹ Идеите за разлозите за гревот и страдањето на човештвото кај св. Августин се подложни на промени. Така, од една страна тој се спротивставува на манихејската идеја за злото што постоело во човештвото, инсистирајќи на тоа дека човештвото е одговорно за гревот преку поседувањето на слободна волја, а не преку некаква космичка сила, како темнината (*De duabus animabus contra Manichaeos/Duab. an.*, 10,14).²² Подоцна, тој наведува дека слободната волја не

демони од петте света на Темнината, каде што тие постојано се бореле едни против други, пред да го започнат својот заеднички напад на светот на Светлината. Бројни демони биле убиени од страна на Живиот дух, Мајката на животот и нивните помошници, и од нивните тела настанале осумте земји на овој свет, а од нивната кожа се појавиле десетте или единаесетте неба. Други демони биле заробени во земјата (односно земјите), во небата и во атмосферата, и врз нив бдееле демони набљудувачи или чувари, а биле под власт на синовите на Живиот дух. Потоа, постојат „пометнати“ демони, кои паднале на земјата како резултат на заведувањето на демоните на небото, особено нивните заповедници Ашкалун и Небро'ел. Постојат и двесте чувари кои паднале на земјата, имале односи со ќерките човечки и воспоставиле тиранија над човештвото, сè додека не биле победени од четири ангела на казната и одмаздата. Од нив се јавиле Џиновите, половина демони, создадени од чуварите и од нивните човечки љубовници. Има демони кои владеат со телата на луѓето (од типот на „Стариот човек“), или се заробени во човечки тела на оние кои ја постигнуваат состојбата на т.н. „Нов човек“, имено, микрокосмичките демони Аз и Аварзог. Бројни демони биле заглавени во градењето на макрокосмосот и се и понатаму слободни и активни да го малтретираат човештвото со лошо време, телесни болести, лоши сништа, измачувањето во пеколот, и тие треба да бидат спречувани и одбегнувани, ако не преку божествени моќи, тогаш преку магии и внимателно однесување.

²¹ Користено е изданието Augustine, *The Confessions*, J. G. Pilkington (trans.), P. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887, <<http://www.newadvent.org/fathers/1101.htm>>.

²² Според Augustine, *Of Two Souls*, A. H. Newman (trans.), P. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887, <<http://www.newadvent.org/fathers/1403.htm>>.

е единствениот разлог за грев. Ова е комплицирано затоа што се чини дека онаму каде што според *Рим.*, 5,12, каде стои дека „како што гревот влезе во светот преку еден човек, а преку гревот – смртта; така и смртта помина на сите луѓе, зашто сите згрешија“, св. Августин на крајот преведува „во кого (Адам) сите луѓе згрешија“ (*Opus imperfectum Contra Julianum/C. Jul. (op. imp.)*, 1, 3,10; 1, 4,11).²³ Повикувајќи се на Евангелието по Лука, св. Августин пишува дека Исус е единствениот кој е роден од жена, а сепак свет во сите нешта. Тој го немал искусено контагионот на земската корумпираност преку новината на неговото безгрешно раѓање. Св. Августин продолжува со тоа дека во Адама сите ние умираме, затоа што преку еден маж гревот навлегол во светот, а преку гревот-смртта, и така преминала на сите луѓе; од кои сите грешеле. Неговата вина, заклучува св. Августин, е смртта на сите (*C. Jul.*, 1, 3,10). Потем св. Августин формулира дека Адам бил, и во него (сите ние) сме сите. Адам пропаднал, и во него сите пропаднале. Ова не значи дека луѓето треба да се помират со својот минат пад, неминовна грешност и потенцијална проколнатост, затоа што имаат постојано право на избор, и дури и обврска да стануваат подобри, почитувајќи ја и подражавајќи ја милоста божја.

Христос бил искусуван со сите нешта, и иако сличен на човек, сепак издржал во сите нешта затоа што бил роден од Духот. Исус, значи, може да се воздржи од грев. Сите луѓе се лажливци и никој не е без грев, освен самиот Бог. Оттука, останува вистинито дека

²³ Saint Augustine, *Against Julian*, M. A. Schumacher (trans.), Fathers of the Church, Inc., New York, 1957.

За аргументацијата околу *Рим.*, 5,12, J. Couenhoven, „St. Augustine’s Doctrine of Original Sin“, *Augustinian Studies* 36(2), 2005, 362. Авторот идентификува неколку елементи од учењето за изворниот грев (362-363) развиени натаму во текстот. Така, може да се смета дека изворот на гревот е примордијалниот грев во Рајската градина; дека сите човечки суштества го сподедуваат овој грев поради еден вид солидарност со Адам, предокот на човечката раса, а чии резултати кај луѓето се наследениот грев (самиот изворен грев) по раѓање, што се појавува во форма на општа вина и на вина поради нарушување во желбите и незнаење. Покрај ова, според Св. Августин, човечката раса страда од казна поради гревот, затоа што човековите моќи се ослабени, и тој нужно ја искусува смртта. Идејата е и дека, како што беше нафрлено, гревот и казната се пренесуваат од генерација на генерација.

преку спојувањето на телата на мажот и жената, никој не е роден и не може да биде виден без грев, освен оној кој бил зачат во различен тип на зачнување (*C. Jul.*, 1, 4, 11). Според ова, со тоа што сите згрешиле во Адам, сите се грешни, односно се проколнати од раѓање, бидувајќи родени (примордијалниот грев, според ова, се пренесува преку сексуалното општење, односно прокреацијата).²⁴ Сепак, проблем е себеудолувањето, кое предизвикува човек да се сврти од Бога, што потем предизвикува вина, која предизвикува грев. Со оглед на тоа што Ѓаволот е причината за овој грев, целото човештво е во неговите пранги.

Св. Августин исто така истражува дали сатаната бил зол од почетокот на своето постоење, реферирајќи на идејата за сатаната како убиец уште од почетокот, кој ги измамил Адам и Ева и предизвикал смрт и уништување (*De civitate Dei/Civ. Dei*, XI, 13–15).²⁵ Другите ангели биле благословени, пак, затоа што му биле потчинети на Создателот. Според манихејците, Ѓаволот бил создаден од зла природа, конзистентно со космичките сили кои се неамбивалентно добри или зли. Според св. Августин, клучно е правото на избор: Ѓаволот самиот избрал да не престојува во вистината на својот создател. Со тоа што тој не придонесува во вистината, во него нема вистина, а не обратно (*Civ. Dei*, XI, 14). Ѓаволот ја имал можноста постојано да престојува во вистината, но неговата гордост го спречила, смета св. Августин. На сличен начин, сите морални дејствители имаат можност да бидат подобри, но зависи од нивната посветеност на правилните избори.

Манихејската идеја според која стихот „Кој врши грев од Ѓаволот е, зашто Ѓаволот греши од почетокот“ (*1. Јов.*, 3, 8) означува дека

²⁴ Види кај К. Wilson, *Augustine's Conversion from Traditional Free Choice to "Non-free Free Will": A Comprehensive Methodology*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2018, 93, 127, 140, 146, 231–33, 279–280.

Ако е така, тогаш ова се чини спротивно на божјата наредба за луѓето да се плодат и да се множат или е соодветно со наредбата, но со следство според кое излегува дека Бог намерно сака да пролиферира гревот и да се предизвикува смртта.

²⁵ Користено е изданието St. Augustine, *The City of God*, M. Dods (trans.), P. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 2, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887, <<http://www.newadvent.org/fathers/1201.htm>>.

ѓаволот бил создаден со грешна природа (со оглед на тоа што грешел од почетокот), за св. Августин е несоодветна, и тој подвлекува дека ако гревот е природен, тогаш не е грев (XI, 14). Напаѓајќи го Мани, св. Августин тврди дека гревот му претходи на злото и го причинува, значи се работи за хронолошко-каузална релација од ваков тип. Според Мани, пак, злото го причинува гревот, и секогаш од нив е пројава на моќта на темнината. Ни материјата не е зла според св. Августин, спротивно од манихејските и гностичките идеи, затоа што злото е уништување, а не супстанција.²⁶ Ако материјата е зла, тогаш мора да биде универзално зла (кон сето и кон секогаш), во оваа смисла и елементите секогаш би биле зли. Ваквиот став се чини антигностички (злиот демиург кој го создава материјалниот свет). Сепак, се поставува прашањето за тоа како сатаната доаѓа со синовите божји, кои одат да се претстават пред Бога (*Job*, 2,1), и како има метафизички комплексни разговори со Бога. Ако тој се побунил уште од самиот почеток, тогаш не се објаснува како ја задржал својата улога под власта на Бога.

Св. Августин се прашува како манихејците не можеле да ја препознаат природата на ѓаволот од *Исаија*, 14 и од *Језекиил*, 28, во кои очигледно се опишува падот на сатаната, а не некаква создаденост со грешна природа (*Civ. Dei*, XI,15). Дејствувајќи според сопствената слободна волја, ѓаволот се бунтувал и се одметнал. Св. Августин го идентификува ѓаволот со „како падна од небото Деницу (Светлоносецу), сине Зорин? Како ли си симнат на земјата ти, угнетувачу на народите?“ (од *Иса.*, 14,12). Како и други од веќе обработените автори, и св. Августин го вклучува и *Језекиил*, 28,13, расправај-

²⁶ Св. Августин сака да долови дека злото не е супстанција, туку несогласување кое е непријател на супстанцијата. Некои нешта се штетни, но не зли: кога отровот од боцката на скорпијата би бил по себе зол, тогаш скорпијата најмногу би страдала од него. Она што го сметаме за зло е несогласување на елементите едни со други, и дури воопшто и не би требало да се нарекува „зло“. Претпоставката е дека ако нешто е навистина и сосема зло, тогаш ќе биде штетно секогаш и за сите (*De moribus Manichaeorum/Mor. Man.*, 8 – St. Augustine, *On the Morals of the Manichaeans*, R. Stothert (trans.), P. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887, <https://www.newadvent.org/fathers/1402.htm>. Универзалноста на злото би значела и универзална штетност, што би довело до апсурд.

ќи дека сатаната бил оној кој бил во Градината божја и секој скапоцен камен бил негово уточиште.²⁷

10.3 ВИДОВИТЕ АНГЕЛИ И АНГЕЛСКАТА (НЕ)БЛАГОСЛОВЕНОСТ

Според св. Августин постојат две множества на ангелски суштества, добри и лоши, но сите изворно биле создадени светли (*Civ. Dei*, XI,11-13). Некои ангели се одвратиле од светлината и го изгубиле благословиот и мудар живот. Сепак, задржуваат живот со разум, но живот на затемнета лудост, што, како што предупредува св. Августин, ќе биде и причина за крајот на овие зли ангели. Сите ангели имаат разум и мудрост, па затоа според оваа ангелска когнитивно-мудросна природа се на исто рамниште. Сепак, тој не смета дека дел од суштествата со еднаква мудрост и вечно место во небесната хиерархија дел би се побуниле против Бога, а дел би останале стабилни во својата лојалност. Од овие добри ангели не може да настане нов ѓавол (XI,13). Интересно е што во поглавје 11, кога ги анализира злите ангели, воопшто не објаснува за нивната функција кај човештвото или во кои било други подрачја.

Кога св. Августин се прашува дали ангелите кои паднале имале удел во благословеноста, во која светите ангели уживале уште од времето на нивното создавање, тврди дека духовите кои се определуваат како ангели никогаш и никаков начин не биле темнина, туку, уште откако биле создадени, биле создадени како светлина. Сепак, тие не биле така создадени за да постојат и да живеат на каков било начин, туку биле просветлени за да може да живеат мудро и благословено. Некои од нив, пишува св. Августин, се одвратиле од светлината и не го дофатиле сосема овој мудар и благословен живот кој е секако вечен, и придружуван од сигурната доверба во неговата вечност. Сепак, и понатаму имале живот на разум (иако потемнет од лудоста), затоа што и да сакаат не може да го изгубат или да го отстранат таквиот живот.

²⁷ Според текстот во *Језекиил*, сатаната бил безгрешен во еден дел од своето постоење, со оглед на тоа што формулира дека бил совршен во патиштата негови, од денот кога бил создаден, сè додека не се нашло во него беззаконие.

Понатаму, св. Августин се прашува за тоа како може да се утврди до кој степен учествувале во мудроста пред да паднат. Тешко може да се каже дека учествувале еднакво како оние кои преку неа се вистински и наполно благословени, почивајќи врз вистинитата сигурност на вечната среќа, затоа што ако еднакво учествувале во ова знаење, и злите ангели би останале вечно благословени како и добрите, затоа што еднакво би го очекувале ваквото вечно блаженство. Св. Августин додава дека не сè што е вечно е благословено, секако (на пример, пеколниот оган е вечен), но сепак, ниеден живот не може да биде вистински и совршено благословен доколку не е вечен. Животот на овие ангели кои се одметнале не бил благословен затоа што бил проколнат да заврши, што значи дека не бил вечен (независно дали тие го знаеле ова или не). Св. Августин дијагностицира дека во еден случај стравот, а во друг незнаењето, ги спречиле овие ангели да бидат благословени (*Civ. Dei*, XI, 11).

Во ова поглавје св. Августин анализира дали од сите тие ангели кои биле заедно создадени во единствена состојба на среќа, оние кои паднале не биле свесни дека ќе паднат, при што оние кои останале лојални добиле потврда за своето посветено опстојување после уништувањето на паднатите. Јасно е, пишува св. Августин, дека благословеноста што ја посакува интелегентното суштество доаѓа од комбинацијата на непрекинато уживање во неменливото добро (што е Бог), и во сигурноста, односно увереноста за вечното постоење во такво уживање. Ова е нешто во кое побожно веруваме во врска со ангелите на светлината, но може да се прашама дали паднатите ангели, кои поради самите себе ја губат ваквата светлина, не уживале во благословеноста дури и пред да згрешат. Сепак, ако нивниот живот бил со некаква должина пред да паднат, св. Августин дозволува благословеност од некаков вид, но тоа не било благословеност придружена од увид однапред, додава тој. Или, се чини тешко да се верува дека кога ангелите биле создадени, едни биле создадени во незнаење или за нивната истрајност или за нивниот пад, а другите биле совршено уверени во вечноста на нивната среќа. Тешко е да се верува, објаснува св. Августин, дека тие од почеток не биле создадени на еднакво рамниште.

Потоа тој реторички се прашува за тоа кој христијанин не знае дека никаков нов ѓавол не ќе се издигне меѓу добрите ангели,

како што знае дека овој сегашен ѓавол не ќе се врати во братството на добрите ангели. За ова се повикува на *Светото писмо*, каде што има ветување за светците и за верните дека ќе бидат еднакви на ангелите Божји, и дека ќе заминат во вечен живот (*Мат.*, 25,46). Св. Августин продолжува со анализата: ако сме сигурни дека нема да паднеме од вечната среќа, а ангелите не се сигурни, излегува дека ние, луѓето, не сме им еднакви, туку подобри од нив, и дека сме им надредени. Но, вистината од Евангелието не мами, додава, што значи дека ние ќе им бидеме ним еднакви, што значи дека и ангелите треба да бидат уверени во нивната вечна благословеност. Злите ангели не може да бидат сигурни во ова, затоа што својата благословеност била привремена. Од ова следува или дека ангелите не биле рамноправни, од исто рамниште, и еднакви според карактеристиките, или, ако биле еднакви, добрите ангели биле уверени во бесконечноста на својата благословеност после падот на другите. Во секој случај, луѓето треба да се трудат да бидат подобри од тоа што се, независно од некаков хипотетички натпревар со другите суштества.

Освен ако, продолжува со аргументацијата св. Августин, зборовите на Бог за ѓаволот, дека бил убиец од почетокот, и дека не престојува во вистината (*Јован*, 8,44) не треба да се разберат како да значат дека не само што тој бил убиец од почетокот на човечката раса, кога бил создаден човекот кого можел да го убие преку измама, туку дека не престојувал во вистината од времето на неговото сопствено создавање, според што никогаш не бил благословен со светите ангели, одбил да се покори на својот Создател, и гордо се издигнал во сопствена власт, според што бил и измамен и измамник. Кралството на Семоќниот не може да се одбегне, продолжува св. Августин, и оние кои нема побожно самите да се потчинат на нештата онакви какви што се, гордо се преправаат и се исмеваат себеси со некаква состојба на нештата што не постојат. Во оваа смисла, она што апостолот Јован го кажува станува разбирливо, објаснува св. Августин – ѓаволот грешил од почетокот (*1Јов.*, 3,8), односно, уште од времето кога бил создаден, тој ја одбил праведноста во која може да уживаат само оние кои се побожно потчинети на Бога. Кој и да е на ова мнение, всушност, не се согласува со еретиците манихејци, и со секоја друга чумосана секта која претпоставува дека ѓаволот презел од некаков непријателски принцип природа специфична за не-

го самиот. Овие луѓе се толку збудалени од (по)грешно размислување, што иако го прифаќаат важењето на Евангелијата, не забележуваат дека Бог не кажал дека Ѓаволот бил природно туѓинец на вистината, туку дека не престојувал во вистината, со што мислел дека тој паднал од вистината, во која, ако имал престојувалиште и во која учествувал, и би останал во вечна благословеност со светите ангели (*Civ. Dei*, XI, 13).²⁸

Св. Августин наведува дека гревот на гордоста, еден од пороците на Ѓаволот (*Civ. Dei*, XIV,13), бил причината за падот на Адам. Според ова, сатаната има гордост, но така се поставува прашањето за нејзиното потекло: може да се работи за резултат на имањето слободна волја или, пак, сатаната да се конципира како веќе создаден со гордост. Изборот да се препушти на гордоста, како порок и/или грев, поради сопствената слободна волја, всушност, е падот. Така, Адам паѓа под влијание на гордоста на сатаната повеќе отколку на својата сопствена волја, иако не смее да биде амнестиран од изборот да поткликне под сатанското влијание (XIII,14), особено што Адам имал избрано да живее за себе, и не бил навистина измамен (XIV,11). Ако е така, повторно се поставува прашањето за вината за падот (како поттикнувањето од страна на сатаната, бивањето измен или дејствувањето според слободната волја на Адам под влијание на сатаната).

²⁸ Прашање е дали Ѓаволот имал претходно знаење за својот (неминовен) пад. Покрај во *Civ. Dei*, XI, 13, св. Августин и на други места се прашува за степенот на предзнаење на Ѓаволот. На пример, *De Genesi ad litteram/Gen. litt.*, II, 17,22; II, 25,33 (St. Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, J. Hammond Taylor (trans.), Ancient Christian Writers, Vol. 41, Paulist Press, New York, 1982); *De correptione et gratia/De corrept.*, 10,27 - St. Augustine, *On Rebuke and Grace*, P. Holmes, R. E. Wallis (trans.), P. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 5, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887, <https://www.newadvent.org/fathers/1513.htm>; *Enchiridion de fide spe et caritate / Ench.* - St. Augustine, *On Faith, Hope, and Love*, A. C. Outler (trans.), 1955, The Tertullian Project, https://www.tertullian.org/fathers/augustine_enchiridion_02_trans.htm.

Во Писмата (*Ep.*, 73, 3,7) се чини дека св. Августин смета дека Ѓаволот знаел за својот пад (но сепак го прашува Јероним за неговото мислење), а по *Civ. Dei* XI, II, во *Enchiridion*, тврди дека Ѓаволот немал сознанија дека допрва ќе падне.

За предзнаењето на Ѓаволот според св. Августин, P. King, „Augustine and Anselm on Angelic Sin“, T. Hoffmann (ed.), *A Companion to Angels and Medieval Philosophy*, Brill, Leiden, 2012, 271–273.

Кога св. Августин се прашува за тоа како треба да бидат разбрани зборовите од *1.Јов.*, 3,8, според кои Ѓаволот греша од почетокот, објаснува дека оние кои мислат дека ова значи дека бил создаден со грешна природа, имаат погрешно разбрано – ако гревот е природен, тогаш воопшто не е грев (XI,15). Потоа св. Августин повторно се повикува на пророчките изјави, односно како што ги нарекува, „докази“ – од Исаија, кој вели дека го претставува Ѓаволот преку личноста на кралот на Вавилон (*Иса.*, 14,12), и од Језекиил, кој кажува дека Ѓаволот бил во Еден, градината на Бог (*Јез.*, 28,13), со што означува дека во одредено време постоел без грев. Подоцна е уште појасно кажано, продолжува св. Августин, кога за Ѓаволот се вели дека бил совршен во патиштата негови. Некој кој бил роден со грев не би можело да биде ни добар, а не пак совршен. Ако овие делови не може да бидат инаку толкувани, расправа св. Августин, тогаш според изјавата за неговото постоење мора да разбереме дека тој не престојувал во вистината, туку откако еднаш бил во вистината, не останал во неа. Ова е важно за св. Августин затоа што означува својствено напуштање на вистината.

Потоа се навраќа на цитатот од воведувањето на аргументацијата во овој оддел – ако Ѓаволот грешел од почетокот, со тоа не треба да се разбере дека грешел од почетокот на неговото создадено постоење, туку од почетокот на неговиот грев, кога поради својата сопствена гордост тој одбрал да почне да греша. Св. Августин потсетува и дека има дел од *Јов.*, во кој Ѓаволот е претставен како почетокот на создавањето од страна на Бог, како и во *Псалмот* 104.²⁹

²⁹ За толкувањата на Св. Августин на *Псалмите*, види *Enarrationes in Psalmos/En. in Ps.* - Augustine of Hippo, *Expositions on the Psalms*, J. E. Tweed (trans.), P. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 8, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1888, <<http://www.newadvent.org/fathers/1801.htm>>.

Змијата, нашиот древен непријател, светејки со гнев, е во моќното море – тоа е Левијатан, морското чудовиште, кого Бог го направил за ангелите да си играат со него, пишува св. Августин, повикувајќи се на изворните стихови. Змијата паднал/а (змијата е од машки род, затоа што е Ѓаволот) од возвишените подрачја на небото преку својот сопствен грев, и така наместо ангел станал(а) Ѓавол, и добил(а) одреден регион да биде во ова моќно и пространо море. Но, кралството на Ѓаволот е негов затвор. Многумина се прашуваат од каде Ѓаволот добил толку голема моќ, та да може да владее во овој свет, и да надвледува и да успева во толку нешта, односно, се прашуваат колку може да стори.

Но, овие делови не треба да нè одведат кон тоа да претпоставуваме дека ѓаволот бил создаден за да биде за игра на ангелите, туку дека бил проколнат на таква казна после неговиот грев. Неговиот почеток, инсистира св. Августин, е дело на Бог, затоа што не постои во природата, ниту меѓу најбедните и најнижи сверки, дело што произлегло во сета мера од Него, и со сета форма и ред, без кои ништо не може да биде планирано или замислено.

Беше споменато дека прашањето за предзнаењето на ѓаволот за неговиот пад е важно за св. Августин. Тој го елаборира ова разгледувајќи го прашањето околу бивањето убиец уште од почетокот (низ *Civ. Dei*, XI). Како што беше наведено – совршената благословеност на ангелот подразбира и непрекинато уживање во божјата благодат, и одредено знаење, ослободено од сомнеж и грешка, дека таквото уживање треба да трае вечно. Инаку, благословеноста на ангелите би била помала од таа на луѓето, на кои им е ветено вечно блаженство (под одредени услови), што не соодветствува со ветувањето дека луѓето ќе им бидат еднакви на ангелите во воскресението (*Mat.*, 22,30).

Целосната, непоматена среќа е можна само со знаењето дека нема да се падне од неа.³⁰ Сепак, постојано треба да се има предвид дијалектичката свесност на св. Августин: предзнаењето е поврзано со благословената љубов кон Бога – резултат на совршеноста на ангелите – ангелските можности на познание не се достапни на оној кој таквата љубов ја отфрлил, на тој начин останувајќи непот-

Без дозвола, објаснува св. Августин, тој не може ништо да стори. Нему му било дозволено да ги искушува луѓето, слугите Божји; тој може да напаѓа, ако му е дозволено да те нападне и да те искушува. Добрите луѓе, пак, не паднале на неговите искушенија, затоа што не скршнале од вистинскиот пат (*En. in Ps.*, 104,36).

Кога ѓаволот паднал од небото, го добил подрачјето на разбрануваното море (...), тој е создаден за игра. Нека ламјата си биде во водите; нему му е наредено да го населува ова место, и иако може да се чини дека ваквото живеалиште е добро за него, тоа е ништо во споредба со подрачјето на ангелите од кое тој паднал. Она што се чини дека е негова слава, додава св. Августин, всушност, е негово проклетство (*En. in Ps.*, 104, 37).

³⁰ Како што Вибе резимира, според ова, отфрлањето на каков било понатамошен пад на ангелите не е надворешно, туку е интринсично на природата на ангелската благословеност (A. Y. Reed, *Fallen Angels*, 73).

полн. Идејата е дека ѓаволот не може да има вистинско ангелско предзнаење, кое ги гледа нештата онака како што се гледани од страна на Бога (иако во човечки рамки ова е тешко да се конципира), затоа што таквото предзнаење подразбира непоматена и вечна желба за Бог, што ѓаволот го отфрла (*Civ. Dei*, XI,13). Според тоа, ѓаволот не би можел да има предзнаење за својот пад, ниту, според истата логика, демоните би можеле кога било да уживаат во совршената благословеност на ангелите, затоа што само вечниот живот може да биде совршено благословен, а тој на изопачените ангели доаѓа до сопствениот крај, според што ниту е вечен, ниту е благословен (*Civ. Dei*, XI,11). Отфрлањето на совршената ангелска постојаност значи дека, всушност, никогаш и не се имала. Според ова, се отфрла нешто што не било поседувано, та да биде вистински отфрлено.³¹ И покрај ова, не може да се замисли дека демоните воопшто не уживале во некаков степен на благословеност пред да паднат (XI,13), инаку падот воопшто не би бил ниту драматичен, ниту релевантен.

Ангелите биле поставени во иста (мера и позиција на) добрина при нивното создавање – добрите останале според својата слободна волја, а злите паднале според нивната слободна волја. Може да се претпостави, покрај ова, дека добрите ангели добиле одредено знаење за бесконечноста на својата (непоматена) среќа како награда за нивната посветена љубов кон Бога, но откако другите ангели веќе паднале (*Ench.*, 9,28; *Corrept.*, 10,27).³² Св. Августин тврди дека ангелите станале свесни за својата благословеност по падот на демоните; дека ангелите биле наполно и сосема благословени од

³¹ Можеби треба да се тврди, како што во име на св. Августин резимира Кинг, дека ниеден ангел на знаел за идниот статус токму во моментот на создавањето, што е моментот кога може да ја искористи својата слободна волја: оние ангели кои волјата ја задржале лојална на Бог биле наградени со вечна среќа и знаење за нивната вечна среќа, додека оние кои не го сториле тоа, биле проколнати. Во моментот на нивното создавање, и дури и после тоа, добрите ангели биле уверени во својата (наполна) среќа, за разлика од злите ангели, затоа што го свртиле грбот на дарот на вечната среќа, на тој начин губејќи го, пред воопшто кога било да го добијат (P. King, „Augustine and Anselm on Angelic Sin“, T. Hoffmann (ed.), *A Companion to Angels and Medieval Philosophy*, Brill, Leiden, 2012, 272–273).

³² E. TeSelle, „Nature and Grace in Augustine's Expositions of Genesis I, 1-5“, *Recherches augustiniennes*, Vol. 5, 1968, 125.

почетокот на своето постоење; но дека има време меѓу создавањето и падот на дел од ангелите (демоните), во кое тие уживале во среќа (иако, веројатно во помал степен), и биле без маана и недостаток (*Corrupt.*, 10,27). Во оваа смисла се јавува недоумица: ако ангелите биле веќе совршени во (моментот на) нивното создавање, како допрва требало да паднат демоните (отпаднатите ангели), за добрите и лојални ангели да станат на полно совршени, со познание на очекуваното вечно блаженоство? Или сето се случило истовремено, или станува збор за две фази во постоењето и познанието на различните ангели.³³

Св. Августин не тврди дека совршенството на едната група ангели и падот на другата група се случиле истовремено, во моментот на создавањето. Ѓаволот грешел од почетокот, и во овој став од *Јован*, 8,44³⁴ св. Августин не гледа разлог за расправа (*Civ. Dei*, XI,13).³⁵ Св. Августин споменува дека ова толкување не е манихејско, и го отфрла, повикувајќи се на Језекиил, според кого ѓаволот бил украсен со сите скапоцени камења, приготвени во денот кога бил создаден (*Јез.*, 28,13), и „совршен во патиштата свои, од денот кога беше создаден“ (28,15, *Civ. Dei*, XI,15). Според Језекиил, така било сè додека во ѓаволот не се нашло беззаконие, што значи дека за него постоел период пред направениот грев. Оттука, изјавата на Исус од *Јован* дека ѓаволот бил убиец од почетокот, значи дека тој грешел не од почетокот на своето постоење, туку на почетокот на својот самостојно и интенционално одбран грев. Бог ги имал направено ангелите добри, но имајќи предзнаење за злоупотребата на она што му е дадено од страна на ѓаволот, Бог предвидел и како ќе може да ја користи гру-

³³ Ако благословените ангели може да ја спознаат нивната вечна и непоматена постојаност дури после падот на другите, и ако благословените се совршени во моментот на создавањето, тогаш и падот на ангелите мора да биде истовремен со создавањето (види кај G. D. Wiebe, *Fallen Angels in the Theology of St Augustine*, Oxford University Press, Oxford, 2021, 76).

³⁴ Во овие стихови ѓаволот е определен како човекоубиец од почетокот. Тој не стои во вистината, затоа што во него нема вистина, а згора на тоа, лагата произлегува од него – тој е определен како лажливец и татко на лагата.

³⁵ Покрај ова, кога ја разгледува создадената еднаквост, одосно познавателната, но не и морална рамноправност меѓу ангелите и демоните, св. Августин исто така тврди дека ѓаволот од почетокот е убиец кој не престојува во вистината (види *Gn. litt.*, 11, 16,21; 11, 23,30).

пата на одметнати ангели (*Civ. Dei*, XI,17). Така, одделувањето на благословените ангели од нечистите при одделувањето на денот од ноќта во првиот ден на од *1.Мој.*, 1 не го означува самиот пад, туку одделувањето на чистите и свети ангели, од одметнатите и злобни, благодарение на божјото предзнаење за падот (*Civ. Dei*, XI,19).

Се чини дека после (речиси) деценија манихејство, св. Августин се колеба во врска со потеклото на злото и се обидува да ги објасни библиските формулации. На пример, тој ја прифаќа идејата дека ѓаволот бил убиец од почетокот, кој не живее во вистината, затоа што во него нема вистина (*Јован*, 8,44); но исто така прифаќа дека тој бил совршен во своите патишта, сè додека во него не се нашло беззаконие (*Јез.*, 18,15). Формулациите за владетелот од Тир, според св. Августин, реферираат на падот на ангелите од небото, што го става повеќе на страната на традицијата на Енох, без којзнае колку поткрепа од библискиот текст. И ѓаволот, според св. Августин, уживал во благословен живот на ангел пред да падне. Ова не соодветствува со неговото повикување на *Јован*, според кое тој бил создаден како убиец и лажливец, затоа што тогаш би значело дека злото било создадено од страна на Бога. Сепак, очигледно е дека познатиот текст од *Језекиил* е поважен и мошне поопсежно разгледуван кај св. Августин, кој потем се обидува да го објасни вистинското значење на зборовите употребени во *Јован*. Вака времениот став, пренесен на средновековната црква, е претставен како коментар на *1.Мој.*, 1,3, во врска со разделувањето на светлината од темнината во вториот ден. Како што резимира Форсајт, тој еден ден го овозможил целосното разликување од манихејската ерес.³⁶

10.4 ПОСТОЕЊЕТО НА ЦИНОВИТЕ

Кај св. Августин се забележува фасцинираност од циновите во чие постоење не се чини дека се сомнева. Древните цинови, очигледно, се интересни за него, но тој расправа против лоцирање на нивното потекло во приказната за паднатите ангели од апокрифната традиција на Енох. Чудовишната раса, според него (и според св. Амброзиј подоцна), потекнува од Каин кој бил проколнат од

³⁶ N. Forsyth, *The Satanic Epic*, 47.

страна на Бог, а истата судбина би требало да ги снајде и неговите деца.

Џиновите, како и хибридите и демоните, се сметале за страшни или чудовишни. Како што резимира Бојер, започнувајќи како класична идеја, според која чудовиштето се дефинирало како аномалија и носител на волјата на боговите, Плиниј Постариот темелно ги разгледувал чудовишните раси вбројувајќи ги тука суштествата кои биле пси со човечки глави (Песоглави), луѓе со лица на нивните гради (Блемии), Киклопи, Пигмеи, Троглодители и други, кои надвор од границите на познатиот свет ја претставувале девијацијата од природното.³⁷ Во теолошка смисла, чудовиштата сепак се корисни: според св. Августин тие биле замислени од страна на Бог, за, како што резимира Фридман, да ја покажуваат божјата волја кон човештвото.³⁸

Св. Августин се обидува и да утврди дали џиновите се луѓе или чудовишта и се колеба меѓу концепцијата за џиновите како (вид на) луѓе и како засебен вид, јасно одделувајќи ги категориите на луѓе и џинови. Тој пишува, на пример, дека кога некој каде било е роден како човек, како рационално смртно суштество, независно од тоа дали има необична појава во смисла на боја, движење, звук и слично или дали има чудна моќ, делови или квалитет на неговата природа, ниеден христијанин не треба да се сомнева дека потекнува од еден извор, еден протопласт (*Civ. Dei*, XVI,8). Св. Августин смета дека може да ја разликуваме заедничката човечка природа од она што е чудно, а затоа и чудесно (XVI,8).

Библискиот џин Нимрод, потомок на Ное, е еден пример: тој бил одговорен за градењето на Вавилонската кула. Тој дејствувал против божјата заповед, нагласува св. Августин – тој и неговиот народ ја беа подигнале кулата против Бога и на тој начин ја беа покажале нивната непобожна гордост. Поради ова, нивните зловни намери биле казнети од страна на Бога, иако биле неуспешни (XVI,4). Св. Августин смета дека дејствата на овој библиски лик не треба да ја избришат блискоста што џиновите ја имаат со човечкото подрачје

³⁷ T. M. Boyer, *The Giant Hero in Medieval Literature*, Brill, Leiden-Boston, 2022, 29; за чудовишните раси кај св. Августин, 29-33.

³⁸ J. B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1981, 119.

– тој не е различен и проблематичен затоа што е џин, а не човек, туку затоа што оди спротивно на божјата волја. Сепак, од друга страна, џиновите од библиската традиција постојат како предупредување дека, иако може да бидат обдарени со голема става, снага и убавина, тие ги немаат духовните и бесмртни благослови што Бог им ги дава на заслужните (*Civ. Dei*, XV,23). Сепак, чудните видови (или раси) не се надвор од божјото создание, туку се потомци на Адам (XVI,8).³⁹

Џиновската големина и специфичноста на џиновското се очигледно интересни за св. Августин. Никој кој внимателно ги одмерува фактите не би се сомневал дека Каин можел да изгради град, и тоа голем, кога ќе се погледне колку долговечни биле тогаш луѓето, пишува св. Августин. Сомничавите, пак, ќе ја отфрлаат веројатноста на долготрајноста што античките автори им ја припишуваат на луѓето пред потопот, исто како што нема да веруваат дека величината на човечките тела била поголема отколку сега, иако и најценетиот наш поет, Вергилиј, го тврди тоа, кога раскажува за голем камен кој бил поставен како меѓник и кого силен човек во тоа древно време го грабнал, борејќи се потрчал и го фрлил (*Civ. Dei*, XV,9).⁴⁰ Ако ваквите ставови, според кои земјата произведувала луѓе помоќни од сегашните, изобилуваат во скорешно време, колку ли, тогаш, се прашува св. Августин, биле тие моќни во добата пред познатиот потоп? Големата величина на телата на древните луѓе им се покажува на оние кои се сомневаат, преку фактот што во гробни-

³⁹ Џиновите во митологијата не се толку едноставни суштества – тие се хибридни, страшни, уништувачки, а понекогаш добронамерни, корисни и доблесни. Средновековната книжевност, следејќи ги библиските парадигми, често ги претставува како потомци на гревот, падот од милоста, гордоста и периферијата, претставувајќи ги како зловни, гладни и чудовишни, наспроти храбрите и побожни протагонисти кои (треба да) се борат против нив. За џинот како херој во европската средновековна книжевност, низ Т. М. Воуер, *op. cit.*

⁴⁰ Св. Августин реферира на мегданот меѓу Ајнеј и Турно од *Ајнеида* од Вергилиј: „Друго не му рече ништо; забележа огромен камен, / прастар, кој случајно лежеше таму, во ширното поле, / поставен меѓник на нива, за кавги да спречува разни; / двај дванаесет одбрани мажи на плеќи го креваат, / мажи со тела ко оваа земја што сега ги раѓа. / Растреперената рака на јунакот цврсто го граба, / високо кренат кон врагот, со устрем и младешка сила (...)“ (XII, 902-908, *Енеида*, Љ. Басотова (прев.), Конгресен сервисен центар-Микена-Макавеј, Скопје, 2014.

ците, под влијание на истрошувањето низ времето или на некакви струи или несреќи, повремено се наоѓаат коски со неверојатна димензија.

Самиот св. Августин, се присетува тој, на брегот на Утика видел човечки катник кој бил толку голем, што кога би се разделил на делови за да биде со димензија како нашите заби, би излегле стотина. За овој заб св. Августин верува дека му припаѓал на некој цин. Св. Августин објаснува дека иако телата на обичните луѓе биле поголеми, циновите ги надминувале сите по своите става и снага. Тој се повикува на Плиниј Помладиот, според кого, колку постар станува светот, толку помали ќе бидат човечките тела и споменува дека Хомер често се жалел на ваквото опаѓање, додавајќи дека Плиниј не го прави тоа како анализа на поезијата, туку дека, како запишувач на природните чуда, го прифаќа како вистинито. Св. Августин е ентузијастичен почитувач на археологијата, се чини, иако векови пред какви било супстанцијални пронајдоци и уште еднаш повторува дека коските што повремено се пронаоѓаат ја докажуваат величината на телата на древните и ќе продолжат да го прават тоа во идните времиња затоа што бавно се распаѓаат (*Civ. Dei*, XV,9). Може само да се замисли колку ентузијастичен вљубеник во археологијата би бил, кога би бил живеел во нашето време.

Св. Августин сосема кратко ги споменува паднатите ангели и циновите кога се прашува околу тоа дали е веројатно боговите да го казние неверството на Парис, со оглед на тоа што не покажале вознемиреност во други ситуации на изневерување. Така, тој пишува дека *Светото писмо* поставува слично прашање во врска со тоа дали паднатите ангели имале сексуален однос со ќерките човечки поради што земјата била во тоа време исполнета со цинови, односно со извонредно големи и силни луѓе (*Civ. Dei*, III, 5). Во оваа формулација циновите се само вид луѓе. Во претходно наведената формулација, пак, се чини дека прави дистинкција меѓу огромните древни луѓе и циновите. Сепак, кај него нема објаснување за некаква онтолошка дистинкција меѓу нив.

Св. Августин се навраќа на попатната референца на овој проблем од книга III, за поопсежно да разгледа и да одлучи дали ангелите, со оглед на тоа што се духови, воопшто би можеле да имаат телесни односи со жените (XV,23). Св. Августин објаснува дека Тој

(Бог) ги направил своите ангели да бидат духови, така што ги назначил на должноста да ги носат неговите пораки (оттука и етимологијата на терминот „ангел“). Сепак, св. Августин е свесен дека во *Светото писмо* се споменуваат ангели кои им се појавувале на луѓето во тела што не само што може да бидат видени, туку и допрени.

Потоа св. Августин се префрла на она што го нарекува „мошне општа гласина“, која од многумина била посведочена преку нивното сопствено искуство: дека одредени фауни, познати како инкуби, често правеле зловни напади врз жените, со нив задоволувајќи си ги страстите; како и дека одредени ѓаволи постојано се обидуваат и успеваат во оваа нечистотија. Од ваквите тврдења, св. Августин не се осмелува да определи дали има некакви духови втелесени во (воздушна) супстанција способни за похота и за мешање со жените; но не смета дека може да верува дека светите божји ангели во тоа време паднале поради такви дејства. Августин, значи, ја отфрла приказната за паднатите ангели поради страста кон жените. Тој не смета дека апостол Петар зборува за овие ангели кога кажува дека Бог не ги поштедил ангелите кои грешеле, туку ги фрлил во пеколот и ги врзал со синцири во темнината да го чекаат крајниот суд (2. *Петр.*, 2,4). Св. Августин мисли дека Петар зборува за оние кои први се одметнале од Бог, заедно со нивниот владетел – ѓаволот, кој со завист го измамил првиот човек во обликот на змија. Од друга страна, св. Августин потсетува, истото *Свето писмо* нуди примери на побожни луѓе кои биле нарекувани „ангели“ (*Марко* 1,2; *Малах.*, 2,7).

Но, некои веруваат дека плодот на врската меѓу оние кои се нарекувани „ангели божји“ и жените кои тие ги сакале, продолжува св. Августин, не биле луѓе како нашиот род, туку џинови; небаре немало дури и во нашето време луѓе со мошне (по)импресивна големина од просечната величина на луѓето, како што тој беше споменал претходно. Зарем не било во Рим пред некоја година, прашува св. Августин, кога се надвиснувало уништувањето на градот (сега веќе извршено) од страна на Готите, кога една жена, со нејзините мајка и татко, со нејзината џиновска големина ги засенувала сите други? Изненадени толпи доаѓале да ја гледаат и она што најмногу ги импресионираше било што ниеден од нејзините родители не бил меѓу највисоките или најкрупните. Св. Августин реферира на некаква

форма на гигантизам, но дијагноза не може да биде поставена од ваква временска дистанција и со толку скромни анамнестички податоци. Логиката на св. Августин е дека ако до скоро имало џинови, тогаш морало да има и пред синовите божји, нарекувани и „ангели божји“, да воспостават врски со ќерките човечки; или уште пред синовите на Сет да воспостават врски со ќерките на Каин.⁴¹ За да го потврди ова, св. Августин потоа ја цитира епизодата од *1.Мој.*, 6, во која се раскажува како луѓето почнале да се множат на земјата, родиле ќерки, а божјите синови виделе дека тие се убави, па си ги земале за жени (1-2); и како во оние времиња – а и подоцна – на земјата имало џинови (Нефили), кога божјите синови општеле со ќерките човечки, кои им ги раѓале таквите потомци – по сила прочуени луѓе од старото време (4). Со овие зборови, продолжува св. Августин, доволно се назначува дека постоеле џинови на земјата во тие дамнешни денови, во кои синовите на Бог ги зеле за жени ќерките човечки, кои ги сакале затоа што биле добри, односно убави – имајќи предвид дека *Писмото* ги нарекува „добри“ оние кои се убави во нивната појава, уточнува тој. Откако ваквата врска била воспоставена, се родиле и џинови, тврди св. Августин, нагласувајќи ја формулацијата „во оние времиња - а и подоцна“, што значи дека имало џинови на земјата во тие денови, исто така и потоа, кога синовите божји создале пород со ќерките човечки. Потоа св. Августин продолжува со анализата, иако без соодветна референца од овој дел од *Светото писмо*. Така, пишува тој, со оглед на тоа што се споменува

⁴¹ Каин се споменува и во приказната од *Зохар*, според која тој се родил откако Самаел имал односи со Ева, вбризувајќи ѝ слуз. Неговите физички карактеристики биле поинакви од тие на другите луѓе, а Џиновите (Нефилим) произлегле од неговото семе, *Zohar*, 1,37 apud H. Schwartz, C. Loebel-Fried, *Tree of Souls: The Mythology of Judaism*, Oxford University Press, Oxford, 2004, 458.

Бојер потсетува дека потеклото на чудовишноста е тесно поврзано со изопачената сексуалност. Слично на митот за Лилит, кој раскажува за демоните во светот, потеклото на џиновите е основано врз идеите за изопачени сексуални средби и неприродни рожби. Не е прашање само падот од милоста на Ева и на Каин, туку заинтересираноста за необични (сексуални) дејства тоа што ги создава чудовиштата, чија необична појава е во директна врска со нивното потекло. Независно дали биле замислени како прочуени луѓе или уништувачи на земјата, секогаш се наоѓа назнака на нивната двојна природа – тие се надвор од човечката сфера (види кај Т. М. Boyer, op. cit., 34-35).

дека ќерките човечки ним (на синовите божји) им раѓале деца, очигледно е дека уште пред да паднат на тој начин, тие создавале деца. Но, тие не ги создавале за себе, значи, без да бидат поттикнати од желбата за сексуален однос, туку поради должноста да се множат (или, како што уточнува, без да бидат поттикнати од желбата да си ја задоволат сопствената гордост произведувајќи семејство, туку за да произведат граѓани за божјата држава, XV, 23).

Тие ангели не биле ангели во смисла на тоа дека не биле луѓе, додава св. Августин, иако според *Светото писмо* е јасно дека не биле луѓе. Така, кога се кажува дека ангелите Господови ги виделе ќерките човечки кои биле убави и ги зеле за жени оние кои ги одбрале, веднаш следи изјавата на Бог, според која неговиот Дух нема да остане довека во човекот, кој е телесен, па го намалува неговиот век на сто и дваесет години. Св. Августин нагласува дека тука се споменува токму човекот. Од страна на Духот божји, се навраќа св. Августин на ставот од почетокот на овој оддел, биле создадени ангели на Бог, кои биле духовни, и биле синови на Бог. Но, како што се опаѓа низ сè понижите нешта, тие се нарекуваат „луѓе“, име на природата, а не на божјата милост; и тие се сметаат за телесни, затоа што го напуштиле Духот и за напуштени од Бога, поради нивното напуштање на Бог.

Потоа, тој заклучува дека треба да се исклучат приказните од светите книги што се сметаат за апокрифни, затоа што нивното опскурно потекло не им било познато на отците од кои авторитетот на вистинското *Свето писмо* се пренесувал преку сигурно и добро потврдено следство. Иако во апокрифните текстови постои одредена вистина, дозволува св. Августин, сепак, тие содржат бројни лажни изјави и немаат канонски авторитет. Не може да се негира дека Енох, седмиот после Адама, оставил некои божествени текстови, затоа што ова е потврдено во канонските писма на апостол Јуда. Сепак, овие текстови немаат место во светиот канон зачуван во храмот на еврејскиот народ благодарение на посветеноста на генерациите свештеници, затоа што нивната древност ги довела под сомнеж и затоа што било невозможно да се утврди дали се автентични. Така, текстовите кои се напишани со името на Енох и кои ги содржат овие приказни за џиновите, во кои се вели дека нивните тат-

ковци биле не луѓе, туку ангели, се сметаат за неавтентични и затоа и остануваат под називот „апокрифни“.

Нема сомнеж дека според хебрејските и христијанските канонски книги постоеле бројни џинови пред потопот и дека тие биле граѓани на земското општество составено од луѓе, како и дека синовите на Бог, кои според потеклото биле синови на Сет, потонале во оваа заедница кога ја отфрлиле праведноста. Не треба да се чудиме дека и од нив можело да се родат џинови, затоа што иако нивните деца не биле џинови; во останатите периоди после потопот имало бројни други. На Создателот му се допаѓало да ги произведува, за да се покаже на тој начин дека ниту убавината, ниту величината или силата се многу важни за мудрите чија благословеност се наоѓа во духовните и бесмртни благослови, во мошне подобри и потрајни дарови, во добрите нешта што му припаѓаат на Доброто. Од страна на друг пророк е потврдено, додава св. Августин, дека овие биле џиновите, познати од почетокот, огромни по големина и умешни во водењето војна. Бог не ги одбрал нив, ниту им го дал патот на познанието, туку тие биле уништени затоа што немале мудрост, односно се уништиле поради своето сопствено безумие (*Civ. Dei*, XV, 23).

Со оглед на влијанието што св. Августин го имал врз средновековното разбирање на ѓаволот и на ѓаволското, демоните и демонското и борбата против злото, значајно беше да се покажат мотивите на приказната за паднатите ангели и потеклото на злото во развојот на неговиот систем. Во овој оддел беа покажани ставовите на св. Августин за потеклото на гревот и на злото во светот, за падот на сатаната и за свесниот избор на една група ангели да паднат, а со тоа да се одметнат, односно самостојно да се откажат од вечното блаженство. Во првиот дел од текстот, во сосема кратки црти беше покажана манихејската космогонија и позиционирањето на злото во дуалистичката космологија, за потем да се покажат начините на кој св. Августин се спротивставува на овие позиции преку сопствениот теолошко-етички систем. Беа опишани неговите онтолошки и теолошки концепти за видовите ангели преку приказната за падот и беше посочено како ги толкува џиновите од библиската традиција низ аматерска археолошка призма.

ЗАВРШНИ ЗБОРОВИ

Во ова истражување беше направен обид да се прикаже употребата на приказната за падот на ангелите според *Книгата на Чуварите* од *Првата книга на Енох*. Опфатени беа бројни ранохристијански извори, со акцент на десет инстанции на очигледни и опсежни употреби на приказната, од различни аспекти, во разновидни контексти и со различни теолошко-филозофски цели. Покажани беа различните начини на кои се пристапува кон причината за падот на ангелите или на Чуварите, разлозите за нивното симнување на земјата, за нивните дејства и нивните последици, и случувањата што водат кон проблеми и хаос на земјата, народувањето и природата на хибридноато ангелско-човечко потомство, и потеклото на демоните или злите духови и нивното штетно влијание врз луѓето на земјата.

Покажани беа пристапите во кои трансгресијата се појавува на небото, а потоа злото се намножува на земјата, што вината за пропаста на земјата ја сместува врз ангелите, кои свесно и интенционално грешат; како и пристапите според кои ангелите не ја запоставуваат својата должност, туку посветено ги исполнуваат божјите наредби за воведување или постигнување на што поголема праведност на земјата, што сепак води кон хаос и уништување, затоа што тие ја губат својата изворна супериорна небесна природа и веќе не може да се вратат на небото.

Покажани беа разликите во пристапот во однос на припишувањето на вина за настаните (за падот, за прокреацијата, за циновското и за демонското потомство) на ангелите, односно на ќерките човечки, со теолошко-социјалните и политичките импликации што тоа ги има врз статусот и врз позицијата на жената во црквата и во општеството. Исто така, покажани беа и различни пристапи кон ѓаволот како одметнат ангел или инкарнирано зло, кој околу себе со-

бира приврзаници чија намера е да му пркосат на Бог и да ги искушуваат луѓето. Демонската закана и штета се посочени огромен бројни пати, кај речиси секој од разгледуваните автори. Заедно со опасноста од демоните и ѓаволот, онаму каде што е применливо, опишани се и соодветните посочени насоки за одбрана од нивните злосторнички намери и моќи.

Една од доминантните теми е таа на слободната волја и слободниот избор да се дејствува. Ова е очигледно уште во изворната приказна за дејствата на Чуварите, а потем видливо во речиси сите примени на приказната во теолошки и во антрополошки рамки. Последиците на слободната волја на ангелите, сатаната и луѓето се клучни во разбирањето на злото и неговото одржување и проширување, но и во можноста тоа да биде препознаено, разнишано, држено на далечина или дури привремено победено. Идејата што преовладува е дека ако некој одбира да греша и да појде во погрешна насока, тогаш може да одбере да постапува добро и да се врати на патот на праведноста и на побожната исправност, што значи дека спасението е отворена можност и прашање на посветеност и религиозна грижа. Прашањата за гревот и прошката, за искупувањето и казната, и за прочистувањето и надежта се појавуваат во сите инстанции во кои се споменува човековата ангажирана интервенција во светот, и потребата од заштита и спасение од злото.

Ова истражување ги опфаќа сите западни ранохристијански извори во кои постои јасна употребата на приказната за паднатите ангели или Чувари, со што овозможува увид во третирањето на потеклото и проширувањето на злото и во справувањето со демонската закана на земјата во специфичен теолошко-филозофски контекст. На овој начин се овозможува натамошно разработување на нови прашања околу разбирањето и третманот на злото во сферата на религијата, односно конкретно во христијанската филозофија.

БИБЛИОГРАФИЈА

ПРИМАРНИ ИЗВОРИ

- Athenagoras, *A Plea for the Christians*, Pratten P. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0205.htm>>
- Athenagoras, *Embassy to the Christians*, Crehan, J. H. (trans.), Longmans, Green, Westminster-London, 1956.
- Augustine, *Expositions on the Psalms*, Tweed, J. E. (trans.), Schaff, P. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 8, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1888.
<<http://www.newadvent.org/fathers/1801.htm>>.
- Augustine, *Letters of St. Augustine of Hippo*, Cunningham, J. G. (trans.), Schaff, P. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 5, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887.
<<http://www.newadvent.org/fathers/1102.htm>>.
- Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, Hammond Taylor, J. (trans.), Ancient Christian Writers, Vol. 41, Paulist Press, New York, 1982.
- Augustine, *Of Two Souls*, Newman, A. H. (trans.), Schaff, P. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887.
<<http://www.newadvent.org/fathers/1403.htm>>.
- Augustine, *On Rebuke and Grace*, Holmes, P., Wallis, R. E. (trans.), Schaff, P. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 5, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887.
<https://www.newadvent.org/fathers/1513.htm>.
- Augustine, *On the Morals of the Manichaeans*, Stothert, R. (trans.), Schaff, P. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887.
<https://www.newadvent.org/fathers/1402.htm>.
- Augustine, *The Confessions*, Pilkington, J. G. (trans.), Schaff, P. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887.
<<http://www.newadvent.org/fathers/1101.htm>>.
- Book of Jubilees, The Dead Sea Scrolls Translated – the Qumran Texts in English*, Watson, W. G. E. (trans.), García Martínez, F. (ed.), Brill, Leiden, 1996.
- Celsus, *On the True Doctrine*, Hoffman, R. J. (trans.), Oxford University Press, Oxford, 1987.

- Clement of Alexandria, *The Instructor*, Wilson, W. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <https://www.newadvent.org/fathers/0209.htm>.
- Clement of Alexandria, *The Stromata*, Wilson, W. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <http://www.newadvent.org/fathers/0103501.htm>.
- Commodianus, *Instructions of Commodianus*, Wallis, R. E. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1885. <http://www.newadvent.org/fathers/0411.htm>.
- Cyprian of Carthage, *On the Dress of Virgins, Complete Works of Cyprian of Carthage*, Wallis, R. E. (trans.), Delphi Classics, London, 2023.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Strauss & Cramer GmbH, Weidmann, 1985.
- Diels, H., *Predsokratovci*, sv. I-II, Naprijed, Zagreb, 1983.
- Eusebius, *Historia ecclesiastica*, Cushman McGiffert, A. (trans.), Schaff, P., Wace, H. (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1890. <http://www.newadvent.org/fathers/2501.htm>.
- Hermas, *The Shepherd of Hermas*, Lightfoot, J. B. (trans.), <https://www.earlychristianwritings.com/text/shepherd-lightfoot.html>.
- Hermias the Philosopher, *Derision of Gentile Philosophers*, Gilles, G. A. (trans., ed.), *The Writings of the Early Christians of the Second Century: Namely, Athenagoras, Tatian, Theophilus, Hermias, Papias, Aristides, Quadratus, &C*, Forgotten Books, London, 1857. https://www.tertullian.org/fathers/hermias_1_satire.htm#5.
- Хесиод, *Дела и дни*, Митевски, В. (прев.), Ад Вербум, Скопје, 2015.
- Hippocrates, *De aere aquis et locis*, Jones, W. H. S. (ed.), *Hippocrates Collected Works*, Vol. I, Harvard University Press, Cambridge, 1868.
- Irenaeus, *Against Heresies*, Roberts, A., Rambaut, W. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <http://www.newadvent.org/fathers/0103303.htm>.
- Jerome, *Chronicon, Die Chronik des Hieronymus = Hieronymi Chronicon*, Helm, R. (trans.), Akademie-Verlag, Berlin, 1956.
- Julius Africanus, *Extant Works*, Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 6, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1886. <http://www.newadvent.org/fathers/0614.htm>.
- Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, Dods, M., Reith, G. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885. <http://www.newadvent.org/fathers/0103501.htm>.

- Justin Martyr, *The First Apology and The Second Apology*, Dods, M., Reith, G. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.
<http://www.newadvent.org/fathers/0103501.htm>.
- Knibb, M. A., Ullendorff, E., *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, Vol.1-2, Oxford University Press, Oxford, 1978.
- Lactantius, *Divine Institutes*, Fletcher W. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 7, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1886.
<http://www.newadvent.org/fathers/07012.htm>.
- Minucius Felix, *Octavius*, Wallis, R. E. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1885.
<http://www.newadvent.org/fathers/0410.htm>.
- On Apostolic Constitutions*, Donaldson, J. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 7, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1886.
<http://www.newadvent.org/fathers/07153.htm>.
- Origen, *Against Celsus*, Crombie, F. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.
<http://www.newadvent.org/fathers/0416.htm>.
- Origen, *Commentary on Matthew*, Patrick, J. (trans.), Menzies, A. (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 9, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1896.
<http://www.newadvent.org/fathers/1016.htm>.
- Origen, *Commentary on the Gospel of John*, Menzies, A. (trans.), Menzies, A. (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 9, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1896.
<http://www.newadvent.org/fathers/1015.htm>.
- Origen, *De Principiis*, Crombie, F. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.
<http://www.newadvent.org/fathers/0416.htm>.
<http://www.newadvent.org/fathers/0412.htm>.
- Origen, *Homilies on Genesis and Exodus*, Heine, R. E. (trans.), *The Fathers of the Church: A New Translation*, Catholic University of America Press, Washington D. C., 1982.
- Origen, *Homilies on Jeremiah; Homily on 1 Kings 28*, Smith, J. C. (trans., ed.), *Fathers of the Church*, Vol. 97, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1998.
- Origène, *Homélie sur Josué*, Baerhens, A. (trans.), Jaubert, A. (ed.), Cerf, Paris, 2000.
- Origen, *On Prayer*, Curtis, W. A. (trans.), Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 2001.
- Plato, *Complete Works*, Cooper, M. J. (trans.), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.

- Polycarp of Smyrna, *Epistle of Polycarp to the Philippians*, Roberts, A., Donaldson, J. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.
<<http://www.newadvent.org/fathers/0136.htm>>.
- Porphyry, *Select works of Porphyry*, Taylor, T. (trans.), T. Rodd, London, 1823.
- Saint Augustine, *Against Julian*, Schumacher, M. A. (trans.), Fathers of the Church, Inc., New York, 1957.
- Публиј Вергилиј Марон, *Енеида*, Басотова, Љ. (прев.), Конгресен сервисен центар-Микена-Макавеј, Скопје, 2014.
- Свето Писмо*, Библиско здружение на Република Македонија, Скопје, 2003.
- St. Augustine, *On Faith, Hope, and Love*, Outler, A. C. (trans.), 1955, The Tertullian Project.
<https://www.tertullian.org/fathers/augustine_enchiridion_02_trans.htm>.
- St. Augustine, *The City of God*, Dods, M. (trans.), Schaff, P. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 2, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887,
<<http://www.newadvent.org/fathers/1201.htm>>.
- St. Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, Hammond Taylor, J. (trans.), Ancient Christian Writers, Vol. 41, Paulist Press, New York, 1982.
- St. Irenaeus, *Demonstration of the Apostolic Preaching*, Robinson A. (trans.), Society for Promoting Christian Knowledge, London-The Macmillan Co., New York, 1920.
- Stücklin, C., *Tertullian, De Virginibus Velandis: Übersetzung, Einleitung und Kommentar*, Herbert Lang, Bern-Peter Lang, Frankfurt, 1974.
- Synkellos, *The Chronography of George Synkellos*, Adler, W., Tuffin, P. (trans.), Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Tertullian, *Against Marcion*, Evans, E. (trans.), Oxford University Press, Oxford, 1972.
- Tertullian, *Against Marcion*, Holmes P. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.
<<http://www.newadvent.org/fathers/03124.htm>>.
- Tertullian, *A Treatise on the Soul*, Holmes, P. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.
<<http://www.newadvent.org/fathers/0310.htm>>.
- Tertullian, *De fuga in persequutione*, Thelwall, S. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.
<<http://www.newadvent.org/fathers/0301.htm>>.
- Tertullian, *On Idolatry*, Thelwall, S. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, Tertullian. 1885, <https://www.newadvent.org/fathers/0302.htm>.
- Tertullian, *On the Apparel of Women*, Thelwall, S. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, Tertullian. 1885.
<https://www.newadvent.org/fathers/0402.htm>.

- Tertullian, *The Apology of Tertullian*, Reeve, W. (trans.), Griffith, Farran, Okeden & Welsh, London, 1709.
- Tertullian, *The Chaplet*, Thelwall, S. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885. <<http://www.newadvent.org/fathers/0304.htm>>.
- Tertullian, *The Shows*, Thelwall, S. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885. <<http://www.newadvent.org/fathers/0303.htm>>.
- Tertullian, *Tertullian's De anima*, Waszink J. H. (trans.), J. M. Meulenhoff, Amsterdam, 1947.
- The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, Holmes W. (trans., ed.), Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2007.
- The Book of Enoch*, R. H. Charles (trans.), SPCK Classics, London, 2013.
- The Book of Jubilees. A translation*, VanderKam, J. C. (trans.), Peeters, Louven, 1989.
- The Books of Enoch*, Milik, J. T. (ed.), Clarendon, Oxford, 1976.
- The Syriac Pseudo-Clementines - An Early Version of the First Christian Novel*, Stanley Jones, F. (trans.), Brepols, Turnhout, 2014.
- Theophilus, *To Autolytus*, Dods, M. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885. <<http://www.newadvent.org/fathers/02041.htm>>.

СЕКУНДАРНИ ИЗВОРИ

- Alexander, P. S., „The Targumim and Early Exegesis of ‘Sons of God’ in Genesis 6“, *Journal of Jewish Studies* 23, 1972, 60-71.
- Amundsen, D. W., *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996.
- Ayele Asale, B., *1 Enoch in Jude and in the EOTC “Canon”: Developing an Adequate Insight in Second Temple Literature (stl) in the Various Ethiopian Churches for a Better Understanding of Each Other and for the Promotion of Ecumenism and Mutual Cooperation*, PhD thesis, School of Religion, Philosophy and Classics University of Kwazulu-Natal, Pietermaritzburg, 2015.
- Banner, W. A., „Origen and the Tradition of Natural Law Concepts“, *Dumbarton Oaks Papers* 8, 1954, 49-82.
- Barnard, L. W., *Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic*, Beauchesne, Paris, 1972.
- Bauckham, R., *2 Peter*, *Word Biblical Commentary*, Word Books, Waco TX, 1983.
- Bauckham, R., „The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria“, *Vigiliae Christianae* 39, 1985, 313-330.
- Bauer, W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, SCM Press, London, 1972.

- Beale, G. K., Carson, D. A. (eds.), *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, MI., 2007.
- Bender, A. P., „Beliefs, Rites, and Customs of the Jews, Connected with Death, Burial and Mourning“, *Jewish Quarterly Review* 6, 1894, 664-671.
- Bennett, J., *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham, NC., 2010.
- Benton, J., *Slandering the Angels: The Message of Jude*, Evangelical Press, Grange Close, 1999.
- Bianchi, U., „Zoroastrian Elements in Manichaeism. The Question of Evil Substance“, Bryder, P. (ed.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*, Plus Ultra, Lund, 1988, 13-18.
- Boustán, R. S., Reed, A. Y., „Blood and Atonement in the Pseudo-Clementines and The Story of the Ten Martyrs: The Problem of Selection in the Study of Judaism and Christianity“, *Henoch* 30(2), 2008, 332-364.
- Bowersock, G., Brown, P., Grabar, O., *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.
- Boyer, T. M., *The Giant Hero in Medieval Literature*, Brill, Leiden-Boston, 2022.
- Brown, P., *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1988.
- Chadwick, H., *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford University Press, New York, 1966.
- Coblentz Bautch, K., „The Pseudo-Clementine Homilies' use of Jewish Pseudepigrapha“, Piovanelli, P., Burke, T. (eds.), *Rediscovering the apocryphal continent*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015, 337-350.
- Couenhoven, J., „St. Augustine's Doctrine of Original Sin“, *Augustinian Studies* 36(2), 2005, 359-396.
- Crawford, M. R., „The Hostile Devices of the Demented Demons: Tatian on Astrology and Pharmacology“, *Journal of Early Christian Studies* 29(1), 2021, 31-60.
- D'Angelo, M. R., „Veils, Virgins, and the Tongues of Men and Angels: Women's Heads in Early Christianity“, Eilberg-Schwartz, H., Doniger, W. (eds.), *Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1995, 131-164.
- Daniel-Hughes, C., *The Sabation of the Flesh in Tertullian of Carthage: Dressing for the Resurrection*, Palgrave Macmillan, New York, 2011.
- Daniélou, J., *Gospel Message and Hellenistic Culture*, Darton, Longman & Todd, London – Westminster Press, Philadelphia, 1973.
- Droge, A. J., *Homer or Moses*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1989.
- Dunning, B. H., *Specters of Paul: Sexual Difference, Creation, and Resurrection in Early Christian Thought*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2011.
- Edwards, M. J., „The Fate of the Devil in Origen“, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 86/1, 2010, 163-170.

- Elliott, D., „Tertullian, the Angelic Life, and the Bride of Christ“, Bitel, L. M., Lifschitz, F. (eds.), *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2010, 16–33.
- Farrar, F. W., *Mercy and Judgment*, Macmillan, London, 1892.
- Finlay, B., „Was Tertullian a Misogynist: A Reconsideration“, *The Journal of the Historical Society* 3, 2003, 503–525.
- Floyd, M. H., *Minor Prophets*, Vol. 2, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI., 2000.
- Forsyth, N., *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton University Press, New Jersey, 1987.
- Friedman, J. B., *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.
- Ginzberg, L. (ed.), Szold, H. (trans.), *Legends of the Jews*, Vol. 5, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1967-1969.
- Giulea, D. A., „The Watchers' Whispers: Athenagoras's 'Legatio' 25,1-3 and the 'Book of the Watchers'“, *Vigiliae Christianae* 61(3), 2007, 258–281.
- Goodenough, E. R., *The Theology of Justin Martyr*, Frommann, Jena, 1923.
- Henning, W. B., „The Book of the Giants“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11, 1943-46, 1977, 52-74.
- Henning, W. B., *Selected Papers*, Vol. 1, Brill, Leiden, 1977.
- Hirsch, W., *Rabbinic Psychology*, Arno Press, New York, 1973.
- Hoffman, D. L., *The Status of Women and Gnosticism in Irenaeus and Tertullian*, Edwin Mellen, Lewiston, N.Y., 1995.
- Hopkins, K., *A World Full of Gods: The Strange Triumph of Christianity*, Plume, New York, 2001.
- Kindstrand, J. F., „The Date and Character of Hermias' 'Irrisio'“, *Vigiliae Christianae* 34, No. 4, 1980, 341-357.
- King, P., „Augustine and Anselm on Angelic Sin“, Hoffmann, T. (ed.), *A Companion to Angels and Medieval Philosophy*, Brill, Leiden, 2012, Hoffmann. Leiden: Brill, 2012, 261–281.
- King, P., „Augustine and Anselm on Angelic Sin“, Hoffmann, T. (ed.), *A Companion to Angels and Medieval Philosophy*, Brill, Leiden, 2012, 261–281.
- Klijn, A. F. J., „The Pseudo-Clementines and the Apostolic Decree“, *Novum Testamentum* 10, 1968, 305-312.
- Koenen, L., „How Dualistic Is Man's Dualism?“, Cirillo, L. (ed.), *Codex Manichaicus Colonienis. Atti del Secondo Simposio Internazionale (Cosenza, 27-28 maggio 1988)*, Marra Editore, Cosenza, 1990, 1-34.
- Korteweg, T., „Justin Martyr And His Demon-Ridden Universe“, N. Vos, W. Otten (eds.), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*, Brill, Leiden, 2011, 143-158.
- Lawlor, H. J., „Early Citations from the Book of Enoch“, *Journal of Philology* 25, 1897, 164–225.

- Lieu, J., *Image and Reality: The Jews in the World of Christians in the Second Century*, T&T Clark, Edinburgh, 1999.
- Lilla, S. R. C., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Press, Oxford, 1971.
- Lucks, H. A., *The Philosophy of Athenagoras: Its Sources and Value*, Catholic University of America, Washington, D. C., 1936.
- MacDonald, M. Y., „A response to Elizabeth A. Clark's essay, "Status feminae: Tertullian and the uses of Paul", Still, T. D., Wilhite, D. E. (eds.) *Tertullian and Paul*, Bloomsbury, New York-London-New Delhi-Sydney, 2013, 156-165.
- MacGowan, A. B., *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford University, Oxford, 1999.
- Malherbe, A. J., „The Structure of Athenagoras, "Supplicatio pro christianis", *Vigiliae Christianae* 23, 1969, 1–20.
- Martin, D. M., *The Corinthian Body*, Yale University Press New Haven, 1995.
- Metzger, B. M., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
- Misiarczyk, L., „Angelology in the Writings of Justin Martyr, Tatian and Athenagoras“, *Vox patrum* 88, 2023, 7-30.
- Muehlberger, E., „Angel“, Chin, C. M., Vidas, M. (eds.), *Late Ancient Knowing: Explorations in Intellectual History*, University of California Press, Berkeley, 2015, 117–133.
- Nickelsburg, G. W. E., „Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11“, *Journal of Biblical Literature* 96, 3, 1977, 383-405.
- Nickelsburg, G. W. E., „Enochic Wisdom and its Relationship to the Mosaic Torah“, Bocaccini, G., Collins, J. M. (eds.), *Early Enoch Literature*, Brill, Leiden, 2007, 81-94.
- Nickelsburg, G. W. E., „Scripture in 1 Enoch and 1 Enoch as Scripture“, Fornberg, T., Helholm, D. (eds.), *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts: Essays in Honor of Lars Hartman*, Scandinavian University Press, Oslo, 1995, 383-405.
- Nickelsburg, G. W. E., *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 1–36; 81–108*, Fortress Press, Minneapolis, 2001.
- Nickelsburg, G. W. E., *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 1–36; 81–108*, Fortress Press, Minneapolis, 2001.
- Nock, A. D., „Tertullian and the Ahoi“, *Vigiliae Christianae* 4(3), 1950, 129-141.
- Pamentier, M., „Evagrius of Pontus' Letter to Melania“, *Bijdragen* 46, 1985, 2-38.
- Petrovic, A., Petrovic, I., „Empedocles on Inner Pollution and Purity: Release from Suffering, Prayer, and Mental Exercise“, *Inner Purity and Pollution in Greek Religion: Early Greek Religion*, Oxford Academic Press, Oxford, 2016, 78-100.
- Darrell, H. D., „The Virgin Heifer and a Lost Christian Version of the Animal Apocalypse“, Dobos, K. D., Köszeghy, M. (eds.), *With Wisdom as a Robe: Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröhlich*, Sheffield Phoenix Press Sheffield, 2009, 222–238.
- Pouderon, B., *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts d' Athénagore*, Les Editions du Cerf, Paris, 1992.

- Proctor, T., „Fallen Angels and the Christian Body in Tertullian's *On the Veiling of Virgins*: A Multispecies Exploration“, *Journal of the American Academy of Religion* 91, 2023, 364–381.
- Puech, H. C., *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Civilisations du Sud, Paris, 1949.
- Quasten, J., *Initiation aux pères de l'église* I, Editions du Cerf, Paris, 1955.
- Radford Ruether, R., „Misogynism and virginal feminism in the fathers of the church“, Radford Ruether, R. (ed.), *Religion and Sexism*, Simon & Schuster, New York, 1974, 150–183.
- Rankin, D. I., *Tertullian and the Church*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Raphael, S. P., *Jewish Views of the Afterlife*, Rowman & Littlefield Lanham, Boulder - New York - Plymouth, 2019.
- Reeves, J. H., *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1992.
- Reed, A. Y., „From Asael to Šemi hazah: 3 Enoch 5 (§§7–8) and the Jewish Reception-History of 1 Enoch“, *Jewish Studies Quarterly* 8, 2001, 105–136.
- Reed, A.Y., „The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Aetiology and Polemics in the Writings of Justin Martyr“, *Journal of Early Christian Studies* 12.2, 2004, 141–171.
- Reed, A.Y., *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Reed, A. Y., „Rethinking Sacrifice in the Pseudo-Clementine *Homilies*“, MiMouni, S. C., Painchaud, L. (eds.), *La question de la «sacerdotalisation» dans le Judaïsme Synagogal, le Christianisme et le Rabinisme*, JAOC 9, Turnhout, 2018, 411–432.
- Russell, J. B., *Satan: the Early Christian Tradition*, Cornell University Press, Ithaca, 1987.
- Säve-Söderbergh, T., *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-book*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala, 1949.
- Schussler Fiorenza, E., *In Memory of Her*, Crossroad, New York, 1983.
- Schwartz, H., Loebel-Fried, C., *Tree of Souls: The Mythology of Judaism*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Segal, C., „The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor“, *Classical Journal* 69, 1974, 289–308.
- Seppälä, S., „Aristides and Athenagoras of Athens on Angels: From Christian-Jewish Polemics towards Universalism“, Hällström, G. A. (ed.), *Apologists and Athens. Early Christianity meets ancient Greek thinking, Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens*, Finnish Institute at Athens, Helsinki, 2020, 127–141.
- Stanley Jones, F., „The Pseudo-Clementines: A History of Research“, *Second Century* 2, 1982, 1–33, 63–96.
- Stanley Jones, F., *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana: Collected Studies*, Peeters, Leuven, 2012.
- Stathakos, N. P. at al., „The bio-medical comments of Empedocles - A precursor to modern science“, *Archives of Hellenic Medicine* 26(2), 2009, 262–265.

- Stewart, C., „Evagrius Ponticus and the ‘Eight Generic *Logismoi*’“, Newhauser, R. (ed.), *The Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2005, 3-34.
- Stowers, S., *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, Yale University Press, New Haven, 1994.
- Stroumsa, G. A. G., *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Brill, Leiden, 1984.
- TeSelle, E., „Nature and Grace in Augustine's Expositions of Genesis I, 1-5“, *Recherches augustiniennes*, Vol. 5, 1968, 95-137.
- Tigchelaar, E., „Manna-Eaters and Man-Eaters: Food of Giants and Men in the Pseudo-Clementine Homilies 8“, Bremmer, J. N. (ed.), *The Pseudo-Clementines*. Leuven, Peeters, 2010, 92-114.
- Todorovska, M., „Souls for Sale: an Introduction to the Motif of Bargaining with the Dark Side“, *За душата – Зборник на текстови од меѓународната научна конференција одржана на 1-3 јуни 2016 година*, Здружение за компаративна книжевност на Македонија ЗККМ-Здружение на класични филолози „Антика“-Филозофско друштво на Македонија, Скопје, 2018, 99-111.
- Тодоровска, М., „Краток вовед во некои аспекти на потеклото на ‘инкарнирано зло’“, *Годишен зборник на Филозофскиот факултет*, Vol. 70, Филозофски факултет, Скопје, 2017, 53-65.
- Тодоровска, М., *Неискажливата природа на божественото*, Филозофски факултет, Скопје, 2020.
- Тодоровска, М., *Амбивалентноста на демонското во Месопотамија и во Стар Египет*, Филозофски факултет, Скопје, 2022.
- Torjesen, K. J., „Tertullian's ‘Political Ecclesiology’ and Women's Leadership“, *Studia Patristica* 21, 1989, 277-282.
- Turcan, M., „Etre femme selon Tertullien“, *Vita Latina* 119, 1990, 15-21.
- Upson-Saia, K., *Early Christian Dress: Gender, Virtue, and Authority*, Routledge, New York, 2011.
- Van Bladel, K., *From Sasanian Mandaean to Šābians of the Marshes*, Brill, Leiden, 2017.
- VanderKam, J. C., „1 Enoch, Enochic Motifs, and Enoch in Early Christian Literature“, Vanderkam, J. C., Adler, W., (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Fortress, Minneapolis, 1996, 33-101.
- Wickham, L. R., „The Sons of God and the Daughters of Men: Genesis VI:2 in Early Christian Exegesis“, *OTS* 19, 1974, 135-147.
- Widengren, G., „Mesopotamian Elements in Manichaeism“, *Uppsala Universitets Arsskrift* 3, 1946, 123-157.
- Widengren, G., *Mani and Manichaeism*, Holt, Rinehart, and Winston, London, 1965.
- Wiebe, G. D., *Fallen Angels in the Theology of St Augustine*, Oxford University Press, Oxford, 2021.
- Williams, N. P., *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, Longmans, Green and co., London, 1927.

- Wilson, D., *Reformed is not Enough - Recovering the Objectivity of the Covenant*, Canon Books, Moscow, ID., 2002.
- Wilson, K., *Augustine's Conversion from Traditional Free Choice to "Non-free Free Will": A Comprehensive Methodology*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2018.
- Wire, A. Clark, „1 Corinthians“, E. Schüssler Fiorenza (ed.), *A Feminist Commentary*, Vol. 2, Crossroad, New York, 1996, 153–195.
- Witherington, B. III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1995.
- Wright Knust, J., *Abandoned to Lust*, Columbia University Press, New York, 2006.
- Wright, A. T., *Satan and the Problem of Evil*, Fortress Press, Minneapolis, 2022.

<i>Издавач</i>	УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ ВО СКОПЈЕ ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ ВО СКОПЈЕ
<i>Уредник на изданието</i>	проф. д-р Оливер БАКРЕСКИ
<i>Рецензенти</i>	проф. д-р Војислав САРАКИНСКИ проф. д-р Јасмина ПОПОВСКА
<i>Идејно решение и корица</i>	проф. д-р Марија ТОДОРОВСКА
<i>Лектура и коректура</i>	проф. д-р Елизабета БАНДИЛОВСКА
<i>Техничка обработка</i>	ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ – СКОПЈЕ

CIP - Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека „Св. Климент Охридски“, Скопје

ш.84:27-1
27-167.2
27-167.62/.64

ТОДОРОВСКА, Марија

Падот на ангелите и потеклото на злото во ранохристијанските извори
[Електронски извор] / Марија Тодоровска. - Скопје : Универзитет "Св. Кирил и
Методиј"–Скопје, Филозофски факултет, 2025

Начин на пристапување (URL):

<https://repository.ukim.mk/handle/20.500.12188/33665>. - Текст во PDF формат,
содржи 255 стр. - Наслов преземен од екранот. - Опис на изворот на ден
25.06.2025. - Фусноти кон текстот. - Библиографија: стр. [245]-255

ISBN 978-608-238-259-3

а) Пад на ангелите -- Ранохристијански извори -- Теолошко-филозофски аспекти
б) Потекло на злото -- Ранохристијански извори -- Теолошко-филозофски
аспекти

COBISS.MK-ID 66191365

© 2025 Филозофски факултет, Скопје.

Електронското издание подлежи на Creative Commons Attribution/ No Derivatives
Licence, која дозволува преземање на делото со задолжително цитирање на изворот и
на неговиот автор.

