

UDK 271.2

ISSN 1409-5483

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

# ГОДИШЕН ЗБОРНИК

**КНИГА 31**



**СКОПЈЕ, 2025**

Годишен зборник бр. 31  
2025

Уредувачки одбор:

Д-р Ѓоко Ѓорѓевски, главен и одговорен уредник

Д-р Виктор Недески

Д-р Дарко Анев

Меѓународниот редакциски одбор:

проф. д-р Георгиј (Ѓорѓевски) Митрополит Дебарско-кичевски – Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (претседател)

проф. д-р Константин Преда – Православен богословски факултет во Букурешт, Романија (член)

проф. д-р Предраг Драгутиновиќ – Православен богословски факултет во Белград, Србија (член)

проф. д-р Ивајло Најденов – Православен богословски факултет во Софија, Бугарија (член)

проф. д-р Марио Цифрак – Католички богословски факултет во Загреб, Хрватска (член)

проф. д-р Милан Жуст – Понтификален Универзитет Грегоријана во Рим, Италија (член)

проф. д-р Карл-Вилхелм Нибур – Теолошки факултет при Универзитетот во Јена, Германија (член)

Секретар:

Д-р Анета Јовковска

Лектура и компјутерска подготовка:

Зорица Велкова

Печат: Контура – Скопје

Тираж: 100 примероци

Скопје, 2025



ГЕОРГИЈ (ЃОРЃЕВСКИ), митрополит

## ПРОРОЧКОТО НАСЛЕДСТВО НА ЗАХАРИЈА: ТЕМИ ЗА ОБНОВУВАЊЕТО И МЕСИЈАНСКОТО ОЧЕКУВАЊЕ

Книгата на пророкот Захарија е претпоследна и најдолга книга од збирката на дванаесетте пророци. Таа е книга која содржи бројни дилеми и нејаснотии, посебно кога станува збор за неа како книжевна целина. Според содржината, стилот и речникот, првите осум глави се разликуваат од последните шест. Имено, додека во првиот дел (Зах 1–8), кој содржи низа визии и прецизни датуми, Захарија се спомнува четирипати, како и Зоровавел и Исус, двајцата народни водачи кои извршуваат значителна улога и во Агеевите пророштва,<sup>1</sup> преовладува жанрот на виденијата, се говори во прво лице, вниманието е посветено врз обновувањето на храмот, во вториот дел од книгата, познат и како Девтеро-Захарија (Зах 9–14), пророкот е анонимен, споменувањата за Зоровавел и Исус недостасуваат, а визиите изостануваат. Можно е разликување на дополнителни две секции во овој дел (Зах 9–11 и 12–14), од кои секоја започнува со ист наслов: „пророштво“ (9,1 и 12,1).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Како пророкот Агеј, така и Захарија делувал кратко, а и неговата дејност е точно хронолошки определена. Тие делувале во исто време и имале иста задача: обнова на ерусалимскиот храм како место на Божјата присутност и духовно средиште на народите, но не е познато дали овие два пророка меѓусебно се познавале и дали нивната дејност меѓусебно се надополнувала. Тие имале свој начин на делување и сопствената порака ја вообликувале според тоа како што сметале дека најдобро ќе го пробудат и задржат вниманието на нивните слушатели. Сепак, книгата на пророкот Захарија е потешка за разбирање и интерпретација поради апокалиптичниот стил и претставите кои понекогаш тешко се разбираат. Сп. Božo Lujčić, *Starozavjetni proroci*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2010, 389.

<sup>2</sup> Разликите во стилот и содржината на двата дела од книгата (1–8 и 9–14) се толку евидентни што дава повод за мислењето дека потекнува од различни автори и од различни епохи. Сепак, и покрај тоа, се забележува изненадувачка компатибилност помеѓу двата дела. Сличноста може да се објасни преку влијанието што некои заеднички традиции можеле да го имаат врз двата дела, како на пример, темата за посебната заштита на Господ над Ерусалим (сп. Зах. 2,5 и 9,8, како и 14,11), потоа улогата на небесата во плодноста (8,12) може да се спореди со изобилството на вода (14,6) или вечната светлина (14,6) на Ерусалим, но и формулата на заве-

И покрај бројните дискусии на тема на единството и целината на книгата, и покрај јасните внатрешни разлики, книгата ќе се разгледува во нејзината завршна форма, уште повеќе имајќи предвид дека тоа е случај и со многу други текстови од библиските книги. Се поставува прашањето, зошто хетерогените текстови се токму вака комбинирани? Освен тоа, потребно е да се истакне уште една важна карактеристика на овој сложен текст, а тоа е значителното присуство на феноменот на интертекстуалност, кој ги карактеризира и другите книги од збирката на дванаесетте пророци, но во оваа книга оваа појава се здобива со макроскопски пропорции.<sup>3</sup>

Книгата на пророкот Захарија е значаен пророчки спис којшто нуди верен увид во теолошкиот и општествено-политичкиот пејзаж на еврејската заедница по Вавилонското ропство. Овој труд ќе направи обид, преку исагошко-егзегетска анализа на пророчката порака на Захарија, да ги истражи нејзините основни теми, историскиот контекст, како и нејзината трајна важност за современите читатели.

## 1. Личноста на пророкот Захариј

Захарија, коешто значи „Бог се сеќава“, е често употребувано име во Стариот завет. Има повеќе од триесет личности кои го носат тоа име, а особено се среќава меѓу свештениците и левитите во периодот по ропството.<sup>4</sup>

И покрај големата важност, малку се податоците за пророкот Захарија. Тој се спомнува уште на почетокот од книгата, каде се вели: „Во осмиот месец од втората година на Дариј, овој збор Господов му беше кажан на пророкот Захарија, синот на Берекија, синот на Идо“ (1,1). Заедно со Агеј, како два главни предводници за обновување на храмот, тој се појавува и во книгите Ездра, каде е именуван како „син на Идо“ (1Ездра 5,1; 2 Ездра 6,1; 7,3-4). Се поставува прашањето, чиј син бил овој пророк, на Идо или на Берекија? Едно од објаснувањата е претпоставката дека „син“ исто може да се однесува на потеклото и да значи „внук“. Друго тврдење е дека податокот се од-

---

тот меѓу Бог и избраниот народ присутна во двата дела (8,8 и 13,9). Види P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV: Structure littéraire et Messianisme*, Gabalda, Paris 1961. J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, Tyndale Old Testament Commentaries, Inter-Varsity, Downers Grove 1972, 80–81; José M. Abrego de Lacy, *I libri profetici*, Paidea, Brescia 1996, 222–224.

<sup>3</sup> Donatella Scaiola, *I dodici profeti: perché «minori»? Esegisi e teologia*, EDB, Bologna 2011, 185-197.

<sup>4</sup> Меѓу ликовите кои го носат ова име можеме да ги споменеме, на пример, синот на првосвештеникот Јојада, кој бил каменуван во дворот на храмот по наредба на кралот Јоас (2 Летописи 24,20-22) и еден цар на Северното царство, син на Еровоам II, кој владеел само шест месеци во 745 година. Еден Захарија, син на Јеверикийев, се споменува во Исаија како еден од двата лика избрани од пророкот како сведоци на она што е напишано на плочата (Ис 8,2).

несува на припадноста на Захарија на свештеничкиот род на Идо (во времето на Иоаким, наследникот на првосвештеникот Исус, инаку современик на пророкот, се спомнува Захарија како старешина на свештеничкото семејство на Идо, сп. Неемија 12,4.16).<sup>5</sup> На тој начин би се објаснило советувањето со пророкот околу постот (Зах 7,1-3; 8,18-19), вниманието посветено на храмот (Зах 1,16; 2,17; 4,9; 6,12-13), вбројувањето во Господовите пророци (1,4; 7,7).

Спомнувањето на Беракија, пак, библистите го сметаат како обид пророкот Захарија да се поврзе со сведокот спомнат во Исаија 8,2. Таму во текстот се вели: „И ми рече Господ: „Земи си голема плоча и напиши на неа со човечко писмо: Махер-Шалал-Хаш-Баз.“ И си зедев верни сведоци: свештеникот Урија и Захарија, синот Јебекиев, и легнав со пророчицата, и таа зачна и роди син. И ми рече Господ: дај му име: Махер-Шалал-Хаш-Баз зашто, пред да се научи детето да изговара: тате, мамо, – богатството на Дамаск и пленот самарјански ќе бидат однесени од асирскиот цар“ (Ис 8,1-4). Името Беракија е варијанта на Јебекија, еден од двајцата верни сведоци именувани во овој текст, кој е повикан да сведочи за раѓањето на синот на Исаија, коешто, пак, е знак кој се однесува на едно идно исполнување на пророштвото. Преку оваа игра на вкрстени референци, книгата на Захарија може да се сфати како претстава на исполнувањето на пророштвото на Исаија. Тоа што е навистина значајно е обидот да се воспостави континуитет помеѓу ова пророштво и пророчката традиција. Со цитирање на серија од претходни текстови, Захарија има намера да покаже дека Божјиот збор се исполнува и покрај очигледното негирање на историјата.<sup>6</sup>

Во Евангелието според Матеј (23,35) исто така се говори за „Захарија, син на Варахија“ (Беракија) и за неговата маченичка смрт, но можно е да се работи за друг Захарија, чиј татко е Јојада (сп. 2Лет 24,20-22).<sup>7</sup> Според мислењето на свети Кирил Александриски, постои можност, според која мајката на пророкот по смртта на нејзиниот маж Беракија го родила Захарија од Адај, кој бил брат на Варахиј.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Thomas Edward McComiskey, *Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi, The Minor Prophets, An Exegetical and Expository Commentary*, Volume 3, Baker Book House Company, Grand Rapids, Michigan 1998; Henning Graf Reventlow, *Aggeo, Zaccaria e Malachia*, Brescia 2010, 59.

<sup>6</sup> Donatella Scaiola, *I dodici profeti: perchè «minori»? Esegesi e teologia*, EDB, Bologna 2011, 185–197.

<sup>7</sup> Božo Lujić, *Starozavjetni proroci*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2010, 391–392.

<sup>8</sup> А. П. Лопухин, *Толковаѡ Библиѡ*, VII, Петербургъ 1910, 383; Кирил Александрийски, *Творения*, Сергіевъ Посадъ Москва 1898, 2. Адај бил свештеник и во Вавилон, а со кнезот Заровавел се вратил од ропството и ја поставил основата на возобновеното свештенство. Од ропството Захарија во Ерусалим пристигнал како млад човек, кој со основна наобразба се здобил во Вавилон. Тамошниот живот би извршил силно влијание врз пророкот, а се забележува

## 2. Историски контекст на животот и дејноста на пророкот Захариј

Според податокот од самиот почеток на книгата, Захариј ја започнува својата пророчка служба „во осмиот месец од втората година на Дариј“ Хистап (1,1), а тоа би било септември-октомври 520 година пр. Хр. и таа траела најмалку две години, бидејќи понатаму стои дека едно од своите пророштва пророкот го изговара во деветтиот месец од четвртата година од владеењето на Дариј (сп. 7,1), односно ноември 518 година пр. Хр. Времето на пророчката служба се совпаѓа со периодот на организирањето на првата еврејска општина по враќањето на Евреите од Вавилон под раководство на Зоровавел и првосвештеникот Исус и возобновувањето на храмот.<sup>9</sup>

Историскиот контекст во кој живеел и делувал пророкот Захарија, барем делумно, е ист како оној на пророкот Агеј. По указот на персискиот цар Кир, Евреите добиле можност за да се вратат од ропство во сопствената Татковина, но враќањето не било ниту лесно, ниту величествено, затоа што оние кои се вратиле назад се соочиле со немаштија, несигурност и целосно обновување на разрушениот Ерусалим. Од друга страна, пак, потресите во персиското царство за време на царот Дариј ги разбудиле надежите за доаѓањето на Божјото царство, коешто првенствено требало да се оствари во Ерусалим. И Агеј и Захарија се надевале на возобновување на теократијата, гледајќи во Зоровавел, како внук на царот Јехонија, Божји пратеник и намесник. Веројатно и затоа биле упорни во нивните настојувања за изградба на храмот како место на Божјото присуство, бидејќи верувале дека Ерусалим ќе стане средиште не само на израилскиот, туку на сите народи (посебно кај Захарија храмот добива универзално значење, сп. 2,14-15). Затоа храмот и бил изграден за многу кратко време, та бил завршен во 515 година. Не постојат податоци кои би посведочиле дали Агеј и Захарија биле живи во тоа време, но имајќи предвид дека ниту еден од нив не го забележува осветувањето на храмот во своите списи, најверојатно не успеале да го доживеат тоа за коешто пророкувале и се залагале.<sup>10</sup> Сепак, општествената и економската состојба во Јудеја не се подобрила, во меѓувреме Зоровавел исчезнал, а со него и нејзините политички надежи за можно повторно издигнување на Давидовата династија.<sup>11</sup>

---

дека тој добро ги познава состојбите на Вавилон и Персија. Сп. А.П. Лопухин, *Библиската Историја Ветхий Заветъ Т.2.*, Петербургъ 1890, 8

<sup>9</sup> Димитриј Рождественскій, *Книга пророка Захарија*, Сергиевъ Посадъ Москва 1910, 66; Милан Милутиновић, *Служба шеснаесторице пророка*, 277–278.

<sup>10</sup> Božo Lujčić, *Starozavjetni proroci*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2010, 390.

<sup>11</sup> Donatella Scaiola, *I dodici profeti: perchè «minori»? Egesi e teologia*, EDB, Bologna 2011, 185–197.



### 3. Содржина на книгата

Книгата содржи два посебни дела, Зах 1–8 и Зах 9–14. Двата дела меѓусебно се разликуваат врз основа на содржината, стилот и речникот. Првите осум глави содржат низа визии кои се однесуваат на враќањето на избраниот народ во Ерусалим и неговото обновување, додека следните шест глави содржат визии за доаѓањето на Месијата, последното обединување на Израил и последните денови. Додека во првиот дел се спомнуваат конкретни датуми и личност (Зоровавел, Исус), вториот е воопштен, а авторот е анонимен.

#### 3.1 Захарија 1–8

Првиот дел (Зах 1–8) е поделен на други два поддела. Додека едниот (1–6) се сосредоточува на осумте визии, во другиот дел (7–8) главното внимание е свртено кон постот.

Во првиот поддел се прави разлика помеѓу ноќните визии (1–3) од оние што се случуваат по будењето на пророкот (5–6). Сите се проследени наназад до еден датум; се вели дека тие се случиле ноќта на 24-ти од единаесеттиот месец од втората година од Дариј (сп. Зах 1,7, ноември 520/519 пр.Хр.).<sup>12</sup> Текстот за визиите има концентрична структура, истакнувајќи ја во центарот петтата визија за свеќникот и двете маслинови дрва:

1. Коњаниците (1,7-17)
2. Четирите рога (1,18-21)
3. Мерното јаже (2,1-5)
4. Исус пред ангелот Господов и пред сатаната (3)
5. Светилникот и двете маслинови дрвја (4)
6. Летечкиот свиток (5,1-4)
7. Жената во кошница (5,5-11)
8. Четирите коли (6,1-8)

Пред овој поддел има вовед кој повикува на покајание (1,1-6)<sup>13</sup> и епилог за интронизацијата на првосвештеникот Исус Навин (6,9-15). Централната

---

<sup>12</sup> Захарија трипати добива порака од Господа („и дојде зборот Господов на пророкот Захарија“): првпат во ноември 520 (1,3-6), вторпат на 15 февруари 519 (7,6-15) и третпат на 7 декември 518 година (7,1-8,23).

<sup>13</sup> Во воведот се предлага поделба помеѓу сегашната заедница и генерацијата на татковци. Првиот чекор за покајание бил да се прифати катастрофата претрпена како резултат на претходната ситуација, која се карактеризирала со непослушност кон пророците. Сите ставови се насочени кон поддршка на моралот на заедницата. И покрај општата ситуација на слабост (1а), крајот на угнетувањето се приближува (2а) и Ерусалим, заштитен од Господ, ќе го поврати својот сјај (3) и моќта на осветениот (5); правдата ќе владее (6а), злобата ќе биде искоренета (7) и духот Господов ќе го достигне непријателот од северот (8а).

порака е онаа за сеопшт мир (1,11) преку осумте визији, мир кој ќе донесе големи промени во Ерусалим и Јудеја по чудесната Божја интервенција.

Пророчките виденија содржат слика, но и збор што пророкот ќе треба да го пренесе. За разлика од претходните пророци, тој не бива пренесен во небесниот свет, туку божанскиот свет доаѓа при него во облик на различни слики од овдешната реалност. Самото видение кај Захарија значи примање на Божјиот збор преку слика која сама по себе не е јасна, но којашто пророкот треба да ја објасни.

Визиите, пак, се карактеризираат со слична дводелна структура: првата го означува предметот на визијата, обично во екстатична форма, додека во втората, по краток дијалог во кој се бара објаснување, следува претстава на динамичен начин.<sup>14</sup> Во сите визији, ангелот дејствува како посредник и во нив се прави обид да се нагласи важноста на Божјото делување во обновата на храмот и Ерусалим од страна на Зоровавел и Исус Навин.<sup>15</sup> Кога Зоровавел одеднаш исчезнал од политичката сцена, се прави приспособување кон новата ситуација. Затоа била додадена четвртата визија и пророштвата кои ја придружувале (Зах. 3), нагласувајќи ја фигурата на врховниот свештеник Исус (споредено со епилогот на интронизацијата во 6,9-15).<sup>16</sup>

Во вториот подел (7-8), по визиите следат пророштва кои датираат две години подоцна (7,1). Ветувањата за надеж и малите знаци на почетокот на обновувањето фрлаат сомнеж за соодветноста на продолжувањето на постот во спомен на уништувањето на храмот (4 Цар 25,8-9; Ер 41,5). Првичниот одговор на Захарија (7,4-14), насочен кон разоткривање на неправдата, се чини дека советува да се продолжи со пост, заедно со морално поправање. Вториот одговор (8,18-19) ја најавува промената на постот во славење и радост. Серија на пророштва за спасение го завршуваат текстот. Тие се од различно потекло, а содржат иста воведна формула: „Така вели Господ на силите“ (11 пати почнувајќи од 7,9). Овие пророштва ја потхрануваат надежта на луѓето во иднината, а во некои од нив преовладува месијанскиот набој (8,20-23).

Во целата тематска целина, интересот за обнова на храмот е централен во пораката на пророкот. Сепак, неговата есхатолошка перспектива го разликува од Агеј. Сегашната реалност е проектирана во иднината на раскошот, во

---

<sup>14</sup> Некои библисти воочуваат троделна структура: опис на виденото, пророковото прашање за значењето на видението и толкување на видението како одговор на пророковото прашање, Božo Lujčić, *Starozavjetni proroci*, 394.

<sup>15</sup> Во самиот чин учествува и ангел, што претходно кај пророците беше многу ретко, кога беа во директна поврзаност со Господа. Кај Исаија (6) и Езекиил (1-3) Господ е опкружен со слава, додека кај Захарија не се гледа, иако е секаде јасно присутен. Невидлив за луѓето, па дури и за самиот пророк; Božo Lujčić, *Starozavjetni proroci*, 394.

<sup>16</sup> Božo Lujčić, *Starozavjetni proroci*, 394.

која Господовото дело ќе ја достигне својата полнота. Малите почетоци на сегашноста се веќе дел од иднината. Ерусалим повторно ќе биде населен со жители кои се вратиле од прогонство, ќе биде заштитен од Господ и ќе стане седиште на Неговиот храм (2,9, 14-16; 8,3-23). Првосвештеникот Исус и Зоровавел, синот на Салатиил, ќе бидат владетели со месијански карактеристики (4,14; 3,5; 6,13) кои ќе ја имаат оваа функција.<sup>17</sup> Но, не е доволно повторно да се изгради храмот, туку потребно е целосно преобраќање (1,2-6). Правдата и послушноста кон наредбите се основни (5,3-4; 5,8; 7,5-7.9-14; 8,5-7.14-17). Ќе започне нова започнува ера на конечна благословена добросостојба, обележана со мир (3,10) и единство на народите (2:15; 8:20-22.23).<sup>18</sup>

### 3.2 Захарија 9–14

Вториот дел (Зах 9–14) содржи низа мали пророштва на различни теми. Тука злото не се наоѓа надвор, туку во народот. Првата задача не е победата над непријателите, туку очистувањето на себеси и на народот. Во овој дел од книгата посебно место има Ерусалим во иднината (Ерусалим се појавува и во претходните поглавја, но тука неговата улога е есхатологизирана). Додека најнапред се говори за очистувањето на народот и градот, во понатамошните поглавја ова очистување ги опфаќа и другите народи (иднината, пак, која се најавува е означена преку јазичната форма „во оној ден“, сп. 13,1.2.4; 14,4.6,12).<sup>19</sup>

Првата збирка на пророштва (Зах 9–11) е составена од три големи блока: 9,1-10,2; 10,3-11,3; 11,4-17+13,7-9.

Првата целина Зах 9,1-10,2 ги развива темите за Бог како војсководител, Неговите освојувања (1-7), доаѓањето во храмот (8), интронизацијата (9-10), ослободувањето на затворениците (11-14), последната трпеза и благосостојбата (15–17). Текстот од 10,1-2 добро се поврзува со крајот на она што претходи: Бог на историјата, исто така, се појавува како Господар на природата, кој обезбедува не само политичко-воен успех, туку и материјален земјоделски напредок.

Втората целина (10,3–11,3) повторува слични теми: битката (3-7), враќањето на прогонетите од еден вид нов егзодус (8-11a), поразот на непријателите (11b), славословие на Бог Спасителот (12). Делот од 11,1-3 е делумно нејасен, но ако претставата за кедарот и лавот се применува на странските сили, овие стихови би го нагласиле поразот на непријателите.

<sup>17</sup> Впрочем, Захарија не смета дека Зоровавел е очекуваниот Месија, но дека преку него и Исус го гледа остварувањето на Божјиот план во иднината. Види Božo Lujčić, *Starozavjetni proroci*, 400.

<sup>18</sup> José M. Abrego de Lacy, *I libri profetici*, Paidea, Brescia 1996, 214.

<sup>19</sup> Božo Lujčić, *Starozavjetni proroci*, 394–395.

Во третата целина следи алегоријата за пастирите (11,4-17 + 13,7-9). Некои ги идентификуваат со непријателски сили, како на меѓународно (Вавилонци, Персијци, Грци) така и институционално ниво (свештеници, лажни пророци, цареви). Почести се споменувањата на историски личности (Мојсеј, Арон, Марија; Саул, Давид, Соломон; Јоахаз, Јоаким, Јехонија, Јасон, Менелај). Алегориски се опишува една тешка состојба на народот, која станува сè потешка. Делувањето на лошиот пастир и расејувањето ќе се претворат во искушение коешто ќе води кон прочистување, а на крајот ќе има остаток кој ќе го повика името на Господ и ќе склопи завет со Него.

Во 12,1 се наидува на нов наслов. Оттука, па до крајот на книгата, може да се разликуваат седум делови, од кои сите започнуваат со истата формула: „во оној ден ќе се случи“ (12,3,9; 13,2,4; 14.6.8.13). Текстот од 12,1-13,6 започнува зборувајќи за есхатолошката војна меѓу Ерусалим и сите народи (12,1-8). Сепак, поразот на непријателите не го отвора патот кон победничката песна, туку кон огромна тажалка (12,9-13,1). Прочистувањето на срцето е проследено со прочистување на земјата, протерувајќи ги идолите и лажните пророци од неа (13,2-6). Последното поглавје обработува веќе познати теми, но воведува и нови. Започнува зборувајќи за есхатолошката борба и теофанијата (1-5) што го отвора патот кон рајската ера (6-11). Потоа повторно се повторува темата за борбата (12-15): преживеаните ќе се соберат во Ерусалим за да го прослават владеењето на Господ на празникот на сениците (16). Оние кои не го сторат тоа, ќе бидат казнети (17-19). Поглавјето завршува со говор за светоста на сè што е во Ерусалим и за исчезнувањето на трговците од храмот (20-21).<sup>20</sup>

На прв поглед се добива впечаток дека книгата содржи збркан начин на теолошко размислување. Сепак, пораката е јасна и едноставна. Одредени теолошки теми јасно се отчитуваат под надворешниот приказ на необичните метафори. Една од темелните пораки на книгата е најавата на новото време кое Господ го подготвува за Ерусалим, а потоа и за другите народи. На Ерусалим нема да му бидат потребни ѕидини, затоа што самиот Бог ќе го чува и пази.<sup>21</sup>

#### 4. Основни карактеристики на Захариевите пророштва

Потребно е да се истакне дека постојат разлики на пророштвото од овој период, кој се приближува кон крајот на старозаветното време, во однос на претходната ера. Една од основните карактеристики е повикувањето на пишаниот збор кој се пренесува во форма на книга. Пророците од минатото, на

<sup>20</sup> José M. Abrego de Lacy, *I libri profetici*, Paidea, Brescia 1996, 214–215.

<sup>21</sup> Božo Lujčić, *Starozavjetni proroci*, 399.

пример Еремија (15,16; 36,20-23), веќе го отвориле овој пат. Визијата од Зах 5,1-4,2, на пример, сведочи за постоењето на авторитетно тело на официјални текстови кои вршеле важна функција во рамките на обновената заедница. Сликата на свитокот што лета, односно што доаѓа од Бога, е инспирирана од Еремија 15,16 и Езек 2,1-3,11 (како и Пс 39,8-9). Она што е впечатливо во овој поглед е фактот дека овој свиток има огромни димензии, што има симболична вредност поврзана со храмот во Ерусалим. Подоцнежните пророштва се окараактеризирани од поврзаноста со пишаниот збор, како во форма на „поранешните пророци“ (Зах 1,4), така и преку цитирање, алузија или реинтерпретација на запишаното во Тората. Напорот за зачувување и пренесување на светите текстови имал за цел, меѓу другото, да ги поддржи неопходните традиции и вредности потребни за одржување на идентитетот на заедницата по ропството, која живеела во драматични услови од општествена, економска, политичка, па и религиозна гледна точка. Додека во првиот дел е опишана иднината, вкоренета врз реорганизацијата на животот на заедницата собрана околу храмот во Ерусалим, вториот дел се осврнува на обесхрабрувањето што произлегува од фактот дека надворешните услови на животот не се промениле, дури и по обновата на храмот, очекувајќи целосното обновување на Јудеја, есхатолошки настан во кој ќе учествуваат сите народи повикани да го признаат владетелството на Господа (Зах 14,16-19). Во доцниот пост-егзилен период, кога надежите поврзани со политичкото обновување на заедницата исчезнувале и реалноста на персиското владеење станала очигледна, пророците (Захарија и неговите ученици) креативно одговориле на тензијата која била создадена помеѓу минатото и сегашноста.<sup>22</sup> Тие ги трансформирале претходните пророштва, повторно ги прочитале и интерпретирале. Без да ја негираат валидноста на Божјиот збор предаден од древните пророци, тие биле во можност да го преформулираат она што веќе постоело во пишана форма, за да бидат можат да одговорат на чувството на недоверба што се ширело во заедницата, поддржувајќи ги истовремено традиционалните вредности и потврдувањето на верата на луѓето. Бог владеел над својот народ многу пред доаѓањето на монархијата (Излез 15,18) и тогашната историска непредвидливост, колку и да е болна, е толкувана од страна на пророкот како можност повторно да го открие сопственото потекло, како можност да се признае дека единствениот цар е Господ, и тоа за сите народи.

---

<sup>22</sup> Donatella Scaiola, *I dodici profeti*, 185–197.

## 5. Месијанските пророштва во книгата на пророкот Захарија

### 5.1 Месијата – Првосвештеник и Цар

„Потоа ми го покажа тој Исуса, Големиот архиереј, Кој стоеше пред ангелот Господен, и сатаната, кој стоеше од Неговата десна страна, за да му се противставува“ (Зах. 3,1). „Тој ќе создаде храм Господен и ќе се прослави, ќе седне на престолот свој и ќе биде владетел, ќе биде и свештеник на престолот свој, и ќе има согласност за мир меѓу едниот и другиот“ (Зах. 6,13). Пророкот Захарија го најавува доаѓањето на Месијата како Првосвештеник и Цар (Марко 15,26; Мат. 21,5; Лука 23,38; Јован 19,19), Избавител, Искупител, Спасител на сиот човечки род. Овие стихови се пророштво, ветување и утеха не само за еврејскиот, туку и за сите народи на земјата.<sup>23</sup>

### 5.2 Свеченото влегување на Месијата во Ерусалим

„Ликувај од радост, ќерко Сионова, извикувај, ќерко ерусалимска; ете, Царот твој доаѓа при тебе, праведен и со спасувачка сила, кроток, седнат на осле (Зах.9, 9). Исполнувањето на ова старозаветно пророштво го опишуваат сите четири евангелисти (сп. Јн 12,12-50; Мк 11,1-11; Мат 21,1-11; Лк 19,28-44). Непосредно пред свеченото влегување во Ерусалим, Господ Исус пренокил во Витанија. Следниот ден, в сабота, Тој бил помазан со миро од Марија, сестра му на Лазар (сп. Јн 12,1-11). На пат кон Ерусалим, од Витфагија, Тој испратил двајца од Своите ученици да земат осле (младо магаре), кое сè уште никој го немал јавано, заедно со магарицата.<sup>24</sup> Да се потсетиме дека магарето меѓу народите на Блискиот исток било сметано како симбол на мирот, но при свечените влегувања на царевите и големите достоинственици, тие биле качени на коњи и колесници. Кроткиот Господ, пак, иако Цар над царевите, во Ерусалим влегува со смиреност. Поради празникот Пасха во Ерусалим имало многу народ (дури и од Витанија, каде што неколку дена претходно Христос го беше воскреснал Лазар, сп. Јн 11,1-46), којшто Господ Исус го пречекале како Месија, долгоочекуваниот Цар од родот Давидов. Народот просветлен од Бога како таков го исповедал Исуса, велејќи: „Осана на Синот Давидов! Благословен е Кој иде во името Господово! Осана на висините!“

### 5.3 Предавството, триесетте сребреници и купувањето на грнчаревата нива

„И ќе им речам: ако ви е угодно, дајте Ми ја наградата Моја; ако, пак не – не давајте Ми ја; и тие Ми одредија плата триесет сребреници. А Господ

<sup>23</sup> Миодраг Михајловић, *Личноста Исуса Христа I*, Ниш 1967, 136.

<sup>24</sup> Ратомир Грозданоски, *Евангелие според Матееј, Проучување и толкување на евангелскиот текст*, Скопје 2011, 282.

ми рече: стави ги во црковната каса – тоа е висока цена со која Ме оценија. И јас ги зедев тие триесет сребреници и ги фрлив во домот Господен за грнчарот“ (Зах.11,13). Предавството на Јуда за триесет сребреници, опишано во синоптичките евангелија, е исполнување на ова Захаријево пророштво (сп. Мт 26,14-16; Мк 14,10-11; Лк 22,3-6). Јуда кај првосвештениците отишол без да биде повикан и не предложил цена, па тие му предложиле триесет сребреници, вообичаена откупна цена за еден роб (сп. 2.Мој. 51,32). Откако Јуда ќе го предаде Исуса ќе ги врати парите на првосвештениците, тие сметајќи ги како „цена за крв“ (сп. Мат. 27,6-8), купиле нива за погребување на туѓинци, коишто смртта ги затекнала за време на нивниот престој во Ерусалим.

#### 5.4 Бегството на учениците од Гетсиманиската градина

„О, мечу, подигни се против Мојот пастир и против Мојот ближен, вели Господ Саваот: порази го пастирот и овците ќе се распрснат! (Зах. 13,7).“ На Маслиновата Гора, Господ Христос го претскажал бегството на апостолите по Јудино то предавство и Христовото приведување од страна на војниците и слугите на првосвештениците: „Порази го пастирот и овците ќе се распрснат“ (сп. Мат 26,31; Мк 14,27; Јн 16,32).<sup>25</sup> Секој од апостолите го уверувал Господа во сопствената верност, а посебно апостолот Петар кој беше изјавил: „Дури и сите да се соблазнат, јас нема да се соблазнам“ (сп. Мк 14,29). Христос јасно му прорекол дека во текот на ноќта три пати ќе се откаже од Него (Мк 14,30), што и се случило.

#### 5.5 Прободувањето на ребрата на Месијата на крстот

„А врз домот Давидов и врз жителите ерусалимски ќе излијам дух на благодат и милост, и тие ќе погледаат на Него, Кого тие го прободоа, и ќе плачат за Него како што се плаче за еднороден син, и ќе жалат како што се жали за првороден... Но ќе му речат: а од што ти се белезите на рацете твои? Тој ќе одговори: од тоа што ме биеја дома оние што ме сакаа“ (Зах.12,10; Зах.13,6). Пророкот Захарија во овие стихови го објавува прободувањето со копјето на распнатиот Спасител на крстот (сп. Јн 19,34-37; Мк 15,44; Мат 27,57). Според евангелските сведоштва, војниците се приближиле до Исуса на крстот со намера да му ги прекршат колената, со што би ја забрзале смртта и да го симнат од крстот, па откако виделе дена го испуштил својот дух, за да бидат сигурни дека не е жив, еден од војниците со копје Му ги пробол ребрата, а од местото истекло крв и вода.

---

<sup>25</sup> Йоанн Златоуст, *Творения, томъ седьмои*, 811.

## 5.6 Слегувањето на Спасителот во адот и избавувањето на праведниците

„А што се однесува до тебе Израиле, заради крвта на заветот Јас ги пуштив затворените од ровот, каде што нема вода. Враќајте се на тврдината вие затворените, кои се надевате! А сега што ќе воспоставам, ќе ти дадам двојно“ (Зах. 9,12). Пророкот Захарија пророкува за слегувањето на Спасителот во адот, коешто, според новозаветното сведоштво, се случило непосредно по Неговата смрт на крстот: „Христос, за да нè приведе кон Бога, еднаш пострада за гревовите наши, праведник за неправедните; вистина мртов по тело, но оживеа со духот, со кого, откако слезе, им проповеда на духовите, кои беа во темнина“ (1.Петр. 3.18-19). Тој слезе во најдолните места на земјата, а тоа истиот, кој се издига повисоко од сите небеса, за да исполни сè (Ефес. 4,8-9). Христос слегува во адот како Бог, а се издигнува на небесата како човек, слегува во адот како човек, а воскреснува како Бог.<sup>26</sup>

## 5.7 Откровение

Во последната книга од Светото писмо, Јовановото Откровение, исто така, се среќава долга серија на експлицитни и имплицитни цитати преземени од книгата на пророкот Захарија.<sup>27</sup>

Како заклучок: книгата на пророкот Захарија нуди длабок увид во месијанските пророштва и значењето на обновата на Ерусалим. Преку своите визији и пораки, Захарија ги повикува луѓето на покајание и надеж за иднината, истовремено откривајќи го Божјото присуство и Неговата верност кон Својот народ.

---

<sup>26</sup> Јустин Поповић, *Тумачење йосланице Ефесцима свейго̃ айосѣола Павла*, Београд 1983, 79–80.

<sup>27</sup> *Зах* 1,6; 1,8; 2,1-2; 2,10; 3,1; 4,2; 4,3; 4,10; 4,11-14; 6,2; 6,3; 6,5; 6,6  
*Оѣкр* 10,7; 11,18; 6,2.4; 19,11; 11,1; 21,3; 12,10; 4,5; 11,4; 5,6; 11,4; 6,4.5; 6,2; 19,11; 7,1; 6,2.5; 19,11



GEORGIJ (GJORGJEVSKI), Metropolitan

THE PROPHETIC LEGACY OF ZECHARIAH:  
THEMES OF RESTORATION AND MESSIANIC EXPECTATION

*Summary*

The Book of Zechariah, the second-to-last and longest among the Twelve Minor Prophets, presents a complex narrative characterized by its literary diversity. Divided into two distinct sections, the first part (Zechariah 1–8) emphasizes the restoration of the temple and the roles of key figures such as Zechariah, Zerubbabel, and Joshua, featuring a series of visions and specific prophetic dates. In contrast, the second part (Zechariah 9–14), often referred to as Deutero-Zechariah, lacks direct references to these leaders and focuses on messianic prophecies and eschatological themes. Historically situated around 520 BC during the Persian reign, Zechariah's ministry aligns with the return of the Jewish people from Babylonian exile and the reconstruction of Jerusalem's temple. The book articulates essential themes of restoration, judgment, and purification, calling for the people's spiritual renewal. It presents a prophetic vision of the Messiah as both priest and king, alongside a portrayal of future conflicts and the ultimate divine reign over all nations. Moreover, the text demonstrates significant intertextuality, linking its messages to earlier prophetic writings and affirming God's enduring relationship with His people. This exploration of Zechariah's prophecies highlights the continuity of the prophetic tradition and the importance of scriptural authority within the broader context of Israel's spiritual journey.



ДЕЈАН БОРИСОВ, *ѓакон*

## КОНСТАНТИН МИЛАДИНОВ ЗА ОХРИДСКАТА АРХИЕПИСКОПИЈА

### Апстракт

Трудот ја разгледува улогата и значењето на Охридската архиепископија во македонската културна, духовна и национална историја, преку согледувањата на македонските преродбеници од XIX и почетокот на XX век, со посебен осврт на текстовите на Крсте Петков Мисирков и Константин Миладинов. Во поширок историски контекст на распаѓањето на Отоманската империја и засилените национални и црковни пропаганди на Балканот, се анализира борбата на македонското население за црковна самостојност и за обновување на укинатата Охридска архиепископија како симбол и институционален носител на македонската посебност. Особено внимание е посветено на текстот „Охридска архиепископија“ на Константин Миладинов, неговото познавање на историјата на Архиепископијата, како и на двата ракописа (грамоти) што ги публикува, пронајдени во Зографскиот манастир на Света Гора. Анализата укажува на значајната улога на усната традиција и народното предание во обликувањето на преродбеничките претстави за минатото, но и на бројните историски и хронолошки неточности во изложувањето на Миладинов. И покрај тоа, трудот покажува дека Охридската архиепископија била доживувана како сопствена, македонска црковна институција и како клучен фактор во зачувувањето на македонскиот идентитет, јазик и културна традиција.

**Клучни зборови:** Константин Миладинов, Охридска архиепископија, Крсте Петков Мисирков, *За македонцкиите работи*, Италијанска епархија, Охридски архиепископ Пајсиј, Италијански митрополит Тимотеј.

### Abstract

This paper examines the role and significance of the Ohrid Archbishopric in Macedonian cultural, spiritual, and national history through the perspectives of Macedonian revivalists of the nineteenth and early twentieth centuries, with particular emphasis on the writings of Krste Petkov Misirkov and Konstantin Miladinov. Set within the broader historical context of the decline of the Ottoman Empire and the intensification of national and ecclesiastical propaganda in the Balkans, the study analyzes the struggle of the Macedonian population for ecclesiastical autonomy and the restoration of the abolished Ohrid Archbishopric as a symbol and institutional bearer of Macedonian distinctiveness. Special attention is given to Konstantin Miladinov's text "Ohrid Archbishopric", his knowledge of the history of the Archbishopric, and the two manuscripts he published, discovered at the Zograph Monastery on Mount Athos. The analysis highlights the significant role of oral tradition and popular memory in shaping revivalist perceptions of the past, as well as the numerous historical and chronological inaccuracies in Miladinov's account. Despite these shortcomings, the paper demonstrates that the Ohrid Archbishopric was perceived as an indigenous, Macedonian ecclesiastical institution and as a key factor in the preservation of Macedonian identity, language, and cultural tradition.

**Keywords:** Konstantin Miladinov, Ohrid Archbishopric, Krste Petkov Misirkov, *On Macedonian Matters*, Italian Eparchy, Archbishop Paisius of Ohrid, Metropolitan Timothy of Italy.

### Црквата и македонската просвета и преродба

Во XIX век Отоманската империја се нарекува „болниот на Балканот“, а нејзиниот несопирлив пад кулминира со Балканските војни на почетокот од XX век. Ваквата состојба на империјата во XIX век ја користат тогашните Големи сили: Велика Британија, Австроунгарија, Русија, Италија и Франција, кои за реализирање на своите геополитички цели, ги помагаат националните и револуционерни движења на потчинетите балкански народи: Грците, Србите, Бугарите, Албанците. Но, пред револуциите секој од овие народи има свој период на будење на самосвеста, на самоспознанието, на посебноста, на секавање на минатото. Овие периоди ги нарекуваме просветителство и преродба.

Македонскиот народ ги минал истите периоди како и останатите балкански народи. Периодот на просветата (XVIII век и XIX век)<sup>1</sup> на македонскиот народ започнува во училиштата при црквите и манастирите, па оттаму како

---

<sup>1</sup> Македонскиот народ има два периоди на просветителство. Првиот е на крајот од IX и почетокот од X век, кога во Македонија работи свети Климент Охридски и неговите ученици

први македонски просветители се сретнуваат игуменот на Лешочкиот манастир, свети Кирил Пејчиновиќ (1771 – 1845)<sup>2</sup>, учителот во кривопаланечките и кратовските предели, свети Јоаким Крчовски (1750 – 1820)<sup>3</sup>, јеромонахот Теодосиј Синаитски (1780 – 1843), скопскиот учител Јордан Константинов – Џинот (1821 – 1882) и други.

Периодот на преродба (започнува во средината од XIX век) имал за цел воведување на македонскиот народен јазик во училиштата, составување и печатење на учебници, како и собирање на народни умотворби и нивно публикување. Претставници на македонската преродба се: Даниил Москополски (1754 – 1825), браќата Димитар Миладинов (1810 – 1862) и Константин Миладинов (1830 – 1862), Кузман Шапкарев (1834 – 1909), Марко Цепенков (1829-1920), Григор Прличев (1830 – 1893), епископот Полјанско/Пиротски Партениј Зографски (1818 – 1876), Рајко Жинзифов (189 – 1877) и други.

И во просветата и во преродбата предничат клирици од домородното православно свештенство и монаштво и учители од црковно-училишните општини. Оттука се забележува дека православната црква одиграла голема улога во градењето и зачувувањето на македонскиот идентитет во посочените периоди, онака како што тоа го правела низ вековите и како што го прави тоа и денес. Без православната црква нема македонска просвета, нема македонска преродба.

### **Крсте Петков Мисирков за православните цркви и Охридската архиепископија**

Борбата на македонскиот народ за негова посебност од останатите балкански народи започнува со борба против јурисдикцијата на Константинополската патријаршија и обнова на укинатата Охридска архиепископија. Оваа борба се манифестирала преку непослушност на населението на одлуките носени од страна на епископите на Константинополската патријаршија и кулминирала во 60-тите години од XIX век, кога македонското население, а и голем дел од нискиот клир, ја отфрлило јурисдикцијата на Константинополската патријаршија. Истите луѓе кои работеле на преродбата, воедно работеле и на црковна самостојност, а подоцна станале и предводници на македонската револуционерна борба.<sup>4</sup>

---

и наследници. Просветителството за кое станува збор во текстот се однесува на просветителството во Македонија во XIX век.

<sup>2</sup> Неговиот спомен се чествува на 25 март.

<sup>3</sup> Неговиот спомен се чествува на 23 мај.

<sup>4</sup> МИЛЕТИЧЪ Л., *Спомени на Ѓорчо Петровъ*, „Материяли за историята на македонското освободително движение, Книга VIII, София 1927, 10–12.

Имајќи предвид дека од средината на XIX век во борбата за црковна независност Македонците соработувале со Бугарите и во нивната борба за црковна независност од Константинополската патријаршија, факт кој Бугарите го ползуваат во нивниот историски наратив да ја претстават и македонската борба за црковна и политичка независност како дел од бугарската борба, имаме потреба да пренесеме неколку согледувања на Македонците од XIX век за Охридската архиепископија.

Што всушност знаеле нашите преродбеници во XIX и XX век за Охридската архиепископија која била укината во 1767 година? Во XIX и почетокот од XX век, македонските епархии се под јурисдикција на Константинополската патријаршија и високиот клир кој бил на чело на овие епархии го користеа грчкиот јазик и во администрацијата, и во богослуженијата и проповедите, а под нивно раководство грчкиот јазик е и јазикот на кој се образува македонската младина при училиштата во склоп на црквите. На овој начин се истиснувал и црковнословенскиот и македонскиот јазик, а со тоа и културните традиции на македонскиот народ. Македонското население на ова одговорило со создавање на паралелни црковни општини, а во нивни рамки имало и дел задолжен за училишното дело. Токму преку овие тела македонското население ќе ја води својата борба против епископатот на Константинополската патријаршија и елинизацијата. Македонските просветители, преродбеници и учители при црковно-училишните општини биле оние кои го чувале споменот на укинатата Охридска архиепископија како нишка која низ историјата ја обединувала, чувала и предавала на генерациите македонската култура, македонското предание и традиции.

За поврзаноста на Охридската архиепископија и македонската посебност уште во 1903 година пишувал Крсте Петков Мисирков. Во неговото дело „За македонските работи“, за ова стои:

„Јас сум Македонец и интересите на мојата татковина ми се претстауат така: не Русија и Австро-Унгарија сет непријатели на Македонија, а Бугарија, Грција и Србија. Само енергична борба со тија три држави ќе избеаат од погубувајне нашата татковина“;

„Време јет да отфрлиме од очите наши мрежите, шчо ни ѝ кладоа националните и верцки пропаганди во Македонија“; „Македонската интелигенција секогаш... требит да зборуат меѓу себе на централното македонско наречје (Велешко-Прилепско-Битолско-Охридско). Тоа наречје имат да бидит литературен јазик на Македонците“;

„Праославијето, нај старата, нај распространетата и основна религија на сите македонски народности, за сожал‘уајн‘е сосим

изгубило од видот својата главна цел‘а да сејит братство меѓу народите... наместо тије благородни задаки праославијето сејит само раздор и ненавист. Праославијето во Македонија сега јет до толку искажено, шчо и не можит да бидит реч, за една праославна црква, - сега тамо имат 3 цркви, но не праославни, а: грчка, бугарцка и србцка. Зашчо тоа да бидит така? Зар црквата не требит да бидит: Една, Соборна, Вселенцка и Апостолцка? Прво нешто, које ке се потребат, тоа јет, да се образуат во Македонија: Една, Соборна и Апостолска црква т.е. да се возстаноит Охридцката Архиепископија, која шчо ке бидит ‘Архиепископија всеја македонији’... Архиепископијата ке земит во свои раци сколијцката работа;

‘а ако се признаит официално, оти во Македонија немаат неколку словенцки народности, ами имат само једна оддел‘на, ни бугарцка, ни србцка, и ако се одделит Македонија во самостојна архиепископија, наједнаш Турција ке се ослободит од набркуајн‘ето во македонцките работи од сите 3 саседни држаи.<sup>5</sup>

Крсте Петков Мисирков своите дела ги пишува во првата половина од XX век, кога меѓу македонското население дејствувале туѓи пропаганди повеќе од 5 децении и кога Константинополската патријаршија веќе не била единствената што сеела раздор низ народот, туку тоа го правеле и бугарската Егзархија и српската Митрополија. Зад овие три црковни јурисдикции стоеле финансиски и политички соодветно три држави.

### **Константин Миладинов за историјата на Охридската архиепископија**

На теми поврзани со Охридската архиепископија Македонците пишува-ле и во XVIII и во XIX век. Еден од нив е и Константин Миладинов, најмалиот во семејството Миладинови. Тој за Охридската архиепископија публикувал текст со наслов: „Охридска архиепископија“<sup>6</sup>, во кој дава изложување на неговото познавање на историјата на Охридската архиепископија, како и два ракописи што ги нашол во манастирот Зограф на Света Гора, а зборуваат за јурисдикцијата на Охридската архиепископија во XVI век. Според Константин Миладинов, публикувањето на овие ракописи е негова должност и ретка

---

<sup>5</sup> К. П. Мисирков, *За Македонцкиите работи* (Фототипно издание), Скопје 2002, 11, 12, 33–34, 35, 36.

<sup>6</sup> К. Миладинов, „Охридска архиепископија“, *Братски трудъ*, Москва, Въ типографиѣ Бахметева, 1860.

можност што не смее да ја пропушти.<sup>7</sup> Во продолжение ги анализираме историските податоци што ги изложува во својот текст, како и кратка анализа на податоците од ракописите.

„Не ќе е без полза ако прво фрлиме поглед на таа широка Епархија. Во Охрид порано имало Архиепископија. Но Јустинијан, за да оддаде чест на неговата татковина ја направи независна Архиепископија (во 535 после Христа). Епархии (окрузи) под нејзина власт се спомнуваат Крајбрежна Дакиа, Втора Македонија, Панонија и Аква, епархија од Крајбрежна Дакиа. Самостојноста на Архиепископијата ја потврдил со втора негова грамота (545г. по Х.), во која како потчинети епархии се спомнуваат Дакиа Медитеранеа (средоземна), Дакиа Рипенсиа, Тривална, Дарданиа, Горна Мизија и Панонија. Сите Архиепископи беа вкупно четириесет и пет, од кои првиот (535) Кателијан, последниот Јоасаф (1767) во време од Константинополскиот патријарх Самуил Визант“.<sup>8</sup>

Од овој дел од кажувањето на Миладинов е јасно дека пишува за Охридската архиепископија. Потоа вели дека од почетокот на оваа Црква (архиепископ Кателијан, 535 година), до нејзиното укинување (Архиепископ Јоасаф, 1767 година) на нејзино чело имало четириесет и пет (45) поглавари и ги наведува териториите што истата ги имала под своја јурисдикција. Многу интересна историска теза иако историски неоснована. Охридската архиепископија постоела повеќе од осум векови, што само по себе укажува дека имала повеќе од 45 поглавари. Понатаму, Константин Миладинов ги изедначува црквата *Јустинијана Прима*, основана со 11-та новела на римскиот император Јустинијан и *Пресјанската патријаршија/Охридска архиепископија*, основана од царот Самуил во X век. Териториите што ги посочува како дел од јурисдикцијата на оваа црква укажуваат дека бил запознаен со 11-та и 131-та новела на Јустинијан. Она што не е точно во ова кажување е причината за издавањето на 131-та новела. Имено, тој вели дека Јустинијан со оваа новела ја потврдил самостојноста, автокефалноста на оваа Црква, иако, всушност, со оваа новела црквата Јустинијана Прима ја изгубила својата самостојност, автокефалност и била потчинета на Римскиот епископски престо. Ова говори дека Константин Миладинов е приврзаник на теоријата дека Охридската архиепископија е продолжение на Јустинијана Прима, а не на Дрстарската патријаршија. Она што навистина изненадува е спомнувањето на Охридскиот архиепископ Јоасаф (1719 – 1745) како последен поглавар

<sup>7</sup> К. Миладинов, *Охридска архиепископија...*, 21.

<sup>8</sup> Исто, 21.



на оваа црква. Последен поглавар на Охридската архиепископија е Арсениј II (1763 – 1767). Поврзувањето на Јустинијана Прима (VI век) со Охридската архиепископија (X–XVIII век), Константин Миладинов можеби ја прави и под влијание на титулацијата на охридскиот архиепископ во ракописите (грамотите) што ги публикува во неговиот текст. Во двете грамоти *Јустинијана Прима* е дел од титулата на охридскиот архиепископ.

Константин Миладинов, понатаму продолжува:

„Опсегот на таа Архиепископија бил многу широк. Молдавскиот митрополит Ѓорѓи вели дека Молдавската митрополија била потчинета на Охридската архиепископија и дека Андроник Палеолог ја направил самостојна. Еве ги неговите зборови: 'и ја зеде (Андроник) Молдавската митрополија со дозвола од Охрид и ја востанови да биде како Патријаршија, како што се Охрид и Кипар, така и Молдавија'.“

За жал, Миладинов не наведува од каде го цитира ова. Молдавскиот митрополит Ѓорѓи на чело на Молдавска епархија бил најверојатно во периодот од 1386 година и не подоцна од 1391 година. Андроник II Палеолог (1282 – 1328) или Андроник III Палеолог (1328 – 1341)? Доколку се спореди периодот кога митрополитот Ѓорѓи бил на чело на молдавската црква и кога обајцата римски императори по име Андроник Палеолог владееле се гледа хронолошко несовпаѓање. Периодот кога се смета дека Молдавската црква била самостојна ги опфаќа последните три децении од XIV век, бидејќи веќе во 1401 година таа е под јурисдикција на Константинополската патријаршија, а за периодот кога последнава ја прифаќа Флорентинската унија Молдавија епископи добива од Печката патријаршија. Овој дел од изложувањето на Константин Миладинов, вака како што е напишано нема историска поткрепа.

Понатаму Константин Миладинов, пишува:

„Охридската архиепископија се простирала на запад до неверојатност. Во три грамоти, што ги препишавме на Света Гора во бугарскиот Зографски манастир и кои подолу ги печатиме, се спомнува како Охридскиот архиепископ Пајсиј дава соборна грамота на Тимотеј, Митрополит на Долна Италија, Сицилија, Малта и Далмација.

Но, како во 1566 година по Христа, Охридската архиепископија можела да има власт над овие места, и кои се тие Албанци и Грци што се спомнуваат во грамотата; тоа [прашање з.п.] никако не можеме да го решиме [одговориме з.п.], освен ако претпоста-

вие дека со доаѓањето на Турците многу Грци и Албанци се префрлале во тие земји, каде им се праќа митрополит.“<sup>9</sup>

Овој дел од кажувањето на Константин Миладинов е точен, бидејќи Охридската архиепископија во XVI век имала јурисдикција над Јужна Италија и над Далмација. Впрочем италијанската јурисдикција ја сведочи и грамотата што ја публикува. Ќе укажеме дека наведува препишување на три грамоти, што ги нашол во Зографскиот манастир на Света Гора, но публикува само две од нив, од кои, втората е компилација од епархии спомнати во новелите на Јустинијан издадени на архиепископите на Јустинијана Прима и територии кои биле под јурисдикција на Охридската архиепископија.

Што се однесува до Грци и Албанци во Јужна Италија, претпоставката на Константин Миладинов дека се работи за бегалци пред турскиот налет е точна, но нецелосна. Во писмата што Охридските архиепископи ги испраќале до римските папи во XVI век термините: Грци и грчки, имаат и црковен контекст со значење: православни (*in homines graeci*) и православен обред (*sacris graeco ritu*). Покрај Грци и Албанци, во XVI век голем е бројот и на словенско население низ Јужна Италија. Италијанските територии претставувале проблем за Охридската архиепископија, бидејќи историски тоа е територија и јурисдикција на Римскиот престол. Но, имајќи предвид дека источната и западната црква низ вековите се оддалечиле една од друга, сепак на иста територија постоеле две јурисдикции: Римска и Охридска. Охридската архиепископија иако ги поставувала своите митрополити во италијанските земји сепак морала за тоа да побара согласност и од Римската курија.<sup>10</sup> На тој начин добивала заштита од вознемирувањата од локалниот латински клир.

– Прв ракопис<sup>11</sup>

Текстот на Константин Миладинов продолжува со публикување на спомнатата грамота од 1566 година. Потписник на грамотата е Охридскиот архиепископ Пајсиј (1557 – 1566) и истата е адресирана до сите клирици и црковни лица, како и до митрополитот на Долна Италија, Сицилија, Малта

<sup>9</sup> К. Миладинов, *Охридска архиепископија...*, 21–22.

<sup>10</sup> Angelo Mercati, *Documenti pontifici per il rito e l'Oriente bizantino*, Studion. Bollettino delle Chiese di rito bizantino, VIII, Redazione Amministrazione, Roma, 1931, 7–10.

<sup>11</sup> Ова е прво публикување на оваа грамота/ракопис. Неговата следна публикација е дури во 1894 година, заедно со уште 3 други писма публикувани од страна на Иванъ Савичъ Пальмовъ, *Новые данные к истории Охридской архиепископии XVI, XVII и XVIII вв.*, Санкт-Петербург, 1894. Оригиналното писмо кое го публикува Константин Миладинов и останатите три испратени од Охридскиот архиепископ Пајсиј до Италијанскиот митрополит и Егзарх на снот Запад Тимотеј се чуваат во манастирот Зограф, на Света Гора.

и Далмација и Егзарх на сиот Запад, Тимотеј (1566 – 1586)<sup>12</sup>. Текстот прво е даден на грчки јазик, а потоа има и негов превод. Ова ни посочува дека оригиналната грамота била напишана на грчки јазик, кој впрочем е и јазикот кој се користи во администрацијата на Охридската архиепископија од време на архиепископот Леон.

Текстот на овој ракопис започнува со:

„Пајсиј по Божја милост епископ на Јустинијана Прва Охрид, и на цела Бугарија, Србија и понатаму“.

Оваа титула на охридскиот архиепископ сведочи за тоа како се идентификувале охридските архиепископи во XVI век. Историски и суштински не точно, но географски точно. Она што го започна Охридскиот архиепископ Јован Комнин во 1157 година, титулирајќи се како: *Архиепископ на Јустинијана Прва и цела Бугарија* (*Ἀρχιεπίσκοπος Πρώτης Ἰουστινιανῆς καὶ Πάσης Βουλγαρίας*), сè уште се практикувало и во XVI век, со тоа што титулата е дополнета со земјите кои биле приклучени кон јурисдикцијата на Охридската архиепископија.

Грамотата е издадена како соборна одлука на Охридската архиепископија. Од нејзината содржина се забележува дека Италијанската епархија имала проблем со внатрешната дисциплина и не сите нејзини членови го прифаќале поставувањето на митрополитот Тимотеј<sup>13</sup> за нивен надлежен епископ. Исто така, од содржината се забележува дека митрополитот Тимотеј се соочувал и со финансиски проблеми. Најверојатно, за да се решат овие работи околу поставувањето и издршката на митрополитот Тимотеј во Италија, соборот на Охридската архиепископија одлучил истото да се реши во рамки на Италијанската епархија поради што таму требало да се одржи епархиски собор.

Во ракописот се именуваат и териториите и некои од градовите што биле дел од Италијанската митрополија возоглавена во тоа време од митрополитот Тимотеј, кој воедно имал и титула *Егзарх на сиот Запад*. Па така, во ра-

---

<sup>12</sup> Иванъ Дуйчевъ, „За правата на охридскитѣ архиепископи отъ срѣдата на XVI в. върху нѣкои италийски области“, Известия на Историческото дружество въ София, кн. XIV–XV, Историческо дружество въ София, Придворна печатница, София 1937, 159.

<sup>13</sup> Најверојатно на соборот кој се спомнува во писмото дотогашниот Корчански митрополит Тимотеј бил поставен за нов италијански митрополит и егзарх на сиот Запад. Претходниот митрополит Пафнуциј, кој бил обвинет за злоупотреба на бланко листови потпишани со зелено мастило од страна на архиепископот, но се оправдал, се спомнува во едно претходно писмо од архиепископот Пајсиј истата 1566 година, веќе починал. *Actes de l'Athos*, IV, *Actes de Zographou*, Византійскій временникъ, приложение къ XIII тому, No.1, Ed. W. Regel, E. Kurtz et B. Korablev, Санкт Петербург, 1907, 135–139, n. LX.

кописот се спомнуваат: Апулиа, Абруцо, Вазиликата, Калабрија, Сицилија, Малта, Далмација, Пречестен, Неапол, Месина (Сицилија) и Далмација.

Во грамотата архиепископот Пајсиј, во име на соборот на Охридската архиепископија, бара митрополитот Тимотеј да свика собор на кој ќе присуствуваат клирици и црковни лица од споменатите територии. Соборот да се одржи на локација во епархијата што ќе ја одбере митрополитот Тимотеј, а сите што ќе дојдат тоа да го направат на сопствен трошок. Доколку некои од поканетите не дојдат, ним архиепископот Пајсиј ги предупредува дека ќе бидат отлачени од Црквата. Понатаму во ракописот, архиепископот Пајсиј бара членовите на клирот и Црквата да го издржуваат и да му помагаат на митрополитот Тимотеј, а по потреба и да го придружуваат и патуваат со него низ епархијата. И по ова укажување, архиепископот Пајсиј на непослушните им се заканува со отлачување од Црквата. Доколку пак, некои и покрај ова предупредување не само што не послушаат туку и го презираат митрополитот Тимотеј, ним им соопштува дека ќе бидат казнети од митрополитот Тимотеј. Ќе бидат „фрлени во темница“ онолку колку што ќе процени митрополитот Тимотеј, ќе им се одземат свештеничките одежди и облеку, книгите, имотот.

#### – *Втор ракопис*

По текстот на првата грамота, Константин Миладинов го публикува и текстот на втората грамота, но тој е само на црковнословенски јазик. Во краткиот вовед за овој ракопис Константин Миладинов вели дека во ракописот се спомнуваат епархии потчинети на Охридската архиепископија, а истиот бил пронајден во Патријаршискиот кодекс во Охрид. Оваа втора грамота е компилација од епархии спомнати во новелите на Јустинијан издадени на архиепископите на Јустинијана Прва и територии кои биле под јурисдикција на Охридската архиепископија. За жал, ниту Миладинов, ниту, пак, во самата грамота наоѓаме податоци за временската рамка на кој период се однесува таа. Исто така, не можеме да донесеме заклучок за периодот кога е напишана, ниту кој е нејзин автор.

Заедничко за двете грамоти е титулата на Охридскиот архиепископ. Во двете грамоти се сретнува „Архиепископ на Јустинијана Прва“.<sup>14</sup> Разликата е што во првиот грчки ракопис, титулата на Охридскиот архиепископ, гласи: „Архиепископ на Јустинијана Прва Охрид, цела Бугарија, цела Србија и понатаму“, а во втората стои само: „Блаженејшиот архиепископ на Јустинијана Прва“.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> К. Миладинов, *Охридска архиепископија...*, 26.

<sup>15</sup> К. Миладинов, *Охридска архиепископија...*, 22, 24, 26.

Понатаму, по текстот од втората грамота, Константин Миладинов продолжува со негова лична белешка за историјата на Охридската архиепископија, па вели:

„Прв бугарски епископ, според сведоштвото на Теофилакт бил преподобен Климент во Белица или Дремвица. Нему, бугарскиот цар Борис му подарил великолепно куќи во Девол,<sup>16</sup> во Охрид и Главница. Тој умре во времето на бугарскиот цар Симеон 6424 или 916 после Христа, на 27 јули. Неговата надгробна плоча сè уште стои во соборната црква во Охрид: [на] 27 [во] месец јули се упокои свети Климент Охридски.

Ученикот на преподобниот Климент, Теофилакт, беше Архиепископ охридски. Меѓу тие архиепископи се споменуваат неколкумина охридани.<sup>17</sup>

Од оваа забелешка на Миладинов може да заклучиме дека Константин Миладинов е запознаен со *Долготото живее* на свети Климент Охридски напишано од Охридскиот архиепископ Теофилакт. За жал и понатаму во изложувањето на историјата на Охридската архиепископија преовладува традиција и народното предание, а не историска фактографија. Блажениот Охридски архиепископ Теофилакт не бил ученик на свети Климент Охридски, ниту временски, ниту според однесување кон населението, ниту според богослужението. Свети Климент Охридски бил близок со народот и му помагал во сè, од полјоделство, до описменување и хранење, а проповедал и богослужел на словенски јазик. За разлика од него, Теофилакт Охридски во своите дела ја навредува својата словенска паства изедначувајќи ја со животни и богослужел на грчки јазик.

Историската наука досега не утврдила дека на чело на Охридската архиепископија некогаш имало архиепископ родум од Охрид.

### Заклучок

Од анализираните извори и согледувања може јасно да се заклучи дека Охридската архиепископија за македонските просветители и преродбеници од XIX и почетокот на XX век не претставувала само историска црковна установа, туку жив симбол на духовниот, културниот и идентитетскиот континуитет на македонскиот народ. Борбата против јурисдикцијата на Константинополската патријаршија и стремежот кон обновување на Архиепископијата биле неразделно поврзани со процесите на национално будење,

<sup>16</sup> Во текстот стои „Диавола“. К. Миладинов, *Охридска архиепископија...*, 26.

<sup>17</sup> К. Миладинов, *Охридска архиепископија...*, 26–27.

јазична еманципација и отпор кон елинизацијата и подоцнежните бугарски и српски пропаганди.

Константин Миладинов, како претставник на македонската преродба, ја чувствувал Охридската архиепископија како „своја“ црква и ја поврзувал со македонската историја и традиција, иако неговото познавање на нејзиното минато во голема мера се темели на усна традиција, предание и некритички прифатени историски теории. Во неговото изложување се забележуваат сериозни хронолошки несовпаѓања, поистоветување на Јустинијана Прима со Охридската архиепископија и неточни податоци за нејзините поглавари и јурисдикција. Сепак, публикувањето на грамотата од 1566 година на архиепископот Пајсиј претставува значаен придонес, бидејќи таа автентично ја сведочи широката јурисдикција и реалната канонска практика на Охридската архиепископија во XVI век, особено во однос на нејзиното присуство во Јужна Италија и Далмација.

Во целина, трудот покажува дека историската слика за Охридската архиепископија кај македонските преродбеници е мешавина од факти, традиција и идеолошки потреби на времето, но истовремено и јасен показател за длабоката врска меѓу Црквата и македонскиот народ. Оваа врска ја објаснува централната улога на Охридската архиепископија во македонската национална мисла и нејзиното трајно место во колективната историска свест, без оглед на научните слабости во поединечните преродбенички интерпретации.

DEJAN BORISOV

## KONSTANTIN MILADINOV ON THE OHRID ARCHBISHOPRIC CONCLUSION

### *Summary*

Based on the analyzed sources and interpretations, it can be clearly concluded that for Macedonian enlighteners and revivalists of the nineteenth and early twentieth centuries, the Ohrid Archbishopric did not represent merely a historical ecclesiastical institution, but rather a living symbol of the spiritual, cultural, and identity continuity of the Macedonian people. The struggle against the jurisdiction of the Constantinople Patriarchate and the aspiration to restore the abolished Archbishopric were inseparably connected with the processes of national awakening, linguistic emancipation, and resistance to Hellenization and, later, to Bulgarian and Serbian propaganda.

As a representative of the Macedonian Revival, Konstantin Miladinov perceived the Ohrid Archbishopric as “his own” church and closely linked it to Macedonian history and tradition, even though his knowledge of its past largely relied on oral tradition, popular legend, and uncritically accepted historical theories. His narrative contains serious chronological inconsistencies, the identification of Justiniana Prima with the Ohrid Archbishopric, and inaccurate information regarding its hierarchs and jurisdiction. Nevertheless, the publication of the 1566 manuscript issued by Archbishop Paisius constitutes a significant contribution, as it provides authentic evidence of the wide jurisdiction and the actual canonical practice of the Ohrid Archbishopric in the sixteenth century, particularly with regard to its presence in Southern Italy and Dalmatia.

Overall, the study demonstrates that the historical image of the Ohrid Archbishopric among Macedonian revivalists is a combination of factual elements, tradition, and the ideological needs of the time, while at the same time serving as a clear indicator of the profound bond between the Church and the Macedonian people. This bond explains the central place of the Ohrid Archbishopric in Macedonian national thought and its enduring role in collective historical consciousness, regardless of the scholarly shortcomings present in individual revivalist interpretations.





АНЕТА ЈОВКОВСКА

**ОСНОВОПОЛОЖНИ ПРИНЦИПИ  
НА ПРАВОСЛАВНАТА ХРИСТИЈАНСКА  
ПЕДАГОГИЈА И НИВНОТО ЗНАЧЕЊЕ ЗА  
СОВРЕМЕНИОТ ВОСПИТНО-ОБРАЗОВЕН ПРОЦЕС**

**Апстракт**

Овој труд ја истражува суштината на православната христијанска педагогија како духовно-морален систем што произлегува од православната христијанска антропологија и светоотечкото предание. Во центарот на анализата се поставени десетте воспитно-образовни принципи што ги формулира Људмила Сузова: ненасилство, своєвременост, единство на воспитните влијанија, личносен пристап, антрополошка целовитост, постојана духовна будност, одговорност, трезвеност, љубов и смирение. Дополнително, трудот ги разгледува принципите на синергија и соборност, како услов за духовен раст.

Трудот ја нагласува внатрешна поврзаност на принципите со духовниот живот на човекот и нивното значење за целокупниот воспитно-образовен процес. Православната христијанска педагогија се согледува како пат на преобразување на личноста во љубовта Христова, каде воспитанието се остварува преку растење во добродетелите, слободата и духовната зрелост. Современиот воспитно-образовен контекст, соочен со потребата за подлабоко разбирање на човековата личност, може да ја пронајде својата духовна длабочина токму во овие темели, кои го усогласуваат знаењето со живото искуство и верата.

**Клучни зборови:** воспитно-образовни принципи, духовно формирање, антрополошка целовитост, современо образование, духовна зрелост, православна антропологија, религиозно образование.

### *Вовед*

Современото образование, кое во голема мера се развива во рамките на секуларната култура, се соочува со длабока духовно-морална криза. Неговите цели, методи и содржини сè почесто се оддалечени од вистината за човекот како духовно битие создадено по образ и подобие Божјо (1 Мој 1,26). Во такви услови откривањето на принципите на православната христијанска педагогија во современиот воспитно-образовен процес не претставува враќање кон минатото, туку духовно обновување на самите негови темели. Како што истакнува Константин Ушински: „современата педагогија израсна на христијанска почва, па без христијанството таа станува безглав урод и дејност без цел.“<sup>1</sup>

Православната христијанска педагогија е жив духовен процес во кој човекот се преобразува преку љубов, смирение и заедничарење. Нејзината цел е „образување“ во вистинската смисла на зборот „образование“, односно обновување на образот Божји во човекот. Во овој процес, педагогот е само соработник на Божјата благодат, а вистинскиот Педагог е Христос, „Кој нè упатува на сета вистина“ (сп. Јн 16,13).

Во тој контекст, Људмила Сурова, во својата книга „Православная школа сегодня“, формулира десет основоположни принципи на православната христијанска педагогика. Овие принципи претставуваат суштинска рамка за секој воспитно-образовен процес што сака да биде во согласност со духот на Евангелието. Тие се: ненасилство, своєвременост, единство на воспитните влијанија, личносен пристап, антрополошка целовитост, духовна будност, одговорност, трезвеност, љубов и смирение.<sup>2</sup> Секој од овие принципи, заедно со принципите синергија и соборност, претставува израз на православно-то разбирање за човекот и неговото место во светот.

Оттука произлегува главната задача на православната христијанска педагогија: да го воспита човекот во љубов, одговорност и благодарност пред Бога и ближните, како и во способноста да простува, да се покае и да им служи на другите.

### *Методологија*

Трудот што следува ќе ја разгледа православната христијанска педагогија како духовна онтологија на воспитанието и како жив одраз на Божјата љубов во човековата личност. Во таа смисла, православната христијанска педагогија претставува неразделив дел од животот на Црквата и од нејзината литургиска реалност. Трудот има теоретски карактер и се базира на анали-

<sup>1</sup> Ушинский К. Д., *Собрание сочинений в 11 т.*, Москва, 1948. Т. 2., 39.

<sup>2</sup> Сурова, Л. В., *Православная школа сегодня*, Челябинск: Вестник ЧГПУ, 2011, 11–20.

зата на светоотечките и богословските извори кои ја формираат основата на православната христијанска педагогија.

Методологијата комбинира:

– Теолошко-антрополошки пристап, кој ја разгледува природата на човекот како создаден по образ и подобие Божјо (1 Мој 1,26), што го определува и пристапот кон воспитувањето.

– Херменевтички пристап, преку кој се толкуваат светоотечките текстови во контекст на современото педагошко мислење, со цел да се покаже дека православната христијанска педагогија е вечно современа, бидејќи се заснова на непроменливите духовни закони на човечката природа.

– Компаративен пристап, преку кој православните христијански принципи се споредуваат со општите принципи на хуманистичката и секуларната педагогија, со цел да се истакне уникатниот сотириолошки хоризонт на православното воспитување.

– Духовно-етички пристап, кој ги согледува воспитните принципи како пат кон светост, а не како технички модели за контрола на однесувањето на ученикот.

Методот на анализа е квалитативен и интерпретативен. Трудот претставува богословска рефлексивност за природата на воспитно-образовниот процес во светлината на православната христијанска педагогија.

*Основниот принцип на православната христијанска педагогија и неговото значење за современиот воспитно-образовен процес*

Пред да преминеме кон објаснување на основните принципи на православната христијанска педагогија, вреди се истакне дека тие претставуваат основна рамка која ги отсликува православните сфаќања за човекот и неговиот однос со Бога, светот и луѓето. Тие не се само теоретски поими, туку живи принципи кои ја обликуваат воспитно-образовната практика и ја насочуваат кон целосно духовно и морално формирање на личноста. Според формулацијата на Људмила Сурова,<sup>3</sup> овие принципи ги опфаќаат сите аспекти од воспитниот процес, од ненасилство до смирение, и претставуваат патоказ кон воспитување на човек кој се преобразува преку љубов, одговорност и слобода.

а) Принципот на ненасилство лежи во основата на православното воспитание и произлегува од христолошкото сфаќање за човекот како икона Божја (сп. 1 Мојс 1, 27). Бог го создава човекот со слободна волја и одговорност за својот избор, па воспитувачот не смее да ја нарушува таа слобода преку која било форма на агресија или принуда. Христос во Своето учење го покажува

---

<sup>3</sup> Исто.

овој принцип како повик, а не наредба (сп. Мт 16,24), нагласувајќи дека воспитувањето во духот на Евангелието е слободен одговор на Божјата љубов, а не резултат на страв или принуда. Слободата е предуслов за воспитание; без неа, дури и најблагородните цели се претвораат во принуда. Овој принцип ја опфаќа љубовта како активна грижа и духовна воспитна средина во која ученикот се чувствува безбедно и поттикнат кон личен раст.

Според свети Григориј Богослов, Бог сака да се спасат сите луѓе, но не со присила, зашто принудата е спротивна на природата на љубовта.<sup>4</sup> Во педагошки контекст, ова значи дека педагогот не треба да го моделира ученикот според сопствената волја, туку да му помогне да го открие патот на вистината во себе, преку слободен избор и духовна зрелост.

Сепак, принципот на ненасилството не подразбира пасивност или попустливост од страна на педагогот, туку повик до него да дејствува со љубов и трпение. Воспитување со граници и одговорност, но без понижување и осуда. Вистинскиот педагог делува со кротост и трпение, како што советува апостол Павле: „А Господовиот слуга не треба да се расправа; туку да биде кроток кон сите, способен да поучува, да поднесува зло, со кротост да ги превоспитува противниците, та Бог некако да им даде покајание, за да ја познаат вистината“ (2 Тим 2,24-25).

Кога, пак, педагогот пројавува строгост, таа треба да биде насочена кон корекција на однесувањето, а не кон понижување на личноста на ученикот. Почитта, пак, го охрабрува ученикот да ја прифати строгоста како израз на грижа и вложување во неговиот развој. Оваа хармонија создава здрава воспитна средина, во која ученикот се чувствува вреднуван и мотивиран за личен напредок. Затоа, ненасилството во православната педагогија е активна љубов што создава духовна средина во која ученикот се чувствува безбедно, прифатено и поттикнато кон личен раст. Насилството раѓа страв и лицемерие, а љубовта раѓа доверба и вистина.

б) Принципот на своевременост (или постепеност), ја изразува динамиката на духовното созревање и се темели на длабокото познавање на човечката природа и начинот на кој Бог ја открива Својата вистина постепено, според мерката на духовната зрелост на човекот. Овој принцип е усогласен со зборовите на свети апостол Павле, кој вели: „Со млеко ве нахранив, а не со цврста храна, зашто уште не можевте да ја примите“ (1 Кор 3,2), што ја покажува потребата педагогот внимателно да ја распознава духовната состојба на ученикот и да не бара од него повеќе од она што може да го поднесе. Педагогот треба да ја следи духовната зрелост на ученикот и да ја

---

<sup>4</sup> Gregory of Nazianzus, „Oration 14, On the Love of the Poor“, во: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd ser., vol. 7, ed. Philip Schaff and Henry Wace, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1955, 44.

приспособува наставната содржина и воспитното влијание во согласност со неговата готовност, почитувајќи ја Божјата промисла за образованието како патување од сенка кон светлина.

Во Светото писмо и Светото предание е нагласено дека Божјото Откровение се открива постепено, „по мерата на верата“ (Рим 12,3) и зрелоста на човекот, а Христовите зборови „Имам уште многу да ви кажувам, но сега не можете да носите“ (Јн 16,12) го нагласуваат овој темел. Православниот педагог не брзајќи, туку набљудувајќи, мудро го води духовното созревање на ученикот, почитувајќи ја динамиката на човечкото срце. Во тој контекст свети Григориј Ниски поучува дека „воспитанието е патување од сенка кон светлина“ и дека секој чекор има свое време.<sup>5</sup>

Овој пристап произлегува од идејата за педагогија на промислата Божја, каде што педагогот, како и Бога во историјата на спасението, постепено го води ученикот кон вистината со соодветни чекори, поддржан од благодатта Божја. Советите на свети Теофан Затворник дека „не треба да се бараат плодови пред време“,<sup>6</sup> бидејќи духовното зреење не може да се забрза без последици, ја илустрираат важноста на трпеливоста во овој процес, а неговата метафора дека „сè има свое време во срцето на човекот; ако го нарушиш поредокот, ќе изгори растението“<sup>7</sup> ја потенцира опасноста од пребрзо и непромислено постапување.

Во практиката, ова значи дека педагогот ја приспособува наставата, советите и духовните поттикнувања според возраста, искуството и внатрешната состојба на ученикот, изразувајќи ја верата и љубовта на различни начини. Прагматички, тоа значи дека методите на православното воспитание се адаптираат кон возрастните фази на ученикот и неговата внатрешна готовност за примање на духовни вистини и воспитни содржини. Кај децата се користи нарација преку приказни, симболи и љубовни подражавања, кои го креираат основното разбирање за верата и животот. За младите, воспитувањето се заснова на развој на одговорност, смисла, јасен избор и постојан пример за следење, што го поттикнува нивниот личен и духовен раст. Кога станува збор за возрастните, фокусот е на длабоки поуки, духовна борба и покајание, кои бараат поголема зрелост и емотивна стабилност. Во сите фази од суштинско значење е да се почитува вистината како цел и љубовта како начин на заемна комуникација, без да се принудуваат чекори или побрзи достигнувања кои не се во согласност со психофизичкиот и духовен капацитет на личноста. Така се штити хармонијата и здравиот развој.

<sup>5</sup> Gregory of Nazianzus, *Oration 14, On the Love of the Poor*, 56.

<sup>6</sup> St Theophan the Recluse, *The Spiritual Life and How to Be Attuned to It*, превод Alexandra Dockham, Jordanville: St. Herman of Alaska Brotherhood, 1995, 45.

<sup>7</sup> Исто, 48.

Овој пристап создава средина на почитување и слобода, која овозможува испреплетување на вистината и љубовта во воспитно-образовниот процес. Со тоа се спречува духовна прераност, површност и гордост, кои се јавуваат како опасност кога духовните вистини се соочуваат со неподготвена личност. Така, принципот на своєвременост ја чува рамнотежата помеѓу вистината и љубовта, знаењето и смиреното.

в) Принципот на синергија во православната педагогија ги отсликува темелите на православната антропологија и сотириологија и произлегува од апостолското учење: „Со страв и трепет градете го своето спасение, зашто Бог е Оној Кој во вас прави да сакате и да дејствувате според Неговата добра волја“ (Фил 2,12–13). Овој принцип ја нагласува двонасочната соработка помеѓу човекот и Божјата благодат, која не е еднострана активност, при што ни Бог не спасува без слободен одговор на човекот, ниту човек може да се преобрази без благодатта Божја. Во тој контекст, педагогот ја има улогата да биде орудие во Божјата трансформација, а не извор на таа преобразба. Свети Јован Дамаскин потврдува: „Тогаш Творецот го создаде човекот како маж, дарувајќи му учество во Својата божествена благодат и воведувајќи го во заедница со Себе.“<sup>8</sup>

Во православниот воспитно-образовен процес, синергијата е динамичен однос меѓу наставникот, ученикот и Божјата благодат. Наставникот не „создава“ духовен напредок, туку го придружува ученикот во процесот на откривање на Божјото присуство во себеси.

Свети Теофан Затворник ја изразува оваа педагошка синергија вака: „Учителот треба да ја разбуди душата на детето, а не да ја замени со својата.“<sup>9</sup> Оттука, православниот педагог не наметнува, туку вдахнува; не го заменува Божјото дејство, туку го препознава и соработува со него. Тој е присутен како мудар водич, кој ја буди и поттикнува внатрешната желба и одговор на ученикот, почитувајќи ја неговата слобода и внатрешна мотивација, која е поважна од надворешната дисциплина. Овој пристап ја истакнува разликата помеѓу налагањето и вистинското воспитување, кое се темели на љубов и слободен одговор, при што педагогот не присилува, туку вдахнува.

Практичната примена на принципот на синергија подразбира воспоставување молитвен и искрен однос помеѓу педагогот и учениците, при што педагогот активно го бара присуството на Божјата благодат во секој

---

<sup>8</sup> John of Damascus, „An Exposition of the Orthodox Faith“, Book II, Chapter 30, во: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd ser., vol. 9, ed. Philip Schaff and Henry Wace, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958, електронско издание, достапно на 10.10.2025 на: <https://www.newadvent.org/fathers/33042.htm>.

<sup>9</sup> Theophan the Recluse, *Letters on the Spiritual Life*, превод: Alexandra Dockham, Jordanville, NY: St Herman of Alaska Brotherhood, 1995, 36.

ученик. Ова значи почитување на слободата на личноста како простор каде што Бог слободно дејствува, создавајќи услови за развој на внатрешна мотивација која е вистинскиот двигател на воспитниот процес. Надворешната дисциплина никогаш не смее да го замени или да го прегази внатрешниот повик кон вистината и доброто. Според тоа, воспитно-образовниот процес не е само предавање на знаења, туку длабоко духовно придружување, кое овозможува во слобода и љубов да се изгради вистинската зрелост и добродетелите на личноста. Овој процес јасно ја истакнува уникатноста на православната христијанска педагогија, која ги почитува Божјите закони и човековата слобода како соработници во заедничкото дело на спасение.

г) Принципот на соборност, односно заедничарење, ја претставува суштината на животот во Црквата и е нераскинлива оска на православната христијанска педагогија. Човекот не се воспитува како изолирана индивидуа, туку во живата заедница на љубовта, која го одразува и остварува моделот на Троичната заедница, каде што единството и заедништвото не ги згаснуваат, туку ги обогатуваат личната слобода и одговорноста.

Во православното богословие, Црквата е најчесто опишувана како Телото Христово, каде што Христос е Главата, а верниците се делови на тоа тело. Овој поим го нагласува единството и живата поврзаност на сите членови со Христос и меѓусебно, создавајќи органско заедништво кое ја надминува поединечноста. Светиот апостол Павле зборува дека Христос е Глава на телото, односно на Црквата, која ја нарекува полнота на Оној Кој ги исполнува сите нешта (Кол 1,18, 19; Ефес 1,22-23). Ова тело е жив организам, каде секој човек – секој ученик – е неопходен и има посебна улога и дар, кои придонесуваат за растот и заедништвото на целото тело. Така, Црквата ја одразува Троичната заедница, бидејќи единството меѓу членовите се одвива преку љубов, слободен однос, и соработка, што е суштината на принципот на соборност во православната христијанска педагогија.

Овој концепт ја нагласува потребата воспитно-образовниот процес да се сфати како вклучување во живата заедница, каде што нема место за изолација или индивидуализам, туку за заемна поддршка, почит и грижа. Ученикот не се гледа само како поединец кој прима знаење, туку како дел од христијанската заедница која заеднички расте во верата и љубовта, отсликувајќи го живото тело Христово.

Оваа перспектива ги мотивира педагозите да создаваат простори и активности кои ќе ги поттикнуваат духовните врски, заедничките литургиски и молитвени доживувања, како и почитувањето на различностите и уникатноста на секој ученик. Таквата соборност не е само теоретски принцип, туку суштински воспитно-образовен пат што ја гради вистинската христијанска личност во духот на заедницата. Соборноста во воспитно-образовниот про-

цес создава духовно здрави личности кои се способни за љубов, простување и служење на другите.

д) Принципот на единство на воспитно-образовните влијанија во православната педагогија се засновува на сознанието дека воспитанието и образованието не се остваруваат изолирано, туку преку хармонизирано делување на сите надворешни фактори што го обликуваат детето: семејството, училиштето, црковната заедница и општествената средина. Секоја од овие сфери носи воспитно-образовни влијанија кои, ако се разединети или противречни, може да создадат духовна и морална дезинтеграција; доколку пак се усогласат, тие придонесуваат за целосен развој на личноста и за нејзино уподобување на Христос.

Свети Теофан Затворник напоменува дека „не треба да се мисли дека детето се воспитува само со зборови; целата околина дејствува воспитно“, <sup>10</sup> укажувајќи дека педагогот не може да ја изолира душата од надворешните влијанија, туку може да ги преобрази преку љубов, постојан пример и христијански живот.

Свети Јован Златоуст истакнува дека „воспитанието започнува во домот, продолжува во Црквата и се потврдува во заедницата“, <sup>11</sup> што го нагласува значењето на соборноста (κοινωνία) како суштинска педагошка категорија: воспитувачот, родителот и духовниот отец не делуваат посебно, туку во заедничко сведоштво за Христовата вистина.

Свети Василиј Велики ги советува младите критички да ги прифаќаат надворешните влијанија и да ги користат оние што водат кон добродетел, нагласувајќи дека не е потребно целосно исклучување на световното, туку внимателна селекција и духовна трансформација на сè што помага за воспитен и морален раст.<sup>12</sup>

Во современите услови, каде што медиумите, технологијата и социјалните мрежи стануваат значајни воспитни фактори, единството на воспитните влијанија е важно за интегриран развој на личноста. Педагогот треба да овозможи усогласување помеѓу сите овие сфери така што воспитанието ќе остане во духот на Евангелието, создавајќи духовно зрела личност што го одразува образот Божји.

---

<sup>10</sup> St. Theophan the Recluse, *Letters on Christian Education*, електронско издание, достапно на 1.10.2025 на: <https://theophan.net/sttheophan/writings.html>.

<sup>11</sup> St. John Chrysostom, *Homilies on Ephesians, XXI*, електронско издание, достапно на 2.10.2025 на: <https://www.newadvent.org/fathers/220121.htm>.

<sup>12</sup> Сп. St. Basil the Great, *Address to Young Men on How They Might Derive Benefit from Greek Literature*, електронско издание, достапно на 2.10.2025 на: <https://www.ccel.org/ccel/basil/works>.



ѓ) Антрополошкиот принцип на православната христијанска педагогија се темели на откровенската вистина дека човекот е создаден „по образ и подобие Божјо“ (1 Мој 1,26), при што воспитно-образовниот процес не смее да се ограничува само на интелектуалниот развој, туку мора да го опфати целото битие на човекот – тело, ум, срце и дух, кои се соединети во една жива и неразделна целина. Оваа целовитост е основната позиција од која произлегува христијанскиот воспитно-образовен процес, со силна нагласеност на единството и хармонијата помеѓу природниот и натприродниот аспект на човековото битие.

Свети Григориј Богослов укажува на единствената двојна природа на човекот, кој е и земен и небесен, видлив и невидлив, половина смртен и половина бесмртен, преку единството со Бога станувајќи бог по благодат.<sup>13</sup> Така, светителот ја истакнува целта на воспитно-образовниот процес, а тоа е обожение (θεωσις) (сп. 2 Птр 1,4), односно обновување на образот Божји преку духовен раст и добродетелно живеење.

Во педагошкиот контекст, современите образовни системи најчесто го нагласуваат когнитивниот развој, додека православната христијанска педагогија го нагласува интегралниот трансформативен развој на личноста, вклучувајќи го умот како средство за созерцание и просветлена мисла; срцето како центар на љубов, чувствителност и совест; волјата како сила за морални одлуки и упорност; и телото како храм на Светиот Дух и активен соучесник во добродетелниот живот. Свети Јован Златоуст го поттикнува овој пристап преку советот воспитувачите да не се задоволуваат само со површно поучување, туку да ја насочат својата грижа кон внатрешното преобразување на срцето. Тој поучува: „Не е доволно да му зборуваш на детето за доброто, туку покажи му го преку пример; срцето се воспитува повеќе со љубов отколку со зборови.“<sup>14</sup> На таков начин воспитно-образовниот процес ја отвора патеката кон вистинско и трајно образование кое резултира со раст во мудрост, добродетел и боголикоост.

Практичниот израз на овој принцип се состои во интегрирањето на духовното и моралното воспитание во секој наставен процес, преку креација на воспитно-образовни активности што ги опфаќаат емотивните, волевите и духовните аспекти на личноста. На овој начин се признава и цени секој поединечен ученик како жива икона Божја, која се открива и развива преку за-

---

<sup>13</sup> Gregory Nazianzen, „Oration 45: On Holy Pascha“, во: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series*, Vol. 7, ed. Philip Schaff and Henry Wace, New York: Christian Literature Publishing Co., 1894, 427–428.

<sup>14</sup> John Chrysostom, „Homilies on the Gospel of Matthew“, Homily 20, во: *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, Vol. 10, ed. Philip Schaff, New York: Christian Literature Publishing Co., 1888, 139.

еднички подвиг на педагогот и воспитаникот, потврдувајќи ја вистината дека целосното образување е можно само во светлината на Христовата љубов. Таквото усогласено образование служи како пат кон длабоко духовно созревање што се рефлектира во секој аспект од животот на личноста, нудејќи траен систем на вредности и животни насоки што ја сочинуваат основата на православниот воспитно-образовен идеал. Ова истовремено ја вразумува современата педагогија дека вистинската едукација доаѓа од хармонијата меѓу душевното, телесното, умственото и духовното, што води кон созревање и полн развој на индивидуата која живее во согласност и трајна заедница со Бога и ближните.

е) Принципот на личносен пристап го потсетува педагогот дека секој човек има сопствен пат кон Бога и Бог секог поинаку го води кон спасение. Според православното поимање, личноста е дар од Бога кој се остварува преку слободата, љубовта и заедничарството. Оттаму, воспитувањето и образованието не се процеси на надворешно моделирање според униформирани општествени стандарди, туку придружување на човекот на неговиот личен пат кон обожение.

Свети Григориј Палама, бранејќи ја христијанската антропологија од секој вид рационалистички редуccionизам, истакнува дека „Божјата благодат не ги укинува личните особености на човекот, туку ги осветува“.<sup>15</sup> Тоа значи дека духовниот раст и воспитувањето не можат да бидат насилно наметнати ниту забрзани без штета за духовното зреење; напротив, благодатта го преобразува човечкото битие, почитувајќи ја неговата лична неповторливост. Педагогот, според овој принцип, препознава во секој ученик единствен пат кон Бога, помагајќи му да ја осознае сопствената призваност и да го усоврши образот Божји во себе.

Овој личносен пристап во педагогијата се темели на христолошката и тријадолошката антропологија: личноста не постои самодоволно, туку како релациска реалност – во однос кон Бога и кон ближните. Таа се остварува преку љубовта, а љубовта претпоставува слобода. Свети Максим Исповедник нагласува дека „личноста е таа што постои по слободна волја и се однесува кон Бога и кон ближните во љубов“.<sup>16</sup> Оттаму, православниот воспитен процес не може да се сведе на предавање на информации или идеолошка формација, туку е егзистенцијален однос – дијалог, сведоштво и заедничко патување кон вистината.

---

<sup>15</sup> Gregory Palamas, *Triads in Defense of the Holy Hesychasts*, I.3.36, превод: John Meyendorff, New York: Paulist Press, 1983.

<sup>16</sup> Maximus the Confessor, „Ambigua ad Ioannem“, 7, во: *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, vol. 91, Paris: 1865.

Во практичната примена на овој принцип, педагогот е повикан да го почитува уникатниот духовен ритам на секој ученик. Воспитно-образовниот процес, според тоа, е лична средба, а не само пренос на знаења. Таквата средба е исполнета со смирение и љубов, во која авторитетот на наставникот не произлегува од позицијата, туку од духовната зрелост, автентичноста на животот и љубовта.

Свети Силуан Атонски, чие искуство ја потврдува длабочината на православното разбирање на личноста, вели: „Кога го гледаш секој човек како икона Божја, тогаш во тебе живее љубовта на Христос и не можеш да го осудуваш“.<sup>17</sup> Во оваа перспектива, воспитувањето станува евхаристиски чин на љубов и заедница – простор каде што слободата на личноста се сретнува со преобразувачката благодат на Светиот Дух.

ж) Во православната духовност, постојаната духовна будност (бдение) – *νῆψις* (*nepsis*), претставува централна добродетел и услов за духовен раст. Таа означува постојана трезвеност на умот и внимателно чување на срцето, односно непрестајна духовна свесност за Божјото присуство и за движењата на сопствените помисли. Како што учи светоотечката традиција, без оваа будност човекот станува подложен на страстите, бидејќи не ги препознава нивните почетоци во мислата. Затоа, бдението не е само монашки подвиг, туку основен принцип за христијанинот кој сака да живее во постојана заедница со Бога.

Светите отци на Добротољубие ја нарекуваат постојаната духовна будност „вратар на срцето“ што го чува внатрешниот човек од нападот на логисмосите – помисли што се стремат да го одвратат човекот од љубовта кон Бога. Свети Исак Сириј вели: „Кој ја познава сопствената слабост, ја стекнува блажената нејпсис; бидејќи со смирено внимание се очистува умот и доаѓа Божјата благодат.“<sup>18</sup> Ова духовно внимавање е обожен начин на живот: постојано внатрешно присуство пред Бога, со трезвено срце и ум што не се расејуваат во страстите. Во ист дух, свети Хесиј од Ватопед во Добротољубие учи: „Чувај го умот од секоја помисла, и ќе го видиш светот во себе исполнет со светлина; тоа е делото на нејпсисот.“<sup>19</sup> Таа светлина е плод на благодатта што се пројавува во очистеното срце – срце што бдее.

Од ова произлегува богословската основа на принципот: човекот, како слободно битие создадено по образот Божји, соработува со благодатта преку

---

<sup>17</sup> *St Silouan the Athonite*, ed. Archimandrite Sophrony, Essex: Patriarchal Stavropegic Monastery of St John the Baptist, 1991, 56.

<sup>18</sup> Isaac of Nineveh, *Ascetical Homilies*, Homily 64, превод: Dana Miller, Boston: Holy Transfiguration Monastery, 1984.

<sup>19</sup> Hesychios the Priest, „On Watchfulness and Holiness“, во: *The Philokalia*, vol. 1, превод: G.E.H. Palmer, Philip Sherrard, and Kallistos Ware, London: Faber and Faber, 1979, 168.

вниманието, трезвеноста и внатрешното молчење. Нејписисот ја овозможува синергијата помеѓу човечката волја и Божјата благодат – процес во кој човекот не се спасува преку интелектуална спознајност, туку преку смирено внимавање на сопственото срце.

Во православната христијанска педагогија, принципот на постојана духовна будност подразбира дека воспитувањето не е насочено само кон развој на интелектуални способности, туку и кон обликување на духовната чувствителност. Педагошкиот процес станува школа на внимание и тишина, во која учениците учат да го слушаат сопственото срце и да ги препознаваат внатрешните движења. Православниот педагог, како духовен водич, го сведочи ова бдение со својот пример – со мир, смиреност и со живот усогласен со молитвата.

Таквото воспитување се реализира преку едноставни, но длабоки практики: кратка молитва на почетокот и крајот на часовите, момент на тишина пред учење, читање светоотечки текстови што поттикнуваат внатрешна рефлексивност и благодарност. Целта не е надворешна дисциплина, туку воспоставување духовна навика на внимание. Свети Серафим Саровски вели: „Чувај го мирот во твојата душа, и илјадници околу тебе ќе се спасат.“<sup>20</sup> Таа внатрешна будност и мир стануваат најдлабоката форма на воспитно сведоштво – не преку зборови, туку преку тишината што говори за присуството на Светиот Дух.

з) Во православната духовна и педагошка традиција, принципите одговорност и трезвеност претставуваат темел на службата на секој педагог. Одговорноста не е само професионална должност, туку духовна состојба на човекот кој е свесен дека преку своите зборови, постапки и пример влијае врз душите на младите. Трезвеноста ( $\nu\eta\psi\iota\varsigma$ ) е неговиот внатрешен стражар – внимателност кон помислите, чувствата и постапките, за тие да бидат осветени со љубовта и мудроста Божја.

Свети Игнатиј Брјанчанинов остро предупредува дека оној што води други мора најнапред да го пази сопственото срце и вели: „Познај ја својата немоќ, за да не се предаваш на прелест; не поучувај ги другите пред да се научиш себеси, за да не бидеш лекар што е самиот болен.“<sup>21</sup> Во оваа мисла е содржано суштинското сфаќање за духовната одговорност на педагогот. Неговото влијание врз другите е благословено само ако потекнува од очистено срце и од живот исполнет со покајание и молитва.

---

<sup>20</sup> Seraphim of Sarov, *Little Russian Philokalia*, vol. 1, Platina, CA: St Herman of Alaska Brotherhood, 1991, 87.

<sup>21</sup> Ignatius Brianchaninov, *Ascetic Essays*, vol. 2, St Petersburg: Imperial Theological Academy, 1859, 47.

Свети Теофан Затворник ја продолжува оваа мисла, истакнувајќи дека воспитувачот треба да биде трезвен и внимателен, затоа што „оној кој се грижи за душите, треба најнапред да ја уреди својата душа.“<sup>22</sup> Трезвениот педагог не се води од романтичарски идеализам, туку од реално, духовно расудување (δίκρισις), што е дар на Светиот Дух. Така, тој помага секој ученик да го открие сопствениот пат кон Бога.

Одговорноста на педагогот, во православниот контекст, подразбира постојано „внатрешно бдение“ над сопствените мотиви и духовно преиспитување. Воспитувањето се разбира како служба на љубовта, а не само како професија; тоа е литургиски чин, во кој наставникот соучествува во делото на создавање нов човек во Христа. Така, трезвеноста станува лична добродетел, но и педагошка метода – тивка будност, умереност и молитвена концентрација во односот со учениците. Педагошката одговорност, според ова светоотечко искуство, не е резултат на методологија, туку плод на внатрешна преобразба. Вистинскиот педагог е духовен сведок – човек кој со трезвеност ја пренесува светлината на Христос, не само со зборови, туку со животот.

Педагошките импликации од овој принцип се длабоко егзистенцијални: педагогот треба да негува континуиран духовен живот (исповед, молитва, покајание), да биде свесен за границите на своето влијание и да бара постојано осветување преку благодатта. Воспитувањето на учениците станува со-работничко дело помеѓу човековата одговорност и Божјата промисла. Трезвениот наставник не дејствува со самоувереност, туку со страв Божји и смирение – со чувство дека секој ученик му е доверен од Бога.

с) Принцип на љубовта (ἀγάπη), како највисок облик на заедничарство и откровение на Божјиот живот, претставува темел и врв на православната христијанска педагогија. Љубовта не е само чувство, ниту етичка доблест во секуларна смисла, туку обожувачка енергија преку која човекот зема учество во заедницата со Бога. Љубовта е самиот начин на постоење на Света Троица: заемно дарување и примање, единство без укинување на личностите и затоа воспитувањето во љубов е воспитување во троичниот начин на постоење. Кога Христос вели: „Љубете ги своите непријатели... бидете совршени како што е совршен вашиот Отец небесен“ (Мт 5,44–48), тој не поставува морална заповед, туку ни открива онтолошки пат: човекот станува совршен преку љубовта, зашто само љубејќи, го одразува ликот на Создателот.

Свети Јован Златоуст ја нарекува љубовта „мајка на сите добродетели“ и „врска на совршенството“, бидејќи таа ги обединува сите доблести и им дава содржина и смисла. Без љубов, вели тој, и правдата станува суровост,

---

<sup>22</sup> Theophan the Recluse, *The Spiritual Life and How to Be Attuned to It*, 56.

а вистината гордост.<sup>23</sup> Во истиот дух, свети Исак Сирин учи дека љубовта е „вино на радоста“ што ја вознесува душата над стравот и над правдата; таа не се стекнува преку подвиг, туку се дарува на оној што го очистил срцето од страстите.<sup>24</sup> Така, љубовта има преобразувачка сила која делува преку присуството на благодатта.

Во контекст на православната христијанска педагогија, љубовта не се поима само како метод, туку како духовна атмосфера во која се раѓа вистинското воспитување. Педагогот е повикан да сведочи и да љуби со смирение, а не да наметнува и да воспитува со авторитет. Неговото дејствување добива смисла само доколку произлегува од внатрешно учество во љубовта Христова, која „не бара свое“ (1 Кор 13,5), туку служи и простува. Љубовта е онаа духовна енергија што ја преобразува наставната професија во евхаристиска служба – во дарување на себе, во заедница на доверба, слобода и благодарност.

Педагошката дејственост на љубовта се изразува преку личен пример, молитвено застапништво и сочувствителност кон секое човечко страдање. Таа не создава зависност, туку ја раѓа личната одговорност; не наметнува норми, туку разгорува совест. Така воспитувањето станува дел од спасителниот процес. Во него ученикот не се моделира според идеал, туку се раѓа како личност способна за љубов, а преку тоа и за богопознание. Во оваа перспектива, љубовта не е само принцип на педагошката етика, туку и крајна цел на секое воспитание: човекот да стане љубов, бидејќи само љубовта е вистинската мера на обожението.

и) Принцип на смирението (*ταπεινότης*) претставува најдлабоката тајна на духовниот живот и вистинскиот темел на секое православно воспитание. Тоа не е морална доблест или психолошка состојба, туку онтолошка вистина – сознание дека човекот постои само преку благодатта и дека сè што има и што е, е дар од Бога. Смирението е состојба на човек кој стои пред Бога во вистината за своето создадено битие, ослободен од илузијата за автономија. Во него нема понижување, туку мир, затоа што смирениот човек не ја негира сопствената вредност, туку ја поставува во однос со Бога, во благодарност и љубов.

Христос, „кроток и смирен по срце“ (Мт 11,29), е образецот на вистинската педагогија. Неговото смирение не е слабост, туку сила на љубовта што се понижува за да воздигне. Кенотичкиот начин на Неговото дејствување – доброволното испразнување и самопонижување, ја открива суштината на

---

<sup>23</sup> St. John Chrysostom, „Homilies on the First Epistle to the Corinthians“, Homily 33, во: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I*, Vol. 12, ed. P. Schaff, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989, 198.

<sup>24</sup> St. Isaac the Syrian, *Ascetical Homilies*, Homily 72, Holy Transfiguration Monastery: Boston, 2011, 341.

воспитно-образовниот процес во православната перспектива: педагогот не владее, туку се раздава; не наметнува, туку сведочи. Смирението е, всушност, духовната педагогија на Христос.

Свети Јован Лествичник го нарекува смирението „божествена одежда“ и вели: „Кој се облекол во неа, го облекол самиот Христос.“<sup>25</sup> Смирението, според него, е последното скалило на духовниот раст, „воскресение на душата пред телесното воскресение“. Свети Игнатиј (Брјанчанинов) учи дека „смирението е мерило на духовната зрелост и знак на присуство на благодатта.“<sup>26</sup> А свети Антониј Велики сведочи: „Без смирение, сите трудови се залудни.“<sup>27</sup> Овие сведоштва потврдуваат дека секое духовно образование што не е вкоренето во смирението се претвора во гордост и себедоволност.

Во педагошки контекст, смирението не ја намалува, туку ја осмислува улогата на педагогот. Православниот педагог се смета за соработник во Божјото дејствување. Тој ја гледа својата задача како служење на вистината во љубов. Само оној што се научил на смирение може да биде вистински водич, бидејќи преку своето молчење, трпение и благодарност го сведочи Христовиот дух. Учениците, пак, преку смирението учат да прифаќаат корекција без бунт, да го претворат неуспехот во поука и да растат во духовна зрелост.

Смирението го создава просторот на заедништво: наставникот и ученикот стануваат сопатници на патот кон Христос. Во таа заедница нема натпревар, туку заемна благодарност и доверба. Секоја воспитна средба станува евхаристиски чин, израз на заедничко покајание и радост во присуството Божјо. Оттука, смирението не е последна фаза, туку постојана состојба на духот; постојано „враќање во вистината“ каде што човекот ја спознава својата ништожност и истовремено своето бесконечно достоинство како икона Божја.

Смирението е коренот на сите добродетели и круна на духовното воспитание. Без него, љубовта станува сентименталност, а послушанието ропство. Но во неговото присуство, секое знаење се преобразува во мудрост, секоја дисциплина во радост, секој подвиг во благодарност. Во смирението се остварува целта на православната христијанска педагогија: човекот да стане чист сад на Божјата благодат, кој љуби и простува, бидејќи живее во вистината на Христос.

---

<sup>25</sup> St John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 25, превод: Colm Luibheid and Norman Russell, New York: Paulist Press, 1982, 261.

<sup>26</sup> St Ignatius (Brianchaninov), „Ascetic Essays“, во: *Works of St Ignatius Brianchaninov*, Vol. 1, Moscow: Sretensky Monastery, 2001, 114–117.

<sup>27</sup> *Apophthegmata Patrum: The Sayings of the Desert Fathers*, превод: Benedicta Ward, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1975, 3.



### *Заклучни соѕлегувања*

Основоположните принципи на православната христијанска педагогија претставуваат органски и неделив систем кој ги обединува верата, духовноста, воспитанието и образованието, при што секој од нив ја открива длабочината на човековата личност и патот кон Христовата љубов. Ненасилството ја нагласува слободата и достоинството на секоја личност, покажувајќи дека воспитанието не смее да се темели на страв или присила, туку на доверба, почит и духовно водство. Своевременоста воспоставува рамнотежа меѓу природниот ритам на учење и духовното зреење, потсетувајќи дека вистинското воспитание и образование се одвива во согласност со Божјото време и индивидуалниот раст на ученикот. Единството на воспитните влијанија ја изразува потребата за хармонија меѓу семејството, училиштето и Црквата, како заеднички простори во кои детето го доживува континуитетот на духовниот развој и усогласеноста помеѓу верата, знаењето и животот.

Принципот на личносен пристап ја потенцира неповторливоста на секој човек и ја истакнува потребата воспитувањето да го препознае личниот пат кон Бога, даровите и особеностите што ја сочинуваат човековата индивидуалност. Антрополошката целовитост го открива единството на телото, умот, срцето и духот, укажувајќи дека воспитанието не може да се сведе на интелектуален развој, туку треба да се насочи кон целосно преобразување на личноста во Христа. Принципот на духовна будност го насочува воспитно-образовниот процес кон внатрешна внимателност, молитвена трезвеност и постојано духовно разликување, што го заштитува ученикот од површност и го насочува кон вистинско себепознавање.

Особено значење во рамките на православната педагогија има принципот на синергија, кој ја изразува длабоката соработка помеѓу Божјата благодат и човечката слобода. Воспитанието, како и спасението, не е еднострана активност, туку заедничко дејствување на Бога и човекот во процесот на преобразување. Со принципот на соборност, пак, православната педагогија ја потврдува својата втемеленост во животот на Црквата како заедница на љубовта. Човекот не се воспитува изолирано, туку во заедничарење, во живото Тело Христово, каде единството не ја уништува, туку ја обожува личната слобода.

Одговорноста и трезвеноста го означуваат моралниот интегритет на воспитувачот, кој е свесен за својата улога во духовното обликување на учениците. Вистинскиот православен педагог не само што предава знаење, туку сведочи со својот живот, при што трезвеноста станува знак на духовна зрелост и внатрешна чистота. Љубовта, како срце на православната христијанска педагогија, создава простори на доверба, заемност и духовно растење; таа



го претвора воспитно-образовниот процес во живо сведоштво на Христовата љубов. Смирението, пак, го поставува духовниот темел на воспитанието и образованието – тоа не понижува, туку воздигнува; не владее, туку служи, потсетувајќи дека секој педагог е прво ученик Христов, а потоа учител.

Заедно, сите овие принципи сочинуваат единствено ткиво на православната христијанска педагогија, во кое секој поединечен елемент ја надополнува и осмислува целината. Нивното дејство ја претвора воспитно-образовната дејност во синергиски процес на личностно преобразување и обожение. Така воспитно-образовниот процес не се ограничува на пренос на знаење, туку станува учество во растот на личноста според образот Божји, во љубов, смирение, одговорност и духовна зрелост.

Во современиот контекст, овие принципи претставуваат автентичен одговор на кризата во образованието – тие ја враќаат длабочината, духовноста и хуманоста во воспитно-образовниот процес, повикувајќи на интеграција на верата и културата, знаењето и добродетелта, личноста и заедницата. Во суштина, православната христијанска педагогија го открива воспитно-образовниот процес како пат кон обожение – како преобразба на знаењето во мудрост, на воспитанието во љубов и на образованието во заедничко учество во Христовата полнота.

ANETA JOVKOVSKA

## FOUNDATIONAL PRINCIPLES OF ORTHODOX CHRISTIAN PEDAGOGY AND THEIR SIGNIFICANCE FOR CONTEMPORARY EDUCATIONAL PROCESSES

### *Summary*

This paper explores the essence of Orthodox Christian pedagogy as a spiritual and moral system grounded in Orthodox Christian anthropology and patristic tradition. At the center of the analysis stand the ten educational principles formulated by Liudmila Surova: nonviolence, timeliness, unity of educational influences, personal approach, anthropological integrity, spiritual vigilance, responsibility, sobriety, love, and humility. In addition, the study examines the principles of synergy and conciliarity as essential conditions for spiritual growth.

The paper emphasizes the inner interconnectedness of these principles with the spiritual life of the human person and their significance for the entire educational process. Orthodox Christian pedagogy is presented as a path of transformation of the human person in the love of Christ, where education is realized through growth

in virtue, freedom, and spiritual maturity. Within the contemporary educational context, facing the need for a deeper understanding of the human person, these foundations offer a profound spiritual depth that harmonizes knowledge with lived experience and faith.

**Keywords:** educational principles, spiritual formation, anthropological integrity, synergy, conciliarity, contemporary education, spiritual maturity, Orthodox anthropology, religious education.

ВИКТОР НЕДЕСКИ

## ТЕОЛОШКАТА ПОДЛОГА НА ПОДЕЛБАТА: НОВ ПОГЛЕД КОН АРИЈАНСКИОТ СПОР

Аријанскиот спор, еден од најдлабоките теолошки конфликти во историјата на христијанството, одамна се перципира низ призмата на поларизацијата меѓу „правоверните“ и „еретиците“. Сепак, зад ова поедноставено толкување се крие многу посложена и подинамична слика, во која различни теолошки школи, термини и традиции се обидуваат да го формулираат односот меѓу Отецот и Синот. Во сржта на спорот не стои само личноста на Ариј, туку длабока методолошка разлика меѓу два богословски пристапи – едниот што инсистира на единствената божествена ипостас, и другиот што разликува повеќе ипостаси во рамки на еден Бог. Овој текст се стреми да ја расветли таа теолошка дихотомија, ослободувајќи ја од наметнатите термини и идеолошки тежини, за да се разбере автентичната природа на конфликтот од IV век.

Тешко е да се разбере како учењето на Ариј толку брзо стекнало голем број приврзаници во Сирија и Мала Азија, ако неговата доктрина била нова и непозната на овие територии. Понатаму, интересен е фактот што епископите од Истокот одбивале да бидат нарекувани „аријанци“, и во своите симболи на верата редовно ги осудувале карактеристичните аријански ставови, како што се тврдењата дека Синот е создаден од ништо, дека има различна ипостас од Отецот, или дека постоело време или период кога Синот не постоел. На крај, интересно е што повеќе од три децении по 325 година, Никејскиот собор речиси не бил споменуван, а терминот „едносуштен“ се употребувал многу ретко.

Некои од овие недоследности можат да се објаснат со фактот дека постапите истражувања значително се потпилале на делата на свети Атанасиј

како основен извор.<sup>1</sup> Ова е разбирливо, бидејќи неговите дела обезбедуваат најопширна документација за историјата на теолошкиот спор, но истовремено тие го отсликуваат само неговиот поглед на настаните. Кога спорот се разгледува од различни перспективи, како што се оние на Маркел Анкирски или други епископи и теолози од Мала Азија, Сирија или Палестина, се добива една поширока и понепристрасна слика. Свети Атанасиј, заедно со многумина од своите следбеници, ги опишува своите противници како „аријанци“, но ова именување не мора да биде најдобрата основа за разбирање на проблемите и дискусиите што се развивале во тој период на богословски план.

Изборот на термини за означување на двете спротивставени страни во теолошкиот спор од четвртиот век има големо значење, бидејќи тие термини го обликуваат начинот на кој се толкуваат настаните. Некои од термините што биле користени во минатото не се доволно прецизни. На пример, термините „аријанци“ и „никејци“ се анахрони и понекогаш носат изразен догматски тон. Именувањата „антиохијци“ и „александријци“ може да создадат забуни. Иако терминот „евсевијанци“ за едната страна е историски точен, нема соодветен пандан за спротивната страна.

Најчесто употребуваните термини за двете спротивставени страни во спорот се „аријанци“ и „никејци“, и веројатно не постои друг поим кој популарно го дефинира теолошкиот конфликт од четвртиот век, како што е „аријанскиот спор“. Сепак, Адолф Мартин Ритер во својата анализа на аријанството истакнува дека оваа теологија треба да се нарекува така само под три услова.<sup>2</sup> Прво, треба да се признае дека влијанието на Ариј во овие спорови било релативно мало; второ, дека теолозите од четвртиот век често го користеле терминот „аријански“ без да ги разгледаат детално мотивите и намерите на оние кои биле така именувани; и трето, дека „аријанството“ не било само теоретска категорија, туку се разбира во контекстот на специфичната историска ситуација.

Терминот „аријански“ веројатно е создаден од свети Атанасиј, кој го користел како едно од омилените имиња за своите противници. Сепак, јасно е дека источните епископи не биле свесни за тоа дека ги нарекуваат „ари-

---

<sup>1</sup> Ова особено доаѓа до израз кај аврорите од XIX век. Види: Johann Adam Möhler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus*, т. 1 Kupferberg, Mainz 1827; John Henry Newman, *Arians of the Fourth Century*, Rivingtons, London 1833.

<sup>2</sup> Adolf-Martin Ritter, „Arianismus“, *Theologische Realenzyklopädie* 3 (1978) 693. Види и: Robert C. Gregg, *Arianism: Historical and Theological Reassessments: Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies (5-10 September 1983, Oxford, England)*, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge 1985.

јанци“ сè до 341 година. Во таа година, папата Јулиј Римски им испратил писмо на источните епископи, кое е од клучно значење за разбирање на формирањето и дефинирањето на спротивставените страни во спорот, како и за согледување дека противниците почнале да се идентификуваат како посебни групи дури околу 341 година, а не порано.<sup>3</sup>

Во 340 година, делегација од источните епископи патувала за Рим, за да го изложи својот став против свети Атанасиј, Маркел Анкирски и други, и да го побара признанието на Пистус за легитимен епископ на Александрија. Истовремено, Маркел, свети Атанасиј и Асклепиј од Газа, отпатувале за Рим во надеж дека ќе ги оправдаат своите ставови. Папата Јулиј ја искористил оваа ситуација за да свика собор што ќе ги разгледа случаите на свети Атанасиј и Маркел, и ги повикал источните епископи да учествуваат. Источните епископи го одбиле повикот, аргументирајќи дека одлуките на претходниот собор (Тирскиот собор од 335 година, што го осудил свети Атанасиј) не можат да бидат поништени од друг. Сепак, Јулиј продолжил со организирање на соборот, кој ја потврдил православноста и невиноста на свети Атанасиј, Маркел и другите, и ги примил во заедништво. Потоа, Јулиј испратил писмо до источните епископи, во кое ги објаснил своите дејства. Во тоа писмо, Јулиј јасно ги дефинирал двете спротивставени страни, именувајќи ги како „евсевијанци“ (οἱ περὶ Εὐσέβιον) и „атанасијанци“ (οἱ περὶ Ἀθανάσιον). Терминот „евсевијанци“ бил изведен од името на Евсевиј Никомидиски, бидејќи Евсевиј Кесариски веќе бил починат. Дополнително, Јулиј предизвикувачки ги нарекол евсевијанците „аријанци“, поврзувајќи го името на свети Атанасиј со Маркел Анкирски, што имплицирало постоење на две спротивставени страни. Изворот на Јулијевото знаење за спорот на источните епископи најверојатно биле свети Атанасиј и Маркел. Неговото именување на источните епископи како „аријанци“ не било мотивирано од нивната доктрина, туку од нивната поддршка за Пистус, кој бил екскомунициран од Александар Александриски и подоцна бил поставен за епископ од страна на епископ што бил наклонет на Ариј.

Источните епископи реагирале со големо изненадување и негодување на тоа што биле именувани како „аријанци“. Во летото 341 година, собрани на собор во Антиохија за осветување на црква, тие одговорице на писмото на папата Јулиј. Овој одговор бил вклучен во текстот познат како „Првиот символ на верата на Антиохија“, кој е извадок од писмото што епископите му го испратиле на Јулиј, како потврда на „верата предадена од почеток“. Во воведниот дел на символот, тие го изразиле своето незадоволство: „Ние

<sup>3</sup> Повеќе за писмото види во: Leslie William Barnard, „Pope Julius, Marcellus of Ancyra and the Council of Sardica: A Reconsideration“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 38 (1971) 69–79.

никогаш не бевме следбеници на Ариј. Како епископи, како можевме да следиме еден презвитер? Ниту примивме друга вера, освен онаа што беше предадена од почеток. Ние самите го испитувавме и проверувавме неговото [т.е. Ариевото] учење. Ние го признавме, а не го следевме.“<sup>4</sup>

Обвинението од страна на Јулиј ги изненадило и повредило евсевијанците, особено ако се земе предвид дека тие уште во 335 година во Ерусалим донеле одлука да го примат Ариј повторно во заедништво, а тоа ќе го направеле и во Константинопол во 336 година, доколку Ариј не починел кратко пред тоа.<sup>5</sup> Слично, кога станува збор за терминот „никејци“, важно е да се нагласи дека теологијата на оние кои се спротивставувале на „аријанците“ не била експлицитно темелена на Никејскиот собор. Исто така, за Никејскиот собор да биде сметан за авторитетен, требало да поминат неколку децении по неговото одржување. Во првите две или три децении по соборот, авторите не го користеле символот на верата од Никеја како единствен авторитет или терминот „едносуштен“ како критериум за православие.<sup>6</sup> Интересно е што најголемото влијание на соборот било во тоа што повеќе симболи на вера и теолози ја прифатиле никејската анатема како точна дефиниција на ересите кои треба да се осудат и редовно ја цитирале за да ја потврдат својата православност.<sup>7</sup>

Некои истражувачи се обиделе да го објаснат конфликтот преку термини како „александријци“ и „антиохијци“. Точно е дека дел од „аријанците“ по-

---

<sup>4</sup> August Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, E. Morgenstern, Breslau 1897, 153. Види и John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Creeds*, Longman, London 1972, 264-266.

<sup>5</sup> За последните денови од животот на Ариј види: *De synodis* 21, 2-7; Socrates, *Hist. eccl.* 1, 28; Sozomen, *Hist. eccl.* 2, 27; 13-14; Theodoret, *Hist. eccl.* 1, 13; Epiphanius, *Panarion* 68, 7; Gregory of Nazianzus, *Oration* 21, 13.

<sup>6</sup> Види: Hermann Josef Sieben, *Die Konzilsidee der alten Kirche*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1979. Кога свети Атанасиј го спомнува Никејскиот собор во *Orationes contra Arianos* 1, 6, кое Сиебен го датира во 339 година, за свети Атанасиј соборот не бил авторитет во смисла на позитивна норма за верата (стр. 29). Атанасиј прв пат го бранел зборот *homoousion* во *De decretis* 20, составен помеѓу 345 и 355 година (стр. 37). Во *De synodis*, напишан во 359 година, авторитетот не е фиксна формула, туку прифаќање на традицијата како таква, т.е. прифаќањето на Отците заедно (стр. 51-52). Само во *Epistula ad Iovianum imperatorem* (363) Никеја е исправна за свети Атанасиј не само затоа што е апостолска, туку и затоа што е универзалната, екуменска вера и затоа таа ја изразува божествената вера на соборната Црква (стр. 53).

<sup>7</sup> Види: Eusebius of Caesarea, *De ecclesiastica theologia* 1, 9, 6; анатемите на вториот и третиот символ од Антиохија (August Hahn, *Bibliothek*, 154, 156; John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Creeds*, 268-273); Изложувањето со долги стихови (August Hahn, *Bibliothek*, 159); првиот символ од Сирмиум August Hahn, *Bibliothek*, 160; John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Creeds*, 281-282).

текнувале од Антиохија или можеби биле ученици на Лукијан Антиохиски, а некои од нивните поддржувачи живееле во Сирија. Сепак, користењето на овие термини може да создаде погрешни претпоставки за постоење на интелектуален континуитет меѓу Лукијан и неговите ученици, од една страна, и подоцнежните христолошки идеи на Диодор Тарсиски, Теодор Мопсуестиски и Несториј, од друга страна.<sup>8</sup> Корените на двојната христологија не лежат во Лукијан и кругот околу Евсевиј, туку може да се најдат кај Евстатиј Антиохиски и Маркел Анкирски.

Од друга страна, свети Кирил Александриски верувал дека ја развил својата терминологија врз основа на свети Атанасиј, но како што е добро познато, една од неговите клучни формули потекнува од Аполинариј Лаодикиски.<sup>9</sup> Односот помеѓу теолошките дебати во раниот четврти век и христолошките спорови во петтиот век е многу сложен и не е лесно да се поврзат овие два периода со подоцнежни именувања. Затоа, не е корисно да се обидуваме да го толкуваме првиот период преку концепти од понатамошниот развој на теологијата.

Историски најпогодно и најпрецизно би било теологијата што често се нарекува „аријанска“ да се нарече „евсевијанска“, бидејќи претставува теолошки пристап што го делеле и поддржувале личности како Евсевиј Кесариски и Евсевиј Никомидски. На пример, Маркел Анкирски ја разгледува богословската линија на својот противник Астериј, преку Паулин Тирски, и

---

<sup>8</sup> Види Виктор Недески, „Христологијата на Теодор Мопсуестиски“, *Годишен зборник на Православниот богословски факултет* (2022) 75–87; Виктор Недески, „Христологијата на Несториј Константинополски“, *Годишен зборник на Православниот богословски факултет* (2023) 73–87; Роберт Грант, во преглед на David Sutherland Wallace-Hadrill, *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, цитира реченица во која Валас Хадрил вели дека една од најсилните гранки на александрискиот оригенизам била поврзана со Антиохија. Во тој момент Грант прашува: „Дали традиционалната географска класификација има потреба од ревизија или дури и отфрлање?“ Се чини дека Грант мисли дека можеби ќе треба отфрлање; „Можеби“, пишува тој, „основната шема произлегува од именувањата кои им помагаат само на фаворизирачите, студентите и наставниците.“ Прегледот е во *Church History* 52 (1983) 494–95. А. М. Ритер во одличната студија (Adolf-Martin Ritter, „Dogma und Lehre in der alten Kirche“, *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, 146), исто така ги отфрла и именувањата „александриски“ и „антиохиски“ како историски неточни и погрешни. Но, Ритер преслободно го користи терминот „оригенист“.

<sup>9</sup> За фразата „Едната воплоотена природа на Бога Словото“ види: Виктор Недески, „Едната воплоотена природа на Бога Словото – Од Аполинариј Лаодикиски до свети Кирил Александриски“, *Годишен зборник на Православниот богословски факултет* (2020) 127–139; Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* т. 1, John Knox Press, Atlanta 1975, 473–83.

се враќа до Евсевиј Никомидиски.<sup>10</sup> Сите клучни елементи на оваа теологија може да се најдат во двете најголеми апологетски дела на Евсевиј Кесариски: *Евангелска ѱοδοῖσhовка* (*Εὐαγγελικὴ προπαρασκευὴ* или *Praeparatio evangelica*) и *Евангелски доказ* (*Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις* или *Demonstratio evangelica*). Теологијата на Евсевиј била понекогаш нарекувана „оригенистичка“, што има некоја основа, но ова може да ги затемни пошироките влијанија на Ориген на целата Источна теологија. И на крај, не постои соодветен пандан за терминот „евсевијанска“, бидејќи термин како „атанасијанска“ би бил анахрон.

Конфликтот во четвртиот век, всушност, претставувал судир меѓу две веќе оформени теолошки традиции. И двете биле добро воспоставени до почетокот на векот, но не биле доволно подготвени да се справат со новите теолошки предизвици кои се појавиле во втората и третата деценија. Кризата која започнала во 318 година била дел од поголем процес: премин од едноставните правила на верата кон сложени теолошки размислувања, од јазикот на исповедањето на верата кон јазикот на филозофијата и систематското формулирање на доктрините на таа вера. Правилата на верата и *lex orandi* биле јасно утврдени и прифатени од сите. Векови наназад, христијаните верувале во еден Бог, Отецот, и во Неговиот Син Исус Христос, како и во Светиот Дух. Тие се молеле на Бога, Отецот, преку Неговиот Син Исус Христос, нивниот Господ, и се крштевале во името на Отецот, и на Синот, и на Светиот Дух.

Христијаните од раниот четврти век Го гледале Христос како многу повеќе од обичен човек, но сепак не Го сметале за идентичен со Бог Отецот. Раните црковни отци лесно можеле да цитираат формули од верските симболи, но потешко ги објаснувале. Од времето на Ориген, не се појавил теолог кој би ја објаснил верата преку јазикот на теолошкото размислување и филозофија. Дополнително, во првите две децении на четвртиот век, христијаните биле принудени најпрво да се фокусираат на своето физичко преживување, бидејќи се соочувале со најсериозниот обид на римската власт да ја уништи христијанската Црква. Поради тоа, многу аспекти на теолошките прашања што се појавиле во 318 година ја затекнале Црквата неподготвена.

Постоела општа согласност за некои основни теолошки принципи. Сите христијани биле монотеисти – признавале само еден Бог. Секој христијанин ја одбивал идејата за псилантропизам – дека Исус Христос бил само човек, бидејќи тоа не го објаснувало Неговото вистинско значење. Сите се согласувале дека Христос дошол да донесе спасение за човештвото, но не биле единствени во точниот начин на кој тоа спасение се случило. Конечно, сите христијани го прифаќале авторитетот на Светото Писмо како Божјо открове-

---

<sup>10</sup> Joseph T. Lienhard, „The ‘Arian’ Controversy: Some Categories Reconsidered“, *Theological Studies* 48 (1987) 419–420.



ние; правилно толкувано, тоа ги откривало сите вистини што христијаните треба да ги знаат за Бога и Неговата врска со светот.

Несогласувањата започнале кога богословите се обиделе да ја изразат хармонијата на монотеизмот на христијаните со догмата за божественоста на Христос преку филозофскиот јазик, барајќи начин да ги објаснат аспекти-те на единственото и множественото во Бога. Теолозите од раниот четвр-ти век што го користеле грчкиот јазик користеле три термини за да опишат нешто што навистина постои. Тоа биле зборовите суштина (οὐσία), ипостас (ὑπόστασις) и постоење (ὑπαρξις). Иако подоцна се развиле значајни разлики помеѓу „суштина“ и „ипостас“, во раниот четврти век тие термини биле ре-чиси синоними.<sup>11</sup> Сепак, започнале да се јавуваат фини разлики. „Ипостас“ не станал технички термин, а пред 325 година, Евсевиј Кесариски и Нар-кис Нерониски биле подготвени да зборуваат за две суштини во Божеството. После 325 година, оваа употреба исчезнала, а најкарактеристична фраза на „евсевијанците“ за множественото во Бог станала „две ипостаси“.

Свети Атанасиј, Маркел и западните епископи, исто така, настојувале во тврдењето дека божествената ипостас, реалноста на Бога, е единствена. Како што напредувал четвртиот век, „ипостас“ станувал централен термин во теолошките спорови. Никејскиот символ на верата го анатемисал секој што ќе тврдел дека Синот Божји е „од различна ипостас или суштина од Отецот“. Вториот антиохиски символ на верата, кој бил објавен во 341 годи-на од страна на источните епископи по приемот на писмото од Јулијан Рим-ски, нагласувал дека Отецот, Синот и Светиот Дух се „три ипостаси во една согласност“.<sup>12</sup>

Во 342 или 343 година, на соборот во Сердика, на кој учествувале свети Атанасиј и Маркел, уште посилено се истакнало дека „ние бевме научени, ја примивме и ја држиме оваа соборна и апостолска традиција и вера, а тоа е дека постои една ипостас (која од страна на еретиците се нарекува „сушти-на“) на Отецот, Синот и Светиот Дух“.<sup>13</sup> Во 362 година, на собор кој свети Атанасиј го свикал во Александрија, тој првпат ја прифатил фразата „три

---

<sup>11</sup> Види повеќе: George Leonard Prestige, *God in Patristic Thought*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1952, 179–196.

<sup>12</sup> August Hahn, *Bibliothek*, 154; John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Creeds*, 268–270.

<sup>13</sup> August Hahn, *Bibliothek*, 157. Види и Martin Tetz, „Ante omnia de sancta fide et de integritate ventatis Glaubensfragen auf der Synode von Serdika (342)“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 76 (1985) 243–269, кој дава ново критичко издание на текстот со коментари; види и Ilona Opelt, „I dissidenti del Concilio di Serdica“, *Augustinianum* 25 (1985) 783–791.

ипостаси“ како православно исповедање на Бога, иако и понатаму го преферира изразот „една ипостас“.<sup>14</sup>

Маркел и неговите следбеници, кои му останале верни, напишале писмо до свети Атанасиј околу 371 година и го побарале неговото одобрување на нивната доктрина. Тие се откажале од многу од верувањата на Маркел, но и понатаму ја задржале доктрината за една божествена ипостас.<sup>15</sup> Соборот во Александрија во своето време имал мал ефект. Особено интересно е сведоштвото на свети Григориј Богослов од околу 380 година, кој изјавил дека фразата „три ипостаси“ и понатаму била поврзувана со аријанството од страна на западните богослови.<sup>16</sup>

Затоа, може да се заклучи дека основната карактеристика што ги разделувала двете спротивставени страни во текот на големиот дел од четвртиот век била употребата на терминот „ипостас“. Едната страна претпочитала да говори за една ипостас во Бога, додека другата говорела за две ипостаси (или три, ако се смета и Светиот Дух). Лиенхард предлага двата конфликтни теолошки пристапи да се именуваат како „едноипостатска“ и „двоипостатска“ теологија, односно теологија на една ипостас и теологија на две ипостаси. Овие термини укажуваат на значителна теолошка разлика која не се однесува само на тоа како се разбира Бог – Отецот, Синот и Светиот Дух – туку и на тоа како се опишува личноста на Христос и Неговото спасително дело.

Како кохерентен теолошки систем, двоипостатската теологија може да се опише во својата идеална форма. Иако не постои еден автор кој ги споменува сите аспекти на оваа богословска перспектива (Евсевиј Кесариски се приближува до тоа), ставовите на многу теолози кои ја поддржуваат оваа традиција можат да се сумираат на следниов начин: постои еден Бог, кој е почеток, основа, извор и причина за сè што постои. Тој е вечен, недостижен и сосема трансцендентен, и може да се опише најдобро преку *via negativa*: како беспочетен, нероден, непознатлив. Само овој Бог, Отецот, е вистински Бог во најполната смисла на зборот.

Покрај Отецот, постои и друга ипостас, која во Писмото се нарекува Син, Слово, Образ, Мудрост, Моќ и „првороден, пред секое создание“ (Кол

<sup>14</sup> М. Αθανασίου, *Τόμος πρὸς Ἀντιοχείς* PG 26, 796-809. За Томосот кон Антиохијците види и Martin Tetz, „Über nikäische Orthodoxy: Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 66 (1975) 194-222; Luise Abramowski, „Trinitarische und christologische Hypostasenformeln“, *Theologie und Philosophie* 54 (1979) 38-49.

<sup>15</sup> Martin Tetz, „Markellianer und Athanasios von Alexandrien: Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 64 (1973) 75-121.

<sup>16</sup> Види: Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγος λα΄. Θεολογικὸς Ε΄, Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, PG 36, 133-172.

1, 15). Синот Божји зазема позиција под Бога, но е над сите створени суштества. Оваа традиција не прави јасна разлика помеѓу „раѓање“ и „создавање“. Клучниот момент е дека Отецот е изворот на битието на Синот, и дека Синот зависи од Отецот за своето постоење. Оваа теолошка линија е внимателна во однос на материјалистичкото размислување и се стреми да избегне изрази кои можат да сугерираат дека суштината на Отецот се дели за да се произведе Синот, или дека Синот е еманација од Отецот.

Зависноста на Синот од Отецот ја исклучува можноста за употреба на предикатот „вечност“ во однос на Синот. Може да се каже дека Тој бил роден „пред сите векови“, надвор од времето, бидејќи времето, исто така, е нешто создадено, што постои преку Него. Во согласност со оваа традиција, Синот е, природно и очигледно, подреден на Отецот. За пропагаторите на ваквото гледиште, Писмото го потврдува ова, кога Синот вели: „Отецот е поголем од мене“ (Јн 14, 28). Рационалното оправдување на оваа субординација е тврдењето дека првиот принцип или извор е супериорен над она што произлегува од него. Поради тоа, извадоците во Стариот и Новиот завет кои сугерираат подреденост на Синот кон Отецот не се проблематични за двоипостатската теологија.

Според оваа традиција, основната улога на Синот е да биде посредник; Писмото го нарекува „посредник помеѓу Бога и луѓето“ (1 Тим 2, 5). Како посредник, Тој е инструмент преку кој Бог го создал светот: Писмото го разликува Отецот, „од Кого е сè“, од Синот, „преку Кого е сè“, и вели за Синот дека „сè преку Него стана“ (1 Кор 8, 6; Јн 1, 3). Освен тоа, Синот е и откривател и учител. Во двоипостатската теологија, на Синот Му се припишуваат и старозаветните теофании: Синот е Тој што прошетал во градината при вечерната ладовина, се борел со Јаков, се појавил во несогорливата грмушка, му го дал законот на Мојсеј и зборувал преку пророците. Најважно, Синот Го открива Бога, бидејќи „Тој е образ на невидливиот Бог“ (Кол 1, 15).<sup>17</sup>

Спасителната дејност на воплоотениот Син се разбира преку откривањето на Бога Отецот, откривањето на целосната вистина и давањето на пример за добродетелен живот. Според толкувањето на оваа традиција, Тој не може да го спаси човечкиот род преку обожување или соединување со божествената природа, бидејќи не е божествен во најполната смисла. Во еден одреден момент во историјата, што Бог го одредил, Синот примил тело од Дева Марија. Меѓутоа, воплоотувањето не било радикално нова состојба за Синот; Тој веќе бил привремено воплоотен кога се борел со Јаков.<sup>18</sup> Воплоотениот Христос продолжува со својата мисија како откривател, учител и пример.

<sup>17</sup> Види: Robert Paul Charles Hanson, „The Arian Doctrine of the Incarnation“, *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 181–211.

<sup>18</sup> Првиот символ од Сирмиум, анатема 16 (August Hahn, *Bibliothek*, 160).

Неговото човечко тело нема нова личност или волја; Синот продолжува да функционира во совршена согласност со волјата на Отецот, исто како и пред да прими тело. Неговото страдање и смрт на крстот претставуваат пример на трпеливост и саможртва.

Со други зборови, спасението зависи од личната одлука на секој поединец;<sup>19</sup> тоа не претставува нова состојба, туку понуда на знаење. Синот ја открива вистината и служи како пример на живот според Божјата волја; христијаните се спасуваат кога ја прифаќаат и ја живеат таа вистина. Ниту воплоетувањето, ниту крстот и воскресението не предизвикаа онтолошка промена во човечката состојба. Нема „посинување и откупување“ (Рим 8, 23) на човечкиот род од Божество, ниту обожување на луѓето без нивно активно учество. Меѓутоа, со помош на вистината што Христос ја откри, и следејќи го Неговиот пример, човекот може слободно да го избере патот на спасението.

Двоипостатската теологија има свои јасни предности и недостатоци. Лесно ја објаснува разликата помеѓу евангелскиот Христос и Неговиот божествен Отец. Покрај тоа, нуди разјаснување за многуте пасуси во Новиот завет кои сугерираат подреденост на Синот кон Отецот. Оваа теологија исто така овозможува целосна слобода на човечката волја во процесот на спасението. Сепак, нејзиниот главен недостаток е неспособноста да обезбеди задоволително објаснување на монотеизмот. Предлогот на Евсевиј Кесариски дека Синот е Бог, но не и „единствениот вистински Бог“,<sup>20</sup> се покажува како најнепогодно објаснување; другите објаснувања не се суштински различни од него. Двоипостатската теологија не може да избегне поставување на втор, понизок Бог. Дополнително, концептот за спасение што го нуди оваа теологија всушност не е ништо повеќе од морализам. Помошта што Христос ја нуди на крајот се сведува на Неговото учење и мотивација.

Овие автори размислуваат според традиционалните или пререфлексивните поими од античката филозофија, во контекст на големиот синцир на битието, како начин за разбирање на сè што постои. Тие ги поставуваат различните битија на скала или во редослед, при што Бог е на највисокото ниво, додека грубата материја се наоѓа на најниското.<sup>21</sup> Овие размислувања не прават

---

<sup>19</sup> Види: Richard C. Gregg, David E. Groh, *Early Arianism—A View of Salvation*, Fortress Press, Philadelphia 1981; Richard C. Gregg, David E. Groh, „The Centrality of Soteriology in Early Arianism“, *Anglican Theological Review* 59 (1977) 260–275; Bruno Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der alten Kirche*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985.

<sup>20</sup> Фразата „Вистински Бог од Бога вистински“ од Никејскиот символ опонира токму на ваквиот став.

<sup>21</sup> Види: Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge 1936.

јасна разграниченост помеѓу несоздаденото и создаденото, како две основни категории на битието. Ова објаснува зошто некои евсевијанци го нарекуваат Синот „Бог“, додека други го нарекуваат „создадено суштество“. Суштинската точка не е разликата помеѓу овие два термина, туку фактот дека Синот зазема место под Бог, но над сите други творби. Двоипостатската теологија има очигледни сличности со средноплатонската космологија, особено со теориите на Нумениус.<sup>22</sup> Ова е јасно и поради малиот простор што се дава на Светиот Дух во оваа теологија. Иако Светиот Дух е споменат во правилото на верата, Тој едвај наоѓа место во подлабокото богословско размислување.

Едноипостатската традиција исто така може да се опише во нејзината типична или идеална форма. Оваа теологија ја поставува строгата христијанска идеја за монотеизам како почетна основа. Според неа, постои само еден Бог, кој претставува едно вистинско битие: една ипостас, една суштина и, според некои автори, едно лице. Овој еден Бог Го изговара Словото или Го раѓа Синот и е извор на Својот Свет Дух. Едноипостатската традиција не се двоуми да ги преземе овие имиња од правилото на верата и со радост исповеда вера во Отецот, Синот и Светиот Дух. Сепак, барем во своите почетни фази, има тешкотии со филозофски јазик да ја објасни суштината или природата на Словото и Духот. Таа се двоуми да припише каква било множественост на Божество, и затоа инсистира на изразот „една ипостас“. Воопшто, кога се зборува за Бог, изразот „еден“ секогаш е безбеден, додека „два“ секогаш е опасен. Множественоста е повеќе лоцирана во воплоеното Слово. Синот, за едноипостатската традиција, е Бог на ист начин како што е Отецот: Тој е „едносуштен на Отецот“, иако нејзините претставници ретко се повикуваат на Никејскиот симбол на верата. Тоа го прават дури откако ќе поминат неколку децении по Соборот.

Воплотувањето претставува клучен момент во историјата на спасението, кој означува премин во нова етапа во историјата на Словото. Во моментот на воплоенувањето, Бог се соединува со самата човечка природа. Оваа традиција ја доживува човечката природа како колективност, така што кога Словото ја прифатило човечката природа, Тоа истовремено ја прифатило човечката суштина, возвишувајќи ја на тој начин. Според едноипостатската теологија, сите библиски пасуси, кои се однесуваат на потчинетоста на Синот во однос на Отецот, треба да се толкуваат во контекст на воплоениот Христос, односно во контекст на Неговото тело. Воплотиениот Христос, како човек, вели: „Отецот е поголем од мене“ (Јн 14, 28). Токму Тој е Оној што не го знае ниту денот ниту часот (Мк 13, 32). Ваквото разбирање на нешта-

---

<sup>22</sup> Види: John M. Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca 1977, 361–379.

та им дава можност на овие автори да размислуваат за човечката душа или човечкиот ум на Христос.<sup>23</sup> Спасението, во оваа традиција, е суштински божествен чин со кој човечкиот род се возвишува и обожува. Бог дејствува и на тој начин човечкиот род се спасува. Свети Атанасиј го изразил тоа со својата позната аксиома: „Бог стана човек за човекот да стане бог“.<sup>24</sup>

Маркел Анкирски<sup>25</sup> имал својата специфична форма на едноипостатска теологија, која во неколку точки се разликува од генералната рамка која беше изложена. Тој проповедал радикален монотеизам. Бог е една суштина, една ипостас и едно лице. Суштина и ипостас значат „битие“ или „егзистенција“. Лице значи „извор на дејствување“, а особено на рационален говор. Терминот кој Маркел го претпочитал за Бог бил третиот – лице. Бог морал да биде едно лице, бидејќи Маркел не можел да замисли две „Јас“ во Божество; ипостаста ја означува реалноста која се крие зад лицето. Словото, како Божја сила или моќ, е вечно; кога Бог говори, тогаш Неговото Слово станува активна сила. Единственото именување кое е соодветно за Предвоплотениот е „Слово“; сите други именувања се имиња на Воплотениот Христос. Словото „излегува“ од Отецот; „раѓањето“ како термин е подобро да се ограничи на зачнувањето на Дева Марија. Светиот Дух исходи од Отецот и ја добива својата улога во созданието преку Синот. Маркел исто така ја препознава потребата за човечка душа или ум во Христос. Астериј го објаснил Јн 10, 30 („Јас и Отецот сме едно“) како „совршена хармонија на волјата во секој збор и дело“. Но, Маркел истакнува дека Мт 26, 39 („но не како Јас што сакам, туку како што сакаш Ти“) покажува дека Нивните волји не биле секогаш во хармонија; оттука, Христос имал посебен центар на свест.<sup>26</sup>

Едноипостатската традиција признава дека првата и најважна разлика меѓу битијата е онаа помеѓу несоздаденото и создаденото. Несоздаденото е божествено и вечно, а создаденото е ограничено и времено. Во оваа традиција нема серија на чекори, ниту голем ланец на битие, кој може да ја премости разликата помеѓу Бог и создадените суштества. Единствениот можен мост е слободниот чин на Бога – чинот на создавање. Понатаму, штом и Словото и создадените суштества имаат свој извор во Бога, начините на кои тие

---

<sup>23</sup> Види: George Christopher Stead, „The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius“, *Vigiliae Christianae* 36 (1982) 233-250; Robert Lorenz, „Die Christusseele im arianischen Streit: Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 94 (1983) 1-51.

<sup>24</sup> Види: Charles R. Strange, „Athanasius on Divinization“, *Studia Patristica* 16/2 (1985) 342-346.

<sup>25</sup> Види: Joseph T. Lienhard, „Marcellus of Ancyra in Modern Research“, *Theological Studies* 43 (1982) 486-503.

<sup>26</sup> Види: Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 285-286.

произлегуваат од изворот се радикално различни. Синот е роден, односно Тој доаѓа од Божјата суштина. Создадените суштества се творби; тие произлегуваат од Божјата волја.

Силните и слабите страни на двете традиции стануваат јасни кога ќе се споредат со православното решение кое го усвоила Црквата. Пропагирањето на една ипостас ја олеснува одбраната на христијанскиот монотеизам, но остава малку простор за објаснување на Света Троица која упатува на множественост во самото Божество, а не само во Божјата активност во домостројот. Прифаќањето на две или три ипостаси овозможува јасно објаснување на библиската троичност, но го прави тешко одржувањето на последичниот монотеизам и, барем во четвртиот век, речиси неизбежно води кон Платонскиот субординациски образец на големиот ланец на битието.

Во христологијата, двоипостатската традиција, (која Го гледа Синот како природно потчинет, како помала ипостас, како Божјо средство), Го гледа Синот како Оној што Го открива трансцендентниот Бог и е посредник помеѓу Бог и светот, од моментот на создавањето преку сите откровенија и теофании во Стариот завет, а особено во воплотувањето. Посредникот е природно средство, откривач, учител и пример. Нема потреба да се постулира ограничен, човечки ум во Христос; Синот е секогаш согласен и во хармонија со волјата на Отецот. Едноипостатската традиција, спротивно на тоа, го гледа воплотувањето како радикално нова фаза во егзистенцијата на Бог Слово. Слово е Бог, па затоа воплотувањето е длабока и нова тајна.

Сигурно е дека во раниот четврти век има малку дискусии за човечката душа на Христос, но оние што постојат потекнуваат од едноипостатската традиција. Изненадувачки е тоа што Маркел Анкирски го обвинува Евсевиј Кесариски за псилантропизам, бидејќи тој тврди дека Христос е „посредник помеѓу Бог и луѓето“ (1 Тим 2,5), додека Евсевиј го обвинува Маркел за истиот грев поради неговото уверување дека Христос имал човечка душа или ум.<sup>27</sup> Доктрината за спасението е клучна за тестирање на двете традиции. Од една страна, спасението претставува основен концепт во сите религии. Секој религиозен систем нуди некоја форма на спасение, претпоставувајќи постоење на јаз помеѓу човечкото и божественото, кој треба да се надмине или излекува. Овој концепт се сведува на едноставното, но суштинско прашање: „Што добивам јас од ова?“

---

<sup>27</sup> Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 296-301; Robert Victor Sellers, *Eustathius of Antioch and His Place in the Early History of Doctrine*, Cambridge University Press, Cambridge 1928; Henry Chadwick, „The Fall of Eustathius of Antioch“, *Journal of Theological Studies* 49 (1948) 27-35; Richard Patrick Crosland Hanson, „The Fate of Eustathius of Antioch“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95 (1984) 171-179.



Би било едноставно и неправедно да се каже дека двоипостатската традиција е космолошка, а едноипостатската сотиролошка. И двете се размислувања за спасителниот настан во Христос. Ни една не е доволна сама по себе. Двата типа теологија можат да се сведат на два начина на поимање на спасението – или, подобро речено, на два различни начина на толкување на тоа што Новиот завет го вели за спасителното дело на Христос. Спасението има и божествен елемент и човечки елемент; ниту еден христијанин тоа не би го негирал. Бог е Тој што го нуди спасението, а човекот, кој на некој начин соработува со Бога, го прима дарот на спасението. Едноипостатската теологија се концентрира на Божјото дејство. Таа го толкува спасението како дар одозгора, како промена во редот на работите направена со Божја интервенција или, со класичен богословски термин – како обожување. Бог дејствува за да го обедини човештвото со Себе и така да го спаси. Двоипостатската теологија се концентрира на човечката реакција. Таа се задржува на слободното прифаќање на Божјото понудено спасение и, со тоа, на слободниот избор на човекот. Божјото понудено спасение се гледа како откровение, предадено учење и пример.

Прашањето за тоа кои се изворите на овие две традиции е тешко, ако не и невозможно да се одговори. Тврдењето дека двоипостатската традиција е оригенистичка може да доведе до заблуда, бидејќи Маркел исто така може да го цитира Ориген во својата одбрана<sup>28</sup>. Фридрих Лофс се обидел да направи разлика помеѓу теологија која произлегува од Мала Азија или Антиохија, која е библиска и историска, и се наоѓа кај Иринеј Лионски, на пример, од теологија која е типична за Александрија и која е филозофска, а се наоѓа, на пример, кај свети Јустин Маченик и кај Ориген.<sup>29</sup> Но, сојузот на Евсевиј Кесариски, вљубеник во Ориген и ученик на Памфил, со Ариј, ученик на Лукијан Антиохиски, ги прави овие поделби практично бескорисни. Мнозинството епископи во Мала Азија и Сирија биле поддржувачи на двоипостатската традиција. Свети Атанасиј, Маркел и западните епископи се претставници на едноипостатската традиција. Западните епископи, особено оние од Рим, од крајот на вториот и почетокот на третиот век се држеле до духот на монархиската теологија и со тоа фактички го игнорирале Тертулијан.

Изложените околности покажуваат дека времето во кое се развива Аријанскиот спор е епоха на сериозни и комплексни богословски дискусии и превирања на двете богословски традиции. И двете традиции на секој начин се

---

<sup>28</sup> За Ариевото повикување на Ориген види: Rudolf Lorenz Lorenz, *Arius Judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980.

<sup>29</sup> Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1968.



обидуваат да ја покажат својата автентичност и доследност кон библиската традиција и преданието на Црквата. Аријанскиот спор не може да се сведе на едноставен конфликт помеѓу два табора, ниту да се разбере исклучиво преку фигурата на Ариј. Тој претставува длабока криза во обидот на раната Црква да ја дефинира својата вера во Троичниот Бог и во личноста на Христос, преку јазик кој сè уште не бил целосно развиен или унифициран. Судирот меѓу едноипостатската и двоипостатската теологија го открива недоволниот развој на категориите за опишување на божественото и ја покажува тешкотијата на Црквата да го изрази она што отсекогаш го верувала. Наместо како борба помеѓу „православие“ и „ерес“, спорот треба да се разбере како процес на богословско созревање и артикулација на христијанската догма. Во таа смисла, препознавањето на пошироките теолошки струења и историски контексти ни овозможува да ја согледаме комплексноста на четвртиот век и да избегнеме поедноставени и анахрони толкувања на еден од најзначајните периоди во историјата на христијанската теологија.

VIKTOR NEDESKI

## THE THEOLOGICAL FOUNDATION OF DIVISION: A NEW PERSPECTIVE ON THE ARIAN CONTROVERSY

### *Summary*

The Arian controversy, traditionally seen as a clash between orthodoxy and heresy, was in fact a much deeper theological conflict rooted in differing understandings of the relationship between the Father and the Son. At its core, it was not merely about Arius as a person, but about two competing theological traditions: one that viewed God as a single hypostasis (one-person theology), and another that recognized multiple hypostases within the Godhead (multi-person theology). The dispute centered on how to express monotheism while accounting for the distinctiveness of the Son and the Holy Spirit. The term *hypostasis* became a key point of divergence, and the controversy ultimately reflected early Christianity's struggle to articulate its doctrinal identity and theological language. Reassessing the debate without later theological or ideological biases allows for a clearer understanding of its true nature.



ДАРКО АНЕВ

## СПАСЕНИЕТО ВО ЕВАНГЕЛИЕТО СПОРЕД ЈОВАН – ЕГЗЕГЕТСКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА НА СОТИРИОЛОШКАТА ПОРАКА НА ЕВАНГЕЛИСТОТ ЈОВАН

### 1. Вовед

Во изјавената цел за пишувањето на Евангелието според Јован (Јн 20,31<sup>1</sup>) христологијата и сотириологијата<sup>2</sup> се идентификувани како двете главни теми (во Јовановата теологија), дури и напати се изедначуваат и претставува тешкотија да се направи разлика каде е нивната концептуална граница (се однесува на текстуалниот раскажувачки тек на Евангелието според Јован). Интересно е што, и покрај обемот на објавени егзегетски дела за ова Евангелие, релативно малку е напишано за сотириологијата како независна тема. Тековните истражувачки настојувања за Јовановото евангелие може да се поделат на три подгрупи, кога станува збор за тематското изложување на сотириологијата:

*1. Темата сотириологија е толку доминантна во теологијата на светиот апостол Јован Богослов, што обично се развива во однос на другите теми (еклесиологија, антропологија и христологија) во ова Евангелие, а не како самостојна тема. Таа е дел од вовеќето*

---

<sup>1</sup> Јн 20,31 – ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῇ ὀνόματι αὐτοῦ.

<sup>2</sup> Сотириологијата, односно учењето за спасението, се разбира како Божјо дејство, преку кое се воспоставува повторното соединување и заедништво на човекот со Бога. Таа ја опишува трансформацијата преку која човечкото битие се пренесува од состојбата на духовна смрт во полнотата на животот. Основните истражувачки прашања што произлегуваат од оваа перспектива се: од каква реалност човекот е избавен, на кој начин се остварува неговото спасение и кон каква цел или полнота тоа го упатува. Во ова разгледување, тежиштето нема да биде ставено врз плодите или последиците што произлегуваат од спасението, туку врз самата суштина на неговото остварување.

описи на теолошкиите теми (особено делата [ἐργα – ἔργον] и верата [πίστις – πιστεύω]) во Евангелието, но ретко се разработува подлабоко сама по себе, но секогаш е имплицитно засијана во заднина.

2. Кога фокусот паѓа на социологијата, презентирањето на материјалот обично е описен по природа. Подлабочени анализи обично не се прави, а понекогаш дискусиите одат по странични патишта, кои паѓаат во замка да ја бранат антропологијата, наместо да ја разгледаат социологијата.

3. Иако коментариите на голем број еврејски дела, се разбира, ја обработуваат темата таму каде што се појавува во различни стихови, ивекето не ја претвораат подлабоко како посебна тема сама по себе. Ако тоа и се прави, обработката е обично крајка и описна и служи како основа за развивање на други етички и морални тематика.<sup>3</sup>

Аргументот што ќе се образложи во овој труд е дека социологијата е развиена во контекст и под влијание на конфликт, чијашто форма и понатаму предизвикува дебата во Јовановата литература: конфликт меѓу учениците на Мојсеј<sup>3</sup> и Јовановата заедница.<sup>4</sup> Главното прашање би било: „Каде и со кого е Бог?“ Ова прашање добило различни одговори од учениците на Господ Исус Христос и учениците на Мојсеј, врз основа на нивните различни уверувања за тоа кој е Христос. Секоја група, според тоа, тврдела дека Бог е на нивна страна и дека токму нивната вера е автентичната и вистинита.<sup>5</sup> Ќе се покаже дека овој конфликт е обликувачки фактор во начинот на кој светиот апостол Јован ја формулира и претставува својата социологија, која секогаш подлабоко се проткајува во неговите наратолошки описи. Ќе се истакне дека апостолот Јован не претставува сеопфатна, ахисториска, севкупна социологија, само заради опишување на една социологија, туку претставува една социологија моделирана според прашањата што произлегуваат од конфликтот, а тоа се: Со кого е Бог и каде може да се најде (да се види / да се чуе / да се препознае)?

Аргументот на овој труд е следен: најнапред ќе се покаже дека двете групи тврделе дека веруваат во истиот Бог (група која се држела до Мојсеј/

<sup>3</sup> Види поопширно во: J., Ashton, *Studying John. Approaches to the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1994, 15–16.

<sup>4</sup> Види поопширно во: J. G. Van der Watt, *Family of the King. Dynamics of metaphor in the Gospel according to John*. Leiden: Brill, 2000, 20–25.

<sup>5</sup> Види, M. M. Thompson, *The God of the Gospel of John*. Grand Rapids: MI: Eerdmans 2001, 14.

Авраам<sup>6</sup> и група која го прифатила Христос). Ова ќе послужи за да се илустрира дека Господ Исус Христос не воведува нова религија, туку го претставува продолжението на богочитувањето на Бог на Изрилот. Потоа следува кратка анализа на проблемот што постоел меѓу учениците на Мојсеј<sup>7</sup> и учениците на Христос, за да се открие, која била вистинската тешкотија (грев) што барала одреден вид сотириологија. На крајот, фокусот ќе биде пренесен на начинот на кој апостолот Јован го концептуализира спасението во овој контекст на конфликт. Ќе се покаже дека апостолот Јован аргументира во поимите на ресоцијализација, бара специфичен влез како припадност и заедница во и со Бога. Овој аспект е особено нагласен во Јовановата теологија преку семејството како концепт на метафорички наратологии, каде припадноста е еден вид сигурност и можност да се постави основа како апостолот Јован ја прикажува сотириологијата како една тематска единица во неговото Евангелие.

Пред да се продолжи, мора да се направи една методолошка забелешка, бидејќи темата за спасението е поврзана со речиси секоја поголема тема во Евангелието според Јован, сите важни аспекти не можат овде детално да се разработат (таквиот пристап би резултирал со разглобување на целосната теологија на Јован). Намерата е да се изложи она што е неопходно за да се развие аргументот за посебно изложување на Јовановата сотириологија.

## **2. Бог како Спасител во светлината на христијанското откровение и догматската традиција**

Во разговор со самарјанката, Господ Исус Христос забележува: „Вие се поклонувате на она што не го знаете; а ние се поклонуваме на она што го

---

<sup>6</sup> Види: J. De Jonge, *Jesus, Stranger from Heaven and Son of God* (2001), 121–140; J. Lieu, *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity* (2001), 110–113; M. C. de Boer, „The Jews in the Gospel of John: A Socio-Religious Category,“ (2001), 141–157; J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (1994), 44–49.

<sup>7</sup> Идентитетот на Евреите претставува тема која во поновата научна литература е предмет на широка дискусија. Терминот *евреи* не треба да се поистоветува ниту со современите Евреи, ниту пак со сите генеалогички Евреи во античко време. Несомнено е дека и Христос, како и неговите ученици, припаѓале на еврејската заедница. Одредени егзегети сметаат дека евреите во Евангелието претставуваат социо-религиска категорија на луѓе, кои себеси се идентификуваат како *ученици на Мојсеј*. Во овој труд нема да се прави обид за нивно конкретно историско или етничко идентификување, тие ќе бидат разгледувани врз основа на материјалот што го нуди самото Евангелие. Може да се тврди дека во оваа нарација *евреите* се појавуваат како фиктивна група со специфични карактеристики. Подалеку од ова толкување нема да се навлегува. Бидејќи самите се означуваат како *ученици на Мојсеј*, токму овој термин ќе се користи во понатамошната анализа.

Најнапред треба да се спомене дека евангелистот Јован не претставува никаква неизвесност за идентитетот на Бог на учениците на Мојсеј, имено тоа е Бог, Кого Го почитуваат Јудејците (8,41; 8,54; 11,52), Творецот кој дава живот (1,1-5; 10; 5,26; 6,57). Тоа е Бог, Кој дејствувал во и преку историјата (1,6; 3,2; 6,32; 9,3), Кој се откривал преку пророците (3,2; 6,45), Кого го слушал и почитувал Авраам (8,39), Кој дејствувал преку Мојсеј (9,29), Кому му се поклонуваат во храмот (2,14) и Кој беше почитуван преку култните обреди на Јудејците (на пр. очистувањето, Саботата и други еврејски празници – 5,18; 7,22; 9,16). Сепак, и покрај ова религиозно присуство, никој никогаш не Го видел Овој Бог (1,18; 5,37; види и 1 Јн 4,12). Токму овој Бог, Исус Христос тврди дека Го претставува, а неговите противници тврдат дека Му се поклонуваат (8,54), иако двете спротивставени групи меѓусебно ја негираат Божјата присутност кај другата страна (обвинувања против Христос – 10,33;

<sup>9</sup> Cyrillus Alexandrinus, Commentarius in Ioannem, II (PG 73, 601C) – Σαφῶς δὲ Χριστὸν ὠμολόγησαν σωτῆρα τοῦ κόσμου· ἤλθε γὰρ ἵνα πάντας ἐλευθερώσῃ τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου τυραννίδος – *Ясно зо сиѡвегдашїи Хрисѣос како Сїасишєл на свеѣшої; Тој гојде за га ѓи ослободи сиѣе од власїа на древої и зосїодарсїовоїо на смрїуїа;* Iohannes Chrysostomus, Homiliae in Ioannem, 67,1 (PG 59, 369) – Οὐ γὰρ ἤλθον ἵνα κρίνω τὸν κόσμον, ἀλλ’ ἵνα σώσω τὸν κόσμον. Βλέπεις πῶς οὐκ ἐπὶ τῷ καταγῶναι παραγέγονεν, ἀλλ’ ἐπὶ τῷ ἰᾶσθαι; – *Зашїо не гојдов за га зо сугам свеѣшої, шїку за га зо сїасам свеѣшої. Види како не гојде за га осуги, шїку за га излечи;* Athanasius, De Incarnatione Verbi, 54 (PG 25, 192B) – Αὐτὸς γὰρ ἐννηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν· καὶ αὐτὸς ἐφανερώθη διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τὴν τοῦ ἀοράτου Πατρὸς ἔνοιαν λάβωμεν· καὶ αὐτὸς τὴν ἀτιμίαν ἡμῶν ἔφερεν, ἵνα ἡμεῖς τῆς ἀφθαρσίας κληρονομήσωμεν – *Зашїо Тој сам сїанал човек, за ние га сїанеме дозѡви; и Тој сам се јавил їреку шїело, за ние га зо їримиме сїознавањєїо на невигливиої Оїѡец; и Тој сам ја їонел нашаїа нечесносї, за ние га наследиме бесмрїносї;* Origenes, Commentarium in Ioannem, I, 29 (GCS 4, p. 51) – Agnum dixit, ut legem significaret, quae sacrificia agebat per agnos, qui autem ablaturus erat peccatum mundi, non tantum Judaeorum, sed totius mundi – [*Toj*] *рече „Јазне“ за га зо означи законої, којїшїо їриносиїе ѓи извриуваше їреку јазнїга, но оној шїїо їребаше га зо ої-сїпрани древої на свеїшої, не само на Евреїше, шїку на целиої свеї.*

70

19,7; обвинувања против противниците на Христос – 8,19, 24, 54-55). Ова можеби изгледа како саморазбирлив заклучок, но е важно за нашиот аргумент од следниве причини:

*1. Повикувањето на истиот Бог значи дека Христос не тврди дека донесува нов бог, ниту пак нова религија, туку дека Тој ја продолжува висшинската вера во Бога на Авраам, Мојсеј и Исаја. Со тоа Неговите противници, самопрогласените ученици на Мојсеј, остануваат без висшинскиот Бог.*

*2. Ако Бога не може да Го види никој, тогаш посредничкото станува суштинско. Тоа што Христос е посредникот на Бога (1,18,) станува, ако не и главниот, тогаш еден од главните аргументи во ова Евангелие. Овој поим за Бога го дозволува тоа и би требало да направи посредничка фигура прифатлива за двете конфликтни страни.*

*3. Конфликтот меѓу овие две групи, кои тврдат дека Му се поклопуваат на истиот Бог, се фокусира на сликата и разбирањето што го имаат за Бога. Славовите што двете групи ги имаат за истиот Бог навистина изгледаат различно (овде првенствено се однесува на посебна одлучност за Законот и личносен однос со Христос).*

Апостолот и евангелист Јован се оддалечува од типичните описи за Бога и Го нарекува претежно *Отиец*. Конфликтот во однос на тоа Кој е Бог во однос на Христос и Неговите противници е јасен од дебатите, на пример, во 8,14-59 или 10,31-39. Иако мислат на истиот Бог, нивните (противниците – Мојсеевите следбеници) погледи за Него, особено во однос на Христос и Неговото однесување кон култните аспекти како што е Саботата се разликуваат. Учениците на Христос тврдат дека, ако некој не ја прифати сликата и реалноста на Бога како што станува присутна во Христос, човекот останува без Бога, ова ја дефинира суштината на конфликтот. Затоа и христологијата и **сотириологијата** не можат да се раздвојат во ова Евангелие (20,31).

Сфаќањето дека зборуваат за истиот Бог уште појасно го насочува фокусот кон разликите во мислењата меѓу овие две групи. Во процесот на спасение, противниците на Христос исто така ќе мора да го променат својот поглед за Бога, Тој сега е Бог, Кој може да се открие, да се види и да се сретне во Христос, „мој Господ и мој Бог“ (20,28). Погледот кон Бога во ова Евангелие е преобразен преку специфичната природа, личност и делата на Господ Исус Христос.

### 3. Мојсеевите ученици: верска убеденост и законот во пракса

Меѓу луѓе кои споделуваат заедничко наследство (т.е. потекло, писма, пророци, храм), се развил конфликт кој резултирал со екстремно противење и пристрасност. Иако учениците на Христос и учениците на Мојсеј тврделе дека Му се поклонуваат на истиот Бог и иако обете групи биле поврзани со името *Јудејци*, тие меѓусебно негирале дека другата група Му се поклонува на Бога воопшто. Оваа конфликтна состојба, како што беше спомнато претходно, претставува важна основа за наративот на ова Евангелие. За да се разберат динамиките на овој конфликт, и како последица, да се разбере логиката зад формулацијата на сотириологијата на апостолот Јован, потребно е да се добие претстава за двете конфликтни страни. Нашето внимание најнапред ќе се насочи кон учениците на Мојсеј.

#### 3.1. Позитивниот религиозен идентитет на Мојсеевите ученици

Во обид да се даде кратка категоризација на учениците на Мојсеј (9,28-29<sup>11</sup>), кои во ова Евангелие често се нарекуваат Јудејци (Ἰουδαῖοι)<sup>12</sup>, треба да се забележи следново:

---

<sup>11</sup> Јн 9,28-29 – καὶ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπον· σὺ μαθητὴς εἶ ἐκείνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί· 29 ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν.

<sup>12</sup> Види, J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (3rd ed.; Louisville: Westminster John Knox 2003), 66–68 – Martyn го толкува „Ἰουδαῖοι“ како технички термин поврзан со конфликтот меѓу христијанската заедница и синагогата кон крајот на I век; Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I–XII*, Anchor Bible 29 (New York: Doubleday 1966), 158–160 – Brown детално објаснува дека во Јовановиот контекст „Ἰουδαῖοι“ не секогаш се однесува на еврејскиот народ во целина, туку често на јудејските власти или на оние кои се противставуваат на Христос; Adele Reinhartz, *The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel*, Atlanta: Scholars Press 1992, 123–126 – Reinhartz нагласува дека „Ἰουδαῖοι“ кај Јован носи повеќеслојно значење – етничко, географско и теолошко – и не смее едноставно да се поистоветува со „евреите“ во современа смисла; Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964, 87–89 – Bultmann толкува дека „Ἰουδαῖοι“ кај евангелистот Јован најчесто значи *религиозниите проповедници на Христос* и го користи терминот полемички; Urban C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John*, 3 vols.; Grand Rapids: Eerdmans 2010, vol. 2, 53–58 – Von Wahlde прави дистинкција меѓу разни контексти: понекогаш етничко/географско значење, понекогаш ги означува лидерите во Ерусалим, а најчесто – теолошки опоненти; Origenes, *Commentarium in Ioannem*, II, 28, in: Erich Preuschen (ed.), *Origenes Werke IV: Commentarius in Joannem I–XIII*, GCS 4 (Leipzig: Hinrichs, 1903), 90 – Οἱ δὲ Ἰουδαῖοι ἐνταῦθα οὐχ ὅλος ὁ λαός, ἀλλὰ οἱ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἄρχοντες καὶ οἱ πρὸς τὴν ἱερωσὺνην προσεδρεύοντες – *Јудејциите овде не значи целиот народ, туку оние началници од Јудеја и оние кои служат во свештенството*; Ioannes Chrysostomus, *Homiliae in Ioannem*, 38,1, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca* 59 (Paris, 1862), 212 – Τί δὲ λέγει, ὅτι ἐδίδωκεν αὐτόν; Τὸν λαὸν λέγει, ἢ τοὺς ἄρχοντας; Τοὺς ἄρχοντας· οὐ γὰρ ἂν ὁ λαὸς ἐτόλμησε ταῦτα – *Што значи кога вели*



1. Од религиозна гледна точка, идентитетот на противниците изгледа стабилен. Нивните предци се познати во историјата како Божјиот народ, кој ја имал низ истината, примамка мана од Бога (6,31) и законот од Мојсее (1,17; 5,45; 9,28–29). Нивното пошкело може да се проследи уште понајаму до Авраам (8,33.37.39–40), ја дури и до Бога (8,41 – *ἐνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν*).

2. Нивните религиозни активности ујакнуваат на ревносен, посветен народ кој Му служи на Бога на начините што ги знаел или верувал дека се најдобри.

Противниците на Христос се претставени како активни во Ерусалим и околу храмот, Божјиот дом (2,14–16), каде што верувале дека треба да Му се поклонуваат на Бога (2,13; 4,20; 5,1; 10,22; 11,55). Нивните религиозни работи биле организирани од нивните водачи во храмот (1,19; 7,32, 45; 11,46–47.57; 12,10; 18,3.35; 19,21). Синагогите биле центри за социјално-религиозни активности и очигледно служеле како мерило за општествено прифаќање (9,22.34–35; 12,42; 16,2), припадноста била клучниот фактор за еврејскиот народ и начин на опстојување, доколку човекот биде отфрлен од синагогата тоа значело целосно отфрлање и од заедницата.

Проучувањето на Писмата (Тората, Законот и Пророците) било темел на нивните религиозни напори, бидејќи мислеле дека преку тоа добиваат вечен живот (спасение – 5,39). Пророштвата во Писмото (1,45) исто така биле сфаќани сериозно (1,20–21; 7,26.40–44). Нивната посветеност се гледа во желбата да Го почитуваат и Му служат на Бога (9,24; 16,2). Биле строги во однос на законите за чистота (2,6; 11,55; 18,28; 19,42) и ги почитувале своите религиозни празници (2,13; 5,1; 7,2.10; 11,55; 12,1.20), особено Саботата, дури сакале да Го убијат Христос затоа што го прекршил законот за Саботата (5,16.18; 7,22–23; 9,16). Тие дури се прикажани и како религиозно фанатични во своите постапки, имале намера да ги убијат следбениците Христови, со мисла дека на тој начин Му служат на Бога (16,2).

---

*дека 'То жонеа'? Дали то мисли народот или началниците? Началниците; зашто народот не би се осмелил на тоа; Cyrillus Alexandrinus, Commentarius in Ioannem, VI, in: J.-P. Migne (ed.), Patrologia Graeca 74 (Paris, 1860), 632C – Τοὺς Ἰουδαίους λέγει, τοὺς κατὰ τὸν τρόπον ἄσεβεῖς· οὐχ ὅλον τὸ γένος, ἀλλὰ τοὺς τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐχθρότητα προαιρουμένους – Овде зборува за Јудејците кои со својот однесување се безбожни; не за целиот народ, туку за оние кои ја избираат непријателската намера кон Христос; Augustinus, In Ioannis Evangelium Tractatus, 28,2, in: R. Willems (ed.), Sancti Aurelii Augustini Tractatus in Evangelium Ioannis, CCSL 36, Turnhout: Brepols 1954, 272 – Sub nomine Iudaeorum saepe significat Scriptura principes eorum, qui Christo invidentes persequerantur eum – Под името 'Јудејци' Писмото често ги означува нивните началници, кои од зависат Го прогонувале Христос.*

Прави или погрешни, тие изгледаат искрени во својата религија. Прикажана е идејата за добро организирана религиозна група, која сериозно се труди да му служи на Бога преку своите култни активности. Досега сликата изгледа позитивна, НО, и тоа е големото но, сите тие религиозни активности не биле доволни за да се обезбеди спасение. Религијата и религиозните активности не се исто што и спасението. Тука може да се праша: Што им недостасувало на Евреите/Јудејците?

### 3.2. Проблематични аспекти во идентитетот на 'учениците на Мојсеј'

Критиката кон учениците на Мојсеј е јасна: тие повеќе не го обожуваат Бога, нивната религија е со Бог, со Кого немаат личносен однос, туку законодавно повинување на регулативи (може да се каже само исполнување на законски регулативи). Тие не го виделе ниту го чуле Бога (8,47), и не го познаваат (8,19,54-55; 15,21; 17,25), затоа што се духовно мртви (5,24), без оглед на нивниот социо-религиозен статус. Тие се духовно слепи и не го разбираат тоа (9,27-41). Духовната слепост и глувост најмногу се гледа во нивното отфрлање и омраза кон Христос. Тоа е нивниот грев, од кој треба да бидат спасени (тотално сведување на одбивност кон Христос). Суштината на нивниот грев е јасна: таа не се изразува во поединечни дела или вина, туку во тоа што не го прифаќаат (не веруваат во) Бога онаков каков што Тој се открива во и преку Исус Христос (1,9-11; 5,44-46; 8,24; 10,36-39; 15,23-24). Деталната анализа на гревот во ова Евангелие го потврдува тоа.<sup>13</sup> Ова подразбира дека противниците на Христос и нивната религија се без Бог и, следствено, Божјиот гнев почива врз нив (3,36; 5,24).

Ако се постави прашањето: „Од што треба да се спаси човек според апостолот Јован?“, одговорот би бил: *Од недостигајќиот на духовно знаење и слејило, за да може да Го види и ѝпознае Оџецоџи во Синоџи*. Ова егзистенцијална состојба – да се биде без Бог – резултира со омраза и отфрлање на

---

<sup>13</sup> Види поопширно во: R. Schnackenburg, *Christ und Sünde nach Johannes*, во: *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, Bd. 2, München, 1968, стр. 97-122 – Овој труд конкретно разгледува што значи „грев“ во Евангелието според Јован, и како гревот е поврзан со неверувањето, одбивањето на спасителот, загубената врска со Бога; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Theologische Handkommentar zum Neuen Testament, Band II: Johannes 5-12, Freiburg: Herder 1971, 35 – „џревоџи се ѝприкажува не само како морална џрешка џџуку како сосџоџба оддалеченосџи од Боџа“. Во овој том Schnackenburg коментира ставови како Јован 8, Јован 5,14 и др. каде гревот се прикажува не само како морална повреда, туку како фундаментално духовно отклонување (на пример, отсуство на вера, отсуство на примање на Христа) од Бог.

Синот и на Отецот од страна на противниците на Христос, а со тоа и со нивното зло однесување.

### 3.3. Како противниците на Христос гледаат на Него и на Неговите ученици?

Да му пристапиме на проблемот од друг агол, а имено: Какви проблеми имаа Евреите со Христос? проблемот, како што е опишан во ова Евангелие, е повторно јасен.

Нивната главна критика е изразена во 5,18<sup>14</sup>: *Заштоа Евреите сè повеќе настојуваа да Го убијат; не само што тој прекршуваше саботниот ден, туку и Го нарекуваше Бога Свој Отец, изедначувајќи се со Бога*. Христос бил обвинет за богохулство затоа што тврдел дека има посебна врска со Бога, Отецот. Ова обвинение за богохулство се повторува и се разгледува и на други места во Евангелието (10,33) и се користи како аргумент за да биде распнат (19,7). Суштината на нивната критика е јасна: Христос не стои на страната на Бога (не можејќи да го препознаат како Син Божји – ова воедно е најнеприфатливиот момент во очите на противниците на Христос) – Тој е грешник (9,24 – *οἶδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλός ἐστιν*) и е обвинет дека има демон (7,20; 8,48, 52; 10,20–21).

На прашањето: Каде е Бог?, учениците на Мојсеј (Јудејците) заклучуваат: Не е со Христос. Затоа, во нивните очи, Тој е виновен за богохулство. Тој никако не можел да биде Месијата. Ова, Мојсеевата група го гледала Христос преку Неговото однесување во саботата (противзаконско делување и работење). Исцелувањето на фатениот и на слепиот човек се случило во сабота. проблемот е изразен во 9,16 – *Некои од фарисеите рекоа: Овој човек не е од Бога, зашто не ја јази саботата*. Неговото однесување кон Законот, Го дисквалификувало Христос, како Оној што е од Бога (според разбирањето на Јудејците).<sup>15</sup> Тука се покажува дека Мојсеевата група со фанатичко држење до законската регулатива е посериозно од длабокото и духовно објаснување на Христос за вредноста на човекот и неговото спасение. Тука може да се спомене дека запазувањето на законот е исполнителност за припадност, но не и спасоносна консеквенца за човекот, додека Христовата група го прифаќа спасоносниот акт и вредноста на избавената душа, како многу повредна од пишаната законска регулатива. Во Јовановата теологија

<sup>14</sup> Јн 5,18 – *διὰ τοῦτο οὖν μάλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι οὐ μόνον ἔλθεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεὸν ἰσὺν ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ.*

<sup>15</sup> Види поопширно во: D.G. Van der Merwe, *Conceived Spiritualities Fostered by the Multiple References Regarding the Communication of the Message about Jesus as the Son of God in 1 John*, HTS Theologiese Studies/Theological Studies, 2018, 2–12, особено 2.

ова претставува најострата граница помеѓу Законот или животот и помеѓу ревноста или избавувањето т.е. спасение. Со други зборови може да се каже сè што било надвор од слепото следење на Законот било квалифицирано како делување против Бога.

#### **4. Одговорот како предуслов за спасение: Егзегетско и теолошко разгледување и мотиви за усвојување на новиот сотириолошки модел во Јовановата наратологија**

Голем број егзегети ја опишуваат сотириологијата на апостолот Јован исклучиво во рамките на Откровението на Бога. Важноста на Откровението како суштински дел од сотириолошкиот процес не може да се негира, бидејќи токму таа го дава одговорот на сотириолошкото прашање: „Каде е Бог?“ Одговорот на ова прашање е воедно и одговорот на тоа каде и како може да се најде спасението. Одговорот на апостолот Јован е јасен: Бог може да се сретне единствено преку вера во Господ Исус Христос, а Светиот Дух сведочи за тоа. Работите веќе не се исти, тие се променети, затоа што Месијата Божји, Неговиот Син, дошол во светот (3,16; 4,25-26) за да Го открие Отецот и Неговата волја (1,18). Борбата околу тоа каде е Бог, се води на бојното поле на христологијата во Јовановата теологија (10,7-10; 14,6). Таму ќе се донесат и се донесуваат вистинските одлуки (14,6). Сотириологијата во Јовановата теологија постепено го воведува читателот во откривањето на идентитетот на Господ Исус Христос.

Пред да се продолжи, треба да се запраша зошто одеднаш било потребно да се промени една воспоставена религија како онаа на Евреите, на начин како што тоа го направил Христос преку новото (неприфатливо за Јудејците) Откровение од Бога? Постојат неколку битни наративи што ни даваат одговор, а првиот херменевтички клуч се појавува уште во Прологот, како основа за разбирање на целокупното Јовановото евангелие:

*1. Првиите стихови на ова Евангелие навеситуваат дека светите, па дури и Евреите (1,9-11), имале потреба од светлина и животи (1,5-13). Тука се наведува дека побрзо им требало за спасение.*

*2. Потоа има била очекувањата за еден Божји пратеник, кој требало да дојде. Овие очекувања, кои учениците на Христос ги делеле со останатите Евреи и кои се темелат врз Писмото, се сомнуваат истражувачите во првото поглавје на ова Евангелие (1,19-22.25.45). Се подразбира дека сите очекувале Бог да го испрати Својот Месија или пророк. Затоа Евреите го истражувале Христос и го одмерувале според Писмото (7,52). Со тоа било поврзано и нивно убедување дека новиот Мојсеј*

или пророкој треба да биде способен да прави вонредни знаци. Поради тоа, Христос е предизвикуван да покаже знаци и чуда (2,18; 6,30). Многубројните укажувања на Стариот завет во ова Евангелие ја потврдуваат идејата дека Јовановата заедница, чи гледала настаниите поврзани со Христос, како и својата положба, во согласност со ил Писма.

3. Бог одговорил на овие очекувања преку крижата и возљубувањето на својот, чин на испраќање на Својот Единороден Син (3,16). Ова треба да се гледа како акт на божјо делување, кој овозможува да се види славата Божја (1,14, 16,17). За овие нови синононимни настани божествената иницијатива. Тоа е Божјот дар за овој свет (3,16; 4,10), според Неговиот план (види, на пример, укажувањата на „часот“ – 2,4; 8,20; 12,23; 16,4.32; 17,1 или на „часот“ што Отецот ја одредил за Христос – 18,11). На овој начин силно се нагласува волјата на Отецот и Неговата заповед во оваа смисла.

Накратко, причината лежи во самата љубов Божја, која ги исполнува Своите ветувања дадени во Писмото. Бог рекол дека ќе го направи тоа, и сега го направил преку испраќањето на Господ Исус Христос во светот. Мора да се спомене дека со влегувањето на Логосот во светот, светот станува полето, во кое треба да се остварува и да се усовршува човекот за спасение. На тој начин спасението влегува во светот.

Ова не води кон прашањето: Како ваквите тврдења за промена и ново Откровение можеле да се изнесат на веродостоен начин во една воспоставена и добро организирана религиозна заедница, каква што била онаа на Евреите? Аргументот ќе се развива на следниов начин: најпрво ќе се обрне внимание на тврдењата за Господ Исус Христос како Откровение на Бога, а потоа ќе се објасни како тие тврдења се поткрепени. Ќе следи дискусија за сотириолошките последици и резултати од овие тврдења.

## **5. Главното прашање за спасението во Евангелието според Јован: Каде се открива Бог?**

Тврдењата на Господ Исус Христос се јасни: *Кој ме видел мене, Го видел Отецот* (14,9) (сп.12,44-45; види и 1,18). Со доаѓањето на Христос, местото на Божјото присуство се променило. Бог, Отецот, ќе биде таму каде што е Господ Исус Христос, и ако неговите противници не го прифатат, тие се без Бога. Ова е навистина радикално тврдење, но сепак централно, и токму на него се темели аргументот на учениците Христови против нивните противници (17,8). Ова не води до прашањето: Зошто токму Христос е единствениот, Кој го објавува Бог, Отецот? Што го прави толку посебен? Одговорот, секако, лежи во неговиот однос со Отецот.

Господ Исус Христос тврди: *Вие (неговиѣ ѿроушеници) сѣе одголу; Јас сум одозгора. Вие сѣе од овој свей; Јас не сум од овој свей* (8,23). Наместо наратив за раѓањето, ооплотувањето (1,14) на предвечниот Логос (1,1; 8,58) апостолот Јован ја нагласува божествената природа на Господ Исус Христос, како Оној што бил испратен од својот Отец одозгора (од небесата – 3,13; 3,31-32; 16,28). Затоа Тој има посебно знаење за Отецот (1,18), или, како што самиот го формулира: *Ви вела висѣина, ние зборуваме за она шѣо љо знаеме, и сведочиме за она шѣо сме љо виделе* (3,11; 6,46<sup>16</sup>).

Потоа, постои тврдење за единствен однос меѓу Отецот и Синот, кој очигледно го става Христос во привилегирана позиција да го познава Отецот и, соодветно на тоа, да го открие Бог, Отецот. Овој единствен однос се изразува на различни начини, на пример, преку *иманениѣнаѣа врска* (10,38; 14,20; 17,21–23) или преку изразите дека Христос и Отецот се едно (10,30), или преку положбата на Христос како единствен Син (3,16 – *υἰὸν τὸν μονογενῆ*), (види: 1,18 – *μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*), единствениот Кој Го видел Отецот (6,46).

Трето се напонува, дека врз основа на овој единствен однос, Отецот го испратил Својот Син да биде негов единствен Пратеник, кој ќе го открие Божјото присуство. Бог, Отецот, Му дал на Христос да може да прави сѐ што прави Отецот (5,19), меѓу другото, да дава живот и да суди (5,19-29; 10,17-18), што се прерогативи единствено на Бога. Отецот му покажал сѐ на Својот Син (5,19-20) и му дал сѐ во Неговите раце (3,35; 17,2.7), и ги ставил сите нешта под неговата власт и авторитет (13,3; 17,2.7); сето тоа се упатувања на апсолутната моќ на Христос да донесе спасение. Сега Христос, како живот, светлина и вистина, ја добил заповедта од Отецот да му даде вечен живот на овој свет и човекот во него (3,16; 12,50; 17,2).

Четврто, врз основа на неговата подготвеност, Христос, ја примил заповедта и мисијата да му донесе живот на светот како Откровител на Бога (3,16; 6,40; 12,49-50), нешто што се смета за централно во христологијата на Јовановата теологија. Христос го прави она што Му е угодно на Отецот (8,29; 4,34; 17,4), Тој не прави ништо Сам од Себе (4,24; 12,49; 17,4). *Зашѣо јас не зборував сам од себе, шѣуку Оѣецоѣи, Кој ме исѣраѣи, ми заѣоведа шѣо да кажам* (12,49). Затоа, тој е подготвен да ја испие чашата што Отецот ја приготвил за него (18,11).

Како петто одредиште се зема горенаведеното и може да се тврди дека Христос е носителот на Откровението и знаењето од и за Бога. Мотивите на Премудроста во Јовановото евангелие се добро познати во наратологијата

---

<sup>16</sup> Јн 6,46 – οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἐώρακέν τις εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἐώρακεν τὸν πατέρα.



за ова Евангелие: наслови како Рави, Учител (1,38; 3,2) и Пророк (4,19) ја изразуваат неговата функција. Како Божји Пратеник, тој открива, објавува и сведочи за она што го видел или чул на небесата (3,11.32-34; 4,26-27; 8,26) и му го дава на светот Божјото Слово (17,14), кое носи спасение (4,41-42; 5,24, 28; 8,51) или суд (12,47-48).

Овие христолошки тврдења се централни за ова Евангелие и објаснуваат како и зошто патот на вистината и животот, односно Божјото присуство, следува по патот што го укажува Христос и воедно Самиот Тој е единствениот пат (14,6-14), а не по патот по кој одат неговите противници.

## 6. Христовите тврдења и нивната теолошка аргументација

Очигледно, неговите противници (Мојсеевите следбеници) не ги прифаќаат овие тврдења (8,48, 52; 9,24; 10,20-21; 19-30). Кој доказ би можел да го даде Господ Исус Христос, дека Тој е навистина легитимната *враќа за сѝасение*, додека сите други се *крадци и разбојници* (10,7-10 – κλέπται εἰςὶν καὶ λῆστα)? Овие тврдења, меѓу другото, се поткрепени преку форензички јазик<sup>17</sup> (види 5. или 8. Глава од евангелието според Јован) и преку настани (вклучително и настаните на крстот, особено 18 и 19 глава од Евангелието). Поради недостиг на простор и поради широката употреба на форензички мотиви во ова Евангелие, тука нема да се разработуваат детално. Во однос на проблемот на легитимација, особено во 5. глава, се споменуваат неколку сведоци:

*1. Хрис̑тос̑ го с̑оменува сведош̑тво̑то на свей̑и Јован Крс̑и̑и̑ш̑ел (5,33), човеко̑и ис̑пра̑шен од Бо̑га (1,6; 3,27-28), но веднаш̑ укажува дека има и љо̑шежок̑ доказ (5,36). Сей̑ак, љо̑ј го с̑оменува сведош̑тво̑то на свей̑и Јован Крс̑и̑и̑ш̑ел (1,23.26.29-36; 3,27-30,31-36) за*

<sup>17</sup> Форензички јазик во теологијата и егзегезата се користи како метафора за еден специфичен начин на говор – *јазик на судница*. Кога велиме форензички јазик (од лат. *forensis* = „судски“, „кој припаѓа на јавен форум/суд“), мислиме на стил и терминологија што ја претставува врската меѓу Бог и човекот во категории на: обвинување и вина, праведност и осуда, оправдување и ослободување, сведоштво и вистина. Со други зборови, тоа е говор, во кој се користат категории од правната и судската пракса за да се објасни односот човек – Бог и делото на Господ Исус Христос. Кога толкувачите зборуваат дека некој текст користи *форензички јазик*, тоа значи дека библискиот автор ја изразува својата мисла преку правни категории. Форензичкиот јазик има силна сотириолошка функција: ја објаснува смислата на Христовото дело како правна ослободувачка пресуда, но и ја потенцира сериозноста на гревот како реална вина; Види поопширно во: Francis J., Moloney, *The Gospel of John*. Sacra Pagina Series, Vol. 4. Collegeville, MN: Liturgical Press 1998, 112–118, 423–430; Andreas J. Köstenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker 2004, 141–147; 454–460; Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St John*. Vol. 1-3. London: Burns & Oates 1968–1982, 45–51.

нив, „за да се сѣасиѣ“ (5,34), ѣрифакајќи го сведоштвоу на свети Јован Крстиѣл, ѣше очигледно би го ѣрифатиѣ и Христос и ѣака би ѣримѣ сѣасение. Нависѣина, за некои сведоштвоу на свети Јован Крстиѣл било доволно (10,40-42<sup>18</sup>).

2. Во 5,37 (види и 8,18), Христос сѣоменува дека Оѣецот сведочи за Него. Неговиот глас се слуша од небесаѣа (12,28).

3. Во 5,38, Христос вели дека истиѣ Писма ѣѣо неговиѣ ѣроѣивници го ѣроучуваѣ ѣолку ревностно за да најдат живоѣ, се ѣоку Писмаѣа ѣѣо сведочаѣ за Него (5,39). Мојсеј, како и друѣиѣ ѣропроци, ѣишувал за Христос (1,45; 5,46). Светиот ѣропрок Исаѣја ја видел славаѣа на Христос и зборувал за Него (12,41).

4. Духот, кој слеѓува врз Христос, беше знакот за свети Јован Крстиѣл дека Христос е нависѣина Синоѣ Божји (1,34). Заѣоа Христос ќе криѣеѣа и со Духот (1,32-33; 3,8-10), ѣѣо ќе служи како доказ за Неговоѣо божесѣивно синовсѣиво (1,33; 7,39; 15,26; 20,22).

5. Неговиѣ дела (ѣрѣа) го леѓѣиѣмираѣ ѣвртеѣаѣа на Христос<sup>19</sup>, како ѣѣо вели во 14,10-11 – „Верувајѣе Ми дека Јас сум во Оѣецот и Оѣецот е во Мене; ако ѣак не, верувајѣе Ми ѣоради самиѣе дела“ (сѣореѣи ѣѣо 5,36).

Потребно е да се обрне малку повеќе внимание на делата на Господ Исус Христос, кои кулминираат со Неговото прославување. Христос честопати ја нагласува својата смрт, но истовремено и се потврдува богопознанието (8,28<sup>20</sup>). Настаните кои се поврзани со распнувањето, евангелистот Јован ги опишува како местото каде што се открива идентитетот на Господ Исус Христос. Прашањето е: Зошто?

Главните линии на аргументот можат да се презентираат на следниов начин: во објаснувањето на својата единствена врска со Отецот, Христос тврди во 5,19, дека бил во единство со делувањето на Отецот, и она што му било прикажано од Отецот било како да дава живот и да суди, како што суди Оте-

<sup>18</sup> Јн 10,40-42 – Καὶ ἀπῆλθεν πάλιν πέραν τοῦ Ἰορδάνου εἰς τὸν τόπον ὅπου ἦν Ἰωάννης τὸ πρῶτον βαπτίζων καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ. 41καὶ πολλοὶ ἦλθον πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης μὲν σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν, πάντα δὲ ὅσα εἶπεν Ἰωάννης περὶ τοῦτου ἀληθὴ ἦν. 42καὶ πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν ἐκεῖ.

<sup>19</sup> Спореди, Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, Vol. 1, London: Burns & Oates 1968, pp. 548–553.

<sup>20</sup> Јн 8,28 – εἶπεν οὖν [αὐτοῖς] ὁ Ἰησοῦς· ὅταν ὑψώσῃτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ ἀπ’ ἐμαντοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ ταῦτα λαλῶ.



цот (5,21-22), нешта што се прерогатив на живиот Бог, но кои Тој му ги дал на Синот (5,21<sup>21</sup>). Ако постои *моси* меѓу божествениот и човечкиот идентитет или функција, мостот мора да биде изграден и овластен од Бога.<sup>22</sup> Импликацијата е јасна, крајниот доказ за божествениот идентитет на Христос бил да се покаже неговата божествена власт над животот и смртта. Господ Исус Христос го нагласува ова во 10,17-18, каде што вели дека ќе го положи својот живот и ќе го земе назад сам (10,17-18). Светите отци нагласуваат дека Христос активно учествува во своето воскресение, што ја докажува Неговата улога како воскресение и вечен живот (11,25-26).<sup>23</sup> Оваа активност на давање живот, па дури и враќање на сопствениот живот, го поткрепува неговото тврдење дека Тој е Бог (Господ Исус Христос).

При своето воскресение, Господ Исус Христос го докажува својот божествен идентитет со тоа што се подига од мртвите и се јавува на учениците. Со повторно земање на својот живот, историскиот доказ (за раскажувачот) го дава Христос за своите тврдења, и апостолот Тома тоа го признава во своето признание (20,28). Во рамките на оваа нарација, тоа признание за божествениот идентитет на Христос немало да биде возможно без реалноста на настаните на крстот и самото воскресение.

Преку настаните на крстот (Јовановата теологија за крстот<sup>24</sup>) се открива божествениот идентитет на Господ Исус Христос и се одговара на клучното

<sup>21</sup> Јн 5,21 – ὥσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζῳοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζῳοποιεῖ.

<sup>22</sup> Спореди, Μέγας Ὁσιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, Ambigua ad Thomam 5, 194, PG 91, 1285 – Οὐδεμία φύσις τῇ ἢ ἡ ἐαυτῆς ὑπόστασις ὑπόστασιν ἔχει, χωρὶς τῆς δυνάμεως τῆς θείας· ὥστε καὶ ἀνθρώπινον πάθος θεϊκῶς ὑπάρχειν, ὑπάρχουσα ἐκουσίως, οὐ θνητὸν ἄνευ ἀνθρωπίνης φύσεως, καὶ τὰ θαύματα ἐν ἀνθρωπίνῃ ὁδῷ ποιεῖσθαι διὰ τοῦ σώματος, ἐπειδὴ οὐκ ἀπέκρυπτε Θεός – *Ниедна природа, преку која нејзина има сојсџвена ипосџнас (личност) има ипосџноење, не ипосџноу без божесџвената сила; заџноа и човечкоџно сџпрадање ипосџноу на божесџвен начин, бидејќи е доброволно – не смрџно, освен во човечкаџа природа; и чудаџа се изврџувааџи на човечки начин преку џелоџно, бидејќи Тој не џо сокриваше џноа дека е Боџ.*

<sup>23</sup> Спореди, Св. Атанасиј Велики, *Contra Arianos* II, 63 – Χριστός, οὗ ἡ ψυχὴ ἀπέθανε ἐν τῷ σταυρῷ, ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ τῆς θεότητος ἀφαιρεῖται· διότι ἔχει ἐξουσίαν ἐπὶ ζωῇ καὶ θάνατον, ὡς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ – *Хрисџос, чија дуџа умре на крсџоџи во човечкаџа природа, но не беше одземена од божесџвоџо; заџџо има власџ на живоџоџи и смрџџа, како Син Божџи.*

<sup>24</sup> Јовановата теологија го претставува Крстот не само како момент на страдање, туку пред сè како момент на прославување (δόξα) и објавување на Божјата љубов и слава. За разлика од синоптичките евангелија, каде што распетието има доминантно сотириолошко-страдален карактер, во Евангелието според Јован, Крстот е влегување на Христос во Неговата слава: Ὅτε οὖν ἐξηλθεν, λέγει Ἰησοῦς· νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ (Јн 13,31). Крстот во Јовановата перспектива е возвишување (ὑψωσις), истовремено означувајќи смрт, вознесение и откровение (Јн 3,14; 8,28; 12,32–33). Христовото распятие

прашање. Така, сотириолошката загатка, односно Каде е Бог, се решава. Во и преку Исус Христос, Синот Божји.<sup>25</sup>

Во оваа светлина, може да се разбере зошто Откровението<sup>26</sup>, меѓу другото преку настаните на крстот, формира темел на сотириолошкиот процес. Спасителната моќ на крстот лежи во неговата откривателска моќ. Оваа забелешка треба да се разбере во правилна перспектива. Основното прашање

---

е парадоксален чин во кој смртта станува живот, а понижувањето – прославување. Така, за Јован, Голготата е трон на Божествената љубов, а не само место на страдање. Крстот е теофанија на Синот, во која се открива Неговото „исполнување на волјата на Отецот“ (19,30 – *ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄζος [ὁ] Ἰησοῦς εἶπεν· τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα*) и совршената послушност до крај (10,17-18 – *Διὰ τοῦτό με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. οὐδεὶς αἶρει αὐτὴν ἀπ’ ἐμοῦ, ἀλλ’ ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ’ ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου*). Затоа, евангелистот Јован ја интегрира теологијата на Крстот и Воскресението во една целина: *расп̃ейиѣиѣо не е ѿраз, ѿуку ѿчѣиѣок на славиѣа*. Според ова, љубовта (*ἀγάπη*) и славата (*δόξα*) стануваат двата длабоко и теолошко-поврзувачки термини на јовановата сотириологија.

<sup>25</sup> Спореди, М. М. Thompson, *The God of the Gospel of John*. Grand Rapids: MI: Eerdmans 2001, 41; D. F. Tolmie, *The characterization of God in the Fourth Gospel*, JSNT 69,1995, 57-75, особено 59.

<sup>26</sup> Во Јовановата теологија, Крстот е неразделно поврзан со Откровението на Бога во Исус Христос. Христовото распетие не е само историски чин на страдање, туку епифанија на Божјата љубов, вистина и слава, преку која светот го спознава Бога. Кај Јован, Крстот е теолошкиот центар на Откровението, токму во моментот на смртта Христос се објавува како Синот, Кој совршено го открива Отецот (7,4-6; 19,30). Така, распетието е кулминација на откривителниот процес започнат во воплотувањето: *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* (1,14). Таа слава (*δόξα*) достигнува врв на Крстот, каде што љубовта станува видлива (13,1; 15,13). За евангелистот Јован, Крстот не е темнина, туку трансцендентна светлина, во која се открива вистината (*ἀλήθεια*) за Бога – Бог како љубов (1 Јн 4,8-10). Крстот според тоа е теофанија на самото Божја промисла, откровение на Неговиот *κένωσις* (испразнување(сп. Филп. 2,7 – *ἑαυτὸν ἐκένωσεν, μορφὴν δοῦλου λαβὼν* – „Но се понизи Себеси, зеде облик на слуга...“)) Во христијанската теологија, особено во источната традиција, *κένωσις* го означува Божјото самоиспразнување во воплотувањето и Крстот, чин на љубов и смирение, преку кој Христос го открива вистинското лице на Божјата слава – слава во смирение) и *δόξα* во исто време. Христос *се возвишува* (*ὑψοῦσθαι*) на Крстот, но тоа возвишување е и вознесение, бидејќи токму таму се открива Неговата божественост и Неговата човечност (догматски гледано). *И кога ќе бидам воздигнат од земјата, ќе ги привлечам сите кон Себе* (12,32) е формула на Откровението на крстот. Во актот на распетие, Христос го привлекува светот преку љубов, а љубовта станува местото на Откровението. Така евангелистот Јован ја поистоветува теологијата на Крстот со теологијата на Откровението. Крстот не е само пат кон славата, туку и самиот облик на Божјата слава, слава откриена во понижувањето. Оваа парадоксална дијалектика (*δόξα – ταπείνωσις*) го карактеризира Јовановото сфаќање на спасението: Крстот не го скрива Бога, туку Го покажува, не ја урива славата, туку ја открива нејзината вистинска природа, а тоа е љубов што се раздава до смрт.

што се разгледува, не се однесува на тоа како индивидуалните гревови се помируваат или се очистуваат со крвта Христова. Прашањето, наместо тоа, се однесува на тоа каде може да се најде Бог, што довело до спротивставени одговори. Затоа не треба да се донесе заклучок од ова посебно фокусирање и од отсуството на терминологија или референци на крв, жртви, помирување или искупување на гревовите, дека Господ Исус Христос бил непознат со овие сотириолошки традиции или дека ги одбил. Такви заклучоци се извлекуваат кога сотириологијата на Евангелието се чита во апстракција (особено опасен и збунувачки фактор во разгледувањето на православната теологија, бидејќи православната теологија не е философија со апстракции).

Во минатото се направени големи обиди да се покаже дека постојат знаци за други функции на настаните на крстот во Јовановата теологија. Очигледно, тоа е точно, но веднаш треба да се признае дека овие идеи не се централни за главниот аргумент на Евангелието. Ова не значи дека евангелистот Јован припаѓа на уникатна или одделна христијанска традиција, туку ја илустрира пораката дека неговата сотириологија не е формулирана на апсолутно ахисториски начин.<sup>27</sup> На оваа точка би било соодветно да се даде краток преглед на другите начини, на кои, теологијата на крстот на апостолот Јован Богослов, се поврзани со сотириолошките мотиви.

Апостолот Јован често се повикува на δόξα (7,39; 12,16.23; 13,31-32; 17,1.5). Аористната форма на глаголот (ἐδοξάσθη) се однесува специфично на времето на настаните на крстот (на пример 12,28; 17,1.5). Следното прашање заслужува наша внимателност: како еден настан на смрт и страдање, кој е σκάνδαλον<sup>28</sup> за многумина, може да го прослави Христос?

Иако терминот δόξα се користи на различни начини во класичната грчка и еврејската литература, начинот на кој евангелистот Јован го употребува покажува директна сличност со хебрејската употреба на קִבִּיל. Терминот קִבִּיל меѓу другото се користел за да се означи активно признавање на положбата на чест на некој, врз основа на неговата важност, која може да се согледа од неговата личност/статус или дејства.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Спореди, G. A. Turner, *Soteriology in the Gospel of John*, JETS 19(4) 1976, 271-277, особено 274; F. D. Tong, *Gathering into one—a study of the oneness motif in the Fourth Gospel with special reference to Johannine soteriology*. Ann Arbor, MI: UMI 1983, 111.

<sup>28</sup> Во христијанската теологија, σκάνδαλον станува симбол на парадоксот на Крстот, нешто што човечката логика го доживува како препрека, но што во суштина е пат кон спасение. Крстот е σκάνδαλον затоа што го открива Бога во слабост и понижување, а не во сила и слава, што е неприфатливо за човечкиот ум и религиозните очекувања (сп. 1 Кор 1,18-25).

<sup>29</sup> Види поопширно во: Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, превод: Kendrick Grobel, New York: Scribner 1951, 2/40-59; Ernst Käsemann, *The Testament of Jesus, A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*, trans. Gerhard Krodel, Philadelphia: Fortress Press, 1968,

Во ова Евангелие, акцентот при употребата на δόξα и неговите изведеници понекогаш паѓа повеќе на *честѝа* дадена на личноста, а понекогаш повеќе на *важностѝа* на личноста. Терминот δόξα не се користи за да се однесува на нешто визуелно како блескавост, туку за положба на чест врз основа на тоа што личноста е или што прави, во однос на луѓето, кои ја признаваат (не се користи само за Бог, туку и за обични луѓе: 5,44; 12,42-43).<sup>30</sup> Кога Христос го моли својот Отец да го прослави на крстот, тој всушност го моли Отецот да го направи видлив неговиот вистинит идентитет и статус, како Оној кој е пратен од Отецот.<sup>31</sup> Пасивната употреба – ἐδοξάσθη (види 7,39; 11,4; 12,16; 12,23; 13,31) и активната употреба – δοξάσω (види 8,54; 12,28; 13,32) на глаголот покажува дека Синот треба да биде прославлен преку активното учество на Отецот.<sup>32</sup> Славата произлегува кога идентитетот на Господ Исус Христос станува јасен преку настаните на Крстот. Единството меѓу Отецот и Синот се потврдува, и следствено, неговиот статус и неговата слава се отквиваат, мотивите на прославување и откровение се тесно поврзани во ова Евангелие.<sup>33</sup>

---

121-127; G. Kittel, δόξα, 232–237 and 242–255 in *Theological Dictionary of the New Testament*. Edited by G. Kittel. Michigan: Eerdmans 1974,

<sup>30</sup> Спореди, L. Appold, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel. Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John*, WUNT II 1, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1976, 45–47.

<sup>31</sup> Види, Constantine Scouteris, “People of God - Its Unity and Its Glory: Discussion of John 17:17-24 in Light of Patristic Thought,” *The Greek Orthodox Theological Review* 30, no. 4 (1985), 419-420; Edward W. Klink, *The Sheep of the Fold. The Audience and Origin of the Gospel of John*, SNTS Monograph Series 141, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 152–84.

<sup>32</sup> Види поопширно во: Richard Bauckham, *Gospel of Glory. Major Themes in Johannine Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), 44; C. John Collins, “כָּבוֹד (kabôd),” in *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 2, ed. Willem A. VanGemeren (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997), 577–587; Sverre Aalen, “δόξα (doxa),” во: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, ed. Colin Brown (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1971), 44; Paul E. Robertson, *Glory in the Fourth Gospel*, *The Theological Educator* 38 (September 1988), 121–31.

<sup>33</sup> Проучувањето на лексичкото семејство поврзано со поимот „слава“ (грч. δόξα, δοξάζω, ἐνδοξάζω) претставува суштински предуслов за подлабоко разбирање на мотивот на славата во Евангелието според Јован. Оваа група термини често се употребува за изразување на славата на Бога и и делувањето на Господ Исус Христос, при што во себе носи длабоки теолошки конотации. Понатаму, зборот δόξα стои во рамките на една богословска традиција што своите корени ги има во Стариот завет, во т.н. традиција на Славата (כָּבוֹד – kabôd). Во оваа старозаветна традиција, славата означува божествено присуство, величие и светлина, преку кои се манифестира делувањето на Бога. Мотивот на славата (δόξα) во Јовановото евангелие произлегува од оваа традиција, но истовремено внесува ново и единствено богословско значење. Славата не е само знак на Божјата трансцендентна величественост, туку и откровение на Божјата љубов и присутност во личноста и делото на Господ Исус Христос.

Друго прашање се фокусира на употребата на терминот *ὕπερ*, бидејќи главно се користи во контексти каде што една личност умира за друга. Дали смртта на Христос се гледа како заменска? Само во 11,50-52 *ὕπερ* се користи без сомневање во смисла на замена/откупување. Контекстот укажува дека некој умира на место на друга личност, која требало или би требало да умре (во 10,11.15, пастирот умира за своето стадо, и 15,13 каде Христос умира за своите пријатели, може да се интерпретира како искупителна (заменска – откупителна) смрт, но не нужно (не мора да биде „на нивно место“, туку може да биде „заради нив“).

Интерпретацијата на употребата на *ὕπερ* во 6,51 во смисла на жртва поврзувајќи ги овие стихови со Јагнето Божјо во 1,29.36, мора да се анализира внимателно употребата на *ὕπερ* во овие стихови. Терминот *ὕπερ* не е синтаксички поврзан со личности, туку со живот. Изразот *ὕπερ* сака да нагласи дека Христос го дава својот живот за луѓето, и истовремено се фокусира на целта на неговата смрт, односно живот за светот. Ова се однесува на неговата жртва, и во поширокиот контекст на Евангелието, тоа може да се однесува на откровенската моќ на неговата смрт (види 2,22; 12,16).

Во стихот 17,19 (καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν, ἵνα ὅσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ) предностите за учениците се изразени во следниот фрагмент, поврзувајќи ја оваа референца со жртвената смрт на Христос во светлото на старозаветните референци за животни, па дури и свештеници, кои беа осветени, се забележува дека осветувањето е основа само во вистината (ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ). Смртта на Христос тогаш може да се гледа во светлото на свештеничка жртва.<sup>34</sup> Ова ја поддржува тезата дека Јован не ги негира другите начини на размислување за смртта на Христос, туку има специфичен сотириолошки фокус.

Може да заклучиме дека иако Јован не нагласува или се фокусира на директно дефинирање на сотириологијата, постојат одредени имплицитни референци во неговата теологија во таа насока. Сепак, овие референци воопшто не доаѓаат во преден план. Тие се секундарни во однос на наратолошкото прикажување и функција на сотириологијата, но маестрално подредени за да можат да бидат наратолошки разработени во текот на Јовановото изложување на неговата теологија.

Свети Јован Крстител го нарекува Христос: *Ја҃гнѣи҃о Божјо, кое ҃го зема ҃гревои҃ на овој свеи҃* (1,29.36). Поврзаноста меѓу гревот и Јагнето во овој израз силно сугерира жртвено искупување од гревот. Сепак, во контекстот на старозаветните жртвени традиции и нивното пренесување во Новиот за-

---

<sup>34</sup> Види поопширно во: H.-C. Kammler, *Christologie und Eschatologie. Joh 5, 17–30 als Schlüsseltext johan- neischer Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 43–51.

вет, врската меѓу Јагнето и жртвата изгледа природна. Дали апостолот Јован мисли на Пасхалното јагне или пак на поопшт поглед за жртвувањето што се принесува, не е сигурно. Како гревот треба да се отстрани, исто така не е објаснето во овие стихови. Егзегетски, следното е важно: оваа изјава на свети Јован Крстител е поставена на видно место во Евангелието. Таа ги остава егзегетите во неизвесност. Можеме да претпоставиме дека евангелистот Јован бил целосно свесен за жртвените традиции, но тоа не било негов фокус во ова Евангелие. Тој ги спомнува или се повикува на нив, но не ги развива на каков било начин. Доколку некој би го прашал: „Што се случува со нашите индивидуални гревови?“ можел да одговори: „Христос нè искупи преку својата крв.“ Овој став може интертекстуално да се потврди со повикување на 1 Јн 2,1-2 и 4,1-10, каде овие прашања се поставени и одговорени во тие термини.<sup>35</sup> Референцата на семето што умира и дава многу плод укажува дека смртта на Христос носи многу придобивки. Сепак, оваа линија на размислување не е развиена во овие стихови, туку се истакнува потребата од учениците да го следат и делуваат (12,25-26). Во поширокиот контекст на Евангелието, придобивките од смртта на Христос треба да се толкуваат во однос на откровението на неговиот идентитет.

Трите појавувања на ὁψώω (3,14; 8,28; 12,32), во кои се користи симболичниот потенцијал на зборот ὁψώω, исто така се значајни. Како што Христос е подигнат на крстот, неговото движење назад кон Отецот и заминувањето од светот започнува. Тој, на пример, ги привлекува сите верници кон себе, што подразбира дека тие се дистинктивно одвоени од овој свет за да бидат со *σвейїлинаїи* и *живоїіої* (12,31-32). Нивното спасение подразбира дека повеќе не се дел од овој свет, како што е наведено во 15,19 или 17,14.16. Така, „ὁψώω – издигнување(то) / подигнување(то)“ станува симбол на нивното спасение од моќта на владетелот на овој свет и следствено судење на архонтот на овој свет (12,31). Треба да се признае дека начинот на кој се случува ова привлекување, и следствено модусот на спасение, е едноставно изразен како издигнување/подигнување.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Види поопширно во: F. S. Malan, *Salvation in the New Testament. Emphases of the different writers. Theologia Viatorum* 17:1-19, 1989, 55-85; F. Mussner, ZΩH. *Die Anschauung vom "Leben" im Vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*. München: Kösel 1952, 102-110.

<sup>36</sup> Види поопширно во: Andreas J. Köstenberger, *The Glory of God in John's Gospel and Revelation*, во: *The Glory of God*, ed. Christopher W. Morgan and Robert A. Peterson, *Theology in Community*, Wheaton, IL: Crossway 2010, 111; Dirk G. van der Merwe, *The Character of Unity Expected among the Disciples of Jesus, According to John 17:20-23*, *Acta Patristica et Byzantina* 13 (2002), 224-254; W. Robert Cook, "The 'glory' Motif in the Johannine Corpus," *Journal of the Evangelical Theological Society* 27, no. 3 (September 1984): 291-97.



Во 3,15, спасителното присуство на Бог меѓу својот народ е моќно прикажано преку традицијата на бакарната змија (Броеви 21,4-10). Исто така, тоа е божествен императив (3,14 - деї)<sup>37</sup> дека Христос треба да биде подигнат на крстот за да ја оцелотвори грижата и спасителна присутност на Бог меѓу луѓето (3,14-15). Тоа е Божјиот план верниците да го примат вечниот живот (3,15).

На крстот ќе се открие идентитетот на послушниот Син Божји, преку тоа што ќе биде подигнат (8,28). Ова треба да се поврзе со неговата слава. Темата за откровението на идентитетот на Христос е во фокусот тука, што го поврзува овој стих, и можеби другите употреби на ὑψῶ, со пошироката тема на откровение како спасение. Преку кратка забелешка, треба да се посвети внимание на една особеност на ова Евангелие, а тоа е нараторолошката улогата на ѓаволот/сатаната. Спротивно на синоптичките Евангелија, Евангелието според Јован нема искушение во пустината, ниту егзорцизми од страна на Христос, иако самиот тој е обвинет дека има демон (7,20; 8,48.52; 10,20-21). Сепак, ѓаволот е опишан како татко (8,44 – τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου) на неверниците и како архонт на овој свет (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου – 12,31; 14,30; 16,11 – два (πατρὸς – ἄρχων) социјални термини кои укажуваат на групна ориентација). Во сите три контексти каде ѓаволот е наречен архонт на овој свет, доминирачките теми се победата на Христос над овој архонт преку распнувањето и последователната беспомошност и присуство на судење врз овој архонт и сè што му припаѓа.

---

<sup>37</sup> Во Јовановата теологија, глаголот деї („треба“, „мора“) изразува не надворешна присила, туку внатрешна нужност на Божествениот план за спасението. Тоа е божествен императив, кој ја означува неизбежноста на Христовото дело како исполнување на волјата на Отецот. Овој израз се јавува во клучни моменти на Јовановото евангелие, особено кога Христос зборува за Своето страдање, смрт и издигнување/возвишување. Така, во Јн 3,14 се вели: Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως δεῖ ὑψωθῆναι τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. – „И како што Мојсеј ја подигна змијата во пустината, така треба (деї) да биде воздигнат Синот Човечки.“

Тука деї не изразува фаталистичка нужност, туку телос на Божјата љубов: Крстот не е случаен исход, туку задолжителен чин на љубовната послушност на Синот кон Отецот. Христовото „мора“ е божествено морање, нужност што произлегува од самата природа на Божјата љубов и правда (10,11.17-18; 12,27-28). Овој императив на спасението е и откровенски: преку исполнувањето на тоа „треба“, Синот го открива Отецот и Неговата волја. „Јас дојдов не за да ја вршам Својата волја, туку волјата на Оној Кој Ме испрати“ (6,38). Така, секое деї кај евангелистот Јован укажува на внатрешната координација на Христовото дејство со вечната намера на Отецот, што ја одредува динамиката на целиот наратив, од воплотувањето до Крстот и Воскресението. Затоа, глаголот деї е богословски носител на Јовановиот концепт за послушност и откровение: Христос „мора“ да страда и да биде возвишен не затоа што е подложен на судбина, туку затоа што така ја исполнува суштината на љубовта (ἀγάπη), која е самата природа на Бог (1 Јн 4,8).

Тука се поставува прашањето: Кои се сотириолошките импликации? Со што се надвладува овој татко и архонт, Христос всушност го надвладува целото негово „семејство“ и група, што подразбира социјално пренасочување, на тоа каде се наоѓа вистинската моќ и вистинското спасение. Ова е иронична забелешка за очигледната позиција на моќ, која ја држи доминирачката група на противниците, па дури и Пилат, кој го распнал Христос и ги растерал неговите следбеници (16,32). Сепак, вистинската моќ е кај Бог и ќе стане очигледна кога Христос ќе го врати својот живот (10,17-18; 19,11).

Од друга страна, иако ѓаволот/сатаната/архонтот е потценет (тука се мисли на наратолошкиот опис и приказ) во ова Евангелие, сепак е прикажан како стои зад физичкиот отпор против Христос и останува извор на злите дела и зборови. Тој се обидува да го уништи Христос и неговата мисија преку луѓето/човекот. Тој е оној кој влегува и го поттикнува Јуда да го предаде Христос (13,2.27). Јуда дури е наречен ѓавол (6,70 – εἷς διάβολός). Можеби најпознатото опишување е дека, оние, кои не го следат Христос се деца на ѓаволот (8,44<sup>38</sup>). Тие учат од својот татко и прават исто така како што тој прави (8,38). Иако ѓаволот не држи никаква моќ над Христос и е поразен и изгонет (12,31), тој останува доволно да делува во меѓупериодот, до последниот ден (12,48<sup>39</sup>).<sup>40</sup>

## 7. Актот на прифаќање на спасението како сотириолошка реалност

На оваа точка во аргументот, е утврдено дека Христос навистина е Божјиот Син, Синот кој беше испратен од Отецот. Ова може да се потврди на различни начини, како што беше токму аргументирано. Тој е патот (14,6), вратата (10,9), Оној кој носи живот во изобилство (10,10), Спасителот на светот (4,42 – ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου).

Следното прашање е: Како се стигнува до зелените пасишта (во поглед на 10 глава од Евангелието според Јован), односно до спасението? Во 1,12–13 е наведено: *Но сиие шиио ѓо ѓримија Неѓо, на оние кои веруваа во Неѓовоѓио име, им даде ѓправо да сѓѓанаѓи Божји деца*. Двата главни мотива за постигнување на спасението се поврзани тука, а тоа се верата и духовното раѓање. Во остатокот од Евангелието овие мотиви се користат во нивните

<sup>38</sup> Јн 8,44 – ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ’ ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ιδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.

<sup>39</sup> Јн 12,48 – ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ρήματά μου ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν· ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

<sup>40</sup> Спореди, C. Osiek/ D. L. Balch, *Families in the New Testament World. Households and House Churches*, Louisville KY: Westminster John Knox 1997, 48–52.



сопствени контексти. Во 3,3, на пример, читаме: *Вистина ви велам, никој не може да го види царството Божје ако не се роди одново* (исто така 3,5), а во 3,16 (и на многу други места) е наведено: *Кој верува во нешто нема да погине, туку ќе има вечен живот*. (Види исто така 3,36). Бидејќи постигнувањето на спасението е опишано во термини на вера и раѓање, овие два мотива треба да бидат со особено внимание разгледани во Јовановиот наратолошки опуст.

### **7.1. Верата како посредник во остварувањето на Божјиот план за спасение – Сотириолошката функција на верата во процесот на спасението**

Верата (глаголот πιστεύω 98 пати се употребува во Евангелието според Јован) не е дефинирана во еден стих во ова Евангелие, но целокупниот опсег на тоа што се подразбира се развива постепено. Различните контексти треба да се читаат во релација едни со други за да се добие целосна слика за тоа што е наменето. Ова не е место за влегување во детална дискусија за различните начини на употреба на πιστεύω, бидејќи целокупното објаснување би прераснало во цел теолошки трактат.

Воопшто, πιστεύω се користи за да укаже на прифаќање на нешто или некого, со различни мотиви и егзистенцијални обврски. Анализата на употребата на πιστεύω покажува дека спасителната вера вклучува целосно прифаќање на евангелскиот збор на Христос, како и на неговата личност. И покрај ова, природата на верата сè уште останува нејасна. Кои се вистинските димензии и последици на ова прифаќање? Ова е важно прашање, бидејќи не секоја употреба на πιστεύω во ова Евангелие се однесува на спасителна вера.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Види, Marianne Meye Thompson, *Signs and Faith in the Fourth Gospel*, Bulletin for Biblical Research 1 (1991), 102; Gerd Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (ET Philadelphia: Fortress, 1983) 293; Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to John* (New York: Seabury Press, 1980) 1:525; Што, тогаш, претставува верата (πίστις) во Евангелието според Јован? Во согласност со Јовановото разбирање дека знаците (σημεῖα) ја откриваат суштината и дејството на Бога (θεός) и го покажуваат Неговото благодатно дејствување (χάρις) во светот преку Господ Исус Христос (Ἰησοῦς Χριστός), верата може да се дефинира како верност (πίστις во смисла на πιστότης), односно доверливо предавање и постојано пребивање во Бога, Кој се открива преку Христос. Во Четвртото Евангелие, постои нагласен акцент на динамиката на постојаноста во верата, имено континуитетот на ученикот во заедништво со Христос. Ова е особено изразено преку употребата на глаголот μένειν („останувам“, „пребивам“), кој има клучна сотириолошка функција. Само оние ученици кои „пребиваат (μένειν)“ во Христовиот збор ќе ја познаат вистината (ἀλήθεια) и ќе бидат ослободени (ἐλευθερωθήσονται – 8,31-32); исто така, оние кои „остануваат во лозата (ἡ ἀμπέλος)“ ќе принесат плод (15,4-7). Просталните говори (ἡ ἀποχαρτιστήριος διδασκαλία) имаат за цел да ја зацврстат верата на учениците, за да не отпаднат (σκανδαλισθῶσιν) и да не станат како оние што „се повлекоа

Сега се обраќам на неколку контексти каде верата не води кон спасение (тука ќе биде разгледано за погрешното разбирање на верата и нецелосно познавање што претставува верата во Јовановата теологија), и на крајот ќе завршам со позитивно објаснување на верата.

Првиот комплекс, кој содржи посебна употреба на терминот, илустрира дека πιστεύω се користи за да се опише прифаќањето на Господ Исус Христос. Првенствено погрешните причини и без соодветна промена на односот кон себеси, како и кон Христос потврдува дека верата не е целосна. Оваа вера не изгледа спасителна, туку изразува позитивен однос кон Христос, но не реализиран личносен однос.<sup>42</sup>

Во 2,22-25 се среќаваат луѓе кои веруваат во името на Христа затоа што виделе чудесни знаци што тој ги направил (иако знаците не делуваат на секого – 12,37). Христос, сепак, не реагира на некој превисок позитивен начин: αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας (2,24). Како што истакнува Ориген неадекватноста на верата базирана само на знаци е нагласена во оваа епизода. Тој тврди дека овие стихови не значат дека верата базирана на знаци е лажна, туку дека е „*првиот чекор кон Христос но Спасението не е обезбедено*“<sup>43</sup>. Не може едноставно да се верува во

---

и повеќе не одеа со Него“ (6,66). Така, верата во Јован не е статичен чин на интелектуално прифаќање, туку егзистенцијална верност и постојано пребивање во заедништво со Христос. Верата во Јовановото богословие е вера во Бога (πίστις εἰς τὸν θεόν), откриен и објавен во личноста на Господ Исус Христос. Дури и таму каде што личноста на Христос изгледа како непосреден објект на верата (8,25.28.58; 17,3; 20,30-31), таа вера преку Христос е насочена кон Бога Отецот (θεὸς πατήρ). Христос е Оној, Кој единствен ги зборува „зборовите на животот“ (ῥήματα ζωῆς, 6,68), но тие зборови пренесуваат живот затоа што живиот Бог (ὁ ζῶν θεός) му го дал животот (ζωή) на Синот, а Синот, во послушност и единство со Отецот, го дарува животот на оние што веруваат (οἱ πιστεύοντες – 5,21-26; 6,32-33; 6,57). На крајот, изворот на животот е Бог, но посредникот е Христос и затоа верата што води кон живот (πίστις εἰς ζωὴν) е вера преку Исус Христос (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), но во Бога (εἰς θεόν). Во Јовановото евангелие, верата претставува егзистенцијално пребивање (μένειν) во личносниот однос со Христос, преку кој човекот влегува во заедништво со Бога. Таа е динамичен процес на доверба и верност (πίστις – πιστότης), а не моментален чин, пат (ὁδός) кон учество во животот (ζωή) што произлегува од Бога преку Христос во силата на Духот (ἐν Πνεύματι).

<sup>42</sup> Види, C. F. D. Moule, *The Meaning of 'Life' in the Gospels and Epistles of St. John, A Study in the Story of Lazarus, John 11:1-44, Theology* 78 (1975), 122-123; GERHARD BARTH, πίστις κτλ., in: EWNT 3, 1983, 216-231; FRANCES BACK, *Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium*, (WUNT 2/336) Tübingen: Mohr, 2012, 35-37; RICHARD BAUCKHAM, *Monotheism and Christology in the Gospel of John*, in: *Contours of Christology in the New Testament*, McMaster New Testament Studies, ed. Richard N. Longenecker, Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: Eerdmans, 2005, 148-166; JOHANNES BEUTLER, *Von der johanneischen Gemeinde zum Relecture-Modell*, in: ThPh 90 (2015) 1-18.

<sup>43</sup> Види, Origenes, *Περὶ Ἀρχῶν* (De Principiis), Patrologia Graeca (PG), 11/115 – Πάντες οἱ πιστεύοντες καὶ πεπεισμένοι ὅτι ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐλήλυθεν, καὶ ὅτι

Христос само затоа што тој е чудотворец, потребно е повеќе од гледање на чуда. Овие луѓе не ја разбирале целосната значајност на Христос и затоа недостасува целосна посветеност/вера, како што го сугерира и кажувањето за Никодим во 3<sup>та</sup> Глава од Евангелието.<sup>44</sup>

Според 6,14-15.25-27, одредени луѓе сакаат да го следат Христос само заради даровите и придобивките што можат да ги добијат. Овој тип вера сè уште не е спасителна вера, иако укажува во правилната насока, но не е целосна. Сепак, каде што егоистичкиот мотив е поврзан со верата, таа вера изгледа неадекватна и претставува нецелосна доверба. Опасноста од егоистички мотив се повторува на друг начин во 12,42-43. Повторно, се среќаваат луѓе кои веруваат, но не сакаат да го исповедат Христос јавно (12,43). Тие се плашеле да не бидат исфрлени од синагогата и тоа ги спречува јавно да ја потврдат својата вера. Затоа нивната вера не може да дојде до зрелост. Во 6,60-71, верниците (наречени ученици) не се подготвени да го следат Христос безусловно (6,66), бидејќи неговите учења се премногу тешки за нив (6,60), и тие одлучуваат да се вратат дома, што се смета за одлука против Христос (6,66). Егоистичкиот мотив, кој спречува целосна и безусловна исповед, како кај апостолот Петар, поддржан со останување со Христа кога другите заминуваат (6,68-69), ја спречува верата да биде спасителна, но исто така и нецелосно разбирање на делувањето на Господ Исус Христос.<sup>45</sup>

Вториот комплекс, каде верата изгледа неадекватна, се наоѓа во 8,30-47. Христос им зборува на Евреите за неговата мисија и *дури додека зборувааше, многумина ѝоверуваа во него* (8,30). Христос продолжува да им зборува на овие верници, Неговите први зборови кон нив се апелативни и потврдни: *Ако останете во моето учење* (ἐὰν ὑμεῖς μένητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἔστε), *вие сите навистина мои ученици*.<sup>46</sup> Импликацијата на овие

---

Ἰησοῦς ἐστὶν ἡ ἀλήθεια, καὶ οἱ ἐκεῖνῳ λόγοις καὶ διδασκαλίαις τὴν εἰς ἀγαθὴν καὶ εὐδαιμονίῃ ζωὴν ἀναγκαζόμενοι, οὐχ ὑπὸ ἄλλου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ λόγου καὶ διδασκαλίας τὸ γνῶθι καὶ τὸ προτρέπτικὸν ἀναλαμβάνοντες – *Сите кои веруваат и се уверени дека благодатта и вистината дојдоа преку Исус Христос, и кои знаат дека Исус е вистината, и кои од Неговите зборови и учења се потврдени на добар и среќен живот, то примаат познанието и потврдата не од друг, туку од самиот Христос и неговите зборови и учења.*

<sup>44</sup> Спореди, Brian J. Tabb, *Johannine Fulfillment of Scripture. Continuity and Escalation*, Bulletin for Biblical Research 21, no. 4 (2011), 496.

<sup>45</sup> Спореди, Craig R. Koester, *Jesus' Resurrection, the Signs, and the Dynamics of Faith in the Gospel of John*, in *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, ed. Craig R. Koester and Reimund Bieringer, WUNT 222 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 57.

<sup>46</sup> Гносис (γνῶσις) и вистината (ἀλήθεια) евангелистот Јован ја поистоветува со вистината и личноста на Христос (Јн 14,6). Познавањето не е само интелектуално, туку лично и егзистенцијално, тоа подразбира верност (πίστις) и пребивање во Христовиот збор, како и Ελευθερία (ἐλευθερία) ослободување од грев, од духовна слепост и од смртта. Тука станува

зборови е јасна: верата не може да биде само интелектуална, туку мора да биде егзистенцијална, влијаејќи врз делата на човекот. Останувањето во зборовите на Христос е израз, кој означува целосно прифаќање на пораката до степен што таа станува единствена определба, која го одредува животот и делата во целокупното постоење на човекот. Затоа Христос може да ја поврзе слободата со такво прифаќање на неговите зборови, вистинската слобода го менува животот на човекот во целост. Во термини на метафора за слобода (гледано наратолошки), тоа се однесува на социјална реориентација со егзистенцијални ефекти. Не може да се верува без да се постапува како децата на Отецот (8,39-42), што подразбира да станеш дете на Бога и тоа да се покаже преку однесувањето. Аргументот во 8. глава е дека, иако тие веруваат, тие не живеат како деца на Бога и затоа мора да припаѓаат на семејството на сатаната/ѓаволот.

Третиот и, најверојатно, најилустративен комплекс се наоѓа во 9. глава, во приказната за физичкото и духовното исцелување на слепиот човек. Ова е единствена нарација каде Христос е отсутен, а некој друг го брани. Природата на одбраната е важна. Исцелениот човек не само што ја разбира теолошката импликација на своето исцелување, а тоа е дека Христос мора да биде од Бог (види неговиот аргумент во 9,27-33<sup>47</sup>), туку одбраната оди до степен да ја изгуби својата социјална вграденост, т.е. да биде исфрлен од синагогата. Но, наратологијата има пресврт. Иако човекот го брани Христос до степен да изгуби буквално сè, тој не е спасен, сè додека не го прифати вистинскиот идентитет на Христос (9,38<sup>48</sup>). Ова илустрира дека прифаќањето без дела не е доволно, ниту делата без прифаќање на идентитетот на Христос. Активната, самоодрекувачка одбрана за Христос од слепородениот, поради уверување дека Тој е од Бог и последователното прифаќање преку вера, подразби-

---

збор не за политичка, туку за сотириолошка слобода: живот во заедништво со Бог. Структурна поврзаност на „познавањето на вистината“ го предначува „ослободувањето“ во верата и личната заедница со Христос, кои се услов за спасение. Стихот 32 (8,32) ја истакнува централната Јованова теза, дека вистинската слобода е духовна, се постигнува преку личното познавање на Христос како вистина, и се манифестира како спасение и живот.

<sup>47</sup> Јн. 9,27-33 – ἀπεκρίθη αὐτοῖς· εἶπον ὑμῖν ἤδη καὶ οὐκ ἠκούσατε· τί πάλιν θέλετε ἀκοῦειν; μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι; 28καὶ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπον· σὺ μαθητὴς εἶ ἐκείνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί· 29ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν. 30ἀπεκρίθη ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν ἐστιν, ὅτι ὑμεῖς οὐκ οἶδατε πόθεν ἐστίν, καὶ ἤνοιξέν μου τοὺς ὀφθαλμούς. 31οἶδαμεν ὅτι ἁμαρτωλῶν ὁ θεὸς οὐκ ἀκούει, ἀλλ’ ἐάν τις θεοσεβῇς ἢ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ τούτου ἀκούει. 32ἐκ τοῦ αἵματος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἠνέφωξεν τὶς ὀφθαλμούς τυφλοῦ γεγεννημένου· 33εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὕδεν.

<sup>48</sup> Јн 9,38 – ὁ δὲ ἔφη· πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ.

ра спасение. Интелектуалното прифаќање и, конкретното, егзистенцијално однесување во полнота на вера одат рака под рака.

Со други зборови: спасителната вера е самоодрекувачка (одрекување од духовната слепост), интелектуално и егзистенцијално прифаќање на делото и личноста на Христос до степен што комплетно го трансформира размислувањето и делата на човекот и води кон послушен живот на правење на она што едно чедо на Бога треба да го прави: „целосен, сеоифајшен основен сѝав, шѝо ѓо зафаќа и оѝределува целошѝо човечко бѝѝие.“<sup>49</sup> Мора да се нагласи и едно важна забелешка: треба да се напомене дека во Јовановата наратологија верата не е само по себе спасение. Таа е средство за постигнување на спасение. Таа го отвора човековото срце кон Господ Исус Христос, изворот на спасението, дарителот на вечен живот.

## 7.2. Теолошко значење на спасението: раѓање и припаѓање на семејството Божјо

Односот помеѓу верата и раѓањето се изразува во 1,12-13 – „οἱ δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν“. Тие што веруваат или го примаат Христос се родени од Бога за да добијат вечен живот (спасение). Спасението повторно се изразува во термини на раѓање од Бога во 1,12-13 (види и 3,3.5). Ако, следствено, читаме на други места дека *секој, оној шѝо верува во Неѓо* (Христос) *нема да ѝоѓине, ѝуку ќе има вечен живоѝ* (3,16; види 3,36; 5,24), тоа треба да се разбере, така што верата се трансформира во живот преку раѓањето. Затоа, ако веруваш, се раѓаш од Бога, а тие што се родени од Бога имаат вечен живот. Со тоа што се раѓа како чедо на Бога (1,12-13), човекот може да учествува во духовниот свет на Бога (3,1-8), имајќи вечен живот (3,15-16), што му овозможува да го искуси овој живот со Бога.<sup>50</sup>

На други места, клучно е да се препознае метафоричната природа на термините како „раѓање од Бога“, „вечен живот“, „деца на Бога“, „Бог станува нашиот Отец“, и дека овие концепти се директно поврзани со наратолошкото опишување на семејството. Овие термини се користат заедно за да формираат дел од поголема мрежа на метафори поврзани со сликовитото

<sup>49</sup> Jerome Neyrey, *An Ideology of Revolt. John's Christology in Social-Science Perspective*, Philadelphia: Fortress 1988, 26.

<sup>50</sup> Види поопширно во: C. Osiek/D. L. Balch, *Families in the New Testament World. Households and House Churches*, Louisville KY: Westminster John Knox 1997, 91–103; N. R. Petersen, *The Gospel of John and the sociology of light. Language and characterization in the Fourth Gospel*, Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press. 1993, 41–49.

претставување на семејството (тука се мисли на наратолошки концепт во поголема наратолошка поврзаност, која воедно е најмаестралната теолошка концепција на евангелистот Јован). Затоа, спасението, евангелистот Јован го изразува метафорично, во термини на централна социјална реалност на едно семејство, која може да биде постојано во секоја историска епоха повторно активирана и апелативно разбрана.

Евангелистот Јован користи слика на обично, социјално семејство за да илустрира преку аналогија што се случува со верникот кога тој доаѓа до и во вера, и се раѓа (духовно) повторно. Ако се земе дека раѓањето е основниот конститутивен елемент за станување дел од семејство, тоа служи како ефективна метафора за активирање на семејната слика во Евангелието. Како што секој човек се раѓа во овој земски свет, така и секој христијанин се раѓа во светот на Бога. Бог е извор на раѓањето преку Духот. Резултатот е да се стане чедо на Бога, што подразбира дека човекот има способност да учествува во духовниот свет, припаѓајќи на семејството на Бога. Како член на семејството на Бога, детето ќе постапува според волјата на Бога, кој е негов Отец. Затоа преродбата игра толку важна улога во Евангелието (1,13; 3,3-8). Преку ова духовно раѓање, очите на човекот се отвораат за духовното присуство и реалност на Бога. Бог е дух (4,24<sup>51</sup>) и со тоа што се раѓа човекот од Духот, човекот станува духовно зрел (3,6) и способен да постои во семејството, во царството на Бога, или во семејството на Бога.

Еден антички медитерански човек не функционираше изолирано, туку како дел од ојкос. Раѓањето, како централен настан во семејните кругови, подразбирало станување дел од тоа, со сè што тоа вклучувало, особено на социјално ниво. Според античките документи, одговорностите на детето кон неговите родители биле поврзани со привилегијата на раѓањето, додека родителите, исто така, имале одговорности за љубов и грижа кон своето дете. Раѓањето било важно средство за определување на идентитетот како и честа. Со кратки зборови, раѓањето означувало социјална положба. Крвната линија во која човекот се родил и семејството во кое бил израснат, играле клучни улоги во очекуваното однесување на тој човек.<sup>52</sup>

Евангелистот Јован особено маестрално, метафорички го претставува спасението како раѓање во семејството на Бога, или едноставно од Бога. Со тоа што станува дел од семејство на Бога, човекот се ресоцијализира во тоа семејство. Ова ново општество (семејството на Бога) станува основното и

---

<sup>51</sup> Јн 4,24 – πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.

<sup>52</sup> Спореди, Charles H. Gibling, *Suggestion, Negative Response, and Positive Action in St. John's Portrayal of Jesus (John 2.1-11; 4.46-54; 7.2-14; 11.1-44, NTS 26 (1980), 197–211, особено 200.*



определувачко општество, кон кое човекот се ориентира. Оваа ресоцијализација се замислува како оживување на човекот за Бога, станување способен да се цени духовната реалност, станување способен да се функционира во нова социјална и егзистенцијална рамка, како што ја претставува Христос. Спасението претставено во Јовановата теолошка мисла, на прв поглед навистина води кон анти-општество, но не е со негативно одвојување од веќе постоечкото општество, туку како апелативност и повик кон идентитет во едно ново општество т.е. семејството на Бога.

## **8. Животот како егзистенцијална реалност во заедницата на Божјото семејство**

Во оваа метафоричка мрежа базирана на семејниот живот, очигледно е дека раѓањето ќе резултира со живот, и токму така евангелистот Јован ја развива метафората понатаму. Ζωή во ова Евангелие не е биолошки термин (како што е βίος), туку теолошки термин. Имањето живот подразбира да се биде способен свесно и егзистенцијално да се учествува во реалноста на семејството на Бога.

Живот преку духовно раѓање значи дека човекот станува способен да учествува во небесната реалност на Бога. Тој станува чедо на Бога во семејството преку раѓање што подразбира учество во сите поврзани права како дел од едно семејство. Во оваа духовна реалност, верниците можат да делуваат, да воспоставуваат односи и да го искушат небесниот живот во форма на мир и љубов во еден совршен фамилиаритет. Имањето вечен живот, следствено, значи дека можеме целосно да учествуваме во семејната реалност како заедница на Бога. Раѓањето во тоа семејство, и со тоа имањето вечен живот во тоа семејство, поставува нови социјални граници за човекот. Иако верниците не се извадени од своите физички заедници, другото семејство, семејство на Бога, ја одредува нивната животна ориентација во тие заедници.

Да се потсетиме кратко на тезата што беше изнесена на почетокот: концептот на спасение е создаден, за да се одговори на конфликтот помеѓу учениците на Мојсеј и учениците на Господ Исус Христос. Она што се нарекува спасение, како што беше објаснето погоре, подразбира премин од групата на Мојсеј кон групата на Христос. Луѓето кои се движат, можат да го изгубат своето физичко семејство или социјалните системи на поддршка, како слепоот човек, но добиваат семејство со Бога (сп. Јн 9,22<sup>53</sup>).

Моментот на спасение може да се опише во термини на раѓање во духовно семејство и со тоа добивање вечен живот. Ова не води кон особено важна

---

<sup>53</sup> Јн 9,22 – ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους· ἦδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται.

точка: вечниот живот често се опишува како термин на живот и заедница во семејство со Бога, кои ја изразуваат спасителната реалност во Јовановото евангелие. Сепак, раѓањето резултира со вечен живот. Следствено, може да се аргументира, зависно од дефиницијата на спасение, дека раѓањето го опишува моментот кога се случува спасението, а вечниот живот е сотириолошки резултат на сотириолошкиот настан на раѓањето од Бога. Вечниот живот го опишува резултатот на спасението, кој е повторно раѓање и притоа се станува дел во заедницата со Бога.<sup>54</sup>

Каде се вклопува верата во оваа целокупна слика? Верата опишува став на целосно и безусловно прифаќање на Господ Исус Христос, кое целосно влијае на човековото однесување. Таа го позиционира човекот во целосно прифаќање и послушност кон Господ Исус Христос, посредникот на животот. Само ова *позиционирање* не го прави човекот член на семејството на Бога, но е важен предуслов за да се прими раѓање од одозгора. Раѓањето одозгора (γεννηθῆ ἄνωθεν) ја отвора патеката кон Царството (3,3-5<sup>55</sup>). Христос е посредник во овој процес, бидејќи, како што Отец му дал живот, така и Тој дава живот на своите ученици (6,57). Само кога се раѓаш од Бога, добиваш право да бидеш чедо на Бога (1,12-13). Верата и раѓањето одат рака под рака, но не се едно исто. Верата го опишува ставот и реакцијата на човекот, додека раѓањето го опишува моментот на промена, или спасение, што произлегува од верата на тој човек. Бог, и само Тој, дава раѓање одозгора и спасение.

Потребно е да се направи забелешка за алтернативата на спасението, имено, пресудата и смртта. Во 5,24 е дадена трага за разбирање на метафоричната природа на животот и смртта. Тоа е она од што Христос сака да ги спаси луѓето или светот. Верникот преминува од смрт во живот (μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, види Еремија 17,13; Пс. 36,10). Условот за премин од духовна смрт во живот, е да се слушне и да се поверува. Ова подразбира, дека човек, кој е духовно мртов може навистина да слушне и да поверува.

---

<sup>54</sup> Спореди, David Rensberger, *Johannine Faith and Liberating Community* (Philadelphia: Westminster, 1988), 44; K. Scholtissek, *In ihm sein und bleiben: die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Freiburg: Herder 2000, 42–48, особено 66–69.

<sup>55</sup> Јн 3,3-5 – ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 4 Λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὢν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεῦτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; 5 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.



Смртта е неможност за делување и воспоставување односи како живо битие и духовната смрт го поврзува тоа со состојба на оддалеченост од Бог.<sup>56</sup> Ова го објаснува користењето на терминот *ἵρσουδα* во 5,24 (καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται). Бог ги штити своите (на пример 10,29), додека оние што не припаѓаат на Бога (не се во однос со Него) се судат (12,47-48). Тие што не веруваат ќе ја почувствуваат последицата од Божјиот гнев (3,36), покрај тоа што нема да го видат вечниот живот. Луѓето ќе умрат во својот грев без Бог. *На тој начин даденојто спасение е нереализирана одлука во иррифаќањето на Бога.*<sup>57</sup>

### 8.1. Спасението како процес на ресоцијализација во заедницата на верата

Раѓањето во семејство, и со тоа станувањето член на тоа семејство, подразбира нов идентитет, нови социјални односи, нов статус. Ова е суштината на наратолошката мајсторија на евангелистот Јован. Семејство на Бога е во контраст со секоја земска социјална асоцијација или група и подразбира животна егзистенцијални релации со вечен карактер. Раѓањето во тоа семејство, и со тоа имањето вечен живот во тоа семејство, поставува нови социјални граници за човекот. Спасението навистина подразбира целосна ресоцијализација во рамките на семејството на Бога.

Реалниот и вистински социјален поредок на кој треба да се припаѓа е семејство на и со Бога. Верникот мора да го послуша Отецот, да постапува според правилата, да ги сака тие браќа и сестри. Иако верниците не се извадени од своите физички заедници, друго семејство, семејство на Бога, ја определува нивната животна ориентација во тие заедници.<sup>58</sup>

Да се потсетиме на тезата изнесена на почетокот: концептот на спасение е создаден за да одговори на конфликтот помеѓу учениците на Мојсеј и учениците на Христос. Во ова Евангелие, Евреите изгледаат да имаат темелна и целосна групна организација, која, од човечка перспектива, изгледа

---

<sup>56</sup> Спореди, М. Theobald, *Gott, Logos und Pneuma. "Trinitarische" Rede von Gott im Johannesevangelium*, 41-87 во: *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*. Edited by H.-J. Klauck. Freiburg: Herder 1992.

<sup>57</sup> A. Reinhartz, "Jews" and Jews in the Fourth Gospel, 213-227 (226) in *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Edited by R. D. Bieringer, et al. Louisville, KY: Westminster John Knox 2001, 342.

<sup>58</sup> Види поопширно во: Marinus de Jonge, *Jesus. Stranger from Heaven and Son of God. Jesus Christ and the Christians in Johannine Perspective*, ET Missoula: Scholars Press 1977, 122, F.-D., Tong, *Gathering into one. A study of the oneness motif in the Fourth Gospel with special reference to Johannine soteriology*, Ann Arbor 1983, 44; G. A., Turner, *Soteriology in the Gospel of John*, *JETS* 19(4) 1976, 271-277, особено 275.

социјално доминантна, тие се тие што уредуваат, убиваат или организираат. Овие постапки на противниците покажуваат дека тие не го познаваат или го немаат Бога, а Христос ги прави свесни за нивниот грев на одбивање на Божјото Откровение и со тоа на Самиот Бог (9,41; 15,22-24). Делата на Господ Исус Христос, од друга страна, особено неговата смрт и воскресение, докажуваат дека Отецот е со Него и дека Тој доаѓа од Отецот. Спасението, од идеолошка перспектива на ова Евангелие, подразбира премин од наизглед посланата социјална група на Мојсеј кон семејството на Господ Исус Христос. Тоа вклучува целосна и егзистенцијална ресоцијализација. Луѓето, кои се движат можат да го изгубат своето физичко семејство или социјални системи на поддршка, како слепиот човек, но тие добиваат семејство на Бога. Овој филијален концепт е многу моќен, бидејќи претставува основен социјален поредок во општеството. Зошто е важно да се нагласи ова? Затоа што ја мотивира и го опишува анти-општеството (тука се мисли на паралелно општество) на Христовите следбеници кон учениците на Мојсеј (групата која не го прифаќа Христос).<sup>59</sup> Ова анти-општество, претставено од семејството на Бога, е исто така добро организирано, но квалитативно на повисоко ниво, бидејќи тоа е семејството (групата на Христовите следбеници) на Бога. Основните удари во конфликтот и резултирачките аргументи се на социјално ниво. Противниците на Господ Исус Христос ги исклучуваат од својот социјален систем на поддршка, синагогата, како што ја илустрира парадигматската нарација за слепиот човек. Спасението во однос на групата која се идентификува како *Мојсеева* во однос на припадниците на Господ Исус Христос е прашање на социјален идентитет т.е. припадноста го потврдува спасоносниот идентитет<sup>60</sup> (припадност со и во Бога).

## **9. Семејството и религиозните структури: тензии, паралели и трансформации на заедништвото**

Во претходната анализа за односот со Евреите, стана јасно дека структурите, во рамките на кои тие ја практикувале својата религија, биле важни како дел од нивното религиозно искуство.<sup>61</sup> Господ Исус Христос не е при-

---

<sup>59</sup> Види поопширно во: G. A. Turner, *Soteriology in the Gospel of John*, *JETS* 19(4)1976, 271–277 (особено 272); G. Van Belle, *Salvation is from the Jews. The Parenthesis in John 4:22b*, 370–400 во: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, Papers of the Leuven Colloquium, 2000, Edited by R. Bieringer, D. Pollefeyt and F. Vandecasteele-Vaneuville. Assen: Royal van Gorcum 2001.

<sup>60</sup> Спореди, JÖRG FREY, *Die johanneische Eschatologie Bd. I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, WUNT 96, Tübingen: Mohr 1997, 55–57.

<sup>61</sup> Спореди, MANFRED DIEFENBACH, *Der Konflikt Jesu mit den „Juden“. Ein Versuch zur Lösung der johanneischen Antijudaismus-Diskussion mit Hilfe des antiken Handlungsverständnisses*, NTA.NF 41, Münster: Aschendorff 2002, 48–49.

кажан како негативен кон храмот или Писмата, туку, Тој се обидува да ја заштити честа на својот Отец во „домот на Својот Отец“ (2,16<sup>62</sup>) и вели дека Писмата сведочат за Него. Тој исто така ја признава потребата за прочистување (13,10<sup>63</sup>).

Сепак, Господ Исус Христос носи промена. Тој ги реинтерпретира овие култни и религиозни аспекти и со тоа поставува нов сотириолошки акцент, односно Господ Исус Христос немал за цел да воспостави нова нелитургиска религија како замена за стариот култ, туку да го вплоти стариот во новиот култ. Напротив, Свети Јован Крстител го видел стариот култ како го достигнува своето исполнување и совршенство во и преку Господ Исус Христос. Христос станува центар и исполнување на Писмото. Иста терминологија се користи за да се укаже на делувањето на Господ Исус Христос, имено, Тој е храм (2,21), ги чисти луѓето (2,7; 13,10; 15,2), е Јагнето Божјо (1,29.36), Писмата сведочат за Него (5,39-40) и навистина се исполнуваат во Него, бидејќи пророците зборувале за Него. Неговата заедница ја заменува потребата за синагогата (9,34-38; 12,42). Ова го нагласува континуитетот, но и дисконтинуитетот на ветеното спасение не само за Израилот, туку и за целото човештво.

Затоа никој не може да тврди дека ќе го најде спасението во религиозните структури на Израилот или дека религиозните израелски религиозни структури му даваат каква било предност, и воедно би му донеле спасение. Евангелистот Јован како да сака да каже: структурите не се важни, туку Господ Исус Христос е спасението. Центарот на овие структури се бесмислени без Христос. Структурите добиваат смисла само во однос на Господ Исус

---

<sup>62</sup> Во Новиот завет ги среќаваме и двата изрази – οἶκος и οἰκία; при што генитивот τοῦ θεοῦ обично се поврзува со οἶκος, а не со οἰκία (иако спореди: 14,2: ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου – во домот на Мојот Отец). Како и во Септуагинтата, изразот οἶκος τοῦ θεοῦ се употребува во чест на земното светилиште на Израил. Никаква друга свештена или култна градба не се нарекува со овој термин во рамките на новозаветниот контекст. Но, христијанската заедница самата се означува како ναὸς τοῦ θεοῦ („храм Божји“), οἶκος τοῦ θεοῦ („дом Божји“) – (Евр 3,6; 1 Петр 4,17; 1 Тим 3,15) – и како οἶκος πνευματικός („духовен дом“) – (1 Петр 2,5). Може да се претпостави дека оваа употреба била заедничка за првобитното христијанство и станала траен дел од проповедничката традиција. Во Јован 14,2-3, пак, овој израз изгледа дека го изгубил својот првобитен облик; тој стои доста изолирано во контекстот и можеби е постар од изреките кои го опкружуваат. Следствено, машкиот облик οἶκος во Јован 2,16 го прави пореферентно неподобна паралела за женскиот облик οἰκία во 14,2. Ако, пак, не треба да го земеме Јован 2,16 како паралела, тогаш се поставува прашањето: како ќе го утврдиме значењето на изразот „домот на Мојот Отец“? Испаѓа дека изразот „татков дом“ често се јавува во Светото писмо, особено во Стариот завет, и најверојатно бил добро препознатлива фраза со јасно семантичко значење за Евреите од првиот век.

<sup>63</sup> Јн 13,10 – λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος· καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες.

Христос. Седењето во храмот покрај садовите за прочистување со Законот во постојано исчитување не значи ништо ако се прави без Бога, а Бога може да се најде во Господ Исус Христос.<sup>64</sup>

На овој начин се решаваат прашањата за култните и другите религиозни прашања. Христијаните не ги одзеле култните аспекти или дури храмот и жртвата (очигледно пред да биде разрушен храмот) од Евреите. Тие ги одуховуваат во Христос и со тоа им дале ново и реинтерпретирано значење. Овие култни феномени продолжиле, не како што противниците ги практикувале, туку како што Христос ги претставувал. Тој сега постанува нивниот храм и икупител. На овој начин противниците не можеле да ги критикуваат учениците на Христос за тоа што немале традиционални религиозни обележја како на Божји народ.

### Заклучок

Сотириологијата во Јовановото евангелие не е формулирана на апстрактен, аисториски начин. Таа е формулирана за да одговори на специфичниот конфликт што Јовановата заедница го доживеала со учениците на Мојсеј (како што се декларирали во самото Евангелие). Основното прашање е каде може да се најде Бог. Еврејските противници тврделе дека Бог е со нив поради нивната врска со Законот, храмот и другите култни активности, нивната врска со Мојсеј или нивното потекло од Авраам. Учениците на Христос тврделе дека Бог е со нив, врз основа на Откровението на Господ Исус Христос. Ова се потврдува преку неговите зборови и дела и е сведочено од Писмото. Прифаќањето или одбивањето на ова Откровение значи придобивање на спасение или не.

Ова не подразбира дека евангелистот Јован би ја разгледувал темата за спасение на овој начин во секоја ситуација. Како што станува јасно во првото Јованово послание, тој не се двоуми да се повика на крвта на Господ Исус Христос, која прочистува од секој грев (1 Јн 1,7), или да се повика на Бог, Кој го испрати својот Син како икупителна жртва (ἁλλασμός) за нашите гревови (1 Јн 4,10). Овие изрази во првото Јованово послание се однесуваат на различна ситуација каде што се разгледуваат прашања за личниот грев (погрешни дела и нарушена врска помеѓу поединецот и Бог). Оттука се забележува дека евангелистот Јован успеал да даде еден теолошки поглед и основа за

---

<sup>64</sup> Види поопширно во: J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg: Herder 1964, 24-27; M. L. Coloe, *God dwells with us. Temple symbolism in the Fourth Gospel*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 2001, 200-204; J. W. Dukes, *Salvation metaphors used by John and Paul as a key to understanding their soteriologies*, Ann Arbor, MI: UMI 1983, 111-112.

различни ситуации, кои бараат различен пристап во однос на сотириолошките и христолошките објаснувања за човекот.

Сепак, ако прашањето би било: каде можам да го најдам Бог и, следствено, спасението, одговорот секогаш би бил: на вратата на трлото, следејќи го добриот Пастир, слушајќи го Словото. За евангелистот Јован, можно е да се поставуваат понатамошни прашања и да се прецизираат одговорите според променливите прашања и ситуации, но на крајот, суштината на спасението е прифаќање на Господ Исус Христос како целокупно Откровение, со прифаќањето (верувањето) во Него, се постанува дел од семејството на Бога преку духовното раѓање.

DARKO ANEV

DAS HEIL IM JOHANNESSEVANGELIUM: EXEGETISCHE ANALYSE  
DER SOTERIOLOGISCHEN THEMEN UND MOTIVE (ENG. SALVATION  
IN THE GOSPEL OF JOHN: AN EXEGETICAL ANALYSIS OF  
SOTERIOLOGICAL THEMES AND MOTIFS)

*Summary*

Im Johannesevangelium wird Heil nicht als isoliertes Ziel des Einzelnen dargestellt, sondern als lebendiger Prozess, der den Menschen in das umfassende Gefüge der göttlichen Familie hineinführt. Johannes entfaltet eine Soteriologie, in der die Beziehung zu Christus untrennbar mit der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen verknüpft ist. Heil wird erfahrbar in der Nähe, im Teilen und im Mitvollzug des Lebens innerhalb dieser geistlichen Familie, die Vertrauen, Geborgenheit und Nähe zu Gott vermittelt.

Die exegetische Analyse zeigt, dass zentrale Motive wie Glaube, Liebe, Gehorsam und das Bleiben in Christus nicht isolierte Tugenden sind, sondern Mittel zur Integration in das göttliche Haus. Die Transformation des Menschen vollzieht sich nicht allein, sondern in der Teilnahme am Leben der Kirche, die als sichtbares Abbild der göttlichen Gemeinschaft fungiert. Jede Handlung des Glaubens, jedes Zeugnis der Liebe und jede Entscheidung zur Nachfolge Christi wird so Teil des Netzwerks der Gemeinschaft, das Johannes als Ausdruck des Heils beschreibt.

Heil erscheint dabei zugleich als Geschenk und als Verantwortung: Geschenk, weil es aus der freien Gnade Gottes erwächst; Verantwortung, weil der Mensch eingeladen ist, dieses Heil existenziell zu leben, in der familiären und gemeinschaftlichen Dimension zu antworten und die Liebe Gottes innerhalb

der Glaubensgemeinschaft zu verwirklichen. In dieser Wechselwirkung zwischen göttlicher Initiative und menschlicher Antwort offenbart sich die Tiefe der johanneischen Soteriologie – Heil als Beziehung, Heil als Teilhabe am göttlichen Haushalt, Heil als Einbindung in das Leben der Gemeinschaft.

Schließlich führt diese Sichtweise den Leser zu einer existenziellen Reflexion: Heil ist nicht nur Ziel, sondern gemeinsamer Weg, nicht nur Privileg, sondern Verantwortung gegenüber der göttlichen Familie, nicht nur Erfahrung, sondern fortwährender Ruf, in Christus verwurzelt zu leben. So lädt das Johannesevangelium ein, Teil der göttlichen Familie zu werden, die eigene Existenz im Licht Christi zu gestalten und das Heil als lebendige Gemeinschaft zu erfahren – als Teilnahme am ewigen Haus Gottes, in dem jeder Gläubige Heimat, Sinn und Zugehörigkeit findet.

КИРЧЕ ТРАЈАНОВ, протоѓакон

## **СВЕТАТА ТАЈНА ИСПОВЕД И ДУХОВНОТО РАКОВОДСТВО ВО ЦРКВАТА (прв дел)**

1. Темата за светата тајна исповед и духовното раководство со својата широчина и комплексност нè соочува со мноштво еклисиолошки, канонски, литургиски и првенствено пастирско-духовни дилеми, коишто имаат сериозно значење и тежина во современиот живот на Црквата. Исто така, различните практики и пристапи кон светата тајна исповед наметнуваат мноштво прашања:

- 1) Каде се случува исповедта задолжително во храмот или во некоја друга просторија во или надвор од храмовиот двор? Дали покајникот треба да седи или да коленичи за време на исповедањето?
- 2) Дали и кога е задолжителна светата тајна исповед? Дали е неопходно да се извршува само пред причестувањето или пак кога верникот има потреба да се исповеда? Со други зборови, дали исповедта се извршува редовно или пак само во момент на лична криза на верникот?
- 3) Колку често треба да се извршува исповедта? Пред секое причестување, еднаш месечно, неколку пати во годината? Дали треба еден ист грев да се исповеда само еднаш или повеќе пати?
- 4) Колку време треба да трае исповедта? Кога треба да се извршува? Непосредно пред Литургијата? Вечерта пред Литургијата, или независно од Литургијата?
- 5) Какво е местото на епитимиите во исповедта? Дали денес треба и во која мера може да се применуваат каноните? Дали покајникот очекува да добие епитимија и како таа се разбира во денешно време?
- 6) Дали свештеникот за време на света тајна исповед треба само да слуша или да поставува прашања?

- 7) Дали исповедта е само лична или може да биде општа? Знаеме дека свети Јован Кронштадски ја практикувал и општата исповед. Дали може исповедта да биде извршувана преку пишана или електронска комуникација?
- 8) Кој може да исповеда, секој свештеник, вклучително и новоракоположениот, или само оној кому му доверена исповедничката служба од страна на епископот? Дали треба да се прифати обичајот на Грчката православна црква (а постоел и во древната руска традиција) за посветување преку хиротесија на свештеници кои вршат света тајна исповед? Каква подготовка треба да има свештеникот пред да започне да исповеда? Дали треба да има и каков надзор над свештеници кои исповедаат?
- 9) Која и каква е разликата меѓу свештеник кој исповеда и духовен отец? Како се избира духовниот отец? Дали задолжително тоа треба да биде парохискиот свештеник или некој друг? Дали исповедта треба да биде секогаш пред еден ист свештеник или пак пред различни свештеници?
- 10) Кои се можните опасности, аномалии и злоупотреби при исповедта и духовното раководство, како последица на неправилен однос меѓу исповедникот (духовниот отец) и духовното чедо?
- 11) Каков е соодносот меѓу слободата и послушанието во духовното раководство?
- 12) Дали може болен човек без исповед да се причести? Дали може да се прочита разрешителна молитва на некој кој веќе не е во можност да се исповеда?
- 13) На која возраст треба да се исповедаат децата? Како треба да се подготвуваат?<sup>1</sup>

Повеќето од овие прашања не би постоеле, доколку Црквата би егзистирала во еден свет кој не се менува и е постојано ист, или поскоро кога луѓето би биле непроменливи. Ако се навратиме само триесетина години наназад, овие прашања за нас не би биле толку актуелни, затоа што исповедта и причестувањето беа ретка појава.<sup>2</sup> Понекогаш, под влијание на свеста за непро-

---

<sup>1</sup> Ѓов Геча, „Исповедта и духовното раководство в Православната Църква: Съвременни въпроси пред една много древна практика“, *Християнство и култура*, 2009, бр. 8 (43): 62–65.

<sup>2</sup> Сергеј Булгаков (1871 – 1944 г.) забележал дека православните верници на Балканот воопшто не се исповедаат, а во Грција се причестуваат и без да се исповедаат. Валентин Свенцицкий, „Шест чтений о таинстве покаяния в его истории“ 1926, [https://azbyka.ru/otechnik/Valentin\\_Sventsitskij/shest-chtenij-o-tainstve-pokajaniya-v-ego-istorii/](https://azbyka.ru/otechnik/Valentin_Sventsitskij/shest-chtenij-o-tainstve-pokajaniya-v-ego-istorii/) (пристапено на 15.09.2025 г.).



менливоста на Црквата, современите практики и форми на црковен живот ги перципираме како вечни и непроменливи. Навистина, Црквата е секогаш иста и непроменлива по својата природа. Таа е телото Христово, оживотворено и раководено од Светиот Дух, „столб и тврдина на вистината“ (1 Тим. 3,15). Светите тајни во Црквата, според својата содржина, според своето еклисиолошко и спасоносно знаење, исто така, се непроменливи, но формите и начините на кои тие се извршуваат се менувале. Промената на нивните форми влијаела да се промени односот кон нив и нивното разбирање од страна на христијаните во определени историски периоди. Ова на посебен начин е релевантно за светата тајна исповед, покајничката практика во Црквата, особено за византиската покајничка практика којашто претрпува најголем развој во споредба со другите црковни традиции. Промените во црковниот живот се случувале и како израз на пастирското соочување на Црквата со предизвиците и искушенијата, коишто се појавиле во различни временски прилики и контексти. При тоа, Црквата во својата спасоносна икономија се раководела од начелото, коешто никогаш не треба да биде заборавено во секој сегмент од пастирското служење, а особено во областа на исповедта и духовното раководство: *Salus animarum suprema lex* – „Спасението на душите е највисокиот (врвниот) закон!“

За правилното разбирање на света тајна исповед и духовното раководство во Црквата, е неопходно навраќање кон историјата и искуството на Црквата. Потребен е осврт кон историскиот развој на покајничката практика, за да се согледаат промените и начините на извршување и разбирање на светата тајна исповед. Без интенција за исцрпност, во продолжение, селективно ќе се осврнеме кон определени аспекти од развојот на покајничката практика, коишто се особено значајни за пастирската и исповедничка служба во современиот црковен контекст.

2. Во раната Црква, од првите два века, покајанието како радикален чин на преобраќање во верата било првенствено поврзано со крштението. Не случајно во Новиот завет, зборот ἐξομολόγησις освен на *ѿофалба* (Матеј 11,25), се однесува и на признавањето (исповедањето) на гревовите пред крштението (Матеј 3,6) како на самата исповед на гревовите (Јаков 5,16). Исто така и со изразот μετάνοια (преумување) се означува покајанието преку крштението и преку исповедање на гревовите.<sup>3</sup> Особено е значајно да се има предвид врската на покајанието со крштението како одрекување од сатаната и неговите дела и соединување со Христа. Зашто крштението е благодатната

---

<sup>3</sup> Зборот μετάνοια во различни облици, во Новиот завет се среќава на 47 места, 25 од нив се однесуваат на покајанието на оние кои не се крстени. Власта која апостолите ја добиле од Спасителот (Јован 20,21-23) не се однесува исклучиво на исповедта, туку и на крштението. „Исповедам едно крштење за прошка на гревовите“ (11 член од *Символ на верата*).

основа на христијанскиот живот, којашто ја напуштаме преку гревот и се враќаме кон неа преку покајанието.<sup>4</sup> Затоа, покајанието за раната Црква било разбрано како *вѣоро крѣпѣние*.<sup>5</sup> Во првите два века не постои општоприфатена покајаничка дисциплина. Таа, во раната Црква, (како посебен поредок, предвиден во каноните и другите извори) се развива во периодот непосредно пред и после Првиот вселенски собор, 325 г.). Јавното покајание, пропишано со каноните, првенствено, претставува одговор на проблемот на веростапништвото (апостасијата) кој ја засега целата Црква.<sup>6</sup> Имено, околу средината на III век, Црквата се соочува со сериозна криза, предизвика од жестоките прогонства за време на римскиот император Дециј (250 – 251 г.) преземени во целата пространа римска империја (истиот проблем се повторува на почетокот од IV век (302 г.) за време на *Диоклецијан*).<sup>7</sup> Постоеле различни пристапи, ставови и разногласија, па дури и расколи, околу прашањето како повторно да се вратат покајаниците во заедницата на Црквата. Како резултат

---

<sup>4</sup> „Повикот за покајанието не е ништо друго, туку повик за Тајната Крштение, како тајна на потопувањето во богочовечката стварност на животот, преку *переродба* очистување на душата и телото. Всушност, покајанието е соблекување на стариот човек и негово облекување во новиот човек, обликуван според Ликот на Оној кој го создал човекот. Тоа е повик за сораспнување со Христа и совоскреснување со Него. Затоа, покајанието претходи на тајната на крштението и е предуслов за него, а истовремено со него се потврдува и посведочува. Тоа не само што претходи на тајната крштение, туку и ја следи.“ Амфилохије Радовић, „Покајање као пут личног и свенародног препорода“, *Богословље*, 6, (1893): 41. За органската врска на покајанието со крштението погледни: Ненад С. Милошевић, „Света тајна исповести у теорију и пракси“, *У Духу и истини, Литурџичко-канонске теме*, Београд 2021, 23-25. Во средновековната црковна традиција на Запад, периодот на јавното покајание се совпаѓал со Великиот пост, односно со литургиското време предвидено за подготовка на катихумените за светото крштение. Вообичаено, катихезацијата се поврзува со запознавањето на вистините на верата, но исто така, периодот на катихуменатот имал и покајнички карактер. Огласените поминувале низ покајнички процес на постепено напуштање на стариот начин на живеење според гревот и злото, започнување на нов живот според Христовото евангелие и верата во Светотроичниот Бог.

<sup>5</sup> „После великиот и свет повик (крштението) ако некој е искушуван од ѓаволот и згреши, има едно покајание. Ако често греши и се кае – нема полза од тоа за човекот...“ Ерм, *Пастир*, II, Заповед 4, 31 PG, 2, 919–920.

<sup>6</sup> Во 11 правило на I Вс. собор се однесува на оние кои се одрекле од христијанската вера за време на прогонствата, организирани од римскиот император Ликиниј, коишто се случиле неколку години пред одржувањето на Првиот Вселенски собор. Имено овие прогонства започнале 320 г. и траеле три-четири години. За нивната жестината известува Евсевиј Кесаријски (*Vita Constantini*, II, 1-2; *Historia ecclesiastica*, X, 8, 2).

<sup>7</sup> Потресните и трагични ситуации во кои се нашле христијаните од ова време се добро опишани и претставени од страна на свети Кипријан Картагински во неговиот спис *За ѓаѓна-иѣиѣ*, (*De lapsis*) како и во неговите писма.

на враќањето во евхаристиско општење на отпаднатите од верата, се создава моделот на покајничката дисциплина. Освен апостастијата, останатите два главни грева кои се третират во каноните се убиството и блудот. Јавната исповед била наменета за големи и тешки гревови, затоа била редок настан, додека општата огревовеност или вообичаените гревовни слабости на човекот биле предмет на секојдневното покајние. За разлика од денес кога гревот се доживува главно како индивидуален чин, во раната Црква, гревот се разгледува како дејствие кое предизвикува не само прекин на заедницата со Бога, туку и со црковната заедница на која ѝ припаѓа самиот покајник. Грешникот со својот грев нанесува штета на интегритетот и достоинството на самата Црква. Неговиот грев може да биде соблазнителен или да ги скандализира останатите членови на Црквата. До помирувањето со Бога се доаѓа само преку помирување со црковната заедница. Токму затоа, исповедта има јавен карактер, што не подразбира задолжително вербално исповедање на гревот пред заедницата, особено во случаи кога тој бил јавно познат.<sup>8</sup> Светата тајна исповед е тајна на помирувањето не само со Бога, туку со Црквата која по својата природа е тело Христово. Клучно место во одлачувањето на

---

<sup>8</sup> Јавната исповед не подразбирала задолжително гласно набројување на гревовите пред црковната заедница. Од покајниците се барало спознавање на нивната гревовност и подготвеност да поминат низ покајничкиот процес. На Запад, папата Лав I во 459 година практиката на јавно исповедање на гревовите ја забранил како неприфатлива. Познат е еден случај на Исток кога верник заради покајанието и отпуштањето на гревовите отишол кај епископот во друг град, за да се исповеда таму каде што не го познавале. R. J. Barringer, „Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople: A Study of the Hagiographical Evidence to 983 A. D.“ (Doctoral Thesis. The University of Oxford, 1979), 88. Во X–XI век јавното (канонско) покајние на Запад било сè уште практикувано. Меѓутоа, според тамошните чинови, покајникот ги исповедал своите гревови тајно пред епископот или свештеникот, но сепак, пред очите на целата заедница. Григорий (Вульфенден), „Таинство покајания в латинской литургической традиции“, *Православное учение о церковных таинствах*, Москва 2009, 256–257. Современите автори, обидувајќи се да ја реконструираат покајничката практика на раната Црква, забележуваат дека исповедта во раната Црква поседувала и таен (личен) дел, кој претходел на јавното покајание. Овој став е заснован на едноставниот факт за тоа дека грешникот не може самиот да се одлачи од причеста, ниту пак може самоволно да остане во евхаристиското општење. Затоа, покајникот прво имал средба со епископот и пред него го исповедал својот грев. А потоа, епископот одредувал дали се потребни одлачувањето и јавното покајание пред црковната заедница. Јавниот карактер на исповедта се состоел во самото истапување на верникот во редот на покајниците пред литургиското собрание. Над него биле читани молитви за оние кои се каат (со полагање на раката) од страна епископот, а потоа, тој после ѓаконскиот повик за отпуштање на оние кои се каат, излегувал надвор од храм. Ненад С. Милошевић, „Света тајна исповести у теорију и пракси“, *У Духу и истини*, 30–31. Јавното покајание било наложувано во исклучителни случаи кога исповедникот оценувал дека тоа е полезно за црковната заедница и претставува неопходен лек за самиот покајник. А. И. Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви*, т. 1, Одеса 1894, 44.

покајаниците од евхаристското заедничарење и нивното сместување во една од предвидените четири покајнички категории,<sup>9</sup> одредувањето на нивната епитимија (периодот на покајанието) и нивното приопштување кон причестата, имал епископот, како претстојател на евхаристското собрание и главен иконом на покајанието. Власта на Црквата, добиена од Христа, за сврзување и разврзување (Матеј 18, 18) била разгледувана како власт за одлачување и повторно примање во Црквата. Целата црковна заедница била сведок и учесник во покајничкиот процес и се молела за покајаниците, за простување на нивните гревови. Кога еден член страда, со него страдаат и сите членови на Црквата како тело Христово (1 Кор. 12, 26).

Според покајничката практика на раната Црква, светата тајна исповед како *тајна на ѱомирувањето* е неразделно поврзана со Евхаристијата. За раната Црква, покајнието и исповедта се литургиски настани.<sup>10</sup> Света тајна исповед и останатите свети тајни не се самодоволни и независни од самата Тајна на Црквата – Евхаристијата, туку својата цел и полнота ја имаат во Евхаристијата. Целта на покајанието и на исповедта е повторното враќање во евхаристското единство со Христа и со Црквата. Но подоцна, откако исповедта станала исклучиво лична, односно го изгубила својот јавен карактер, свеста за неразделната врска на исповедта со Евхаристијата во голема

<sup>9</sup> Четирите степени на покајанието ги сочинувале: 1) *πρόσκλαίοντες* – *оние кои ѱлачаат* стоеле надвор од храмот и со плач ги молеле оние кои влегуваат во храмот да се помолат за нив; 2) *ἀκρόβυτοι* – *оние кои слушаат* стоеле во притворот, до главниот влез на храмот (тука останувале до молитвите за огласените); 3) *ὕποκλιπτοντες* – *оние кои се ѱклонуваше* имале можност да влезат во храмот и да коленичат на западната страна од амвонот, исто така, ја напуштале Литургијата после молитвите за огласените; 4) *συνίσταται* – *оние кои сѱоеле* заедно со верниците во текот на целата Литургија, но не се причестувале. За ова погледни: I Вс. собор, 11 правило; Трул. собор 87, св. Василиј Велики, 22, 56, 75, 77 правило; свети Григориј Неокесариски, 11 правило.

<sup>10</sup> Првобитно, исповедта се извршувала во составот на самата Литургија. „Во неделата Господова, собирајќи се заедно, прекршувајте го лебот и вршете ја Евхаристијата, претходно, исповедајќи ги своите гревови, за да жртвата ваша биде чиста (*προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾗ*).“ *Didache XII Apostolorum*, XIV, 1 (*La Didachè: Instructions des Apôtres*, ed. Jean-Paul Audet, Paris 1958). Во Литургијата сочувана во *Апостолските установи* (IV век) се наоѓа ектенија и молитва за покајниците. Во првиот дел (Литургија на словото) после молитвите и отпуштањето на оние кои слушаат, катихумените, оние кои се опседнати, оние кои се подготвуваат за просветлување, следи молитва за покајниците и нивно отпуштање од собрание. Ваков поредок дава Псевдо Дионисиј Ареопagit во својот опис на Литургијата (*За црковната ерархија*, 3, 2). Слично сведоштво за напуштањето на Литургијата од страна на покајниците заедно со катихумените среќаваме и подоцна од страна на свети Симеон Солунски (XV век). За ова повеќе погледни: Ненад С. Милошевић, „Света тајна исповести у теорију и пракси“, 26–27.

мера била ослабена или замаглена.<sup>11</sup> Од една страна, во Постконстантиновата епоха, постепено, слабеела литургиската побожност на редовно причестување, со што каноните, чија основа мерка е **одлачување** од причест, не биле функционални и применливи, а друга страна, јавното исповедање на гревовите предизвикувало различни скандали (соблазни), но и опасности за оној кој се исповедал јавно.<sup>12</sup>

На границата меѓу IV и V век, во византиската покајничка дисциплина се случиле суштествени промени. Познато е решението на Константинополскиот архиепископ Нектариј, кој кон крајот на IV век ја укинал должноста *покајнички ѱрезвиѿер* (презвитер над покајниците – *πρεσβύτερος ἐπὶ τῶν μετανοούντων*) и дозволил секому да пристапува кон причестувањето според судот на сопствената совест.<sup>13</sup> Обично со оваа одлука на Нектариј се повр-

---

<sup>11</sup> Иако исповедта многу рано станала вонлитургиски настан, сепак, свеста за поврзаноста на покајанието со Светата литургија останала со векови да биде присутна меѓу христијаните. Покајанието е една од доминантните теми во литургиските молитви. Верниците се причестуваат со телото и крвта Христови, заради отпуштање на гревовите. Во Евхаристијата се остварува простувањето (очистувањето) на гревот, а покајанието и исповедта се „патот“ до Евхаристијата. Псевдо Дионисиј Ареопагит, (*За црковниѿа ерархиѿа*, гл. 3) говори дека ниту еден свештен обред не може да се доврши (исполни) без најбожествената Евхаристија. Свети Никола Кавасила (XIV век), повикувајќи се на овој став, истакнува: „И божествениот Дионисиј говори дека светите таинства не би се извршувале, ниту пак самите би имале делотворност, доколку не е принесена Светата трпеза. Уште помалку е возможно човечкиот труд и вистина да можат да простуваат (отпуштат) гревови или да произведат нешто слично. Иако едно од светите таинства, луѓето кои ги спознале своите гревови и ги исповедале пред свештеник, ги ослободува од судот кој го одредил Бог како Судија, но и тоа (таинство) нема делотворност, ако тие не вкусат од свештената Вечера.“ Николай Кавасила, *Слово 4, Семь слов о жизни во Христѿе*, Москва 2007, 89.

<sup>12</sup> Оној кој јавно исповедал некој грев можел да се соочи со гневот на толпата од форумот (Свети Јован Златоуст, *Против аномеите*, 5 ). Свети Василиј Велики (34 правило) одредува жените кои извршиле прелјубодејство да не принесуваат јавно покајание односно епитимијата (одлачувањето од причеста) да не ја издржуваат заедно со покајничките редови, туку да стојат во храмот заедно со верните, за да не го изложат својот живот на опасност.

<sup>13</sup> Н. С. Суворов, *Объем дисциплинарного суда и юрисдикции Церкви в период Вселенских соборов*, Ярослав 1884, 87–90. Според известувањето на црковните историчари Сократ Схоластик и Ериј Созомен, непосреден повод за укинување на должноста покајнички свештеник во Константинопол бил случајот со една благородна христијанка, за којашто, наскоро, после нејзиното подробно исповедање на гревовите и извршување на одредена епитимија, се дознало за нејзината скандалозна врска со црковниот ѱакон. Овој случај ги вознемирил христијаните и од страна на нив бил разбран како срам и понижување на Црквата. Нивните реакции го принудиле архиепископот Нектариј, според советот на некој свештеник Евдемон (по потекло од Александија) да ја укине службата покајнички свештеник. Сократ, *Historia ecclesiastica*, 5, 19 (PG 62, 613–670); Созомен. *Historia ecclesiastica*, 7, 16 (PG 62, 1457–1464). Во однос на нејзиното потекло, сведоштвата на Сократ и Созомен се разликуваат. Имено, првиот автор оваа служба ја поврзува со расколот на Новацијаните, кои не сакале да ги при-

зува и крајот на јавното покајание во Константинопол, но таа продолжува да постои како во престолнината и така на други места. Одделни случаи на јавно покајание, како исклучок, може да се сретнат дури до XIII век, а траги од него дури до XVII век.<sup>14</sup> Од каноните, препишувани на свети Никифор, патријарх **Константинополски** (IX век), се гледа дека одреден период во употреба била двојна форма на покајанието. Имено, за гревовите кои биле јавни, била наложувано покајание според каноните (примена на старата покајничка дисциплина со покајничките редови), а ако пак, гревот не бил познат на јавноста, тогаш покајниците биле **одлачувани** од причест и добивале соодветна епитимија.<sup>15</sup> Како период на конечен премин од јавната кон тајната исповед е времето на иконоборството и наскоро после него, кога конечно за првпат била прифатена и утврдена улогата на монасите како исповедни-

---

мат во црковно единство оние кои отпаднале од верата во време на прогонствата на Дециј (250–253). Вториот пак за службата на покајаничкиот свештеник говори како за служба која потекнува од длабоката древност на Црквата. Во науката има разидувања околу прашањето дали таа се однесувала на тајната или на јавната исповед. Погледни: Н. С. Суворов, *Объем дисциплинарного суда и юрисдикции Церкви в период Вселенски соборов*, 88–94; спореди: Авксентий (Делипапазов), *Литургика, Час втора*, Издателство ИМН, Пловдив 2007, 166–167.

<sup>14</sup> Джон Ериксн, „Значението на Црковното дисциплинарно правило и врзката му със спасението в Източната традиција“, *Христианство и култура*, 2009, бр. 8 (43): 64. Оваа одлука ја определила судбината на јавното покајание и придонела до појава на „покајничка празнина“ во византиската литургиска традиција. Н. С. Суворов, *Объем дисциплинарного суда и юрисдикции Церкви в период Вселенски соборов*, 87–89. Имено, во период од V до VII век, не се познати какви било византиски последованија, поврзани со покајанието, а во чинот на литургијата од константинополскиот предиканоборечки евхологиј на катедралниот обред, кој е сочуван во јужноиталијанскиот спис од VIII век (Vaticano, Berberini gr. 336) отсутствуют рубрики и молитви, кои укажуваат на присуство на вториот и третиот степен покајаници, кои се познати од изворите во IV век. Алексей Пентковский, „Покаяная практика христианской Церкви во второй половине первого тысячелетия по Р. Х.“, *Православное учение о церковных таинствах*, т. 3, Москва, Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009, 209–211.

<sup>15</sup> „Прелюбодејците... убијците... ако ги исповедаат своите гревови, непознати за другите, се одлачуваат од причест... но во црквата влегуваат до молението за огласените; а кога нивните гревови се јавни, тогаш тие ги исполнуваат епитимиите според црковното (канонско, б. м.) правило (κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν θεσμὸν).“ Никофор Исповедник, *Правило 12 (Iuris ecclesiastici Graecorum, Historia et Monumenta)*, т. II, ed. I. B. Pitra, Romae 1868, 328). Слично и на Запад (после VIII век) постоела извесна „покајничка дихотомија“. Јавното (канонско) покајание било наложувано од страна на епископот, само за мирјани, во случај на јавни гревови, кои биле познати или можеле да станат познати на јавноста. Ако пак истите гревовни постапки не добиле публицитет, тогаш, тие биле предмет на тајната исповед или таканареченото „тарифицирано покајание“, според кое за различни гревови биле наложувани предвидени „тарифи“ или епитимии (строг пост, читање на псалтир, дополнителни молитви, воздржание од сопружнички односи, поклоништво, принос на дарови во манастири или цркви, само во најтешки случаи времено или постојано прогонство). Алексей Пентковский, „Покаяная практика христианской Церкви во второй половине первого тысячелетия по Р. Х.“, 205–207.



ци на мирјаните. Имено, веќе во овој период манастирите стануваат скоро единствени центри на духовна поткрепа и раководство и на христијаните во светот.<sup>16</sup> Потребно е да се забележи дека во вториот период од својот развој покајничката практика и разбирањето на исповедта е под силно влијание на искуството на духовното раководство, развиено во монашките средини. Според зборовите на Џон Ериксон, монаштвото во областа на исповедта и покајанието извршило силно влијание, како во ниту една друга област од црковното живеење.<sup>17</sup> Затоа, во продолжение е неопходно да се направи бегол осврт кон темата за духовното раководство, развиено во монашките средини, коешто имало силно влијание во живот на христијаните во светот, во однос разбирањето и практикувањето на исповедта и покајанието.

3. Од самите почетоци на монаштвото, првично во еремитското или полуеремитско, а потоа и во киновитското монаштво, се востановува практиката на духовно раководство на искушениците и новите монаси од страна на искусен монах (духовен отец), кој безбедно ќе ги раководи по патот на спасението.<sup>18</sup> Духовниот отец или старецот е монах со долгогодишен аскетски подвиг, кој преку синергијата со Божјата благодат стигнал до состојба на бесстрастие, се стекнал со духовен опит, но најважно, добил посебен благодатен дар од Светиот Дух за расудување или разликување на духовите. Првиот и основен белег на вистинскиот старец е *разликувањето на духовите* или разликувањето на доброто и злото, вистината и лагата во самиот човекот. Зашто, кога човекот се наоѓа под власта на своите сопствени страстите (злоупотребни способности и енергии на човековата душа) има искривена слика за себе си и не поседува правилно расудување или разликување на доброто и злото во самиот себеси. Под влијание на гордоста и суетата, човекот е попустлив и толерантен кон своите слабости и похоти (страсни желби). Според своето егоистично самољубие е склон да ја претпочита својата лична (огревовна)

---

<sup>16</sup> Во време на духовно-морална криза (јасно посведочена во правилата на Трулскиот собор) во којашто се наоѓало и парохиското свештенство, манастирите имале клучно место во духовниот живот на христијаните. Александр Шмеман, „Исповедь и причастие“, *Собрание сочинений 1947–1983 гг.*, Русский путь, Москва 2009, 270. Особено значење имале манастирски центри во или близу градските средини, чие влијание дошло до израз особено по завршувањето на иконоборечкиот период.

<sup>17</sup> Джон Ериксон, „Значението на Црковното дисциплинарно правило и врзката му със спасението в Източната традиция“, 63. Монашкото влијание врз разбирањето и практикувањето на светата тајна исповед не треба да се разгледува како нешто што е дојдено „однадвор“ и не припаѓа на Преданието на Црквата. Тоа иако не противречи на покајничката дисциплина, предвидена со каноните, но сепак, влијаело врз разбирањето и практикувањето на светата тајна исповед.

<sup>18</sup> За духовното раководство погледни: Жан-Колд Ларше, *Лечење духовних болесѝ*, Службен Гласник Ниш, Белград 2017, 424–450.

волја наспроти Божјата волја. Затоа за младиот подвижник е неопходно доброволното стапување во целосно послушание кон својот духовен отец, кој со својот благодатен дар и духовен опит (знаење за божествените и човечките логоси) проникнува во длабочината на душата и срцето на својот ученик и му го предочува она што тој не може да го согледа кај самиот себеси и му помага да го слушне Божјиот глас во своето сопствено срце. Благодатниот дар на расудување, главно, се покажува во однос на монашкиот обичај за секојдневно *о̀ткривање на ѱомислиѱе* (ἐξαγόρευσις τῶν λογισμῶν). Младиот монах секојдневно одел кај својот духовен отец и ги откривал пред него сите помисли што му дошле во текот на денот.<sup>19</sup> Не станува збор за исповед (не само сакраментална, туку и во вообичаена смисла на исповедање на гревовите), затоа што монахот пред духовниот отец говори не само за гревовните помисли (ѓаволски предлози или фантазии), туку за оние мисли, доживувања и нагони кои нему му изгледаат невини, но во кои духовниот отец може да препознае скриени опасности или важни показатели за духовната состојба на монахот. Исповедта е ретроспективна и се однесува на гревовите кои се извршени, а откривањето на помислите е профилактичко, зашто ги разобличува помислите пред да доведат до грев и така ги лишува од нивната моќ да наштетат.<sup>20</sup> Целта на откривањето на помислите е самоспознанието, односно согледувањето на сопствената духовна состојба и соочување со своите слабости и духовни болести, без што не е возможна духовната терапија односно лекувањето на страстите и стекнувањето на добродетелите.

Вториот белег или карактеристика на старештвото е христоводната (жртвена) љубов. Духовниот ава, според благодатниот дар на љубовта, се поистоветува со своите духовни чеда и презема целосно одговорност за нив, за нивниот духовен раст и за нивното спасение.<sup>21</sup> Вистинскиот христоводо-

<sup>19</sup> Свети Антониј Велики препорачувал секојдневна исповед на помислите. Според Ава Исаиј, помислата требало да биде исповедана веднаш откако таа се појавила, а ава Доротеј од Газа ги учел своите ученици да ги откриваат своите помисли на секои шест часа. Ёов Геча, „Исповедта и духовното ръководство в Православната Църква...“, 70.

<sup>20</sup> Калистос Вер, *Во нас е царството*, „Духовното раководство во православното христијанство“ Табернакул, Скопје 2003, 210–211.

<sup>21</sup> Исповедникот е ἀνάδοχος – застапник, восприемник, пренесувач на порака (букв. „некој кој гарантира за другиот“). Овој израз првично се користел за кумот и неговата улога во крштението, а потоа, започнал да се користи во монашките средини за духовникот, кој ја прима првата исповед на испушеникот и потоа постојано го раководи и поткрепува во неговиот духовен раст. Во ретки случаи, дури и мирјанин можел да има улога на ἀνάδοχος, да покаже сострадание кон покајникот, да му помага преку совети и на тој начин да прифати одговорност за него пред Бога. Ориген говори за потребата на христијаните од духовно раководство од страна на благочестив христијанин, кој ќе биде нивен духовен лекар. *Homil. II, in Psalm XXXVII*, 6 (PG 12, 1386).



бен авторитет се жртвува за другите, а не ги жртвува другите поради себеси. На пример, свети Варсануфиј (VI век) го моли Бог да не го наследи рајот без своите духовни чеда. Духовната љубов на старецот како благодатен дар е плод на бесстрастието и неговото духовното знаење. Оваа љубов не се поистоветува со некаква сентименталност. Во некои случаи, кои се поскоро исклучоци одошто правило, строгоста на духовникот кон неговото чедо може да ни изгледа премногу нечовечна и тиранска.<sup>22</sup> Но ригорозните барања од страна на духовниот отец биле дел од духовната педагогија на утврдување на послушникот во добродетелта и победа над неговиот острастен егоизам. Неочекуваните, понекогаш запрепастувачки постапки, или барања од страна на духовниот отец, исто така, биле и во функција на спречување на каков било нездрав однос на психолошка приврзаност кон старецот од страна на духовните чеда.

Според митрополитот Калистос Вер, духовното старештво, освен дарот на расудувањето и татковската љубов, поседува и трет благодатен дар – силата на преобразувањето на човекот и на околината.<sup>23</sup> Понекогаш и една кратка средба со благодатниот старец била доволна верниците духовно да се отрезнат и да се преумат. Вистинскиот духовен отец делува со малку зборови, па дури и без зборови. Доволно е самото негово присуство. Тој како автентична икона Христова, не е замена за Бога и не го узурпира местото Христово, туку сведочи за Христа Господа, преку својот живот како овоплотено евангелие. Духовниот отец како сведок на мирот, радоста и правдата на Царството небесно ги привлекува луѓето кон својата ќелија. Благодатниот монах секогаш по правило бива препознаен од другите (монаси или христијани од светот) како духовен отец и иницијативата за раководството доаѓа од нив, а не од него самиот. Тој самиот никогаш не се промовира и никогаш самиот не се наметнува како духовен татко на другите.

4. После екскурсот за образот на духовниот старец, потребно е да се направи резиме за промените кои се случиле во однос на покајанието и исповедта со утврдувањето на обичајот на тајното исповедање, од една страна и влијанието на монашкото искуство во духовното раководство, од друга.

---

<sup>22</sup> Според Евагриј Понтиски, прв и основен израз на духовната љубов на старецот е *κροῖσις*. „Според сведоштвото на Светото Писмо, кротки биле Мојсеј, Давид, како и Самиот Христос. Овие три големи образи даваат основа да се заклучи дека кротоста е таква форма на љубовта, која го принудува нејзиниот имател да не господари над другиот човек, туку да му остави простор за неговото личностно битие, па дури и преку самопожртвуваност. Во односите со другите, кротоста се пројавува како деликатност, такт – на своевидно проникнување со љубов во потребите и начинот на размислувањето на другиот човек, кој, на пример, бара совет.“ Гаврил (Бунге), *Духовное отцовство по творениям Евагрия Понтийского*, Москва 2017, 36.

<sup>23</sup> Калистос Вер, „Духовното раководство во православното христијанство“, 216.

Прво, јавната исповед и покајанието предвидено со каноните не било повторливо (тоа е второ крштение) додека тајната исповед е повторлива. И во каноните гревот се разбира како духовна болест, а покајанието како лекување<sup>24</sup>, но под влијание на монашкото духовно искуство, во полна мера доаѓа до израз ова терапевтско разбирање на покајанието и исповедта. Света тајна исповед е од Бога дарен лек за очистување и осветување на човекот. Каноните се однесуваат на големи гревови (апостасија, убиство, блуд), а тајната исповед на помалите гревови.<sup>25</sup> Каноните го санкционираат само она што било извршено како гревовна постапка, додека личната (тајна) исповед се однесува и на бројните волни и неволни прегрешенија, направени на ниво на човековите мисли и чувства.<sup>26</sup> Со утврдувањето на тајната исповед (како духовно раководство или духовна терапија) еклисиолошкиот контекст на покајанието е значително ослабен, можеби и целосно занемарен. Имено, светата тајна исповед повеќе не се разбира јасно како тајна на помирувањето со црковната заедница, а со тоа се губи евхаристиската насоченост на ранохристијанската покајничка дисциплина. Евхаристијата повеќе не е цел, туку средство за очистување и духовно усвршување на личноста на покајникот. Од страна на исповедникот, нему му се дозволува во текот на покајничкиот

---

<sup>24</sup> Трулски собор, 102 правило.

<sup>25</sup> Свети Василиј Велики во своите *Крайќи йравила* говори против правењето разлика меѓу големи и мали гревови. Таа во Новиот завет не се среќава. „Секој што прави грев е роб на гревот“ (Јован 8,34). За нас секој грев којшто има власт над нас е голем, а мал е оној кој нема власт над нас, односно гревот на кој не му робуваме. *Regulae brevius tractatae*, 293 (PG, 31, 1288).

<sup>26</sup> „Не само престапните дела, туку и престапните помисли треба да бидат предмет на покајание и се очистуваат преку покајанието (poenitentia purganda esse). Без оглед на тоа дали гревот потекнува од телото или духот, од волјата или од самото дело, Бог кој изрекува казна за гревот, ветува и простување поради покајанието.“ Тертулијан, *De poenitentia*, III–IV (PL I, 1342–1343). „Грешниците и за помали гревови (minoribus peccatis) треба да принесат покајание во пропишаното време, да се исповедаат согласно утврдениот чин и преку полагањето раце од страна на епископот и клирот да добијат право на причест.“ Свети Кипријан Картагински, *Epist. IX*, 2 (PL IV, 258). Според Алмазов, врз основа на вакви или слични барања за исповедање не само на потешките, туку и на помалите гревови, извршени не само со дело, туку и со збор или со помисла, постоењето на тајната исповед во III век може индиректно да се претпостави. Од една страна, широкиот опсег на содржината на исповедањето не може да се спои со јавната исповед која се применувала само за особено сериозни гревови (како поединечни факти), а од друга страна, јавното покајание како последица на јавната исповед, според мислењето на одредени свети отци и црковни учители, може да се допушти само еднаш во животот на христијанинот. Затоа, може да се претпостави дека покрај јавната исповед, се практикувала и тајната или поточно лична исповед, која не се извршувала пред целата Црква, туку само пред епископот или свештеникот. А. И. Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви*, 39–40.

период понекогаш на поголеми празници да се причести.<sup>27</sup> Евхаристијата станува дел од процесот на покајанието и самата започнува да се разбира како форма на покајанието. Вториот период од развојот на покајничката практика во Црквата се поврзува со канонскиот зборник, дојден под името на патријархот Јован Посник (VI век), настанат околу средината на IX век. Основна карактеристика на покајничките канони од овој зборник е пастирското снисходење и приспособување на предвидените канонски епитимии според можностите и капацитети на покајникот. Тука е нагласено присутен личносниот пристап кон покајникот. Епитимиите се даваат сообразно на способностите и расположението на оние кои се каат, а не сообразно со нивните гревови, за тие да не бидат поразени од строгоста на правилото.<sup>28</sup> Примената на епитимиите зависи од духовното искуство и зрелоста на исповедникот. Од него се очекува да биде духовен отец (духовен терапевт), кој има способност да ја согледа внатрешната состојба на покајникот, неговата внатрешна борба и неговите реални можности и сили. Во контекст на овие барања или критериуми произлегува и прашањето: кој може да биде вистински духовник односно исповедник? Во однос на ова прашање доаѓа до извесна колизија меѓу црковната ерархија и монаштвото (меѓу ерархискиот и „харизматскиот“ елемент во Црквата). Според преподобен Анастасиј Синаит (VII век), единствени соодветни икономи (раководители) на спасението и Божји лекари се оние кои се духовни, вистинските ученици на Христос, об-

---

<sup>27</sup> Во овој контекст не треба да се заборава на терапевтскиот пристап кон еклисиологијата, произлезен од спиритуалистичката духовност, создадена под влијание на платонизмот, преку Климент Александриски, Ориген и подоцна Евагриј Понтијски, а којашто извршила силно влијание врз одредени монашки средини на Исток. Како последица на крајноста и едностраноста на терапевтското богословие се јавува релативизирањето на централното (конститутивно) значење на Евхаристијата во животот на Црквата. Имено, Евхаристијата се претвора во средство за индивидуално постигнување на спасението. Причестувањето е само помош во борбата со страстите. Повеќе за ова погледни: Ставрос Јагозглу, *Евхаристийна и монашеска духовност*, <https://zadugata.com/2023/02/28/евхаристийна-и-монашеска-духовност/> (пристапено на 12.09.2025 г.).

<sup>28</sup> Во овој зборник, должината на предвиденото одлачување од причест за одредени гревови се компензира со дополнителни подвизи, (метании, строг пост, благочестиви дела) кои доколку не бидат исполнети од страна на покајникот, тогаш важат канонските правила. На пример, ако некој се согласи да не пие вино му се скратува една година од епитимијата, ако пак се согласи и да не јаде и месо му се намалува епитимијата за уште една година. Во 102 правило на Трулскиот собор (692 г.) е присутен истиот пристап кој е својствен за покајничката реформа, која му се препишува на патријархот Јован Посник. Имено, на црковните пастири (кои имаат власт да сврзуваат и одврзуваат) Соборот им дава извесна слобода во определувањето на епитимиите, сообразно не само со тежината на гревот, туку и со расположението на покајникот.

лечени во облеката на покајанието (монасите).<sup>29</sup> Свети Симеон Нов Богослов (X-XI век) е поконкретен: „Пред монасите, единствено епископите, според апостолското преемство, имале силата да сврзуваат и да разврзуваат, Но со текот на времето епископите започнуваат оваа власт да не ја употребуваат или лошо да ја употребуваат. Ете, затоа, затоа оваа служба преминала врз избраните луѓе, односно монасите.“<sup>30</sup> Вистинскиот духовник поседува *δερζ-новниε* (παρρησία) да се застапува пред Бога за покајникот и да измоли простување на неговите гревови.<sup>31</sup> Спротивставувањето меѓу црковната ерархија (епископите и свештениците) кои имаат светотаинска власт за извршување на светата тајна исповед како сакраментален чин (света тајна) и монаштвото односно духовниот отец или старецот кој има благодатни дарови за духовно раководство не треба да се преувеличува или пренагласува. Во Византија секогаш преовладувал средниот пат. Монасите кои вршеле исповед требало да добијат посебни писмени овластувања од црковната ерархија односно од епископот. Бројни каноничари и црковни автори (Теодор Валсамон, Никифор Хартофилак, свети Симеон Солунски) се бореле против идејата за неракоположени монаси да исповедаат. Но, практиката за вршење на исповед од страна на неракоположени монаси била мошне раширена како вообичаена практика во духовниот живот на христијаните. За тоа сведочи и фактот што покрај чинот на исповедта извршуван од свештеник (презвитерски тип поседованија, најстрите зачувани датираат од X век) постои и монашки тип на исповед, која ја вршел неракоположен монах. За разлика од првиот чин кој според формата бил литургиски, вториот, (составен под влијание на канонскиот зборник на Јован Посник) првично, се извршувал според долг, опширен и детален прашалник. Тоа сведочи дека исповедта од монашки тип

<sup>29</sup> *Quaestiones et Responsiones*, (PG 89, 369, 372-373).

<sup>30</sup> *Писмо за исповедта и за власта за сврзување и одврзување* (PG 95, 283, 296) погрешно е препишувано на свети Јован Дамаскин, но, најверојатно му припаѓа на свети Симеон Нов Богослов.

<sup>31</sup> Постојат различни случаи од житијата кои говорат за исповедање на гревовите пред монаси (кои немале свештенички чин). На пример, во житието на свети Симеон Столпник некој сарацен откако го погизил претходно дадениот завет да не јаде месо, дошол кај свети Симеон да добие „простување на својот грев по семокните молитиви на светецот.“ Theodorus Cyrensis, *Historia religiosa*, 26 (PG 82, 1477).

На Соборот против патријархот Фотиј (869–870), висок воен чиновник по име Теодор се појавил пред папските легати за да одговори на обвинението против него. Тие го прашале дали се исповедал и дали добил епимија за својот грев. Тој им одговорил дека се исповедал пред некој строг аскет, кој поминал 40 години на столб, на чие име не се сеќава и не знае дали бил во свештенички чин. За него било доволно тоа што исповедникот бил духовен ава. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, Vol. XVI, Florentia, 1771, 150; спореди: K. Holl *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum: Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig, 1898, 320.

била редок настан и се случувала веројатно пред доаѓањето на испушеникот во манастирот или непосредно пред неговиот монашки постриг.<sup>32</sup> Паралелно со формите на „официјалното“ покајание на соборните цркви, се користел и овој монашки тип, кој бил мошне распространет на Исток. Тој се извршувал од страна на неракоположени монаси, според различни редакции на Номоканонот (или Канонариј на „Јован Посник“). Во нив може да се разликуваат два главни извора: првиот Канонариј или *Проџоканонариј*, редактиран од јероѓаконот Јован (IX век) и подоцнежниот Канонариј или *Девџероканонариј* на монахот Василиј (XII век).<sup>33</sup> Но монашкиот тип на исповед бил извршуван и над ревносни христијани кои барале духовно помирување со Бога. Според М. Аранц, всушност, за нив и бил создаден *Проџоканонариј* на јероѓакон Јован. Во него се објаснува како подробно се испитува покајаникот. При тоа се претпоставува не само прецизното познавање на покајничките канони од страна на духовникот, туку и длабокото разбирање на човековата душа. Изборот на прашањата се прави според согледувањето на самиот духовник, а не според текстот на самиот Канонариј. Во *Девџероканонариј* пак, обратно, не се претпоставува знаењето и опитот на духовникот и затоа, прашањата се поставуваат според предвидениот текст.<sup>34</sup>

Некои современи автори нагласуваат дека исповедта којашто е извршувана од неракоположени монаси не претставува сакраментален чин,<sup>35</sup> а дру-

---

<sup>32</sup> Џов Геча, „Исповедта и духовното ръководство в Православната Църква: Съвременни въпроси пред една много древна практика“, 66. На Запад, меѓу монаштвото во Ирска (поблиско до отшелничкиот тип) покајничката практика ја изгубила својата врска со црковната заедница и со Литургијата и како духовно раководство станала суштински елемент на пастирската грижа и за мирјаните. Таа форма на покајничка дисциплина претпоставувала налагање на епитимии, но не вклучувала задолжително обред на помирување или простување на гревовите. Во некои делови од христијанскиот Запад, јавното (канонско) покајание никогаш не било практикувано. J. Dallen, *The Reconciling Community: The Rite of Penance*, Pueblo Pub. Co., New York, 1986, 102–110.

<sup>33</sup> Во многу подоцнежните, нецелосни преписи на овие текстови, неправилно, авторството на Канонијарот му се препишува на Константинополскиот патријарх Јован Посник (крај на VI век). Според М. Аранц, овој Канонариј може да се смета за дело на студитските монаси, кои го презеле од своите духовни учители, палестинските аскети, кои живееле на Олимп во Витанија, каде што во време на иконоборството, мноштво верници од Константинопол заминувале да се посветат на монашкиот живот. Михаил Аранц, *Избранные сочинения по литургике*, Том II, *Таинства Византийской Традиции*, Папский восточный институт, Рим – Москва 2003, 20.

<sup>34</sup> Михаил Аранц, *Избранные сочинения по литургике*, 20–21.

<sup>35</sup> R. J. Barringer, „Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople: A Study of the Hagiographical Evidence to 983 A. D.“ (Doctoral Thesis. The University of Oxford, 1979), 200. Врз основа на внимателна анализа на текстовите од житијата каде што се говори дека неракоположениот духовник давал простување на гревовите, според Берингер, може да се заклучи дека

ги пак, истакнуваат дека исповедта во Византија била поле на постојан конфликт меѓу ерархијата и монасите.<sup>36</sup> Очигледно, од една страна, монашката исповед не била сакраментален чин, затоа што не била извршувана од страна на ракоположени лица во свештенички или епископски чин, но друга страна, таа, сепак, се восприемала како дејствителен начин за добивање на прошка на гревовите. Мора да се нагласи дека зад инсистирањето на несакраменталниот карактер на исповедта, извршувана од неракоположени монаси, како и обидот за нејзино претставување како постојан повод за конфронтирање на монаштвото со клирот, всушност, стои анахроното согледување на византиското разбирање на светите тајни, низ призма на претстави, својствени за западната или современата сакраментологија. Како што е познато во византиското богословие не е правена строга дистинкција меѓу „сакраменти“ и „сакраменталии“, а исто така не е одреден прецизно ниту бројот на светите тајни.<sup>37</sup> Всушност, во патристичката мисла на Византија и самиот

природата на ова „простување“ треба да се разликува од црковното ослободување од гревовите. Понекогаш, простувањето било изразено преку давање цврсто уверување (πληροφορία) од страна на духовникот дека Бог му ги простил гревовите или ќе му ги прости директно на покајникот. Ваквата гаранција се засновала на молитвеното застапништво и дерзновение (παρρησία) на духовникот пред Бога, неговото опитно спознание на Божјата милост, како и на неговата способност да проникне во душата на оној кој се испвиеда и да го согледа неговото вистинско покајание. Во други случаи, простувањето од страна на неракоположениот духовник можело да биде изразено во форма на молитва за посредување пред Бога за прошка на гревовите, чиј текст не се разликувал суштински од свештеничките молитви (на пример оние кои сочувани во Barberini gr. 336, VIII век). Но застапничката молитва, која била фундаментална димензија и на литургиската и на личносната κοινωνία не треба да се разбере како претензија на неракоположените духовници за присвојување на светотаинската власт за сврзување и разврзување на гревовите. Хагиографските списи (до X век) сведочат дека овој вид посредништво не бил разбран како замена или оспорување на ерархиската служба за разрешување на гревовите, туку како посебна харизма, која се дарува во определен период, заради духовна полза на христијаните. R. J. Barringer, „Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople, 200–202.

<sup>36</sup> K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum...*, 311.

<sup>37</sup> Западните претстави за светите тајни почнале да се шират во Византија, во втората половина на XIII век (Латинско царство, 1204 -1261 г. и Лионска унија, 1274 г.), а нивното вкоренување се случило дури во XV век. За ова повеќе погледни: P. Y. Avvakumov, „Sacramental Ritual in Middle and Later Byzantine Theology: Ninth–Fifteenth Centuries“, *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, eds. H. Boersma, M. Levering, Oxford University Press, Oxford 2005, 249–269. Патристичката теологија никогаш не ги дефинирала, ниту систематизирала, ниту пак броела светите тајни. Утврдувањето на бројот на светите тајни и нивна систематизација било прифатено во Византија во епохата времето на Михаил Палеолог (1261-1282 г.). Всушност, доктрината за „седум свети тајни“ за првпат се појавува во *Исјоведанието на верата* коешто папата Климент IV го бара од овој император, а кое претходно било подготвено од латинските богослови. Почетокот на схоластичката теологија за светите тајни бил поставен од М. Абелар и П. Ломбард (XII век), но нејзиното конечно дефинирање се случило не порано од XVII век,

израз „свети тајни“, како посебна категорија на црковни чинови, не постои, а терминот *μυστήριον* првично се користи во широкиот контекст на „тајната на спасението“, па дури потоа, со него конкретно се означуваат определените дејствија преку кои се дарува спасението. Не случајно, меѓу византиските богослови во однос на статусот на светата тајна покајание постои извесно колебање, имено, тие често ја соединуваат со хиротонијата, со елешвештенството или со монашкиот постриг.<sup>38</sup> Отсуството на строга јасност и прецизност во византиската теологија и практика сведочи за нагласената тенденција исповедта и покајанието да се разберат како духовна терапија за лекување на гревовните страсти, во коешто активно и подвижнички учествува самиот покајаник, под раководство на искусен духовник. Во византиското богословие постои отпор против јуридикското формализирање на покајанието и исповедта, според коешто гревот се разбира исклучиво како надворешен престап на Божјиот закон, кој треба да биде санкциониран или простен. Без да се одрекува светотаинската власт на црковната ерархија за простување на гревовите, чиј носител е самата Црквата, се дозволува и монашката исповед, која е израз на аскетско-терапевтскиот аспект на покајанието.<sup>39</sup>

Монашкиот пристап кон покајанието и исповедта подразбира дека ерархискиот чин самиот по себе не е доволен за извршување на службата на исповедник и раководител во покајанието. Ако покајаникот не се исповеда пред искусен духовник, нема да има полза, а неискусниот (неподготвениот) исповедник може да се соблазни. Обидот да се разграничат ерархиското и монашкото служење, во однос на исповедта, е јасно присутен во најстарата верзија на Покајничкиот канонариј, препишувачан на Јован Посник, (а кој датира од IX век): „Нашиот Господ Исус Христос ги испратил пророците, апостолите, јерарсите, јереите и учителите за духовно поучување. А монасите, пак (ги испратил) да се грижат за исповедта преку покајание, за да не произлезе

---

кога латинското влијание кулминирало. Петрос Василиадис, „Таинство покајания“ [https://royallib.com/book/vasiliadis\\_petros/tainstvo\\_pokayaniya.html](https://royallib.com/book/vasiliadis_petros/tainstvo_pokayaniya.html) (пристапено на 10.8.2025 г.).

<sup>38</sup> Йоан Майендорф, *Византиско богословие, Исторически насоки и догматски теми*, Издаателство ГАЛ-ИКО, Софија 1995, 239.

<sup>39</sup> „Патристичката и византиска литература за покајанието скоро целосно се аскетски и поучни. Многу малку автори на аскетски трактати за покајанието посебно го спомнуваат светотаинското очистување како формално барање. Молкот по однос на ова прашање не значи дека светотаинското покајание не постои. [...] Со исклучок на случаите на 'смртните' гревови (убиство, апостасија, прелјубодејство), следени од официјалното одлучување, никаде не е кажано дека за валидирање на актот на покајанието е потребно простувањето на гревовите од свештеник. Напротив, многубројните извори говорат за простување, дадено од неракоположените монаси.“ Йоан Майендорф, *Византиско богословие*, 244.



некаква штета за нас од нашиот непријател.“<sup>40</sup> Целта на ова укажување е да биде заштитен не само оној кој се исповеда, туку и оној кој ја слуша исповедта. Ако покајникот не ги поседува квалитетите на вистинскиот монах, покајанието може да не ја постигне својата цел – вистинското преумување на грешникот и добивање на прошка на гревовите од Бога. Свети Исидор Пелусиот, во своите писма до презвитерот Зосим, познат по својот недостоен живот, извршувањето на крштението и Евхаристијата ги поврзува со ерархискиот чин, независно од духовно-моралниот живот на свештеникот, додека пак, извршувањето на исповедта го доведува во зависност од духовниот живот на презвитерот.<sup>41</sup> Традицијата на монашката исповед сведочи за постоењето на посебно разбирање на покајанието и исповедта во Византија, во коешто не се спротивставуваат „сакраменталноста – несакраменталноста“, туку „духовноста и профаноста“ или „светоста и огревовеноста“. Ова јасно се согледува преку поврзувањето на покајанието и исповедта со ликот на монахот кој има свет и благодатен живот.<sup>42</sup> Според свети Анастасиј Синаит, исповедта на гревовите и лукавите помисли треба да се прави единствено пред „духовен маж“ (πνευματικός ἀνὴρ), кој може да се моли за покајникот и да го исцели од гревовните болести.<sup>43</sup> Според свети Јован Златоуст, *духовниците* поседуваат дарови од Светиот Дух, да се молат за ближните и да

<sup>40</sup> Johannes Jejunator, *Sermo de Poenitentia et Confessione*, (PG 88, 1920–1921); С. Н. Суворов, „Вероятный состав древнейшего исповедного и покаянного устава в восточной церкви“, *Византийский временник*, 1902, (9): 379.

<sup>41</sup> „Премудар, никаква штета не трпи примателот, дури и ако оној кој дава се покаже недостоен. Пречистите Тајни не се осквернуваат, дури ако свештеникот со својата порочност ги надминува сите луѓе.“ Isidorus Pelusiotus, *Epistolarum Liber Tertius*, Ep. 340 (PG 78, 1000). „[Господ] со Своите усти рекол: Примете Го Светиот Дух! На оние на кои ќе им ги простите гревовите, ќе им се простат, а на оние на коишто ќе им ги задржите, ќе им се задржат“ (Јован 20, 23). Значи, ако тие примиле власт поради Светиот Дух, тогаш оние кои со своите гревови го оддалечиле Духот од себе, ја изгубиле; оваа власт ја имаат само оние кои преку Светиот Дух знаат кој е достоин за простување, а кој е за осуда. Зашто ова знаење ја надминува силата на човековиот ум, затоа, Утешителот Кој е заедничар во Божјата суштина и слава, за оние кои се достоини да го примат, станал Учител во неистражливите и несфатливи нешта за човековиот ум.“ Isidorus Pelusiotus, *Epistolarum Liber Tertiu*, Ep. 260 (PG 78, 941–944).

<sup>42</sup> На Православниот Исток не е прифатена римокатоличката дистинкција меѓу поимите свет (sanctus) и свештен (sacer), којашто на Запад се развила како последица на отсуството на учењето за несоздадените Божји енергии. Во православното Предание изразот свет (светост) не се користи само за Бога и за Неговите божествени енергии, туку за сите богослужени чинови, кои се служат во Црквата, како и за личностите, предметите, местата кои се осветени со Божјото благодатно делување. Димитрије Станилоє, *Духовност и заједница у Православној Литургији*, Епархија Источноамериканска, Београд 1992, 33–35.

<sup>43</sup> *Прашање 52*, Анастасиј Синаит, *Вопросы и ответы*, прев. А. И. Сидоров, Сибирская Благовозвонница, Москва 2015, 195.



вознесуваат прозби со скрушеност во срцето.<sup>44</sup> Иако изразот „духовен маж“, во контекст на исповедта, се користи првенствено во однос на монасите, кои се благодатни носители на Светиот Дух, сепак, не се исклучува можноста некој кој поседува јерархиски чин да биде и „духовен маж“. <sup>45</sup> Нагласувањето на улогата на монасите како вистини духовници и исповедници не произлегува од непочитувањето на ерархискиот поредок на Црквата. Затоа, во строга смисла, не може да се говори за отворена конфронтација на монасите со црковната ерархијата, во поглед на надлежноста на извршувањето на исповедта.<sup>46</sup> Свети Анастасиј Синаит објаснува дека добивањето прошка од својот ближен на кого претходно сме му згрешиле не е доволно самото по себе, за да ни биде простен гревот од Бога. Покајникот мора да се исповеда или пред „духовен маж“ или пред „достоеен јереј – ἱερεὺς ἄξιός“ (*Одговор на 32 прашање*).<sup>47</sup> Инсистирањето на преподобниот отец на исповед пред „духовните мажи“ (монасите), не е обид да се поткопа или да се урне авторитетот на црковната ерархија, туку да се наметнат повисоки духовно-аскетски критериуми и на нејзините претставници.

Исповедта извршувана од определени монаси била разгледувана само како еден од „инструментите“ за спасението на одделниот верник, а не како практика која го исклучува официјалниот покајнички чин во Црквата. Не случајно, со текот на времето дошло до меѓусебно влијание на канонијарите кои содржат различни прашања, поставувани од духовникот на оние кои се исповедаат и чинопоследованијата од евхологиите, кои содржат разнообразни молитви, поврзани со покајанието. Па така, од една страна, монашкиот чин на исповед по себе примил богослужбени елементи (читање на покајнички молитви), а во презвитерскиот тип на исповед биле вметнати пра-

---

<sup>44</sup> *Joannes Chrysostomus, Expositio in Psalmum XLI* (PG 55, 159).

<sup>45</sup> Э. Ю. Канаева, „Удаляющие от себя Духа не имеют, конечно, этой власти: к вопросу о принятии исповеди в ранне и средневизантийский периоды“, *Вестник ПСТГУ*, 2024, (113): 39.

<sup>46</sup> Во однос на исповедта, постоеле извесни тензии меѓу ерархиските и монашките авторитети. Според истражувањето на Роберт Берингер, во хагиографските извори до X век не се среќаваат сведоштва за конфликти меѓу ерархијата и монаштвото, а Краусмулер нивната појава и развој ги лоцира во XI век. D. Krausmüller, „Monks Who Are not Priests Do not Have the Power to Bind and to Loose: The Debate About Confession in Eleventh-and Twelfth-Century“, *Byzantium, Byzantinische Zeitschrift*, Vol. 109 (2): 739–767. Канаева посочува случаи на спорови меѓу претставници на ерархијата и монаштвото во IX век. Э. Ю. Канаева, „Пастух, врач и ходатай: к вопросу о структуре авторитета лица принимающего исповедь в средней и поздней Византии (X-XV вв)“, *Вестник ПСТГУ*, 2025, (125): 39. Може да се претпостави дека тензијата меѓу ерархијата и монаштвото во однос на исповедта се засилува дополнително преку усвојувањето на западната sacramентологија од страна на византиските богослови.

<sup>47</sup> Анастасиј Синаит, *Вопросы и ответы*, 155.

шања за покајникот.<sup>48</sup> И во двата типа исповеди, простувањето на гревовите во византиските евхологии и во епитимијници (канонарии) било поврзано со читање на молитва во која простувањето се препишува на Бога. И во двата случаи била предвидена можноста за епитимија и одлачување од причеста.

За да се направи дистинкција меѓу светотаинскиот и монашкиот чин на исповед, при тоа, без да се употребат современи sacramентолошки пристапи, кои не се својствени за византиската теологија, треба да се има предвид нагласувањето на различните моменти кои ги артикулираат двата пристапа и модела на исповедничка практика. И двата типа исповеди (презвитерскиот и монашкиот) поседуваат своја главна ориентација и цел. Во првиот случај, без оглед на тоа што исповедта станала тајна (лична), таа, сепак, ја задржува својата насоченост кон Евхаристијата и помирувањето со Црквата, чиј сведок е свештеникот. Во вториот случај, (исповед пред неракоположен монах), доаѓа до израз личниот аспект на покајанието како аскетски и терапевтскиот процес (преумување на покајникот). Двата типа исповеди имаат своја основа во Преданието и всушност претставуваат две димензии на покајанието (еклисиолшка и лична), затоа, тие меѓусебно не се исклучуваат, туку надополнуваат. Нивното разделување или спротивставување ги открива и нивните „слаби“ страни. Од една страна, во презвитерскиот тип исповед (исповедта како света тајна) без присуство на лично аскетскиот аспект, постои опасноста од формализирање на покајанието, (исповед без преумување, без лекување на болестите на душата), а од друга страна, во случајот со монашката исповед, покајанието може да се разбере строго индивидуалистички, како самодоволен чин, независен од Евхаристијата и еклисиолошкиот контекст. И во двете практики на исповедта е јасно дека главната цел на исповедањето и покајанието е простувањето на гревовите. Но какво е сведоштвото за тоа дека навистина е добиено простувањето? По однос на ова прашање може попрецизно да се утврди дистинкцијата меѓу презвитерската и монашката исповед.

Вообичаено, значењето на светите тајни се поврзува со свештенодејствието. Но како што забележува Николај Афанасјев, свештенодејствието е само еден момент од светата тајна, преку кој и во кој Црквата го измолува добивањето на благодатните дарови. Но вториот момент кој не е помалку важен за благодатната валидност на светата тајна е рецепцијата и признавањето на свештенодејствието од страна на Црквата, односно сведоштвото на Црквата за добивањето на благодатните дарови. Како за секоја света тајна која претставува соборен чин, кој се извршува во Црквата, од Црквата и зара-

<sup>48</sup> А. И. Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви*, т. 3, Одеса 1894, 15–21, 29–36, 61–69; Алексей Пентковский, „Покаянная практика христианской Церкви во второй половине первого тысячелетия по Р. Х.“, 213–214.

ди Црквата, така и за света тајна исповед е потребно сведоштвото на Црквата за тоа дека навистина се случило покајанието и помирувањето на покајникот со Бога. Во случајот со древната покајничка практика и јавната исповед е јасно нагласено сведоштвото на црковната заедница на чело со нејзиниот епископ и свештенството. „Како приемот, така и враќањето во заедничарење на оној кој се кае, е следено од сведоштвото за тоа дека Бог преку Црквата му ги простил гревовите, што повторно му го отвора пристапот кон евхаристиското собрание.“<sup>49</sup> Во случајот со личната (тајна) исповед пред свештеник, сведоштвото на Црквата иако е „минимизирано“ сепак е присутно. Имено, сведок на покајанието и простувањето е самиот свештеник, како литург и претставник на црковната заедница. Во однос на исповедта пред монах, сведоштвото или гаранцијата за простувањето на гревовите доаѓа од духовниот опит на самиот монах или пак од самоспознанието на самиот покајаник. На пример, преподобен Анастасиј Синаит, покајанието и простувањето на гревовите ги разгледува во рамките на личниот однос на човекот со Бога. Според него, посредството на духовникот е добро и полезно, но не и неопходно. Исповедта иако е условена со ликот на духовниот маж, сепак, во услови на негово отсуство, доволно е покајникот да изнесе суд над самиот себе и да се исповеда самиот пред Бога (*Прашање*, 53).<sup>50</sup> За добивање на простувањето пресудно значење има искреното покајание, без кое ниту посредникот, ниту достоиниот ереј не се гарант за простувањето. Но во контекст на личното покајание се наметнува прашањето: „Од каде знае човекот дека Бог му ги простил гревовите и дека тој ќе добие милост во Судниот ден?“ (*Прашање*, 50). Преподобен Анастасиј Синаит одговара: „Од сопствената совест и од дерзновението кое душата го има во молитвата кон Бога.“<sup>51</sup> Истакнувањето на личното самоспознание на покајникот, како главен или единствен фактор на сведоштвото, води до заклучокот: „совеста е канон за причестувањето со светите тајни“.<sup>52</sup> Без оглед на оправданото потенцирање на фундаменталното значење на личниот елемент во покајанието, кој задолжително треба да биде присутен, сепак, тој самиот по себе, не е доволен. Потпирањето единствено

<sup>49</sup> Николај Афанасјев, „Свете тајне и свештенодејства“, *Сѣудје и чланци*, Епархија Жичка, Краљево 2008, 14.

<sup>50</sup> Анастасиј Синаит, *Вопросы и ответы*, 196.

<sup>51</sup> Анастасиј Синаит, *Вопросы и ответы*, 191.

<sup>52</sup> Анастасиј Синаит, *Вопросы и ответы*, 174. Овој став потсетува на одлуката која Константинополскиот архиепископ Нектариј ја донел секој да пристапува кон причеста преку судот на сопствената совест. Според свети Анастасиј (*Прашање 10*), простувањето на гревовите може да се добие преку добрите дела (примерот на Раав), преку верата (примерот на благоразумниот разбојник) или преку покајничкиот плач (блудницата). Освен преку покајанието, простувањето се добива и преку откажување од гревот и претрпување на страдања (*Прашање 48*). Анастасиј Синаит, *Вопросы и ответы*, 60, 187–188.

на судот на сопствената совест може да има негативни последици во поглед на самоволното пристапување или одлачување од причеста. Библиски кажано, никој не може да сведочи за самиот себеси, зашто секогаш е присутна можноста од прелеста која е духовно погубна.

Во Византија, дури во XII век, извршувањето на светата тајна исповед конечно влегло под исклучива ингеренција на клирот и се утврдила како посебен црковно-ерархиски институт, аналогно на западната покајничка практика.<sup>53</sup> Се случило преовладување на ерархискиот наспроти монашкиот пристап кон исповедта, иако духовното раководство продолжило да се извршува од монаси кои не се во свештенички чин. Повикувањето на авторитетот и ставот на свети Василиј Велики, за тоа дека духовната власт за извршување на светата тајна исповед им припаѓа единствено на служителите на светите тајни односно свештениците, имало одлучувачко значење за конечното преминување на покајничката дисциплина кон црковната ерархија.<sup>54</sup> Но, сепак, може да се каже дека било постигнато извесно „измирување“ меѓу ерархискиот и аскетско-монашкиот елемент во Црквата, со очекувањето или барањето свештеникот како исповедник да биде и духовен отец (духовен лекар), чие искуство има значајно место во покајничкиот процес како терапевтски процес на лекување на страстите и гревовите.<sup>55</sup> Под влијание на искуството на монашката духовност, самата исповед придобила каракте-

<sup>53</sup> Благодарение на каноничарите, древните канони предвидени за јавното покајание (кое е неповторливо) се применуваат во тајната исповед, која е повторлива. Со ова, тајната исповед го усвојува сакраменталниот и дисциплинарен карактер на јавното (канонско) покајание. А тоа подразбира дека правото на примање на исповед и наложување на епитимија му припаѓа првенствено на епископот или по негово допуштање на определени свештеници. Оваа промена не била лесно прифатлива за голем дел од монасите. За отпорот на монаштвото кон оваа промена погледни: Н. Суворов, *К вопросу о тайной исповеди и о духовниках в восточной церкви*, Печ. А. И. Снегирева, Москва 1906, 94–97. Маендорф пак забележува дека и во XV век, кога личната исповед пред свештеник со молитва за простување била широко распространета, монашката исповед сè уште постои како алтернатива во манастирите. Йоан Маендорф, *Византийско богословие*, 245. Теодор Валсамон (XIII век) и свети Симеон Солунски (XV век) ја оспорувале практиката на монашката исповед, а тоа значи дека во нивно време таа сè уште се постоела. Во московското издание на Номоканонот на патријархот Јоасаф (1639 г.) исповедта пред неракоположен монах се допушта во некои посебни услови.

<sup>54</sup> „Неопходно е гревовите да се исповедаат пред оние на кои им е доверено домостроителството на Божјите тајни“. *Regulae brevius tractatae* (PG, 31, 1284–1285).

<sup>55</sup> Не случајно, изразот духовен отец (πνευματικός πατήρ – spiritualis pater) кој првенствено бил користен во монашките средини за искусниот монах (кој не бил игумен и не бил во јерархиски чин), подоцна на пример, во времето на свети Теодор Судит се користи и за јерархиските чинови, а во руската традиција духовен отец се користел за свештеник кој исповеда, покајнички свештеник. За ова поопширно погледни: С. И. Смирнов, *Духовный отец в Древней Восточной Церкви: История духовничества на Востоке*, Москва 2003, 7–30. Израз на синтезата меѓу ерархискиот и аскетскиот елемент во Црквата е барањето трите ерархиски чина да

ристики на духовно раководство и духовна терапија. Оваа синтеза настанала како резултат на меѓусебното проникнување на различните, но едносушни харизми во Црквата и со нив поврзаните служби. Соединувањето на светата тајна исповед и духовното раководство и денес, на различни начини, повторно е актуализирано во современиот живот на Црквата. Тоа заслужува посебно внимание и ќе биде предмет на вториот дел од овој текст.

KIRCHE TRAJANOV

## THE HOLY SACRAMENT OF CONFESSION AND THE ECCLESIAL PRACTICE OF SPIRITUAL GUIDENCE – PART 1

### *Summary*

The subject of analysis in this paper are certain aspects of the historical development of the penitential practice in the Church, the ecclesiological significance of the Holy Sacrament of Confession, and its synthesis with the spiritual guidance developed in monastic settings. Particular emphasis is placed on the role of the spiritual father as a distinct charismatic ministry, through which spiritual guidance is actualized. Public penances, as stipulated in the Church canons, clearly and unambiguously highlights the Eucharist-centered nature of confession. By establishing the sacrament (personal) confession as (spiritual guidance or spiritual therapy) the ecclesiological context of the penitence is considerably diminished. Namely, the confession, originally a sacrament of reconciliation with the Church community, becomes a therapeutic act in which the spiritual father plays a central role, endowed with his unique gifts of grace and ascetic-spiritual qualities, irrespective of his ecclesiastical rank. In Byzantium, in parallel with the sacramental confession administered by the clergy, there was also a practice whereby non-ordained monks also conducted confession. Although the second type of confession did not have the status of a sacramental act, it was nevertheless regarded as a customary form of personal expression of penitence and of receiving forgiveness for sins. The synthesis realized between confession as a Holy Sacrament and spiritual guidance represents the outcome of a reciprocal affirmation and interpenetration of the charisms inherent in the ecclesiastical hierarchy and those manifested in the spiritual eldership.

---

соодветствуваат на трите степени од духовното усовршување (очистување, просветлување и обожение).



ИЛЧЕ МИЦЕВСКИ – ИГНАТ  
СТЕФАН ГОГОВСКИ

## ОПРАВДАНОСТА НА ВОЈУВАЊЕТО И ШЕСТАТА БОЖЈА ЗАПОВЕД ОД ПРАВОСЛАВНА ПЕРСПЕКТИВА

*„Разгорзнейѡсѡа ѓо изосѡрува мечѡѡ  
и ја ѡодиѓа ракаѡа на човекоѡѡ за смрѡѡ на друѓ човек  
– од неа и браќаѡа не се ѡознавааѡѡ еден со друѓ.“<sup>1</sup>*

Војната видена како нарушување на мирот помеѓу две или повеќе нации претставува реалност во која употребата и злоупотребата на разни средства за нанесување штета на другиот, отвораат нови полиња за надмудрување и повреда во физичка, психичка, економска и политичка смисла. Значењето кое го имаат војната и мирот, по однос на глобалните предизвици насочени кон просперитет, раст и развој на глобално ниво, е особено видливо кога затлејува еден воен конфликт. Православните христијани никогаш не биле имуни на војување, напротив. Теоретските обиди насочени кон поимање на војната се започнати уште од античката философија, додека, пак, научно-систематско-методолошко проучување започнува во 20-тиот век. Онолку колку што се пролеало крв во војните во светот, исто толку е потрошено и мастило со цел да можат да се објаснат сите сложени пројави на војување.<sup>2</sup> Од православен аспект, пак, војната ги разликува христијанските вредности по кои живее, расте и се развива еден народ. Но, денес, и покрај фактот што повеќето држави се темелат и раководат според демократски начела и норми произлезени од христијанската култура, сепак, за почеток на еден воен конфликт не е толку потребен гласот на народот, колку што се одлуките доне-

<sup>1</sup> Св. Василиј Велики, „Гневот“, Г. Ибришимов, *Духовни бисери од светиѡѡте Оѡѡци*, Ѓако-нија, Скопје 2001, 119-120, овде 120.

<sup>2</sup> Б. Д. Гроздић, А. Стевановић, „Полемике у оквиру православне теорије друштва о рату као најзаостренијем облику друштвених сукоба“, во *Кулѡура ѡолиса* 41 (2020), 39-57, овде 40.

сени од страна на водачите на една нација. Конкретно, кај професионалните војници, тоа значи дека не постои личен избор за учествување во војна од причина што државата е таа која бара исполнување на обврската воено да ѝ се служи.<sup>3</sup> Согледано на овој начин, излегува на видело прашањето: Може ли едно војување да биде оправдано од православна перспектива, и покрај тоа што повикот за земање на оружје никогаш не води до зачувување и развој на општото добро, туку, напротив, одвнатре го нарушува?

Наметнатата одлука да се брани или нападне една држава честопати се коси со православните морални принципи на живеење. Војната е комплексен феномен, а како таква изискува мултидисциплинарен пристап при одгатнувањето, не толку на природата и значењето на војната сама по себе, колку на нејзината оправданост или неоправданост. Денес, не постои православен христијански народ кој не доживеал воен конфликт на свои плеќи. За жал, во овој обременет свет, сè уште постојат повеќе активни конфликти онаму каде што живеат народи и народности од православна вероисповед, како што е особено сензибилниот конфликт помеѓу Руската федерација и Украина, конфликтите на Блискиот Исток во Палестина и сл., што би значело дека военото тероризирање од секаков аспект е суровата реалност на мнозина недолжни и неволни за војување православни христијани. Во текстот ќе се обидеме да дадеме одговор на етичките прашања кои произлегуваат од оправданоста на војувањето, водејќи се според учењето на Православната црква Христова.

### **Православниот став по однос на војувањето од етичка перспектива**

Кога доброто отсуствува, завладејува злото, налик на отсуството на светлина и завладувањето на темнината.<sup>4</sup> Темата за доброто и злото ја от-

---

<sup>3</sup> Jeff McMahan, "The Ethics of Killing in War", *Ethics* 114, 4 (2004), 693–733, 699–700.

<sup>4</sup> „Злото е присутно во сите пори на човечкото лично, семејно и општествено живеење и постоење. Неговото сеопфатно присуство и влијание ги допира самите граници на космичките простори, но и ги превозмогнува, бидејќи неговата димензија е метафизичка. Токму поради тоа, темата за злото, не може да се сведе на дискурс за еден философски проблем. Освен тоа, проблемот на злото не може да биде решен по научен пат. Злото, веќе одамна излезе надвор од рамките на еден чисто етички проблем. Генератор на злото е гревот, т.е. противењето на Бога и трагичното отуѓување од Бога. Прашањето за тоа, како се случиле гревот и отуѓувањето е незаобиколно и легитимно. Постоењето на злото претставува *йарагос* и *мисџерија*. Сите луѓе потпирајќи се на сопственото животно искуство со злото, знаат дека таа *неофицијална сила* не може да се третира или разгледува како анемичен фантом. Во тоа нè уверува активната сила која злото му се спротивставува на Бога. Побунетото зло, со ароганцијата својствена само за него, го угнетува доброто и го стеснува просторот за него (доброто). Не постои здраворазумен човек со развиена христијанска свест и совест, кој не станал жив сведок на борбата што Бог ја води со силите на темнината. Како резултат на борбата се случуваат вистински загуби.



сликува реалноста во која светот се наоѓа уште од моментот на отпаѓањето на возгордеаните ангелски сили од рајот и нивното населување на адот. Земното, минливото, несовршеното, тежнее и потпаѓа под искушенија, исто онака како што Деница заедно со една третина од ангелските сили падна и се облече во облеклото на гордоста. Тоа е тажната космичка реалност која го наруши редот и поредокот на сè што Бог создаде. Гордоста на оние што отпаднаа роди грев, роди отпаѓање, роди непослушност и бивајќи нечиста, излезе извалкана од Небесата. Настанот на ангелското протерување од Небеските градини и зародишот на борбата на доброто против злото продолжи на Земјата. Земните манифестирања на таа борба се во различна форма, но се во постојан континуум. Каин го уби својот брат Авел, крвта се пролева насекаде, па дури и помеѓу браќа христијани. Меѓутоа, секој конфликт помеѓу две заострени страни не значи дека е борба на 'добриот' против 'лошиот'. Таквиот манихејски начин на согледување на еден конфликт не е својствен за Православната црква, напротив.<sup>5</sup> Војувањето, всушност, се поима како безуслово зло, предизвикано од гордоста, омразата и човековата злоупотреба на слободата дадена на дар од Бога. Војната, пак, која се смета за неопходна, односно предизвикана од наезда на воени сили од друг народ или држава, во дипломатскиот лексикон е опишана како состојба на самоодбрана. Од друга страна, пак, доста често, во разгорувањето на еден воен конфликт присутни се историски мотиви. Во случаи кога еден народ е нападат заради нерасчистени прадедовски сметки од минатото, да се учествува во војна со цел да се одбрани народот и татковината не е производ на личната одлука на поединецот кој живее сега и овде.

Честопати низ историјата се согледува распламтување на омраза помеѓу два народа, која се провлекува низ годините, епохите. Почетокот на еден воен конфликт, во словенските јазици се опишува преку синтагми како непосакувана состојба, односно термилошко-поетски. Не случајно може да сретнеме термини како: народ 'погоден' од војна, 'избувната' војна меѓу два народа, небаре војната е вулкан кој еруптира или, пак, некој друг природен феномен кој го зафаќа еден или повеќе народи.<sup>6</sup> Во ниту еден случај не би можело да се оправда завојувањето, односно започнувањето на еден

---

Злото не е само неприкосновено укинување на *добројто*, туку деформација – искривување, изопачување на доброто.“ За повеќе информации види С. Санџакоски, „За проблемот на злото или за темнината на ноќта“, во *Годишен Зборник, Православен богословски факултет* „Св. Климент Охридски“ – Скопје 19 (2013), 43–55, овде 43–45.

<sup>5</sup> Dragan Stanar, "War machines and Orthodoxy: Unmanned combat vehicles and autonomous weapons system in Eastern-Orthodox understanding of war", *Journal for the Study of Religions and ideologies*, 21 (2022) issue 63, 66–80, 69.

<sup>6</sup> Dragan Stanar, "War machines and Orthodoxy", 70.

воен конфликт, од причина што, Православната црква не го оправдува ниту фаворизира манифестирањето на злото во која било негова форма, особено кога станува збор за форма на зло која директно е насочена кон загрозување на нечија благосостојба и живот. Ваквиот став, секако, се темели на Шестата Божја заповед, која гласи: „не убивај!“, а Десетте Божји заповеди – Декалогот, го отсликуваат основниот кодекс по кој се раководи секој православен христијанин во животот.<sup>7</sup> Исто така, во светото Евангелие според светиот апостол и евангелист Матеј, Самиот Господ Исус Христос нè подучува, велјќи: „Сите што се фаќаат за нож, од нож ќе загинат“ (Мт. 26, 52).

Православната традиција стои цврсто на ставот за тоа дека никој не го поседува правото да го одземе ниту својот, ниту нечиј туѓ живот. Животот ни е даден како дар од Бога, што значи дека оваа Божја заповед која не го фаворизира убиството, ја нарушуваат оние кои убиваат со какво било оружје или средство, кои посакуваат во мислите свои смрт за својот ближен, кои го мразат својот брат, кои со лоши зборови, лоши совети и примери го соблазнуваат својот ближен и го тераат кон убиство, самоубиство и сл. Шестата Божја заповед се нарушува и со предавство, односно доколку неког предадеме на непријателите и тој го изгуби животот. Во поширока смисла, истото се однесува кога еден братски народ се остава на милоста на непријателски сили. Не случајно, во православниот свет постојат видови отстапувања од снисходење, односно исклучоци кога извршено одземање на живот не се противи на оваа Божја заповед, односно извршен или потпомогнат воен напад заради одбрана на христијански народ, а тоа се убиствата по неопходност, односно убиства во војна за одбрана на својата татковина (2 Мој. 14, 13-14; 31, 6-8) и пружањето воена помош со цел одбрана на собратски народ. Според Грозданоски и општото православно согледување, тоа е така бидејќи во состојба на одбрана на татковината, се брани честа, слободата и животот, како својот, така и на своите ближни по род, а со извршеното убиство врз припадник на непријателските сили се спречува едно или повеќе убиства што би ги извршил оној кој напаѓа.<sup>8</sup> Клучот за откривање, зошто и на кој начин ваквиот став е присутен и прифатен во православниот свет, е во рацете на историјата. Меѓутоа, потребно е внимателно да се испита секоја оправданост на воена сила преку призмата на светоста, што со други зборови би значело дека во суштина, Црквата секогаш првенствено е насочена кон пронаоѓање решенија во духот на мирот, не толку фаворизирајќи го конфликтот, колку што посочува за тоа дека каква било воена акција се согледува исклучиво како последно решение.

<sup>7</sup> Ратомир Грозданоски, *Десетте Божји заповеди – Декалог*, Матица македонска, Скопје 2008, 14.

<sup>8</sup> Сп. Грозданоски, *Десетте Божји заповеди*, 78.

Ваквата позиција на православно учење се чини како да го „оправдува“ крвопролевање во самоодбрана, од причина што самоодбраната се смета за непосакувана, но потребна акција која се рефлектира како нужно впуштање во воена состојба со цел несакано, но особено потребно заземање одбранбена положба заради заштита. Сепак, во православните теолошки кругови, не толку е развиена таканаречената теорија за оправданоста на војувањето, која од поодамна е присутна во западните теолошки кругови како ‘Just war theory’, заради што, не случајно постојат повеќе ставови и гледишта поврзани со ова прашање. Меѓутоа, нишката која ги поврзува обидите на православните етичари кои се занимаваат со развивањето на ова прашање се наоѓа помеѓу пацифизмот и оправдувањето на одредено војување, особено во самоодбрана. Тоа е така од причина што војната по природа е онтолошко катаклизмична по двете страни и докрај неможно е да се нарече ‘оправдана’.<sup>9</sup>

Единственото војување кое Црквата го оправдува е личната борба со сопствените слабости, страстите и гревот, секако во метафоричка смисла, која никогаш по себе не е физички насилна. Во секој случај, немањето консензус по однос на теоријата за оправданоста на војувањето во Источната Црква се должи на повеќе фактори, како: историјата, мирољубивоста како клучна карактеристика на Евангелието, еклисиолошката природа на Црквата како Тело Христово, недостигот на сеопфатно соборна теолошка анализа која е единствено можна преку вклученост на целата Православна Екумена, односите Црква-држава, како и ставовите на законодавната јурисдикција, акцентирањето на национализмот и патриотизмот кај една нација, толкувањето на повеќезначните упатства од Црковното право и сл. Уште една од причините е фактот што Православната црква никогаш не поседувала моќ да владее врз еден народ за да би била во можност да спроведува политики за имплементација на воени закони, а со тоа да поседува воена сила во својата територија, како што е тоа случај со Западната Црква.<sup>10</sup> Впрочем, улогата на Црквата не била никогаш таа да ја преземе должноста за водење на една држава, колку што повеќе е отсекогаш насочена кон позицијата да е духовна заштитничка и гласот на разумот на еден народ во еклисиолошко-пастирска смисла. Не случајно, низ историјата, на Истокот е забележлив односот кој Православната црква го градела со државите во кои се наоѓала, каде често од гонета постанувала преобразителка на цели народи и култури, додека, пак, на Запад забележителна е состојбата во која се наоѓала Западната Црква по

---

<sup>9</sup> Dragan Stanar, “War machines and Orthodoxy“, 71.

<sup>10</sup> Marian Gh. Simion, “Seven factors of ambivalence in defining a *just war theory* in Eastern Christianity”, Marian Gh. Simion – Ilie Tălpășanu, *Proceedings: The 32<sup>nd</sup> Annual Congress of the American Romanian Academy of Arts and Sciences*, Polytechnic International Press, Montreal 2008, 537–543, 537.

уништувањето на Рим во 410 година од страна на Визиготите, кои ја ставиле Црквата во ранлива состојба, предизвикувајќи зародиш на мотиви насочени кон преземање улога на политички владетел со одредена област кој би се грижел и би ја бранел стабилноста, интегритетот и добробитот на населението од страна на наездата на варварите, преку создавање на своја воена сила која би се водела според точни правила и норми на дејствување.<sup>11</sup> Недвосмислено оттука поаѓа и развивањето на современата ватиканска држава, како и теоријата за оправданоста на војување.

Во теоријата за оправданоста на војувањето суштествуваат две важни категории поврзани со зачетокот на еден конфликт. Едната управува со прибегнувањето кон војување (*jus ad bellum*), додека другата со водењето војна (*jus in bello*). Ставот поврзан со оправданоста на војувањето во самоодбрана се поврзува со начинот на војување. Во оваа категорија се акцентирани моделите на преземени дејствија на оние воени сили кои се принудени да војуваат, а се насочени кон одбраната на еден народ, заштитата на немоќните, децата и слабите, употребата на сила и мерките за заштита на татковината, хиерархиската воена дисциплина и послушност кон надредените, принципите и моралната позиција на војниците по кои се водат долж извршувањето на наредбите, како и легитимно здобиеното право да одземаат туѓ живот, односно да посегнат исклучиво по животот на воениот непријател. Во теоријата за оправданоста на војувањето, двете категории на војување се независни една од друга.<sup>12</sup>

Без разлика на контекстот, теркот и историските премрежја на еден народ, Православната црква ја смета војната за големо зло, секогаш гледајќи на мирот како исклучиво важна вредност, но земањето учество со цел одбрана на татковината и честа на сопствениот народ, во одбранбена војна, Црквата не го забранува. Сепак, во првите векови на христијанството, текстовите и авторите кои се занимаваат со војната како зол феномен, се фокусираат првенствено на актуелната состојба во која се наоѓаат христијаните, односно промената во перцепцијата на состојбата во која од малцинство кое е паганско, христијаните преминуваат во мнозинство, а со тоа, се менува и начинот на кој самите христијани живеат. Авторите на текстовите како на пример св. Климент Александриски и св. Григориј Назијанзин, користат метафорички воени изрази во своите поучни слова, црпејќи инспирација од опкружувањето, бидејќи римските војници на секаде долж Империјата биле присутни, но немаат за цел толку да го насочат христијанинот кон посегнување по оружје, колку што теолошкиот дискурс се однесува на духовната борба која секој

<sup>11</sup> Marian Gh. Simion, "Seven factors of ambivalence in defining a *just war theory* in Eastern Christianity", 538.

<sup>12</sup> Jeff McMahan, "The Ethics of Killing in War", 693–694.

од нас ја води со злите сили, подвизувајќи се долж животот.<sup>13</sup> Во тој дух, не случајно во своите дела им препорачуваат на верните христијани да го следат примерното однесување на војниците на одредени начини. Како илустрација, св. Климент Александриски во едно од своите посланија напишано кон крајот на првиот век, ја поттикнува христијанската заедница да се однесува примерно како војска, додека, пак, на сличен начин св. Григориј Назијанзин во 32 Орација ги споредува христијаните од Константинопол, кои, различни по сталеж, сепак се однесувале ревносно и обединето, сплотени во еден воинствен дух.<sup>14</sup> Битката на христијаните во суштина поседува духовна димензија, бивајќи зилотски насочена против злото, аскетска акција мотивирана од Христовите заповеди која цели кон преобразба пред сè на духот, без притоа да има за цел некого да повреди.

Од историскиот тек на настаните, се согледува дека христијаните од гонети, стануваат слободни во Римското Царство, кое, пак, доживува христијанска духовна преродба и овозможува процут на православното вероисповедание насекаде долж територијата на Ромеите. Меѓутоа, и покрај фактот што климата станува поволна за христијаните, моралниот кодекс по кој се водат останува непроменет, односно евангелски, секогаш имајќи го Христос како урнек и водило. Благодарение на повеќе фактори меѓу кои е незлобливиот дух на православната вера, дотогашните римски војски кои ги гонеле христијаните и пролеале многу крв, а претходно го распнале Христа и погубиле, по Миланскиот едикт во своите редови започнуваат да бројат сè повеќе новопокрстени собраќа и од гонители да стануваат бранители. Тоа значи дека перцепцијата на мирољубивата христијанска свест во поглед на тоа дали треба да се војува во редовите на римската војска со цел земање учество во воениот механизам кој ги туркал идеалите на паганската римска власт или не, до доаѓањето на Константин Велики била насочена кон одбивање на воената служба, заради што мнозина дотогаш тајни христијани биле затворани и осудувани заради непослушност кон императорот и државата, додека, пак, по преселбата на седиштето на Империјата од Рим во Константинопол во 330 година, служењето воен рок за христијаните се сметало за чест во охристовената Византија. Со тоа, паганската култура бледнеела,

---

<sup>13</sup> Valerie A. Karras, "Their hands are not clean: Origen and the Cappadocians on War and Military Service", *Orthodox Christian Perspective on War*, ed. Perry T. Hamallis and Valerie A. Karras, (University of Notre Dame Press Indiana 2017), 125–158, 130.

<sup>14</sup> Valerie A. Karras, "Their hands are not clean: Origen and the Cappadocians on War and Military Service", 129, каде што реферира на делото на Св. Климент Александриски: Clement of Rome, "First letter to the Corinthians 37. 1-3, ed. Michael W. Holmes, *The Apostolic Fathers*, (Grand Rapids: Baker, 1989) 48-49, како и на делото на св. Григориј Назијанзин: Gregory of Nazianzus, "Oration 32, 13 (PG 36:188)", trans. Martha Vinson, *Select Orations*, (2003), 200.

губејќи ја својата важност и влијание. Настапила нова ера во која христијаните повеќе не биле присилувани да принесуваат жртви на политеистичките божества, туку, напротив, чувствувале задача преку својот живот и дела да сведочат незлобливо за Христовата вера.<sup>15</sup> Имањето сопствена држава со предоминантно христијанско население значело реорганизација и во воена смисла. Заради ваквата причина, и заради фактот што византиските војувања се сметале за 'свети', повикот за земање оружје во рака со цел борба за Бог и Православието честопати е лајтмотив помеѓу христијанското население. Со тоа, поразите, пак, кои византиската војска ги претрпувала се поимале како Божја казна заради гревовите на Византиското Царство.<sup>16</sup> Сепак, се појавуваат повеќе различни ставови кога е во прашање одземањето на туѓ живот заради воени цели, имајќи ги предвид христијанските морални начела по кои православните живеат. Па така, повеќето од ставовите кои се сретнуваат во новото Источно Римско Царство го оправдуваат војувањето исклучиво доколку станува збор за самоодбрана, што значи дека превладува духот на мирољубието и евангелско-братската љубов кон ближните. Тоа е така затоа што одземањето нечиј живот ја валка душата на војникот и се исправува како пречка за здобивање на вечниот живот. Секое подоцнежнo поинакво верување и став би се сметал за производ кој директно произлегува од политичката состојба на одредени помесни православни цркви кои биваат под директно влијание на секуларизираната држава во која се наоѓаат.<sup>17</sup> Американскиот православен теолог Стенли Харакас е особено јасен во ставот, велејќи го следново: „Истокот (Источната православна црква) не бара да одговори на прашањата поврзани со точните услови за нечие влегување во војна и, воопшто, точните услови за војување врз база на принципите за 'оправдана војна'. Накратко, не може да се направи случај за постоење на Православна теорија за 'оправдана војна'.“<sup>18</sup>

### **Канонската позиција и учењето на Црквата во поглед на убиството**

Православната црква која доживува процут во периодот на Ромејското Царство, покрај Нејзината улога да е достоинствена Невеста на Христа Женихот за кого живее и дејствува, бивајќи на тој начин духовен кораб и кормило насочено за спасение на луѓето, мајчински се обидува преку запазување

---

<sup>15</sup> S. S. Harakas, "Peace in a Nuclear Context", *The Greek Orthodox Theological Review*, 38 (1993) 1–4, 86.

<sup>16</sup> Slawomir Nowosad, "War – Just or Justifiable? A Christian Orthodox Perspective", *Studia Oecumenica* 16 (2016), 113–122, 116.

<sup>17</sup> Slawomir Nowosad, "War – Just or Justifiable? A Christian Orthodox Perspective", 117.

<sup>18</sup> S. S. Harakas, "Peace in a Nuclear Context", 86.

на Вистината за Бога, да го осмисли животот на човекот, а на тој начин да ги запази слободата, достоинството и самиот живот човеков, даден на дар од Бога. Водена, облагодатена и запазувана од Светиот Дух, долж првите векови на христијанството успева да се избори со сите новонастанати искривоколчени учења за Бога, евангелски ширејќи го и умножувајќи го словото за Бог Словото. Па така, не случајно, во канонските одлуки се присутни поуки против крајните форми на насилство кои значат одземање на животот на другиот, односно убиството.

Во свештените канони на Светата православна црква можат да се сретнат поуки од страна на Светите отци на Црквата Христова кои се однесуваат за видовите убиство, нивната оправданост и неоправданост, по кои се води целата Православна екумена до денес. И покрај фактот што Црквата никогаш во своето двомилениумско постоење не е на страната на насилството, имајќи го за Архетип на сопственото живеење Спасителот на светот, нашиот Господ Исус Христос, сепак, не го фаворизира непреземањето одговорност кога е во прашање заштитата на честа, достоинството, слободата и територијалниот интегритет на сопствениот народ. Сепак, во ризницата канонски одлуки на Светата црква се забележува диференцирање на мотивот за посегание по нечиј живот. Постојат три мотиви кои евентуално би воделе до одземање нечиј живот: волитивно убиство (со умисла), скоро волитивно, и ненамерно (непосакувано). Извршеното убиство во војна се смета за убиство со умисла кога станува збор за извршување воен напад на еден народ, од страна на друг. Намерата зад ваквиот вид убиства е напад кон еден народ кој има за цел негово потчинување, ослабување, разнишување, поробување, но и уништување. Не случајно многу војни низ историјата на човештвото се наречени 'крволочни' војни. Со тоа, по логика на нештата, во соборните одлуки на Црквата се сретнуваат строги казни за ваквиот вид убиство. На пример, Анкирскиот помесен собор најстрого ги осудува убиствата со умисла, како и оние сторени во војна. Во 22 канон од овој собор стои напишано следново: „За намерни убиства, треба убијците да припаднаваат (цело време со покајниците), и дури на крајот од животот да се удостојат со Совршеното (Причеста)“.<sup>19</sup> За споредба, канонот 56 на свети Василиј за намерно убиство одредува 20-годишна епитимија.

Во првиот канон на св. Атанасиј Велики, пак, светиот Отец прави разлика помеѓу убиството со умисла кое не е дозволено, и извршеното убиство во војна во самоодбранбена цел, велејќи: „да се убива не е допуштено, но

---

<sup>19</sup> „Помесен Анкирски собор (314г.)“, *Свештени канони на свештата Православна Црква*, Повардарска Епархија Св. Ѓорѓи Полошки, Велес 2011, 252–263, 262.



да се убиваат во војна непријателите и законско е и достоино за пофалба“.<sup>20</sup> Големиот учител на Црквата, светиот Василиј Велики, во канон 13 на сличен начин посочува, велејќи: „Убиствата во војна Отците наши не ги броеа во убиства, давајќи простување (снисходејќи), како што ми се чини, на бранителите на девственоста (целомудрието) и Благочестието (вистинската вера христијанска)“.<sup>21</sup> Канонот на св. Василиј се поткрепува на веќе утврдениот став по однос на војувањето заради самоодбрана, кој кај св. Атанасиј е поизразен и посочува на должноста која ја има државата и секој нејзин член во поглед на поимањето на тежината на едно убиство, кое и покрај тоа што убиството не е оправдливо и допустливо, сепак, кога станува збор за убиство во самоодбрана на еден народ, се снисходи.

Каноните поврзани со учењето на Црквата по однос на оправданоста и неоправданоста за едно извршено убиство во војна, ја рефлектираат во прва инстанца правната традиција во применувањето на канонската процедура која го покренува прашањето за употребата на одбранбена сила. Преку неа се согледува природата на насилството кое дава поттик за одбрана, етички или правно спроведена. Од канонска перспектива, втемелена повеќе на нормативни упатства отколку на легислативна казна, особено се истакнува советодавниот наратив, односно керигматскиот пристап при составувањето на каноните поврзани со ова прашање. Потребно е да се посочи дека каноните кои се насочени кон опис на начинот на едно извршено убиство, особено на убиството со умисла, се однесуваат за сторени злодела кои преку одземањето на туѓ живот на член од едно исто општество ги разбрануваат мирот и хармонијата во една правно уредена држава, за што би следело казна и покајнички период долж животот на сторителот со цел ослободување од јаремот на гревот, бидејќи никој не го поседува правото да одземе туѓ живот, додека, пак, оние канони кои директно се насочени кон оправдување на едно извршено убиство од страна на воено лице заради заштита на татковината, даваат зелено светло за примена на сила во самоодбрана на еден народ, и на тој начин биваат исклучиво наменети за одбрана на внатрешниот добробит на членови од едно општество од наезда на туѓи сили.

И покрај фактот што каноните ја оправдуваат самоодбранбената преземена воена акција заради заштита на еден народ, сепак, Црквата во ниту еден случај не поттикнува војна, туку, напротив, го осудува насилството во

---

<sup>20</sup> Свети Атанасиј Велики, „Канони на светиот Атанасиј Велики Архиепископ Александриски“, *Свештени канони на свештајта Православна Црква*, 492–502, 495.

<sup>21</sup> Свети Василиј Велики, „Канони на свети Василиј Велики, Архиепископ на Кесарија Кападокиска“, *Свештени канони на свештајта Православна Црква*, 503–542, 516.



секоја негова форма.<sup>22</sup> Канонската процедура на еден начин ја претставува совеста на војниците на военото поле, бивајќи истовремено објективна и субјективна по природа. Објективната природа се рефлектира преку заедничкиот интерес на Црквата и Државата, кој е насочен кон одбранбени војни против заеднички непријатели како, на пример, во Византија и одбраната против муслиманите. Субјективната природа, од друга страна, повеќе е од духовна природа и се однесува на пастирскиот поучувачки карактер на свештенството во моменти кога Црквата потпаѓа под опресија и е принудена да прифати туѓа власт, но тоа прифаќање во голем дел е крунисано со отпор дури до мачеништво.<sup>23</sup>

### Епилог

Клучот за ползување со учењето на Црквата е во совеста, од причина што Христовата Невеста секогаш стои во одбраната на еден живот, слобода и достоинство дадени на дар од Бога, но, сепак, не фаворизирајќи го нарушувањето на мирот и зародишот на злото, упатува совесно да се одговори на повикот за заштитата на животот, слободата и достоинството на својот народ. Ова во никој случај не значи дека Црквата би требало да си дозволи да ја злоупотребува својата општествена улога во поттикнувањето на својот народ за земање на оружје во рака со цел да изврши напад на друг доколку државата го бара тоа од неа, односно во ниту еден момент нема за право да служи на државата колкави и да се интересите на одредени власти за започнување воен конфликт со свој близок или далечен народ. Војната претставува неповратлив процес и тоа е една од нејзините клучни карактеристики. Таа е непредвидлива нарушувачка на мирот и во ниту еден случај не придонесува на позитивен начин ниту на агресорот, ниту, пак, на оној кој се брани.<sup>24</sup> Посакуваниот агресорски краен нејзин исход – победата, не е апсолутна, напротив. Војната согледана на овој начин се исправа како нерационална пречка на патот кон обожението.<sup>25</sup> Онаму каде што владее злото отсуствува доброто и разумот, отсуствува љубовта, а владее гордоста, која неминовно раѓа грев и отуѓеност од Бога.

Гласот на Црквата секогаш повикува на мир, особено денес во исклучително разбрануваниот од немири свет. Актуелната неповолна никому состој-

---

<sup>22</sup> Marian Gh. Simion, "Seven factors of ambivalence in defining a *just war theory* in Eastern Christianity", 541.

<sup>23</sup> Marian Gh. Simion, "Seven factors of ambivalence in defining a *just war theory* in Eastern Christianity", 541.

<sup>24</sup> Jovan Babić, "War Ethics and War Morality: An Introduction", *Conatus – Journal of Philosophy* 8 (2023), issue 2, 11–63, 12.

<sup>25</sup> Slawomir Nowosad, "War – Just or Justifiable? A Christian Orthodox Perspective", 113.

ба во светот е воочливо чувствителна, без разлика дали во некој дел од светот се војува, или не. Христијанскиот пристап поврзан со евидентирање на воинствените активности на глобално ниво е насочен не толку кон негирање на потребата за заштита и одбрана на невините, колку што кон подигнување на прашањето на сеопшто загрижувачко ниво. Причините за војување се различни, но последиците се исти. Мирот е во корелација со духовните и морални вредности кои една нација ги негува и одгледува. Заложбата на Црквата предизвикана од загриженоста околу заштитата на мирот е евидентна и забележителна. Црквата повикува на мир во име на христијанската вредност која мирот ја поседува.<sup>26</sup> Но, човековата интенција за превласт, која е повеќе насочена кон хранење на егото и лични цели на поединци, се одразува на целото човештво. Преземени се радикални чекори во начинот на војување, современиот начин на војување може да биде од катастрофални размери, што значи дека сочувувањето на мирот е од особена важност денес, повеќе од кога било. Црквата повикувајќи на мир, ги обелоденува на практичен начин последиците од секоја воена акција и воена активност, кои директно го загрозуваат животот, го нарушуваат мирот и просперитетот, ја валкаат правдата, ги погазуваат вредностите, што значи дека ниту едно војување не би можело да се смета за 'нужно зло'.<sup>27</sup> Трезвеното и совесно владеење со една држава подразбира грижа за добробитот на сопствениот народ преку градење добри односи со останатите, подразбира грижа за сеопштото добро на целокупното човештво преку градење мостови, наместо нивно разнишување и рушење.

ILCE MICEVSKI-IGNAT  
STEFAN GOGOVSKI

## THE JUSTIFICATION OF WARFARE AND THE SIXTH COMMANDMENT FROM AN ORTHODOX PERSPECTIVE

### *Summary*

The paper focuses on reviewing, exploring, answering and presenting the Christian norms and positions in relation to war and warfare from Orthodox ethical and canonical perspective. The Orthodox understanding of warfare and the use of force differs from the Western and secular 'just war theory', which means the way of the Orthodox attitude towards the problem of justifying warfare is

---

<sup>26</sup> S. S. Harakas, "Peace in a Nuclear Context", 87.

<sup>27</sup> S. S. Harakas, "Peace in a Nuclear Context", 89.

not present, because war is always seen as unconditional 'evil'. The reason why the Church hasn't developed a so-called 'just war theory' is because of the fact that The Church of Christ is always leaned towards peace. Thus said, warfare is actually understood as an unconditional evil, caused by pride, hatred and human abuse of the God given freedom. In no case could war, or an initiation of a military conflict be justified, for the reason that the Orthodox Church does not justify or favor the manifestation of evil in any of its forms, especially when it comes to a form of evil that is directly aimed at endangering someone's well-being and life.



АЛЕКСАНДАР КРСТАНОСКИ, јереј

## ТЕОЛИНГВИСТИЧКИОТ ПРОФИЛ НА ПРОФ. Д-Р ОТЕЦ ЈОВАН ТАКОВСКИ

### Апстракт

Како што кажува и самиот назив, теолингвистиката е интердисциплинарна наука која во себе ги спојува теологијата и лингвистиката. Таа им дава богословска димензија и богословско толкување на одредени лингвистички појави, но и јазични форми и решенија на некои теолошки проблематики. За да се лоцира и да се реши дадена теолингвистичка појава потребно е да се има темелно познавање на двете области. Со своето богословско и филолошко образование, отец Јован Таковски е еден од првите теолингвисти во МПЦ – ОА и во Македонија воопшто, а неговата дејност е добра основа за понатамошниот развој на оваа интердисциплинарна наука.

**Клучни зборови:** теолингвистика, просвѣщеніе, граматика, лексика, преводи.

### Вовед

Предметот на истражување на теолингвистиката најсуштински може да се претстави како истражување на сакралниот јазик или сакралното во јазикот, односно појавите на теолошкото во јазикот кое нашло свој израз и одраз во него, но и јазикот како форма на теологијата, нејзина манифестација, средство за конверзација и трансмисија на нејзината содржина. Проблематиката на теолингвистиката зафаќа неколку прашања:

1. Можноста и начинот за вербализација на духовните искуства;
2. Кодификација на сакралните текстови и заштита при публикација и ширење;
3. Херменевтички и егзегетски прашања;
4. Комуникација во сакралната сфера, богословскиот дискурс и интеракцијата помеѓу јазикот на теологијата и секуларната средина;
5. Комуникација во конкретни етнички, верски и социјални средини.

Теолингвистиката може да биде општа или посебна, а врз основа на тоа дали третира глобални теолингвистички проблематики, или конкретни за одредена вероисповест и одреден јазик. Таа може да биде насочена фундаментално или апликативно, т. е. да се занимава со конкретни прашања од лексиката, ортографијата или граматиката на одреден сакрален јазик, како што се: текстови на икони, фрески, ракописи, титулирање на личности и слично.

Како долгогодишен професор по догматика и црковнословенски јазик, отец Јован Таковски се јавува како еден од пионерите на теолингвистиката во МПЦ – ОА. Тој ги преведува делата на Свети Климент Охридски според најстарите ракописи од 12 и 13 век, но работи и на македонската житијна литература. Неговите дела се многубројни, но тука неговиот теолингвистички профил ќе биде разгледан низ призмата на четири негови дела:

1. *Просветителнието во Теологијата на Свети Климент Охридски*, самостојно издание на авторот, Скопје 2006;
2. *Црковнословенска граматика со црковнословенско-македонски речник*, Православен богословски факултет „Свети Климент Охридски“ – Скопје, Скопје 2004;
3. *Терминологија од областа на Теологијата*, Македонска академија на науките и уметностите, Скопје 2017;
4. Преводите на богослужбените книги од црковнословенски на македонски јазик.

Во првиот труд отец Јован Таковски се открива, пред сè, како научник – теолог и лингвист, во вториот и третиот се одразува неговата теолингвистичка научно-просветна дејност, а под четири е неговата дејност како преведувач.

Од современата богословска литература може да се издвои дека отец Јован Таковски ги преведува: *Бог е Жив – Вероучение (Катихизис) за семејствата*, Преспанско-пелагониска епархија, Битола 1983 година (првиот странски јазик на кој ова дело е преведено од француски е токму македонскиот превод на отец Јован Таковски) и *Раскази на еден ѝноклоник*, Македонска православна црква (Преспанско-пелагониска епархија), Битола 1982.

## Биографија

Отец Јован Таковски е роден на 18.03.1942 година во село Умлена – Пехчевско, како осмо родено дете од деветте на неговите родители Димитриј и Санда. Со своето образование започнува во своето родно место Умлена, а осмо одделение завршува во Пехчево. Во 1957 година се запишува во Богословијата во Призрен и во јуни во 1962 година го положува матурскиот испит

пред седумчлена комисија на Богословијата. Откако го завршил Средното богословско училиште заминал на студии во Белград, но по втората година од факултетот морал да замине во ЈНА за отслужување на воениот рок. По воениот рок продолжил со студиите и бил активен како диригент на студентскиот хор. Јазиците одлично ги усвоил, посебно францускиот, така што работел и како преведувач на разни конференции. Богословскиот факултет во Белград го завршува во 1967 година и запишува постдипломски студии во Париз – Франција. Оттаму се враќа по две години. Филолошки факултет завршува во Скопје во 1980 година. По враќањето од Париз бил вработен како професор во Македонската православна богословија „Свети Климент Охридски“ во Скопје, а потоа, во 1977 година бил избран меѓу првите професори на штотуку отворениот Богословски факултет „Свети Климент Охридски“ во Скопје. Бил и декан на Богословскиот факултет „Свети Климент Охридски“ – Скопје од 2001 до 2004 година. Во 2006 година при Универзитетот во Мелбурн – Австралија, бил избран за визитинг професор. Во ѓаконски чин е ракоположен од Архиепископот Доситеј во 1973 година, а во свештенички чин од Архиепископот Гаврил во 1993 година. Бил член на литературните преведувачи на Македонија. Автор е на повеќе преводи, научни прилози и одделни публикации. Ги превел речиси сите богослужбени книги од црковнословенски на македонски јазик, со што ги направил разбирливи за својот македонски народ. Се упокоил на 19.04.2023 година во Скопје, каде што е и погребан.<sup>1</sup>

Треба да се нагласи дека по завршувањето на постдипломските студии во Париз, отец Јован Таковски е првиот доктор на науки кој докторирал на Православниот богословски факултет „Свети Климент Охридски“ – Скопје. Со тоа се отвораат вратите за подоцна да се засилат активностите при организирањето на вториот и на третиот циклус студии на факултетот.

### **Просвештението во теологијата на Свети Климент Охридски**

Овој труд на отец Јован Таковски е неговата докторска дисертација одбранета на Православниот богословски факултет „Свети Климент Охридски“ – Скопје во 1999 година, а под менторство на академик Петар Хр. Илиевски.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Спасе Таковски, „Протојереј-ставрофор Јован Таковски (1942 – 2023)“, *Службен лист на Македонската Православна Црква*, Македонска Православна Црква – Охридска Архиепископија, Скопје, 2 (2023), 117.

<sup>2</sup> Јован Таковски, *Просвештението во теологијата на Свети Климент Охридски*, самостојно издание на авторот, Скопје 2006, 7.

При своето теолингвистичко третирање на лексемата *просвешћение*, отец Јован Таковски користи комбинирана методологија – компаративно-историска со теолошко-егзегетски и, по потреба, филолошки пристап.<sup>3</sup> Со овие методи, тој во својот научен труд ја активира конкретната и апликативната теолингвистика, насочувајќи се на еден конкретен јазик и една вероисповест, но и апликативно на еден збор.

Избран е терминот „просвѣщеніе“, бидејќи е поливалентен, мошне прегннатен и го зафаќа и покрива најбитното во теологијата на Свети Климент Охридски, како и општо во православното богословие. Во суштина, во овој термин е содржана целокупната просветителско-мисионерска дејност на Свети Климент и на неговите учители.<sup>4</sup>

Лексемата „просвѣщеніе“ во теологијата на Свети Климент Охридски е семантички богата со многу значења кои навлегуваат во најбитните сфери на православното христијанско учење – во теоријата и во практиката. Во основата на овој збор лежи именката „свѣтъ“ (светлина), од која е изведен и глаголот „просвѣщати“ – просветлува („просвѣтити“ во неговиот свршен вид), како и многу други зборови. Сите тие, пак, се превод или калки од грчките: φῶς, φωτισμός (φώτισμα), φωτίζω.<sup>5</sup>

Теолингвистичкиот став на отец Јован Таковски кон терминот „просвѣщеніе“ се темели на неколку негови согледувања:

1. Пренесувањето на гореспоменатите термини на словенска почва е поврзано со делото на светите браќа Кирил и Методиј и на нивните ученици и следбеници, започнато со познатата Моравска мисија, за чија потреба е создадена и првата словенска азбука – глаголицата, и со преводот на богослужбените и на другите книги за целите на мисијата.

2. Свети Климент Охридски – еден од најталентираните и најблиски ученици на Солунските браќа, на територијата на Македонија ја продолжил и ја доусовршил насилно прекинатата просветителска дејност во Моравија, според методите на своите учители, и дал теоретско образложение и практична примена на овие лексеми: „свѣтъ“, „просвѣщеніе“ (светлина, просветлување) и на зборовите изведени од нив.

3. Појдовната точка на Свети Климент Охридски е фактот дека Бог е Светлина, сообразно со учењето на Светото Откровение: Светлина е Отецот, Светлина е Синот, Светлина е и Светиот Дух – Троедна Светлина. Втора светлина се ангелските чинови кои својата светлина ја примаат од Првата Светлина. Трета светлина е човекот.

---

<sup>3</sup> Јован Таковски, *Просвешћениеѿо...*, 9.

<sup>4</sup> Јован Таковски, *Просвешћениеѿо...*, 9.

<sup>5</sup> Јован Таковски, *Просвешћениеѿо...*, 7.



- *їпросвещїєнїє* со букви – писменост, книги и усна проповед;
- *їпросвещїєнїє* преку Светите Тајни: Крштение, Покаяние (Исповед) и Евхаристија;
- *їпросвещїєнїє* со добри дела: братољубие, љубов, смирение, пост, молитва и други.

# Црковнословенска граматика со црковнословенско-македонски речник

При изработката на оваа граматика е користено искуството на постоечките прирачници на бугарски, српски и руски јазик, кои се приведени на крајот како користена литература.<sup>8</sup>

Црковнословенската грамајтика со црковнословенско-македонски речник на отец Јован Таковски е поделена на неколку главни дела: *фонетика*,

<sup>7</sup> Од Предговорот на *Црковнословенска граматика со црковнословенско-македонски речник*, Православен богословски факултет „Свети Климент Охридски“ – Скопје, Скопје 2004.

<sup>9</sup> Од Предговорот...

морфологија, синтакса, избор на моливци за најамеи и текстови за превод и драматичка анализа и црковнословенско-македонски речник.

1. Под фонетика се третираат: црковнословенската азбука и гласовните закони.

2. Во морфологијата се сместени лекциите за: именки, заменки, придавки, броеви, глаголи, паричици и неменливи зборови (прилоги, предлоги, сврзници и извици).

3. Поднасловот посветен на синтаксата зборува за: употреба на падежи, главните конструкции, употреба на предлози со падежи, главните делови на реченицата и употреба на паричичките.

4. При изборот на моливките за најамеи и текстовите за превод и драматичка анализа се забележува дека внимателно се избрани оние молитвени текстови кои најчесто се употребуваат во богослуженијата и кои се содржински најбогати.

5. Црковнословенско-македонскиот речник ги опфаќа најдистрибуираните лексеми од лексиката на црковнословенскиот јазик.

По секое поглавје во граматиката следуваат вежби. Тие се составени од избор на реченици од *Светото писмо* и богослужбените книги. На овој начин студентите имаат основа да развијат не само јазична, туку и теолошка дискусија за прочитаното, преведеното и граматички анализираното. Оваа граматика, иако првенствено е наменета за богословските просветни центри (средни и високи), таа може да има и поширока употреба.

### **Терминологија од областа на теологијата**

Терминологија од областа на теологијата е значително проширен и осовременет материјал којшто претходно е печатен во повеќе билтени. Во него се опфатени не само термините кои строго ѝ припаѓаат на теологијата, туку и оние коишто тематски ѝ се блиски и сродни, како философија, книжевност и слично.<sup>10</sup>

Во согласност со воспоставениот образец, секој термин прво е даден во насловот, а во некои случаи се наведува и алтернатива или негов можен превод на македонски јазик, доколку се работи за збор од странско потекло. Потоа следува негова кратка дефиниција и дополнително објаснување на значењето, кое може да биде покусо или поопширно, зависно од сложеноста и семантичкиот опфат на терминот.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Јован Таковски, *Терминологија од областа на теологијата*, Македонска академија на науките и уметностите, Скопје 2017, 7–8.

<sup>11</sup> Јован Таковски, *Терминологија...*, 7–8.

На крајот доаѓа прегледот на јазиците на светските јазици на наведениот термин на македонски јазик. Опфатот на тие јазици зависи од областа. Во овој случај се земени: руски (ru), англиски (en), француски (fr), германски (de), грчки (el), црковнословенски (cu) и латински (la) и тоа во случаи каде што има еквиваленти.<sup>12</sup>

Покрај прегледот на македонските термини по азбучен редослед, на крајот е даден Регистар на еквивалентните термини на други јазици, што овозможува полесно снаоѓање во материјата.<sup>13</sup>

На пример, именката „Бог“ е објаснета на следниов начин:

„Бог по својата природа, суштина, е неопислив, неограничен, бескраен, несфатлив, а единствено што е во Него сфатливо тоа е Неговата бесконечност и несфатливост – не може да се стави во рамките на човековиот огревовен разум, но, со еден дел од Своето Битие, ни се открива, ни се покажува како Творец на сè видливо и невидливо, како Промислител, Спасител и Судија.

Од Божјото Откровение, дадено во Светото писмо и Светото предание, дознаваме дека Бог е еден по природа, а Троичен по ипостаси, лица – Отец, Син и Дух Свети, Единица во Троица и Троица во Единица. Знаењето за Бога се добива како дар Божји, како Божјо откровение: Синот се познава преку Отецот, и Отецот – преку Синот. Господ Исус вели: *Сè ми е ѓрегадено оу Мојоѓ Оѓец и никој не Го ѓознава Синоѓ, освен Оѓецоѓ, ниѓу Оѓецоѓ Го ѓознава некој освен Синоѓ, и кому шѓо сака Синоѓ да Го оѓкрие (Мѓ. 11.27)* Светиот Дух се познава преку Синот, а Синот и Отецот – преку Светиот Дух (Јн. 14.26), бидејќи никој не знае што има во Бога, освен Светиот Дух, кој дава вистинско знаење за Бога, и Божјите тајни им ги открива на оние што веруваат и Го ѓубат Бога (1Кор. 2.11-15), Кој е Ѓубов (1Јн. 4.8). Нашето богопознание е сразмерно со нашето просветлување и очистување, бидејќи само *чисѓиѓе ѓо срце ќе Го видаѓ Боѓа (Мѓ. 5.8)*.

Во Стариот завет најчесто среќавани имиња за Бога се Елохим и Јахве JHWH – Оној Кој е.

**ru.** Бог  
**en.** God  
**fr.** Dieu  
**de.** Gott  
**el.** Θεός  
**cu.** Богъ  
**la.** Deus<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Јован Таковски, *Терминологија...*, 8.

<sup>13</sup> Јован Таковски, *Терминологија...*, 8.

<sup>14</sup> Јован Таковски, *Терминологија...*, 39.

Во овој речник отец Јован Таковски прави пресек на теологијата и лингвистиката претставена преку лексикологијата и семантиката. Слободно може да се каже дека следејќи го овој речник теологијата се претставува, а со тоа се дава можност и да се изучува по азбучен ред. Од друга страна, со преводот на термините и на други современи и стари јазици, се дава можност на оние кои ги изучуваат овие јазици да се запознаат и со нивната богословска лексика.

### **Преводите на богослужбените книги од црковнословенски на македонски јазик**

Преводот на богослужбените книги на македонски литературен јазик е подолг процес, а во него една од клучните улоги ја има отец Јован Таковски. За подобро да се разбере овој зафат најдобро е да се тргне од неговите почетоци. На овој начин се добива подобар контекст за сфаќањето на подвигот на професор Таковски.

По возобнувањето на Македонската православна црква во 1967 година најпрво се појавува потреба од целосен превод на *Свештоото ѱисмо* на современ македонски литературен јазик. За таа цел, се формира група од истакнати македонски богослови, кои ќе го редактираат преводот на професор Ѓорѓи Милошев, подоцна Архиепископ на Македонската православна црква г. г. Гаврил. *Библијата*, како прво целосно издание, во превод на современ македонски литературен јазик излегува од печат во 1990 година во издание на Британското и инострано библиско друштво во Лондон во соработка со „Македонска книга“ од Скопје, а со благослов на Светиот архијерејски синод на Македонската православна црква. Печатењето е извршено во печатницата „Дело“ во Љубљана. Ова прво издание на *Библијата* на македонски јазик доживува вкупно седум изданија до тираж од околу сто илјади примероци.<sup>15</sup> На овој начин *Свештоото ѱисмо* веќе е целосно употребливо на македонски јазик, како во богослужбата, така и за читателите.

Секако, овој превод е процес кој трае подолго и за него е задолжен професор Ѓорѓи Милошев. Преводот се одвивал во три етапи. Прво, во период на војна и окупација, односно од 1942 до 1944 година, кога професорот, отец Ѓорѓи Милошев самоиницијативно работел на преводот на *Свештоото ѱисмо* на *Новиот завет*, поконкретно на *Евангелието*. Втората етапа е периодот по ослободувањето на земјата од фашистичката окупација, кога започнува организирањето на Македонската православна црква и трае до 1957 година, кога се преведени *Ајосѱолои* (*Делата ајосѱолски* и *Посланијата*) и *Ошкровение*, со што се комплетира преводот на целиот *Нов завет*. Третата

<sup>15</sup> Ацо Гиревски, *Историјата на македонската Библија*, Менора, Скопје 2015, 10–11.



- Голем ѓребник (во 2019 година);
- Архијерејски чиновник (во 2021 година) и други.

Во годишниот алманах на Дебарско-кичевската епархија од 1990 година наречен *Светиклиментийово слово*, честопати излегуваат преводи на богослужби на одредени празници.

Во однос на преводот на богослужбените книги од црковнословенски јазик на македонски јазик, се разбира, од епохално значење е делото на протојереј-ставрофор Јован Таковски кој ги преведува:

- *Посен ѿриод* (во 2005 година);
- *Изборен минеј, ѿрв ѿом* (во 2008 година);
- *Изборен минеј, вѿор ѿом* (во 2008 година);
- *Цвеѿен ѿриод* (во 2009 година);
- *Окѿѿоих 1. – 4. ѿлас* (во 2011 година);
- *Окѿѿоих 5. – 8. ѿлас* (во 2012 година);
- *Минееѿе* за дванаесете месеци (последниот е завршен во 2015 година).

Јазикот на овие преводи на отец Јован Таковски е едноставен, богат и разбирлив. Тоа всушност е неговата функција – да биде прифатлив за верниците кои присуствуваат на богослужбите и учествуваат во нив. Овде преведувачот повторно се покажува како добар познавач на теологијата од една страна, и на црковнословенскиот јазик од друга страна. Според неговите лични кажувања, освен црковнословенските текстови, тој консултирал и текстови и нивни преводи и на други јазици, особено на француски.

## Заклучок

Имајќи ја предвид теолошката и лингвистичката наобразба на проф. д-р отец Јован Таковски, несомнено е дека точката каде што се спојува неговото научно и научно-просветно дело е теолингвистиката. Тоа ги опфаќа сите аспекти на теолингвистиката.

Во трудот *Просветилението во теологијата на Свети Климент Охридски* теолингвистичката мисла е конкретизирана на терминот „просвѣщеніе“, од една страна преку навлегување во длабочината на неговата семантика, а од друга страна, преку историско и панорамско претставување на патот на оваа јазична пројава која дава форма на една од фазите на духовниот развој на личноста.

Во Црковнословенската грамика со црковнословенско-македонски речник теолингвистиката е чисто апликативна и се однесува конкретно на црковнословенскиот јазик применет во духовните училишта. Примерите кои

Од сè наведено, може да се заклучи дека проф. д-р отец Јован Таковски ги допрел сите правци и насоки на теолингвистиката: општи, теоретски, конкретни, апликативни, и применети.

## 151

ALEKSANDAR KRSTANOSKI

THE THEOLINGUISTIC PROFILE  
OF FATHER JOVAN TAKOVSKI, PhD

*Summary*

As the very term suggests, theolinguistics is an interdisciplinary field that unites theology and linguistics. It provides a theological dimension to certain linguistic phenomena, while also offering linguistic forms and solutions to specific theological issues. With his theological and philological education, Father Jovan Takovski stands among first theolinguists in Macedonia, and his work serves as a foundation for the further development of this discipline in Macedonia and the region.

*Keywords:* theolinguistics, illumination, grammar, lexicon, translations.



НИКОЛЧЕ ЃУРЃИНОСКИ, протоѓакон

## ПРЕДОСВЕТЕНАТА ЛИТУРГИЈА КАКО ИЗРАЗ НА ЕВХАРИСТИСКИОТ КОНТИНУИТЕТ

### Апстракт

Литургијата на Предосветените дарови (ЛПД) претставува еден од највозвишените изрази на евхаристискиот реализам и духовната зрелост на Православната црква. Таа сведочи за постојаното присуство на Христос во црквата и за континуитетот на евхаристискиот живот дури и во време на воздржание и покајание. Како Литургија без анафора, ЛПД не создава нова жртва, туку овозможува причестување со веќе осветените Дарови, изразувајќи ја тајната на присуството кое ја надминува временската ограниченост. Историски, таа се развива во рамките на византиската и ерусалимската традиција, добивајќи своја кодифицирана форма во типикот на св. Сава Освештен и во 52-от канон на Трулскиот собор. Со текот на времето, оваа Литургија станала нераскинлив дел од великопосниот богослужбен циклус и израз на духовното возобновување на заедницата. ЛПД ја претставува синтезата на вечерната богослужба, евхаристиското заедништво и постниот дух, каде тишината станува благодареење, а воздржанието се преобразува во радосно учество во Христовата благодат.

**Клучни зборови:** Евхаристија, Литургија на Предосветените дарови, пост, литургиски реализам, предосветеност, благодат, византиска традиција, типик, евхаристиски континуитет.

### Вовед

Литургијата на Предосветените дарови претставува еден од највпечатливите и најдлабоки изрази на духовниот реализам во православната литургиска традиција. Таа не е само обредна форма вградена во постниот богослужбен циклус, туку живо сведоштво за начинот на кој црквата го разбира своето заедништво со Христос. Втемелена на евхаристиската вера дека Христос, еднаш принесен, останува постојано присутен во телото на црква-

та, ЛПД претставува богослужбен израз на оваа теолошка вистина. Нејзино-то настанување и постепено оформување во византискиот и ерусалимскиот контекст ја откриваат способноста на Црквата да создава богослужбени облици кои не само што одговараат на конкретни историски и духовни потреби, туку истовремено го пренесуваат вечното искуство на спасението во литургискиот живот.<sup>1</sup>

Историски гледано, ЛПД се јавува во VII век, во време кога се кодифицираат великопосните служби и се утврдува нивната структура. Во оваа епоха, духовниот живот на Црквата веќе бил обликуван од два важни принципи: покајанието како подвиг и Евхаристијата како живот. Взаемното дејство меѓу овие две димензии ја раѓа ЛПД – литургија на воздржанието која не го прекинува благодаретењето. Типикот на св. Сава Освештен, кој имал пресудно влијание врз византиската литургиска традиција, ја вградува ЛПД во великопосниот богослужбен циклус како неразвоен дел од духовната дисциплина на постот.<sup>2</sup> Трулскиот собор со својот 52 канон дополнително ја утврдува оваа пракса, пропишувајќи нејзино извршување „во сите денови на светата Четириесетница, освен во сабота, недела и на празникот Благовештение“.<sup>3</sup> Со тоа, ЛПД добива канонски карактер и станува трајна форма на литургиска побожност во времето на постот.

Во богословска смисла, оваа Литургија ја отсликува суштината на православното разбирање на спасението. Евхаристијата не се повторува, туку постојано се живее. Христос не се принесува повторно, туку се прима во благодатта на веќе принесената жртва. ЛПД, како литургија без анафора, токму тоа го сведочи – дека присуството Христово е реално, непрестајно и не се условува со повторување на зборови, туку со верноста на Црквата кон Неговото присуство. Таа е литургија на духовна икономија. Облик во кој Евхаристијата продолжува да живее во времето на воздржание, претворајќи го постот во благодатно учество, а тишината во благодарене. Истовремено, ЛПД има и длабоко сотириолошко значење. Во неа Црквата ја исповеда вистината дека спасението е реалност која се прима, а не се создава; дека човекот не се обожува преку сопствено дејствие, туку преку учество во благодатта што Христос веќе ја излеал во светот. Таа литургија е сведоштво дека Божјата љубов не се мери по мерката на човечката активност – дури и кога заедницата се воздржува од принесување, благодатта не се прекинува.

---

<sup>1</sup> Александар Шмеман, *Евхаристијата – Тајна на Царството Божје*, Ѓаконија, Скопје 2001, 145–147.

<sup>2</sup> Robert F. Taft, *The Liturgy of the Presanctified Gifts in the Byzantine Rite*, Pontificio Istituto Orientale, Rome 2000, 41–52.

<sup>3</sup> Трулски собор, „Правило 52“, *Книга правил святых апостолов, святых соборов и святых отец*, Издание Московской Патриархии, Москва 1908, 232.

Напротив, во времето на воздржание таа се пројавува уште поочигледно, бидејќи тишината го прави повидливо присуството.

Како литургија на очекувањето, ЛПД ја претставува најчистата форма на евхаристиска духовност. Во неа времето на постот не е празно, туку исполнето со благодат. Евхаристијата не е отсутна, туку преобразена. Таа се прима без повторување, се живее без воздигнување, и се слави во смиреното на молитвата. Така, ЛПД станува жива икона на Христовата постојана присутност во Црквата, сведочејќи дека секој момент на човечко воздржание може да стане простор на Божја полнота.

### Авторство и типолошки облици

Прашањето за авторството на ЛПД е едно од најчесто поставуваните, но и најсложените теми во историјата на литургиската наука. Иако низ вековите оваа служба најчесто се припишувала на св. Григориј Двоеслов (папа Григориј I Велики), научните истражувања укажуваат дека нејзиниот настанок не може да се поврзе со конкретна личност, туку треба да се сфати како постепен плод на соборното литургиско предание на Црквата.<sup>4</sup> Во византиската и словенската традиција, името на Григориј Двоеслов било поврзано со оваа Литургија најверојатно поради неговиот голем придонес во систематизацијата на римскиот литургиски поредок. Како што забележува Н. Успенскиј, „припишувањето на авторството на св. Григориј претставува израз на почит и духовно предание, а не историски факт“.<sup>5</sup>

Докази за постоењето на оваа врска можат да се најдат во западните литургиски документи од VI и VII век, каде што се споменува „службата на Григориј“ во контекст на постните богослужби. Сепак, историските сведоштва покажуваат дека ЛПД била присутна и во источните литургиски средини уште пред времето на Григориј. Според А. Дмитриевскиј, во ракописите од Синајската библиотека (VI век) се наоѓаат целосни описи на литургиски чинови кои речиси целосно се совпаѓаат со подоцнежната форма на ЛПД.<sup>6</sup> Овие податоци ја потврдуваат нејзината древност и соборен карактер. Тука станува збор за литургиски чин кој се развивал паралелно во повеќе црковни средини – Константинопол, Антиохија, Ерусалим и Рим – како заеднички одговор на духовната потреба да се сочува евхаристиското заедништво во постот.

<sup>4</sup> Види поопширно: Николче Ѓурѓиноски, „За Литургијата на Предосветените дарови“, *Светициклиментийово слово*, Охрид 2023, 30–41.

<sup>5</sup> Николай. Д. Успенский, „Литургия Преждеосвященных Даров: историко-литургический очерк“, *Богословские труды* 15 (1975), 168–170.

<sup>6</sup> Алексей А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока*, тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, Киев 1895, 246–248.

Покрај Григориј Двоеслов, во некои источни извори авторството се поврзува и со Севир Антиохиски (VI век).<sup>7</sup> Овој голем богослов и патријарх во своите дела ја споменува практиката на причестување со претходно осветени Дарови, што укажува на веќе постоечка литургиска форма. Слично, во некои доцни византиски преписи се среќава и името на свети Јован Златоуст, но овие наводи најчесто се резултат на желбата да се поврзе литургијата со најпознатите авторитети во литургиската традиција, а не на конкретно авторство.<sup>8</sup>

Во контекст на литургиската типологија, ЛПД се вбројува меѓу таканаречените *синџерички чинови* – богослужби што настанале преку комбинирање на различни богослужбени елементи. Таа ја задржува структурата на вечерната служба, но во неа се вметнати делови од потполната Литургија, особено евхаристискиот чин на причестување. Овој типолошки спој ја претставува духовната зрелост на Црквата, која знае да го приспособи литургискиот израз на конкретниот духовен контекст, без да ја наруши неговата суштина. Така, ЛПД станува мост меѓу постот и Евхаристијата, меѓу воздржанието и радоста, меѓу човекот што се кае и Бога Кој простува.

Со векови, оваа литургија се развивала и усовршувала во византиската традиција, задржувајќи ја својата основна форма и богословска содржина. Нејзината канонска потврда од Трулскиот собор (692 г.) ја втемелува во животот на Црквата како задолжителна великопостна служба. Во словенскиот и византискиот контекст, таа добива посебно духовно обележје – тивка, созерцателна, но исполнета со длабока радост. Преку неа, Црквата не само што ги продолжува древните литургиски традиции, туку и ја покажува својата постојана способност да ги оживува и обновува според потребите на духовниот живот.

На крајот, може да се заклучи дека ЛПД е дело на соборната свест на Црквата, а не на индивидуален творец. Таа претставува живо предание што го поврзува древното и современото искуство на верата. Ниту е чисто византиска, ниту римска, ниту антиохиска; таа е заеднички израз на едната, света, соборна и апостолска Црква. Во неа се огледува непрекинатиот тек на литургискиот живот – оној што ја спојува апостолската простота со византиската зрелост, и што ја претвора тишината на постот во песна на надеж и покајание.

### Историски корени и литургиски развој

Историскиот развој на ЛПД претставува еден од најиндикативните примери за начинот на кој православната Црква го оформувала својот ли-

---

<sup>7</sup> Н. Д. Успенский, Литургия Преждеосвященных Даров, 162–166.

<sup>8</sup> Исто, 162.

тургиски живот во однос на конкретните духовни и пастирски потреби на заедницата. Нејзиното потекло се поврзува со првите векови на христијанството, кога во Црквата постоел јасен ритам на Евхаристиското славење и постот. Христијаните од најраните времиња се стремеле да го задржат причестувањето како постојан извор на живот и единство, дури и во денови кога целосната божествена Литургија не се служела. Од тука произлегува и идејата за „предосветеност“ – дека веќе осветените Дарови, принесени на претходна Литургија, можат да бидат чувани и споделувани во наредните денови. Така, ЛПД не се јавува како нова литургија, туку како практично и духовно продолжение на Евхаристијата, во служба на покајанието и воздржанието.

Како што веќе спомнавме, првите сигурни сведоштва за нејзиното постоење се наоѓаат во *Пасхалнајша хроника* од VII век, каде што се споменува обредот на причестување со претходно осветени Дарови во деновите на Великиот пост.<sup>9</sup> Тоа сведоштво покажува дека ЛПД била веќе интегрирана во литургиската пракса на Византија, најверојатно врз основа на монашките типичи кои произлегле од Ерусалим и Палестина. Токму таму, во манастирот на св. Сава Освештен, се оформил моделот на богослужбен живот во кој Евхаристијата се доживува како непрестајно присуство, а постот како состојба на очекување и смирение. Од тој контекст произлегува и првиот типиконски редослед за служење на ЛПД – вечерна служба во која, по читањето на псалмите и старозаветните текстови, следува причестување со Даровите осветени на претходната неделна Литургија. Овој поредок, кој се сочувал и во подоцнежните византиски типичи, ја потврдува суштината на ЛПД дека Евхаристијата не е ограничена на моментот на осветување, туку трае како благодатна реалност во животот на Црквата.

Во текот на VI и VII век, со распространувањето на ерусалимската традиција низ византиските манастири, ЛПД станала составен дел од великопосниот богослужбен циклус. Во таа етапа се јавуваат и првите канонски потврди за нејзиното служење. Најзначајна е одредбата од 52-от канон на Трулскиот собор (691–692 г.), кој пропишува дека „во сите денови на светата Четириесетница, освен во сабота, недела и на Благовештение, треба да се совршува Литургија на претходно осветените Дарови“.<sup>10</sup> Оваа норма ја издигнува ЛПД од локална монашка пракса во општ црковен поредок, нагласувајќи дека дури и во времето на воздржание, Црквата не го прекинува своето евхаристиско единство со Христос. Во исто време, канонската регулација на соборот ја спречува можноста за злоупотреба на литургиската дисциплина

---

<sup>9</sup> *Chronicon Paschale*, PG 92, 965–968. Рус. прев.: *Пасхальная хроника*, прев. Л. А. Самуткина, Алетейя, Санкт-Петербург 2004, 210.

<sup>10</sup> Трулски собор, правило 52.

– со тоа што ја ограничува на великопостните денови, а ја исклучува од радосните саботи и недели, кога се служи полнотата на Евхаристијата.

Во подоцнежните векови, ЛПД добива свои разновидни локални облици. Во сириската и коптската традиција постоеле слични обреди на причестување со претходно осветени Дарови, но тие никогаш не достигнале таква богослужбена хармонија како византискиот чин. Во латинската Црква, пак, постоел обред на причестување со претходно осветени Дарови на Велики петок, но без структурата на вечерна литургија. Овие паралелни појави сведочат за универзалниот стремеж на христијанството да го сочува евхаристискиот реализам дури и во денови на воздржание. Меѓутоа, само византиската традиција успеала да ја претвори оваа пракса во целосен богослужбен чин, кој со векови ќе го обележува духовниот ритам на Великиот пост.

Со кодификацијата на типикот на св. Сава Освештен, оваа литургија добива своја стабилна форма. Во неа се препознава јасна структура: вечерна служба со старозаветни читања, коленоприклони молитви, молитви за оглашените и верните, пренос на Даровите и нивно поставување на престолот, и потоа причестување со веќе осветените Дарови.<sup>11</sup> Пеењето на стихот „*Ныне силы небесныя*“ („Сега небесните сили со нас невидливо служат“) ја изразува длабоката теологија на литургијата каде што небесното и земното се соединуваат во тишината на постот. Овој химнографски момент го обележува врвот на службата и претставува духовна кулминација на литургискиот реализам.

Во текот на византиската епоха, праксата на ЛПД се развива со одредени варијации. Во некои манастирски типичи (како Евергетидскиот од XII век) се пропишува секојдневно служење на ЛПД во Великиот пост, освен во понеделник од првата седмица, кога целото братство постело во целосно воздржание.<sup>12</sup> Во други типичи, како оној на Кристоферскиот манастир (XIII век), ЛПД се служела „во сите денови на постот, освен сабота, недела, Благовештение и денот на Светите четириесет маченици“. <sup>13</sup> Таквите варијации сведочат дека Црквата не ја доживувала литургијата како статична норма, туку како живо предание што се приспособува на духовниот ритам на заедницата. Во урбаните цркви на Константинопол, каде ритамот на постот бил различен од монашкиот, праксата постепено се редуцирала на два дена неделно, среда и петок, што станува и стандард во современиот типик.

Она што останува непроменето низ вековите е богословската логика што ја обликува ЛПД, која ја открива како литургија на континуитетот и

---

<sup>11</sup> Robert F. Taft, *The Liturgy of the Presanctified Gifts in the Byzantine Rite*, 73–80.

<sup>12</sup> Исто, 78.

<sup>13</sup> Исто, 79.

сведоштво дека евхаристискиот живот на Црквата не се прекинува ниту во време на пост и воздржание. Оваа логика е длабоко вкоренета во самото богословие на Црквата и сведочи дека Христос, еднаш принесен, останува присутен за сите времиња. Во оваа смисла, ЛПД не е само историска форма, туку жив богословски израз што претставува мост меѓу анафоричната полнота на неделната Литургија и тишината на постните денови. Таа го поврзува континуитетот на жртвата и трајноста на присуството, станувајќи „литургија на благодатниот спомен“, преку која заедницата ја живее реалноста на Царството Божјо во своето воздржание и покајание.

### **Литургиската структура и богослужбениот контекст**

ЛПД, иако на прв поглед е поедноставна од целосната евхаристиска Литургија, во својата внатрешна структура ја содржи истата богословска длабочина и духовна полнота. Таа е литургија на тишината, на воздржанието и на благодатното присуство, која ја одразува духовната динамика на Великиот пост. За разлика од божествената Литургија на св. Јован Златоуст и св. Василиј Велики, во ЛПД нема анафора, ниту принесување на Дарови – затоа што тие се веќе осветени на претходна служба. Ова отсуство не е лишување, туку богословски акт. Црквата го покажува својот длабок респект кон благодатта која еднаш е дадена, но постојано присутна.

ЛПД е структурно соединета со вечерната служба и затоа нејзиниот карактер е покаен и смирен. Службата започнува со читање на псалми и молитви кои ја подготвуваат заедницата за средба со претходно осветените Дарови. Првично се читаат псалмите 103 и 140 („Господи, повикав кон Тебе“), во кои доминира темата на духовното покајание и копнежот по Божјото лице. По нив следуваат старозаветни читања, најчесто од книгата Битие и од книгата Соломонови изреки, кои ја насочуваат мислата кон сотириолошката перспектива на постот. Во некои манастирски традиции се додава и читање од книгата пророк Исаија, како пророчка најава на Христовото страдање. Овој дел од службата ја претставува првата духовна етапа каде што заедницата се подготвува за средба со Воплотеното Слово. По читањата следи карактеристичниот момент на „коленичење“ – молитви и земни поклони, кои го изразуваат покајанието и смирението на верните. Тоа не е само телесен чин, туку духовна педагогија. Човекот преку телото учествува во покајанието и повторно се издигнува во благодатта.<sup>14</sup> Така, ЛПД ја открива литургијата на човекот кој се воздигнува од земното кон небесното, од воздржанието кон заедништвото во светата Причест. После овие молитви следува отпустот на ог-

---

<sup>14</sup> Јован Фундулис, *Литурѓичке недоумице. Огџовори на литурѓиске недоумице*, т. 4, Светигора, Београд 1999, (грч. изд. Πορνάρας, Θεσσαλονίκη 1985), 214–216.



ласените, како спомен на древната катехуменска пракса, кога само крстените учествувале во евхаристискиот дел на службата. Оваа структура го потврдува континуитетот на раната литургиска дисциплина, во која Евхаристијата била доживувана како свето таинство на внатрешно преобразување.

Централниот дел на ЛПД е преносот на веќе осветените Дарови. Тој чин се извршува во тишина и со длабока почит, придружен со пеењето на „*Ныне силы небесныя с нами невидимо служат*“ („Сега небесните сили со нас невидливо служат“). Овој момент е духовна кулминација на службата, во која заедницата ја осознава небесната реалност што ја опкружува.<sup>15</sup> Овој химнографски момент не е само поетски украс на литургијата, туку жива икона на литургиската вистина каде земното се соединува со небесното, а временото се отвора кон вечноста.

Потоа следува молитвата пред причестување, која е исполнета со длабок духовен реализам: „Господи, не сум достоин да ги подигнам очите мои кон небото...“ – зборови што ја откриваат состојбата на човечката покајничка свест. Причестувањето се врши со најголема внимателност и тишина, а верните се повикуваат да го примат Христос како извор на живот, а не како награда. Така, целата служба ја изразува идејата на постот како преобразена Евхаристија – не отсуство, туку присуство на Христос во воздржанието. ЛПД завршува со благодарствена молитва и отпуст, во кои повторно се чувствува есхатолошкиот дух на Великопосниот пат. Нејзиниот крај не е завршување, туку предвкус на Пасхата – затоа што секоја ЛПД е предвкус на Воскресението. Таа е литургија на преминот, на духовното очекување и на мирното уверување дека „Христос е со нас во сите денови на постот“.

Во својата богослужбена логика, ЛПД претставува литургија на педагогија и преобразба, која го учи човекот дека воздржанието не е откажување, туку начин на очистување, дека тишината не е празнина, туку полнота на смиреното, и дека постот не е цел сам по себе, туку пат кон Евхаристијата. Во тој контекст, литургиската структура на ЛПД ја отсликува синтезата на трите главни елементи на духовниот живот: молитва, пост и благодарение. Со тоа, ЛПД не е само дел од великопосниот циклус, туку негова богословска срцевина – тајна на животот во воздржание, кој станува живот во благодатта.

### **Богословска суштина – Евхаристиски реализам и предосветеност**

ЛПД претставува исклучителен и неповторлив израз на православниот евхаристиски реализам – на она длабоко и суштинско уверување дека Христос, еднаш принесен за животот на светот, останува постојано присутен во Црквата, во нејзиното богослужение и во нејзиниот живот. Таа не е обред

---

<sup>15</sup> Robert F. Taft, *The Liturgy of the Presanctified Gifts in the Byzantine Tradition*, 84–91.



што повторно го создава чудото на осветувањето, туку светотайински настан во кој заедницата се причестува со благодатта на веќе принесената Жртва. Токму во тоа се крие нејзината богословска величина. ЛПД не е израз на отсутност, туку на непрестајно присуство. Христос, кој еднаш се принесе на Крстот, останува присутен во секој миг од животот на Црквата – не како минат спомен, туку како вечна реалност која ја храни заедницата со живот.<sup>16</sup>

Во суштината на оваа литургија се наоѓа христолошкиот парадокс на православната вера. Едниот и ист Христос, Кој еднаш се принесол, се дарува секогаш одново и повторно, без повторување на жртвата. Евхаристијата не е нов настан, туку откровение на вечноста во времето. Тоа е жив спомен, *anamnesis*, во кој не се враќаме во минатото, туку во сегашниот момент се отвора вратата на Царството Божјо. Во ЛПД оваа тајна станува особено очигледна. Даровите што се принесени на претходната Литургија остануваат осветени и реално присутни. Преку нив, Црквата ја сведочи непрекинливоста на спасението, покажувајќи дека благодатта Божја не зависи од човечкото време, ниту од повторување на литургискиот чин. Таа останува трајно дејствителна, како непресушен извор на живот што постојано ја обновува заедницата на верните.

Овој евхаристиски реализам, кој го понижува целото православно богословие, е неразвоен од длабокото разбирање на Црквата како живо тело Христово. Во неа, Христос не е само спомнат, туку реално присутен. Во тој контекст, ЛПД претставува литургија на континуитетот. Евхаристијата не започнува и не завршува со возгласот „Твоја од Твоите“, туку се протега низ целото време на Црквата. Како што вели св. Никола Кавасила: „Даровите не се претвораат во Христос само за мигот на осветувањето, туку остануваат она што се – Тело и Крв Христови, за оние што се причестуваат и за оние што веруваат“.<sup>17</sup> Во оваа перспектива, ЛПД ја открива внатрешната вистина на литургиското постоење дека Евхаристијата е едно непрестајно „денес“ на Божјото присуство, во кое заедницата се соединува со Христос преку благодатта на Духот.

Покрај тоа, ЛПД има и јасно сотириолошко значење. Преку неа Црквата ја изразува својата вера дека спасението не е моментен чин, туку трајна заедница со Бога. Христовото принесување не се повторува, но се пројавува во секој литургиски чин. Истата благодат што еднаш ја преобразила твार्та ја обновува и денес заедницата на верните. Оваа реалност е израз на она што го нарекуваме *ὑπερδωσiveness* – не пасивна состојба на минато осветување,

<sup>16</sup> Александар Шмеман, *Евхаристијата – Тајна на Царството Божјо*, 112–118.

<sup>17</sup> Николај Кавасила, *Тумачење Божјанствене Литургии*, Светигора, Београд 1995, 120–122.

туку активна, жива и непрестајна присутност на осветеното во сегашноста.<sup>18</sup> Во литургискиот живот тоа значи дека Црквата не создава ново свето време, туку живее во вечното време на Божјата благодат.

Во духовната логика на постот, ЛПД го претставува спојот меѓу воздржанието и благодарењето, меѓу тагата и радоста, меѓу очекувањето и исполнувањето. Таа е литургија во која човекот, воздржувајќи се од полнотата на литургиската радост, го открива значењето на благодарењето во тишина. Тишината, во овој контекст, не е празнина, туку икона на присуството – „со-зерцателна тишина исполнета со слово“, како што велат светите отци. Таа му овозможува на човекот да ја почувствува благодатта не како звук, туку како живот. Постот станува литургиски простор во кој верниот не се лишува од Христос, туку се учи да Го прима со скрушено срце. Овој евхаристиски реализам на воздржанието и предосветеноста не е само теолошка категорија, туку и духовна педагогика. Тој го учи човекот дека вистинскиот живот не произлегува од надворешна активност, туку од внатрешно примање. Христос се открива не во силата на зборовите, туку во тивкото дејство на благодатта. Според учењето на св. Григориј Палама, човекот што се причестува со Телото Христово не прима само дар на животот, туку и божествена светлина, преку која се преобразува и учествува во обожението. Во оваа перспектива, ЛПД е литургија на обожението. Во неа човекот, преку воздржанието, се испразнува од сè човечко, за да стане место на Божественото присуство.

Постот, така, добива ново богословско значење, не како биолошко воздржание, туку како евхаристиски подвиг. Преку воздржанието човекот не се оддалечува од Бога, туку се подготвува за Неговото подлабоко примање. Тоа е подвиг на срцето, кое се учи да Го познае Христос во тишината. Александар Шмеман забележува дека „во постот Црквата не се оддалечува од Евхаристијата, туку се приближува кон неа преку покајание – во тишината, Христос се слуша посилено“. <sup>19</sup> ЛПД, токму поради тоа, не е „неделна литургија во помала мера“, туку највисок израз на духовната длабочина на постот, каде воздржанието се претвора во благодареење, а очекувањето во сигурност на присуството.

Во најдлабоката богословска смисла, ЛПД е литургија на преобразбата. Таа го преобразува постот во светотаински чин, воздржанието во заедништво, а тишината во слово на спасението. Таа го учи човекот дека Божјата благодат не зависи од човечката дејственост, туку се пројавува токму тогаш кога човекот се смирува. Така, ЛПД станува икона на духовниот живот во-

<sup>18</sup> Јован М. Фундулис, *Одговори на литурѓичке недоумице*, прев. Гајо Г. Гајић и Маја Рашовић, 2. изд., Епархијски управни одбор Епархије жичке, Краљево 2007, 190–194.

<sup>19</sup> Александр Шмеман, *Великий пост: краткое толкование*, прев. с англ. мати Серафима (Осоргина), Московский рабочий, Москва 1993, 94.

општо. Литургија во која сè е воздржано, но ништо не е празно; во која зборовите отстапуваат место на тишината исполнета со присуство; во која молчењето станува најсилното сведоштво.

### Типиконска традиција и современа пракса

Типиконската традиција на ЛПД го претставува живиот доказ за способноста на православната Црква да ја сочува рамнотежата меѓу постојаноста на преданието и динамиката на богослужбениот живот. Од најраните векови, литургискиот поредок не бил статичен систем на правила, туку жив организам што се приспособувал на духовните потреби на заедницата, без да ја наруши суштината на веронаучната вистина. ЛПД, со својата структура и богословска содржина, е токму плод на оваа литургиска педагогија на Црквата. Таа не се јавува како „намалена“ Евхаристија, туку како нејзин органски продолжеток во времето на воздржанието. Со својот вечерен карактер, со смиреноста на изразот и со отсуството на анафора, таа претставува литургија на очекувањето и на внатрешната тишина, во која верните ја вкусуваат благодатта без зборови, а се причестуваат без принос.

Во типиконската историја, ЛПД зазема особено место. Најстарите извори за нејзиното служење произлегуваат од Ерусалимскиот манастир на св. Сава Освештен, чии монашки заедници го развиле поредокот на литургискиот живот во Великиот пост. Во нивниот типик, ЛПД не е дополнителна служба, туку составен дел од духовниот ритам на покајание и воздржание. Манастирскиот живот, исполнет со секојдневна молитва и пост, ја создал потребата за литургија што ќе овозможи причестување и во денови кога нема полна анафорична Литургија. Така, типикот на свети Сава го втемелил принципот дека „во сите денови на светата Четириесетница, освен во сабота, недела и на Благовештение, се совршува Литургијата на Претходно Осветените Дарови“.<sup>20</sup> Со текот на времето, овој поредок бил прифатен и во византиските градски цркви, а потоа добил универзален карактер во целиот православен свет.

Св. Василиј Велики, уште во IV век, сведочи за честото причестување на верните во текот на седмицата: „Ние се причестуваме четири пати неделно – во недела, среда, петок и сабота – и во други денови ако е спомен на некој светител“.<sup>21</sup> Ова сведоштво покажува дека евхаристиската практика била чест и животворен дел од духовниот живот. Преку ЛПД, оваа древна традиција се продолжува и во Великиот пост, кога радоста на Евхаристијата

---

<sup>20</sup> Трулски собор, правило 52.

<sup>21</sup> Святитель Василий Великий, *Письма*, в: *Творения святителя Василия Великого*, т. 4, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва 2006, 185–186.

се доживува во духот на воздржание. Во оваа рамнотежа се гледа вистинската мудрост на Црквата. Таа не го прекинува литургискиот тек во време на пост, туку го преобразува во молитвено очекување. Благодатта не исчезнува во воздржанието, туку се продлабочува во смиренieto.

Во своите дела, Јован Фундулис детално ја објаснува практичната и богословска страна на оваа литургија. Тој укажува дека според денес важечкиот типик, ЛПД се служи секоја среда и петок од Великиот пост, во четврток од петтата седмица (кога се чита Големiot покаен канон на свети Андреј Критски), како и во првите три дена на Страстната седмица.<sup>22</sup> Оваа пракса, иако редуцирана во однос на првобитниот типиконски ред, ја задржува духовната суштина на древната литургиска дисциплина. Фундулис истакнува дека оваа двојна седмична служба ја поврзува литургијата со најдлабоките теолошки моменти од Христовиот живот – средата, како ден на предавството, и петокот, како ден на распетието. Така, литургискиот ритам на Великиот пост ја следи драматичната линија на спасителната историја, во која верните не се само набљудувачи, туку живи учесници.

Во поновата епоха, одредена промена на праксата се случува со типикот на Великата Црква (Константинопол) од XIX век, каде што служењето на ЛПД се ограничува на среда и петок. Овој развој е резултат на историски и практични услови, но суштината останува иста. Никодим Светогорец, коментирајќи го 52-от канон на Трулскиот собор, напоменува дека „ЛПД не е ограничена само на два дена, туку може да се служи и во понеделник, вторник и четврток, според преданието на Црквата“.<sup>23</sup> Ова толкување ја потврдува духовната флексибилност на Црквата. Литургискиот поредок не е закон, туку жив пат кон светоста.

Во современиот контекст, ЛПД продолжува да биде неразвоен дел од великопосниот циклус и литургиски израз на духовното смирение. Нејзината структура и атмосфера го изразуваат духот на постот. Отсутноста на анафората ја симболизира доброволната тишина на срцето, а свеченото пренесување на Даровите го означува присуството на Христос во скрушено-то собрание на верните. ЛПД е литургија на очекувањето и на надежта, на смиреното благодареење и на неискажливата радост на покајанието. Во размислувањата за постот и ЛПД, Александар Шмеман укажува дека Црквата во времето на постот не се оддалечува од Евхаристијата, туку се подготвува за неа преку покајание и внатрешна тишина. Во неа верните го доживуваат

---

<sup>22</sup> Јован Фундулис, *Литурѓичке невоумице*, т. 5, 213–219.

<sup>23</sup> Святитель Никодим Святогорец, Пидалион. *Правила Православной Церкви с толкованиями*, т. 2: *Правила Вселенских Соборов*, Издательство Московской Патриархии, Москва 1994, 217.

длабокиот мир на присуството Божјо, каде воздржанието и тишината стануваат израз на благодарене и заедништво со Христос.<sup>24</sup>

Во суштина, типиконската традиција ја учи Црквата дека не постои време без Евхаристија, туку само различни начини на нејзино доживување. Во радоста на неделната (воскресна) Литургија, Евхаристијата се слави како полнота, додека, пак, во воздржанието на постот, таа се живее како очекување. Во двата случаи, Христос е подеднакво вистински присутен, но во различна икона – во светлината на радоста и во тишината на смиренieto. ЛПД токму тоа го сведочи дека Божјото присуство не зависи од изразот, туку од срцето на оној што Го прима. Таа е литургија на благодатта што не престанува, на љубовта што не згаснува, и на присуството што не се повторува, затоа што е вечно.

### Заклучок

Литургијата на Претходноосветените дарови претставува еден од највозвишените и најсуптилни изрази на православното литургиско предание. Во неа се открива живото сведоштво дека благодатта Божја не зависи од надворешната полнота на литургискиот чин, туку од внатрешната длабочина на покајанието и љубовта. Црквата во оваа литургија на единствен начин ја соединува својата евхаристиска вера со духовната дисциплина на постот, сведочејќи дека воздржанието не претставува оддалечување од Бога, туку најдлабоко приближување кон Него. ЛПД не е дополнување на Божествена-та литургија, ниту нејзина редуцирана форма, туку нејзин жив израз во време на воздржание, кога Христос останува присутен и дејствителен во Црквата преку веќе осветените Дарови. Таа е литургија на тивкото заедништво, во која постот се претвора во простор на благодат и во радосна тишина на присуството.

Во својата богословска суштина, ЛПД го открива парадоксот на постот, во кој воздржанието станува средство на духовно преобразување, а тишината – место на средба со Бога. Таа го воспитува верниот народ во духовна чувствителност и го учи дека благодатта дејствува и во тишина, и во воздржание, и во смирение. Црквата преку оваа литургија го пренесува искуството дека духовниот живот не се состои само во зборови и дела, туку во постојаност на срцето и во молитвено молчење кое ја чува благодатта. Така, ЛПД станува богословска икона на Христовото присуство во светот – присуство што не се манифестира во слава и раскош, туку во смиреност и послушание. Во неа човекот ја чувствува силата на она „малку“ што станува полнота, на

---

<sup>24</sup> Александар Шмеман, *Великий пост: краткое толкование*, 65–74.

воздржанието што се претвора во учество, и на тишината што зборува повеќе од секој збор.

Историски гледано, ЛПД е резултат на долг процес на духовна и богослужбена кристализација. Нејзините корени се наоѓаат во монашките заедници на Ерусалим и Палестина, каде што постот и молитвата биле суштина на животот и израз на постојано очекување на Царството Божјо. Во таков контекст се родила потребата да се овозможи причестување со повеќе осветените Дарови, за да не се прекине евхаристискиот живот во денови кога не се служи целосна анафорична литургија. Таа практика, потврдена со 52. канон на Трулскиот собор, се проширила во византиската традиција и добила стабилна типиконска форма. Преку ова литургиско устројство Црквата покажала дека не постојат безлитургиски денови, туку само различни начини на доживување на истата тајна на Христовото присуство. ЛПД, на тој начин, станува не само дисциплинарна мерка, туку и богословско сведоштво дека Евхаристијата не може да биде ограничена во време и простор, бидејќи Христос е секогаш со Својата Црква.

Во современиот духовен контекст, ЛПД останува непроценливо сведоштво за литургискиот реализам и духовната зрелост на православната вера. Нејзината тивка убавина, скромност и внатрешен мир потсетуваат дека вистинската сила на Црквата не лежи во надворешниот сјај, туку во длабочината на нејзината молитва. Дури и ако современата практика ја ограничува нејзината употреба на неколку дена во седмицата, нејзината духовна порака не е намалена. Напротив, токму во таа ограниченост се концентрира нејзината смисла – дека Божјата близина најдлабоко се доживува кога човекот се испразнува од сè човечко и се исполнува со тишината на благодатта.

Затоа, ЛПД останува едно од највеличествените сведоштва за духовната зрелост на православната вера. Таа е литургија на благодатната тишина, на светата воздржаност и на евхаристискиот континуитет. Во неа, Црквата го открива своето најдлабоко лице – лице на смиреност и љубов, кое ја одразува вечната присутност на Христос меѓу верните. Во времињата на духовна расеаност и надворешна бучава, оваа литургија нè повикува повторно да ја откриеме вредноста на тишината, светоста на воздржанието и силата на благодарењето. Таа ни напомнува дека вистинската светост не се изразува во големи зборови, туку во длабоко молчење исполнето со љубов – молчење во кое се слуша вечниот глас: „Со страв Божји, вера и љубов пристапете“.

АЛЕКСАНДАР ДИМИТРИЈОВ, протоѓакон

## ОПШТО ЗА ХРИСТИЈАНСКОТО ЦРКОВНО ПЕЕЊЕ

### Кратка историја на христијанското пеење

За важноста и значењето на црковното пеење во животот на човекот не е потребно посебно објаснување. Тоа е неразделен дел од православното богослужение, неговото дишење. Црковното пеење претставува активна врска меѓу земјата и небото. Ангелското славословие над Витлеем „Слава на Бога во висините и на земјата мир, меѓу луѓето добра волја“ (Лука 2,14) и „Свет, свет, свет е Господ Саваот“ се гласови од небесата, кои ни сведочат на каков начин ангелите Го славословат Бога и Неговото величие.<sup>1</sup> Самиот Спасител, Господ Исус Христос, го положил почетокот на новозаветното пеење кога по Тајната вечера, заедно со Своите ученици, испеаја благодарствена песна и се искачија на Елеонската Гора (Мт. 26,30; Мк. 14,26). Пример за употребата на различни богослужбени песнопенија во апостолскиот период се и зборовите на светиот апостол Павле: „но исполнете се со Дух. Разговарајте меѓу себе со псалми и славословија и духовни песни“ (сп. Еф. 5,18-19). Исто така, и во Посланието до Коринѓаните: „ќе Го воспевам Бога со дух, ќе Му пеам со ум“ (1 Кор. 14,15). Плиниј Помладиот во своето писмо до римскиот император Трајан (+117) пишува дека христијаните се собирале рано наутро и му пееле песни на Христос како на Бог: „наизменично меѓу себе му вознесувале песна на Христос“.<sup>2</sup> Свети Јустин Маченик (+167), а по него и Тертулијан (+230), спомнуваат дека на таканаречените „вечери на љубовта“ христијаните пееле химни.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Иван Иванов, *От началото към безкрая – от първообраз към образ и отобраз – парадигми в изследването на ангелската песен в християнската химнографија и пеене*. – В: *Българско музикознание*, XLIII, 1, БАН, София 2019, 13–17.

<sup>2</sup> Сп. Авксентий, Архим. *Литургика*, Пловдив 2005, 356–357.

<sup>3</sup> Сп. Исто.

Богослужбеното пеење во Христијанската Црква во првите три века се одликувало со одредена слобода во изведбата, но со општата заповед „Сè нека биде достоин и уредно“ (1 Кор. 14,40). Богослужбеното пеење станало дел од богослужението на древната Црква уште од денот на нејзиното основање. За тоа сведочи свети Василиј Велики (+379) во своите дела *За Светиот Дух* и *Послание до Кесарија*, како и во бројните свои слова, правила и толкувања за богослужбената практика на неговото време. Тој го опишува храмот како дом за молитва, каде што христијаните со песна се молат, свртени кон Исток.<sup>4</sup>

Песнопенијата во древната Црква често имале догматско-апологетски карактер, иако тогаш сè уште недостасувале јасно формулирани догматски определби. Многу свети Отци составувале песнопенија за да им се спротивстават на разни еретички заедници,<sup>5</sup> како на пример свети Василиј Велики, свети Ефрем Сирин, свети Исак Велики и други. Во раната Црква на пеењето не се гледало како на уметност. Поголемо внимание се посветувало на содржината, а не толку на убавината на изведбата, зашто песнопенијата станувале „канон на верата“, преку кој верниот христијанин полесно го усвојувал мистичниот дух и смислата на текстовите содржани во песните и химните на богослужението.<sup>6</sup>

Според зборовите на протопрезвитер Б. Чифљанов: „први еретиците составувале духовни песни за пропагирање на своите учења. Така, гностикот Вардејсан и неговиот син Хармониј составиле свој „Псалтир“. Химнографски творби имале офитите, аријаните и други еретици. Православните им се спротивставиле, составувајќи духовни песни со православна содржина“.<sup>7</sup> Во своите истражувања протопрезвитер Б. Чифљанов и ѓакон И. Иванов обрнуваат внимание на најстарите духовни песни, сочувани во нашите црковно-богослужбени книги и последованија, како што се: Малото славословие „Слава на Отецот и Синот и Светиот Дух...“, Големото славословие „Слава во висините на Бога...“ и химната на светилникот „Свете Тихи...“.<sup>8</sup> Во овој период пеењето било повеќе „сведоштво на верата и можност за изразување

---

<sup>4</sup> Сп. Авксентий, Архим., *Литургика*, 357–358.

<sup>5</sup> Сп. Иван Иванов, *Развитие на практическото и нравственото богословие в Бџлгария. Традиции, проблеми, перспективи*, Софија 2012, 134–135.

<sup>6</sup> Сп. Иван Иванов, *Развитие на практическото и нравственото богословие в Бџлгария*, 130–131.

<sup>7</sup> Б. Чифљанов, *Православна литургика*, Софија 2008, 113.

<sup>8</sup> Иван Иванов, „Peregrinatio ad loca Sancta – Поклонение до Светите земи“, во *Литургиџен извор. Текст, коментар, интерпретација. Литургиџни коментари, анализи и интерпретации на Дневника на Етерия* (Сравнително изследване с паралели от богослужебната традиция на Църквата), Софија 2019, 242–243, 244.



на догматското учење на Црквата<sup>9</sup>, отколку средство за естетско влијание. Според сведоштвата на блажени Августин (354 – 430) и свети Григориј Ниски (околу 331 – околу 394), богослужбеното пеење веројатно било монотono и малку се разликувало од обичниот говор, со цел да го покаже „степенот на морално усовршување“.<sup>10</sup>

Важно е да се напомене дека богослужбеното пеење во раната христијанска епоха често било придружувано со неприлични извици, крикови и повици без духовен карактер.<sup>11</sup> Најраните обиди да се ограничи праксата сите присутни да пеат на богослужението се одразени во една од одлуките на Лаодикискиот собор од 364 година: „Не треба никој друг да пее во црква, освен пејачите кои се вбројуваат во клирот и кои се качуваат на амвонот и пеат по книга“<sup>12</sup>. Шестиот Вселенски собор (681 г.) им наложува на пејачите „да не употребуваат безредни извици, ниту да произведуваат од себе неприродни крикови“<sup>13</sup>. Ова најјасно се сведочи во 75-то правило на овој собор, кое гласи: „Сакаме оние што влегуваат да пеат во црква да не употребуваат безредни викања, да не ја присилуваат природата до вриси и да не внесуваат ништо несоодветно и туѓо на Црквата, туку со големо внимание и умиление да Му пеат на Бога, Кој го гледа скриеното, зашто светото слово ги поучувало синовите на Израил да бидат благоговејни“.<sup>14</sup>

Многу свети Отци, како Климент Александриски (околу 150 – околу 215), свети Јован Златоуст (околу 347/350 – 407) и свети Амвросиј Милански (околу 334/340 – 397), се спротивставиле на криците и извиците што често го придружувале црковното пеење под влијание на обратените незнабошци, повикувајќи на духовно и созерцателно славословие на Бога, какво што му прилега на литургиското славословие во Евхаристијата: „да Му благодарат, да Го фалат, да Го славословуваат, да Го возвеличуваат, да Го прославуваат, да Го почитуваат и да Го воспеваат Бога“.<sup>15</sup> Климент Александриски, кој се смета за основоположник на црковно-музичката теорија, во своето дело *Сџромайи* поучува: „Кон музиката треба да прибегнуваме за украсување

<sup>9</sup> Иван Иванов, „От началото към безкрая – от първообраз към образ и отобраз – парадигми в изследването на ангелската песен в християнската химнография и пеење“, во *Българско музикознание*, XLIII, 1, БАН, София 2019, 7.

<sup>10</sup> Сп. П. Гаренов, *Пастирско служение и богослужбено песнопение*, София 2009, 155.

<sup>11</sup> Сп. К. Кирилов, *Вокални принципи при изпълнение и интерпретация на църковни песнопения. Дисертация за присъждане на образователна и научна степен „доктор“*, СУ „Св. Климент Охридски“, Богословски факултет, София 2018, 269, ракопис.

<sup>12</sup> И. Стефанов, *Правила на Св. Православна Църква*, Св. Гора, Атон 2004, 250.

<sup>13</sup> В. Багадуров, *Очерки по истории вокальной педагогики*, Москва 1956, 19.

<sup>14</sup> Исто.

<sup>15</sup> Сп. Николай Кожухаров, еп. Макариополски, „Светата евхаристийна жертва“, София 1968, 159, во П. Гаренов, *Пастирско служение и богослужбено песнопение*, София 2009, 166.

и воспитување на верните. Треба да се отфрли несоодветната музика што ја раскинува душата, ја вовлекува во разновидност – час плачлива, час невоздржана и страсна, а час бесна и безумна“ (Стромати, VI, II)<sup>16</sup>. Во делото *Педагог*, тој објаснува: „Ние треба да ги избираме мелодиите проникнати со бесстрашие и целомудрие; мелодиите што ја разнежуваат и опуштаат душата не можат да бидат во склад со нашите машки и великодушни мисли и расположенија“.<sup>17</sup>

Врз пеењето силно влијание извршиле локалните пејачки традиции. Христијаните од еврејско потекло биле под влијание на синагогалното пеење, а новопокрстените незнабошци пееле песнопенија во чест на Господ Исус Христос и на мачениците, составени според образецот на нивната религиозна химнографија. Оттука произлегува и мешаниот карактер на најраната христијанска химнографија.<sup>18</sup> Од првите години на Црквата богослужбените песнопенија се неразделен дел од животот на нејзиното постоење, а нивниот развој го следел развојот на богослужбените специфичности. Така, псалмите од старозаветната книга Псалтир биле користени како основа за идните антифони.<sup>19</sup> Најнапред пееле сите присутни на богослужението. Подоцна, во некои храмови, тие биле поделени на две групи кои пееле наизменично. Ова пеење се нарекувало *антифонско* и било едногласно, псалмодично и не било придружувано со музички инструменти.

Во своето писмо до христијаните во Ефес, свети Игнатиј Богоносец (+107) ги повикува „да состават од себе хор, сите до еден“, за да пеат „едногласно“.<sup>20</sup> Читањето на молитвите за време на богослужението во III–IV век постепено било заменето со нивно пеење, а антифонското пеење често се менувало со самостојно солистичко пеење. Крајот на практиката да пеат сите присутни на собранието настапил со воспоставувањето на институтот на црковните пејачи.<sup>21</sup> Сложените композиции, чие исполнување барало задолжителна подготовка, постепено го зазеле местото на општодостапните песнопенија. Тоа довело до ограничување на улогата на присутните христијани и до постепено зголемување на улогата на пејачот во богослужението. Воведувањето на антифонското пеење е непосредно поврзано со појавата на пејачите. Зборот „*ἀντίφωνος*“ означува наизменично пеење на двајца пејачи или

<sup>16</sup> *Настольная книга священнослужителя*. Том I, изд. второе, Москва 1992, 335.

<sup>17</sup> Сп. Исто.

<sup>18</sup> Иван Иванов, „Православна музика“ во *Православна музика, Българско музикознание, Съставителство и въведение с Елена Тончева*, БАН, София 2007, 3–4.

<sup>19</sup> Б. Чифлянов, *Православна литургија*, София 2008, 113–114.

<sup>20</sup> *Настольная книга священнослужителя*, Т. I, изд. второе, Москва, 1992, 335.

<sup>21</sup> Повеќе за црковните степени во пеењето сп. Л. Игнатов., „Певчески длъжности“, во *Ab Oriente Lux. Музика на Православния изток*, София 2018, 64–69.

на два хора и е составен од два збора: „ἀντί“ – спроти, наспроти, и „φώνη“ – глас. Антифонското пеење има претхристијанско потекло, а во Црквата било преземено од старогрчката драма или, според други истражувачи, неговата татковина е Месопотамија. Историјата на пеењето започнала по прогласувањето на христијанството за официјална религија со Миланскиот едикт (313 г.), а следствено на тоа, се развивале и христијанската химнографија, како и богослужението во новоизградените храмови. Со востановувањето на црквното пеење бил востановен и богослужбениот поредок.<sup>22</sup>

Од IV век започнува вистинската историја на пеењето во Христијанската Црква. „Редоследот на црквните служби во IV–V век добило облици кои во следниот период се заокружиле и во таква форма стигнале и до нас. Променетите околности наложиле да се напушти дотогашната практика на општонародно пеење без раководител и да се озакони положбата на добро подготвените од редовите на клирот пејачи, како единствени изведувачи на црквните песнопенија. Во своето толкување на зборовите на светиот апостол Павле дека треба да разговараме меѓу себе со псалми и славословија, пеејќи и воспевајќи Го Господа со срцата наши (Еф. 5, 19), блажени Јероним (околу 350 – околу 419 – 430) им се обраќа на пејачите во Црквата, учејќи ги да Му пеат на Бога не толку со грлото, колку со срцето. Грлото и устата не треба во храмот да бидат како во театарот, туку во црква треба да се пее со благоговение и добро да се познава Светото писмо“.<sup>23</sup>

По прифаќањето на Миланскиот едикт од 313 година, христијанското вероисповедание станало рамноправно со останатите конфесии во Римската Империја, а црквното пеење почнало да потпаѓа под силно влијание на незнабожечки и световни традиции, кои навлегле преку илјадниците незнабошци што ја прифаќале христијанската вера. Верните се собирале и пеле без придружба на музички инструменти. Пеењето на сите присутни на собранието се менувало со антифонско пеење, а понекогаш и со солистичко, најчесто изведувано од самиот ѓакон, при што останатите пригласувале.<sup>24</sup>

### Периодизација на црквните песнопенија и химнографија

Протопрезвитер Б. Чифљанов во своето дело *Православна литурџика*, ја дели историјата и развојот на црквната химнографија и песнопојното творештво на три периоди:<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Авксентий, архим. *Литурџика*, Пловдив 2008, 342–343.

<sup>23</sup> Кирил Попов, „Църковно пеење и духовност“, во *Българско музикознание*, кн. 2, 2007, 250–254.

<sup>24</sup> За детални информации поврзани со христијанското пеење по Миланскиот едикт сп. П. Гаренов, *Пастирско служение и богослужбено песнопение*, София 2009, 169–182.

<sup>25</sup> Б. Чифлянов, протопрезвитер *Православна литурџика*. София, 2008, с. 113–114.

„Историјата на православната химнографија се дели на три периоди: во првиот период (IV–V век) се појавуваат тропарите, кои се пееле со стиховите од псалмите и библиските химни, т.н. антифони. Во вториот период (VI–VII век) се појавуваат композициите наречени кондаци. Во третиот период (по VII век) се развиваат деветопеснените канони. Овие периоди во општи црти ги разграничуваат доминантните песнопојни видови, а не се граници во кои се изведува само еден вид црковна поезија, бидејќи ако во првиот период доминираат антифоните (псалми и библиски химни, меѓу чии стихови се вметнуваат припеви или тропари), покрај нив ги наоѓаме и зачетките на идните деветопеснени канони, составени од две, три или најмногу четири песни. Во вториот период доминираат кондаците, кои кај преп. Роман Слаткопеев (+556) го достигнуваат својот апогеј, но паралелно со нив се изведуваат и антифони и недоразвиени канони. Во третиот период доминираат каноните, кои се развиваат од преп. Андреј Критски (+ ок. 720), св. Јован Дамаскин (+ ок. 680 – 780) и св. Козма Мајумски (+776) во деветпесни композиции, но и во овој период се изведувале антифони и кондаци“.<sup>26</sup>

Тука е важно да се претстави и периодизацијата за развојот на црковното пеење и химнографијата во црковната историја, направена според архимандрит Авксентиј Делипапазов во неговото дело *Литурџика*, општо наречено „историја на црковното песнопојно творештво“.<sup>27</sup> Овој истражувач формално го дели песнопојното творештво на Истокот на три периоди. Првиот е подготвителен и трае до V век. Вториот трае од V до VII век и е најплоден. Третиот период започнува од VIII век и трае до денес.

#### Прв, подготвителен период (I–V век)<sup>28</sup>

Според зборовите на св. апостол Павле, дури и кога јудаизмот и христијанството конечно се разделиле, според архим. Авксентиј „богослужбената традиција на првите христијани користела „псалми и поуки“ (1 Кор. 14,26) и „псалми и славословија и духовни песни...“ (Еф. 5,19)“, што ја потврдува нивната поврзаност и зависност од јудејската богослужбена традиција.<sup>29</sup> Иако станува збор за некои од библиските песни што и денес се користат во богослужбената практика на источните цркви, светите отци ни сведочат за нивната употреба (Првото послание на св. Климент Римски (+101) до Коринџаните содржи химна во прослава на Бога; Климент Александриски (+215) во втората глава од своето дело *Наставник* зборува за постоечките во

<sup>26</sup> Сп. Исто.

<sup>27</sup> Авксентий, Архим. *Литурџика*, 360.

<sup>28</sup> Сп. Исто.

<sup>29</sup> Сп. Исто.

негово време „химни и песнопенија“, а во седмата глава од делото *Сѣромаѣи* – „за химни и псалми“; Ориген (+254), св. Григориј Неокесариски (+265 – 266), „Апостолските установи“ (380 – 381 г.), еден од најдревните химни што се користи и денес – „Светлино тивка“ од Ерусалимскиот патријарх Софрониј (+644), поетските творби на св. Григориј Богослов (+389), св. Методиј Олимписки (+310), св. Ефрем Сириј (+378) и други, кои и денес се употребуваат во богослужението на Сиро-јаковитската црква).<sup>30</sup>

Исклучителна популарност во византиската епоха имале и акростиховите и песнопенијата што ги изведувале посебни хорови составени од деца. Во суштина, првиот период од развојот на црковната поезија бил под силно влијание на харизматските и есхатолошките расположенија, типични за раните христијански векови.<sup>31</sup> Силен печат врз содржината на црковната музика оставиле култот кон мачениците и бројните гонења и ереси од тоа време. Многу свети отци, како св. Ефрем Сириј (+378), св. Исак Велики (+466), св. Василиј Велики (+379) и многу други,<sup>32</sup> составувале свои песнопенија со кои им се спротивставувале, а некои од нив основале и посебни пејачки школи за подготовка на црковни пејачи и работеле за напредокот на црковната поезија и музика.<sup>33</sup>

#### Втор период (V–VIII век)<sup>34</sup>

Црковното песнопојно творештво го достигнало својот процут во вториот период од историскиот развој. Карактеристично за овој период е појавата и ширењето на кондакот, како и појавата на имињата на низа истакнати црковни поети и песнописци, како што се св. Роман Слаткопеев, Цариградскиот патријарх Анатолиј (+458), Ерусалимскиот патријарх Софрониј (+644), Цариградскиот патријарх Сергиј (+638) и други.<sup>35</sup> Осмогласието исто така е поврзано со раната практика од VIII век и како принцип на музичко кодифицирање (систематизирање) на песнопојниот репертоар се оформува главно во осум групи според заеднички музички обележја. Станува збор за четири основни (главни, автентични) гласа и четири т.н. вторични (последователни, плагијални) гласа, како и за уште четири дополнителни гласа,

<sup>30</sup> Авксентий, Архим. *Литургика*, 360.

<sup>31</sup> Иван Иванов, „Теория и праксис – литургия и музика – традиция и съвременност“, во *Българско музикознание*, 2, БАН, София 2009.

<sup>32</sup> Сп. И. Иванов, *Църковната музика – произход и развитие*, София 2014, лекции.

<sup>33</sup> Авксентий, Архим, *Литургика*, 360–361.

<sup>34</sup> Сп. 361–362.

<sup>35</sup> Сп. Б. Чифлянов, *Православна литургика*, София, 2008, 115–116; Иван Иванов, *Византиската музика и нотации*, София 2014, 11.

кои денес отпаднале.<sup>36</sup> Воспоставувањето на строги правила во црковното пеење, кои го оформуваат системот наречен осмогласно пеење, се поврзува со имињата на римскиот епископ Григориј Двоеслов (540 – 604) во Западната црква и св. Јован Дамаскин (околу 680 – 780) во Источната црква. Тие самите не се нејзини творци, туку само го собрале, одбрале и систематизирале дотогашниот песнопоен материјал.<sup>37</sup>

Монаштвото во тоа време било моќна сила која излегувала од својот раноизолациски период и настојувала да игра значајна улога во црковниот живот, со што извршила огромно влијание врз развојот на црковното песнопојно творештво. На крајот од V и почетокот на VI век, се утврдува теоријата на византиската музика врз основа на богословските концепти на Псевдо-Дионисиј Ареопагит. Според неа, „музичарот е смирен химнотворец, кој создава и изведува само мелодии што се несовершен одглас на небесните химни во материјалниот свет, но токму овој одглас нè приближува до нематеријалните архитипови“.<sup>38</sup> Од овој период потекнува и химната „Единороден Сине...“, која и денес се употребува на почетокот на двете византиски литургии – на св. Василиј Велики и на св. Јован Златоуст, веројатно составена од еден од најпознатите црковни поети – императорот Јустинијан Велики (+565).

Несомнено најзабележителната личност од овој период, автор на нов тип црковна поезија со исклучителни поетски и богословски достоинства, е св. Роман Слаткопеец, роден во сирискиот град Емеса (денешен Хомс) и ракоположен за ѓакон во својата татковина, а за свештеник – во еден од многубројните храмови посветени на Пресвета Богородица во Константинопол. Како еден од најталентираните и најплодотворните автори на црковна поезија, преданието го поврзува неговото име со повеќе од илјада кондаци, а најновите истражувања покажуваат дека оваа бројка не е претерана. Цариградскиот патријарх Сергиј околу 626 година го напишал акатистот посветен на Пресвета Богородица. Ерусалимскиот патријарх Софрониј (+644) исто така оставил бројни црковни песнопенија: го составил чинот на Великиот водосвет и учествувал во редактирањето на Типикот на св. Сава Осветен. Делата на низа помалку познати автори од овој период – Авксентиј, Тимоклеј, монах Јован, Маркијан, Сет, Антим и други – за жал не се сочувале.

---

<sup>36</sup> К. Флорос, *Кирило-Методиевата енциклопедия*, Т. IV, София 1995.

<sup>37</sup> Сп. П. Гаренов, *Пастирско служение и богослужебно песнопение*, София 2009, 146-157; Иван Иванов, *Църковната музика – приход и развитие*, София 2014, лекции.

<sup>38</sup> Иван Иванов, „Теория и праксис – литургия и музика – традиция и съвременност“, 2.

Трет период (VIII век – до денес)<sup>39</sup>

Карактеристична особеност на третиот период во развојот на црковната химнографија е појавата и ширењето на нова форма на богослужбено песнопение – канонот.<sup>40</sup> Преданието го посочува св. Андреј Критски (+726) како автор на првиот канон (што се чита за време на Великиот пост). Овој период се одликува со три насоки, односно три школи – „Саваитска“, „Студитска“ и „Итало-грчка“, иако постојат црковни химнографи од тоа време кои не можат да се вбројат во ниту една од овие школи.<sup>41</sup>

Според Светото писмо и Светото предание, не многу по основањето на Христовата Црква, земјите што денес ги населуваме започнале да се оглашуваат со христијанска проповед и да се натупуваат со маченичката крв на страдалниците за верата. Христијанството на нашите балкански простори е основано од самиот апостол Павле (сп. Дела 16,9-12).<sup>42</sup> Нема сомнеж дека на богослужбените собири во овие епархиски центри, како и во другите христијански заедници на Балканот, се пееле духовни химни на ист начин како што ги пееле христијаните во Ерусалим, Филипи, Солун, Галатија и Рим.

Паралелно со прифаќањето на христијанството како официјална религија (865 г.), се прифаќа и веќе познатата на балканското население црковно-музичка традиција на неговиот покрстител – Византија. Токму затоа, многу брзо новоизградените храмови на нашите балкански простори започнале да одекнуваат со химни на црковно-словенски јазик, облечени во соодветното источно-црковно *дамаскиново осмогласие*. За *Осмогласникој* и неговите музички особености опширно пишува Светлана Кујумџиева.<sup>43</sup> За воведувањето на црковно-словенскиот јазик во црковно-богослужбена употреба е добро позната заслугата на светите браќа Кирил и Методиј и на нивните ученици, но треба да се нагласи дека и црковно-музичкото просветителство е во голема мера нивно дело.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Сп. Авксентий, Архим., *Литургика*, 362–364.

<sup>40</sup> За химнографската форма на канонот сп. Б. Чифлянов, *Православна литургика*, София 2008, 116–117.

<sup>41</sup> Авксентий, Архим. *Литургика*, 361–367.

<sup>42</sup> Сп. Л. Игнатов, „Црковната музика по българските земи“, во *Ab Oriente Lux. Музика на Православния изток*, София 2018, 44–59.

<sup>43</sup> Сп. С. Кујумџиева, *Ранните осмогласници: извори, богослужение и певчески репертоар* (по ръкописи до XIII в.), София 2013; С. Кујумџиева, „По какъв осмогласник е пял св. Йоан Дамаскин?“ во *Palaeobulgarica*, (3–4), 2012, 83–91.

<sup>44</sup> Иван Иванов, „Мисионерското дело на св. братя Кирил и Методий и на техните ученици според музикалните и химнографски свидетелства“, во *Богословска мисъл*, Част I, (1–2) 2005, 93–102; *Богословска мисъл*, Част II, (3–4) 2005, 65–77.



За музичките познавања на св. Кирил, пишува и Анастасиј Библиотекар во писмото до епископот Гаудерик, каде зборува за неговата химнографска и композиторска уметност. Во врска со високо поетската химна составена од св. Кирил во чест на св. Климент, папа Римски, Анастасиј ја споменува и музиката кон химната: „А свитокот на химната, што истиот тој философ го напиша за пофалба на Бога и на блажениот Климент, јас не го преведов, зашто латинскиот превод би имал час помалку, час повеќе слогови и не би имал соодветна и созвучна хармонија на музиката“.<sup>45</sup>

Овој текст ни дава основа да сметаме дека таа, по сите правила на музичката уметност составена музика, е дело на творечкиот ум на св. Кирил. Со соодветна музичка подготовка располагал и св. Методиј, за што сведочи „Повалното слово за Кирил и Методиј“, каде се вели дека во манастирот на Олимп св. Методиј пеел „псалми и духовни песни“, а во Моравија „ги украсил црквите со песни и духовни пеења“.<sup>46</sup> Според сочувваните извори, за време на процесот со моштите на св. Климент Римски, водена од светите браќа, се пееле химни на словенски јазик, а и бдението во храмот „Св. Павле“ било на словенски – „и *всю ноше пеше славословеще словенски*“,<sup>47</sup> од каде се гледа дека и песнопенијата на тие богослужби биле на словенски јазик.

Несомнено, светите солунски браќа ја пренеле својата богата музичка култура и на своите ученици, кои со доаѓањето во Бугарија во 886 година, покрај химнотворството, преведувањето и просветителската дејност, се зафатиле и со музичко-педагошка работа.<sup>48</sup> За таквата дејност на св. Климент Охридски сведочи св. Теофилакт Охридски во „Пространото житие на св. Климент Охридски“ за областа Кутмичевица, Македонија. Така, по воведувањето и утврдувањето на источниот богослужбен типик и пеење, кај нас трајно се воспоставува источната музичка традиција. Најраниот досега познат музички споменик е Преславската керамичка плочка со прокименски репертоар од X век.<sup>49</sup> Што се однесува до типикот, може да се каже дека паралелно постои и постојано заемно дејствување меѓу двата основни вида типичи (Студитскиот и Ерусалимскиот), при што, нивното мешање се засилува

---

<sup>45</sup> Е. Тончева, „Музиката в България през IX–X век“, во *Кирило-Методиевската енциклопедия*, т. II, София 1995, 763.

<sup>46</sup> Сп. Исто.

<sup>47</sup> С. Петров, Х. Кодов, *Старобългарски музикални паметници*, София 1973, 21.

<sup>48</sup> *Преславска книжовна школа*, Том 1. София 1995, 108–112.

<sup>49</sup> Иван Иванов, „Литургическата музикално-химнографска традиция на исихазма“, во *Между ангелите и човеците*, Синадално издателство, София 2006; Иван Иванов, „Мисионерското дело на св. братя Кирил и Методий и на техните ученици според музикалните и химнографски свидетелства“, во *Богословска мисъл*, Част , (1-2) 2005, 93–102; *Богословска мисъл*, Част II, (3-4) 2005, 65–77.



во XII–XIII век, а по падот на Константинопол под латинска власт (1204 г.) и со преселувањето на императорот и патријархот во Никеја, катедралниот ритуал згаснува и од крајот на XIII век во православните цркви трајно се утврдува т.н. мешан Ерусалимски типик, кој се применува и денес во богослужението.<sup>50</sup> Осмогласното пеење продолжува да се развива и усовршува и на почетокот на X век се наметнува во целиот православен христијански свет.

Активен учесник во овој процес, два века подоцна, станува и една од најзначајните личности во историјата на Црквата – св. Јован Кукузел, чиј придонес во развојот и усовршувањето на музичкиот систем е незаменлив. Со текот на времето, и покрај смелите обиди за релативно точно бележење на мелодиските фигури, доцновизантиската музичка писменост останала тешко усвојлива, сложена и нееднакво изведувана и толкувана.<sup>51</sup> Конечно, долго созреваната идеја за ваква реформа го наоѓа своето најдобро остварување на почетокот на XIX век (1814 г.), благодарение на иницијативата на тројца од најпознатите тогаш дејци во областа на псалтичката уметност: архимандрит Хрисант од Мадит, Григориј Левитис и Хурмузиј Георгиу, познати во црковно-музичката историја како „тројцата учители“. Тие биле ученици на најистакнатиот дотогаш музички реформатор и педагог – Петар Лампадариј,<sup>52</sup> а спроведената од нив колосална реформа на невмената нотација била наречена *нов мейџор*. Новиот метод се воведува по 1814 година. „Тој претставува последна фаза на византиската невмена нотација, користена во православните земји на Балканот. Со овој метод започнува периодот на современата модерна невмена нотација, позната како Хурмузиева. Неговото воведување е резултат на стремежот да се олесни изучувањето на невмената нотација.“<sup>53</sup> По одобрувањето на новиот метод, тројцата реформатори стануваат предавачи во Четвртата Патријаршиска музичка школа. Григориј и Хурмузиј предавале практично пеење, а Хрисант – теоретскиот дел.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Е. Вилијамс, *Кирило-Методиевата енциклопедия*, Т. III, 1995.

<sup>51</sup> Сп. Е. Тончева, „Музикално тълкуване (екзегезис) на балкански мелодии в Скитския „Болгарский распев“ (Към проблема за поствизантийската музикална екзегетика на Балканите през XVII–XVIII век)“ во *Бълг. музикознание*, (2) 1988, 40–60.

<sup>52</sup> Сп. С. Хърков, „Новооткрит фрагмент от музикален ръкопис в Историческия музей на град Сливен“, *Българско музикознание*, (1) 1992, 65–68.

<sup>53</sup> А. Касобов, *Музикалното творчество на йеромонах Неофит Рилски – лични творби*. Дисертация за присъждане на образователна и научна степен „доктор“. СУ „Св. Климент Охридски“, Богословски факултет, София, 2018, 40–41.

<sup>54</sup> Сп. И. Борисов, *Изтъкнати музикоучители – певци*, София 2014, 33–38.

ALEKSANDAR DIMITRIJOV, protodeacon

## GENERAL OVERVIEW OF CHRISTIAN CHURCH SINGING

### *Summary*

The text presents a comprehensive historical overview of Christian church singing and hymnography, emphasizing its theological, liturgical, and spiritual significance from the earliest Christian centuries to modern times. It traces the origins of church singing to biblical, apostolic, and early patristic practices, highlighting its role as a vehicle for doctrinal expression, communal prayer, and resistance to heresies. The study outlines key stages in the development of hymnographic forms—antiphons, kontakia, and canons—and explains the emergence of the Octoechos system as a foundational musical structure in Orthodox worship. Special attention is given to the influence of major Church Fathers, monasticism, and Byzantine culture, as well as to the decisive contribution of Saints Cyril and Methodius and their disciples to the establishment of Slavic liturgical music. Finally, the text follows the evolution of Byzantine musical notation, culminating in the nineteenth-century reform of neumatic notation, which laid the foundation for modern Orthodox church music practice.

МАРИЈА ГИРЕВСКА

**БИБЛИОГРАФИЈА**  
**на проф. д-р Ацо Гиревски, протоереј-ставрофор**

По повод 70 години од раѓањето на проф. д-р Ацо Гиревски, протоереј-ставрофор, Православниот богословски факултет „Св. Климент Охридски“ - Скопје ја објавува оваа библиографија како знак на благодарност и почит. Во неа е собран неговиот повеќедецениски научен и пастирски опус, кој остава длабока трага во развојот на македонската теолошка мисла. Библиографијата се објавува како посебен додаток на *Годишниот зборник на Православниот богословски факултет*, со надеж дека ќе им послужи на идните истражувачи и студенти како појдовна точка за понатамошно проучување на неговото богато творештво.

**1982**

Гиревски, Ацо, „За мрзливоста и трудот“, *Воскресение*, број 3-4, Скопје 1982.

**1983**

Гиревски, Ацо, „Пораки од Свети Јован Златоуст до свештенството“, *Православен благовесник* 2 (1983), 12–15.

**1984**

Гиревски, Ацо, „Пораки од Свети Јован Златоуст до свештенството“, *Православен благовесник* 1 (1984), 10–16.

**1985**

Гиревски, Ацо, „1100 години од смртта на Свети Методиј“, *Православен благовесник* 1 (1985), 3–16.

Гиревски, Ацо, „Хроники“, *Весник на МПЦ*, бр. 6 (1985), 173-174; претходно и во *Весник на МПЦ*, бр. 3/1977; бр. 4/1977; бр. 6/1980; бр. 4/1981; бр. 6/1985.

## 1986

Гиревски, Ацо, „Рекоа за свети Климент“, *Православен благовесник* 1-2 (1986).

## 1991

Гиревски, Ацо, „Слово во служба на иднината“, *Синудениски збор*, бр. 1147, Скопје 1991, 4.

## 1992

Гиревски, Ацо, „15 години Православен богословски факултет (За развојот на Богословскиот факултет)“, во: *Јубилеен зборник 1977–1992*, Скопје 1992, 9–19.

Гиревски, Ацо, *Манасѝир Свейѝи Јован Крсѝиѝиел*, Капиштец, Скопје 1992.

## 1994

Гиревски, Ацо, *Неџово Блаженсѝиво Архиеѝиској Гаврил, ѝпреѝ ѝо ред на обновената Охридска Архиеѝискојѝа*, Матица македонска, Скопје 1994.

Гиревски, Ацо, „Предговор“, во: Александар Мустеников, *За доживување на ѝагаѝа*, Кавадарци 1994, 7–8.

## 1995

Гиревски, Ацо, *Чисѝи македонски збор и во нашиѝе црковни ѝројоведи*, Матица македонска, Скопје 1995.

Гиревски, Ацо, „Употребата на македонскиот јазик во светите богослужби и црковните проповеди“, во: *Образованиеѝо и восѝиѝаниеѝо на македонскоѝо иселениеѝиво*, *Зборник од меџународен научно-сѝручен собир*, Друштво за наука и уметност – Битола, Битола 1995, 279–289.

Гиревски, Ацо, „Навраќање на пастирските посланија“, *Годишен зборник*, Книга 1, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (1995), 177–188.

Гиревски, Ацо, „Кому му припаѓа правото да избира име на новороденчето“, *Воскресение* 3 (1995), 9–12.

Гиревски, Ацо, „На новородените деца давајте им имиња од црковно-македонско потекло!“, *Воскресение* 4 (1995), 22–23; и во *Македонија*, бр. 511, XI 1995, 36–37.

## 1996

Гиревски, Ацо, „Пред нови предизвици“, *Годишен зборник*, Книга 2, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 1996, 147–155.

Гиревски, Ацо, „Почина основачот и прв декан на Православниот богословски факултет на Македонската православна црква“, *Годишен зборник*, Книга 2, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 1996, 187–190.

Гиревски, Ацо, *Гаврил, Архиепископ Охридски и Македонски – сѝоменица*, МПЦ, Скопје 1996.

Гиревски, Ацо, „Свештеници и во АРМ“, *Црковен живој. Весник на Македонската архиепископија* 8, Скопје, октомври 1996, 3.

Гиревски, Ацо, „Американски капелани – гости на МПЦ“, *Црковен живој. Весник на Македонската архиепископија* 9, Скопје, ноември 1996, 12.

### 1997

Гиревски, Ацо, „Охридската архиепископија – Македонска православна црква“, *Годишен зборник*, Книга 3, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 1997, 141–150.

Гиревски, Ацо, „20 години Православен богословски факултет“, *Црковен живој. Весник на Македонската архиепископија* 20, Скопје, октомври 1997, 2–3.

Гиревски, Ацо, „Капеланите – силно современо оружје во борбата за мир и благосостојба“, *Црковен живој. Весник на Македонската архиепископија* 11, Скопје, јануари 1997, 4.

### 1998

Гиревски, Ацо, „Улогата на пастирот во црковната заедница“, *Годишен зборник*, Книга 4, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 1998, 129–154.

Гиревски, Ацо, „Празноверие и вера“, *Свѝтоклиментово слово*, Дебарско-кичевска епархија, Охрид 1998, 70–81.

Гиревски, Ацо, „Волшебен патоказ во темнината“, *Вечер*, 18, 19 и 20 април 1998, 12-н.

Гиревски, Ацо, „20 години Православен богословски факултет“, *Православен благовесник* 21 (февруари-јуни 1998), 114–117.

### 1999

Гиревски, Ацо, „Првични соопштенија за дел од книжевната заоставштина на поетот Кочо Рацин од професорот Ѓорги Милошев“, реферат на научниот собир „Велешки странски книжевни врски“, Друштво за наука и уметност – Велес, Велес 1999.

## 2000

Гиревски, Ацо, „Верско образование и воспитание“, *Годишен зборник*, Книга 5-6, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (1999-2000), 203–210.

Гиревски, Ацо, „Мисијата на свештеникот денес“, *Годишен зборник*, Книга 5-6, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (1999-2000), 149–155.

## 2001

Гиревски, Ацо, „Криза во пастирството денес но и знаци на надминување“, *Годишен зборник*, Книга 7, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2001, 55–76.

Гиревски, Ацо, „Секавање“, во: *Десет години Свети Климент Охридски во Берлин*, монографија, Скопје 2001, 91–94.

Гиревски, Ацо, „Мисијата на свештеникот денес“, *Годишен зборник*, Книга 7, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје, Скопје 2001.

## 2002

Girevski, Aco, „Patience as a Precondition for Peace and Tolerance“, *Journal of Ecumenical Studies* 39/1-2 (Winter-Spring 2002), 96-99.

Гиревски, Ацо, „Преводот на Библијата на современ македонски јазик“, *Годишен зборник*, Книга 8, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2002, 183–190.

Гиревски, Ацо, „Приказ: Неделни проповеди – кн. 7“, *Годишен зборник*, Книга 8, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2002, 191–193.

Гиревски, Ацо, „Некои библиско-богословски обсервации“, *Годишен зборник*, Книга 8, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2002, 203–212.

Гиревски, Ацо, „Трпението предуслов за мир и толеранција“, *Годишен зборник на Православниот богословски факултет*, Книга 8, Скопје 2002, 241–248.

Гиревски, Ацо, „Веронаука преку проповедта“, *Православен илџ* I/1 (2002).

## 2003

Гиревски, Ацо, „Македонскиот Гаврилов превод на Библијата“, *Кирило-методијевска* 1 (2003), 85–98.

Гиревски, Ацо, „Македонскиот превод на Библијата во современата мисија на Црквата“, *Годишен зборник*, Книга 9, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2003, 3–22.

Гиревски, Ацо, „Библијата темел на македонската нација“, *Нова Македонија*, 12-13 април 2003, 5.

Гиревски, Ацо, „Проповедта е за да поучува во верата“, *Православен ѝаѝ*, Скопска митрополија, бр. 1, Скопје 2003, 20–24.

## 2004

Гиревски, Ацо, *Македонскиот ѝревод на Библијата*, Православен богословски факултет, Скопје 2004.

Girevski, Aco, „Durimi si parakusht për paqe dhe tolerancë“, во: *Ndërtimi i besimit përmes dialogut ndërmjet kishave dhe bashkësive fetare në Maqedoni*, Ecumenical Press, Philadelphia 2004, 142–147.

Гиревски, Ацо, „Наместо предговор“, во: Киро Кипровски, *Манасѝир Свеѝи ѝророк Илија – Долно Јеловце*, Гостивар 2004, 9–11.

Гиревски, Ацо, „Македонскиот превод на Библијата со посебен осврт врз неговата улога во современата мисија на Црквата“, Православен богословски факултет, Скопје 2004.

Гиревски, Ацо, „Трпението како предуслов за мир и толерација“, во: *Градење доверба ѝомеѝу црквѝиѝе и верскиѝиѝе заедници во Македонија ѝреку дијалоѝ*, Ecumenical Press, Philadelphia 2004, 142–147.

Гиревски, Ацо, „Обединетите библиски здруженија и Македонската Библија“, *Кириломеѝодиевѝѝика* 2 (2004), 89–100.

Гиревски, Ацо, „Архиепископот Гаврил за развојот на црковната музика“, *Годишен зборник*, Книга 10, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2004, 69–77.

Гиревски, Ацо, „Пастирски поглед на христијанството и исламот“, *Годишен зборник*, Книга 10, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје, 2004, 139–144.

Гиревски, Ацо, „Некои моменти од животот и делото на д-р Славко Димевски“, *Весник. Службен лѝѝѝ на МПЦ-ОА* 4-5 (2004).

Гиревски, Ацо, „Промотивен збор (по повод монографијата Манастир Свети Илија – Долно Јеловце од Киро Кипровски)“, *Годишен зборник*, Книга 10, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2004, 179–182.

## 2005

Гиревски, Ацо, „Организирање на Македонската православна црква и официјализирање на Гавриловиот превод на Библијата“, *Меѝународен семинар за македонски јазик, лѝѝѝераѝѝура и кулѝѝура* 38 (Охрид 2005), 189–199.

- Гиревски, Ацо, „Музичките елементи во Рациновата лирика (еден необјавен ракопис на професорот Ѓорѓи Милошев, подоцна архиепископ Гаврил)“, *Годишен зборник*, Книга 11, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2005, 39–51.
- Гиревски, Ацо, „Приказ: Една нова светлина врз македонскиот библиски јазик“, *Годишен зборник*, Книга 11, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2005, 161–163.
- Гиревски, Ацо, „За еден необјавен ракопис од архиепископот Гаврил на тема ‘Музичките елементи на Рациновата лирика’“, *Годишен зборник*, Книга 11, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2005, 39–51.

## 2006

- Гиревски, Ацо, *Манастир Свети Наум, Радишани*, Менора, Скопје 2006.
- Гиревски, Ацо, „Библиски текстови користени при преводот на Македонската Библија“, *Кирилотеодиевска* 3 (2006), 21–32.
- Гиревски, Ацо, „Пофалба кон блажениот наш учител Гаврил (панигирик)“, *Годишен зборник*, Книга 12, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2006, 187–190.
- Гиревски, Ацо, „Пастирот во служба на човекот во неговото ‘трето доба’ од животот“, *Годишен зборник*, Книга 12, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2006, 17–30.
- Гиревски, Ацо, „Приказ: Празнични проповеди“, *Годишен зборник*, Книга 12, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2006, 185–186.
- Гиревски, Ацо, „Десет години од упокојувањето на Архиепископот Гаврил“, *Годишен зборник на Православниот богословски факултет*, Книга 12, Скопје 2006, 5–7.
- Гиревски, Ацо, „Манастир ‘Св. Наум Охридски’ во Радишани, Скопје“, предавање на Меѓународниот собор „Свети Наум Охридски – живот и дело“, УКИМ, Скопје 2006, 181–188.
- Гиревски, Ацо, „Избор од библиографијата на професорот Милошев Ѓорѓи, подоцна Негово Блаженство Г. Г. Гаврил“, *Годишен зборник*, Книга 12, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2006, 9–14.
- Гиревски, Ацо, „Приказ за ‘Празнични проповеди’“, *Годишен зборник*, Книга 12, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2006, 185–186.



## 2007

- Гиревски, Ацо, *Првични соопшенија за книжевната оставина на Кочо Рацин од професорот Ѓорѓи Милошев*, Менора, Скопје 2007.
- Гиревски, Ацо, „Некои моменти од животот и делото на протоерејот д-р Славко Димевски“, во: *Зборник од научниот собир посветен на д-р Славко Димевски (1920 – 1994)*, Скопје 2007, 45–54.
- Гиревски, Ацо, „За монаштвото“, *Годишен зборник*, Книга 13, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2007, 21–39.
- Гиревски, Ацо, „Архиепископот Гаврил за развојот на македонската црковна музика“, во: *Зборник посветен на проф. д-р Сотир Голабовски*, Струга 2007, 141–149.

## 2008

- Гиревски, Ацо, *Верски туризам*, Менора, Скопје 2008 (учебник).
- Гиревски, Ацо, „Богородичниот циклус во ораторската проза на свети Климент Охридски“, научна средба по повод патрониот празник на НУБ „Св. Климент Охридски“, Скопје 2008, 17–38.
- Гиревски, Ацо, „Верскиот туризам – слика на патувачката црква“, во: *Туризмот во 21-от век*, Зборник од Меѓународен симпозиум, Факултет за туризам – Скопје 2008, 663–669.
- Гиревски, Ацо, „Македонскиот превод на Библијата и црковното богослужение“, *Кирилометодијевска* 4 (2008), 109–119.
- Гиревски, Ацо, „Неколку зборови за Гавриловиот превод на Библијата“, *Годишен зборник*, Книга 14-15, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2008–2009), 5–7.
- Гиревски, Ацо, „Употребата на македонскиот јазик во Црквата“, јавна трибина „Македонскиот јазик во современиот превод на Библијата“, ПБФ и Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“, Скопје 2008, 39–48.
- Гиревски, Ацо, „Македонскиот јазик во современиот превод на Библијата“, брошура од јавната трибина „Македонскиот јазик во современиот превод на Библијата“, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје и Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“, Скопје 2008, 5–7.

## 2009

- Гиревски, Ацо, „Македонскиот јазик во современиот превод на Библијата“, *Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура* 42 (Охрид 2009), 95–107.
- Гиревски, Ацо, „За монаштвото“, *Годишен зборник*, Книга 13, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2009, 21–39.

- Гиревски, Ацо, „Приказ: Христијанското самоусовршување“, *Годишен зборник*, Книга 13, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2009, 217–220.
- Гиревски, Ацо, „Приказ: Светителите остварено евангелие“, *Годишен зборник*, Книга 14-15, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2008–2009), 195–198.
- Гиревски, Ацо, „Номо turisticus religious“, *Годишен зборник*, Книга 14-15, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2008–2009), 175–181.
- Гиревски, Ацо, „Приказ: Невеста Македонка“, *Годишен зборник*, Книга 14-15, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2008–2009), 198–202.
- Гиревски, Ацо, „Приказ: Светителите остварено евангелие“, *Годишен зборник*, Книга 14-15, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2008–2009), 195–198.
- Гиревски, Ацо, „Неколку зборови по Гавриловиот превод на Библијата“, *Годишен зборник*, Книга 14-15, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2008–2009), 5–7.
- Гиревски, Ацо, „Религијата и туризмот“, *Годишен зборник*, Книга 14-15, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2008–2009), 175–181.
- Гиревски, Ацо, „Паренесисот на свети Ефрем Сирски во контекст на општохристијанската црковна книжевност и македонското книжевно наследство“, *Кирилометодиевистика* 5 (2009), 145–157.
- Гиревски, Ацо, „Конзумирање дрога, алкохол и цигари (острастенија на современiot човек)“, *Свештоклиментово слово*, Дебарско-кичевска епархија, 2009, 25–39.
- Гиревски, Ацо, „За стресот (обраќање)“, брошура од јавната трибина „За стресот“, ПБФ „Св. Климент Охридски“, Скопје 2009, 5–7.
- Гиревски, Ацо, „Православен богословски факултет ‘Свети Климент Охридски’“, во: *Монографија на Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ 1949–2009*, Скопје 2009, 275–278.
- Гиревски, Ацо, „Поздравно слово“, во: *За стресот*, јавна трибина, Скопје 2009, 5–6.

## 2010

- Гиревски, Ацо, „Светоста и силата на Библијата за христијаните и нејзината улога во меѓународниот дијалог“, во: *Втора свештска конференција за меѓурелигиски и меѓуцивилизациски дијалог*, Охрид, 6-8 мај 2010, 182–184.

- Гиревски, Ацо, „Свети Наум Охридски од агиолошки аспект“, во: *Свети Наум Охридски и словенската духовна, културна и писмен традиција*, Зборник на УКИМ, Скопје 2010, 33–40.
- Гиревски, Ацо, „Поздравна реч, 1100 години од упокојувањето на свети Наум Охридски“, во: Зборник на трудови од меѓународниот научен симпозиум, Охрид, 3-5 октомври 2010, 19–20.
- Гиревски, Ацо, „Местото на жената во Православната Црква“, брошура од јавната трибина „Местото на жената во Православната Црква“, Унија на жените од Гостивар, Гостивар 2010, 7–40.
- Гиревски, Ацо, „За богослужбениот јазик во Црквата“, *Годишен зборник*, Книга 16-17, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2010–2011), 5–11.
- Гиревски, Ацо, „Некои моменти од богословието на големиот проповедник на светлината Свети Григориј Палама“, *Годишен зборник*, Книга 16-17, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2010–2011), 59–69.
- Гиревски, Ацо, „Приказ: Ревноста за твојот дом ме изеде“, *Годишен зборник*, Книга 16-17, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2010–2011), 233–238.
- Гиревски, Ацо, „Приказ: Кратовски шематизам“, *Годишен зборник*, Книга 16-17, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2010–2011), 243–244.
- Гиревски, Ацо, „Приказ: Житија на светиите, превод протоереј Боро Милчев“, *Годишен зборник*, Книга 16-17, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2010–2011), 245–246.

## 2011

- Гиревски, Ацо, *Пасхалско богословие (лекции)*, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје 2011.
- Гиревски, Ацо, *Парохиска администрација (учебно помагало)*, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје 2011.
- Гиревски, Ацо, „Приближувањето на богослужението на современите говорни јазици – предуслов за духовна обнова“, *Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура* (Охрид–Скопје, 2010), Скопје 2011, 51–60.
- Гиревски, Ацо, „Некои моменти од богословието на големиот проповедник на светлината Свети Григориј Палама“, *Годишен зборник*, Книга 16-17,

Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2010-2011), 59-69.

Гиревски, Ацо, „Македонска црковна музика (XIX)“, *Годишен зборник*, Книга 16-17, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2010-2011), 255-257.

Гиревски, Ацо, „Кратовски шематизам“, во: *Светијните места во Крайовско*, Алфа, Скопје 2011, 19-21.

## 2012

Гиревски, Ацо, *Упојребата на македонскиот јазик во Црквата*, Менора, Скопје 2012.

Гиревски, Ацо, „35 години Православен богословски факултет во Скопје (1977-2012)“, *Универзитетски весник*, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, бр. 137, декември 2012, 11-17.

Гиревски, Ацо, „За историјата на Македонска православна црква - Охридска архиепископија (по повод 45-годишниот јубилеј од обновата на автокефалноста 1967-2012)“, *Годишен зборник*, Книга 18, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје, 2012, 49-61.

Гиревски, Ацо, „Во потрага кон добродетелна жена“, приказ на книгата *Вера на жениите во светите сјиси*, *Годишен зборник*, Книга 18, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2012, 221-223 (и во електронско издание).

Гиревски, Ацо, „Поздравно слово“, во: *Посредување и ѿмилости*. *Богословско-филозофски научен колоквиум*, Скопје 2012, 5.

## 2013

Гиревски, Ацо, „Македонската православна црква - Охридска архиепископија (по повод 45-годишниот јубилеј од обновата на автокефалноста)“, *Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура* (22 јуни - 5 јули 2012), Скопје 2013, 139-152.

Гиревски, Ацо, *Историјата на Македонската Библија* (двојазично македонски-англиски), Менора, Скопје 2013.

Girevski, Aco, *The History of the Macedonian Bible*, Menora, Skopje 2013.

Гиревски, Ацо, „Старата библиска книжевност во културата на човековото живеење кај нас“, во: *Стара хебрејска книжевност*. *Свезди на светската книжевност*, АРС-СТУДИО, Скопје 2013.

Гиревски, Ацо, „За Православието и неговото наследство“, *Годишен зборник*, Книга 19, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2013, 7-23.

- Гиревски, Ацо, „Старата библиска книжевност во културата на човековото живеење кај нас“, *Годишен зборник*, Книга 19, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2013, 253–259.
- Гиревски, Ацо, „Кирилометодиевската традиција и македонско-руските духовни и културни врски“, *Годишен зборник*, Книга 19, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2013, 271–274.
- Гиревски, Ацо, „Приказ на книгата на д-р Александар Трајановски, Македонската православна црква и помесните православни цркви“, Скопје 2013.
- Girevski, Aco, „The mission of Ss. Cyril and Methodius“, *Romanoslavica* 49/2 (2013), 7-8 (International Conference on the 1150th Anniversary of the Moravian Mission).
- Гиревски, Ацо, „Приближувањето на богослужението на современите јазици – предуслов за духовна обнова“, *Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура*, Скопје 2013, 139–152.

## 2014

- Гиревски, Ацо, „Придонесот на Архиепископот Гаврил за зацврстување и продлабочување на македонско-руските црковни врски“, во: *Кирилометодиевската традиција и македонско-руските духовни и културни врски*, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје 2014, 27–35.
- Гиревски, Ацо, „Неколку мудри библиски филозофии на животот: кон неколку старозаветни книги“, во: *Сџара хебрејска книжевност. Свезди на свештската книжевност*, АРС-СТУДИО, Скопје 2014.
- Гиревски, Ацо, *Православен богословски факултет (1977–2012)*, монографија, Православен богословски факултет, Скопје 2014.
- Гиревски, Ацо, „Гостопримството во светлината на православието“, *Годишен зборник*, Книга 20, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2014 (во печат).
- Гиревски, Ацо, „Приказ: Кон второто издание на монографијата Манастир свети пророк Илија – Долно Јеловце (второ издание) од Киро Кипровски“, Гостивар и Скопје 2014.
- Гиревски, Ацо, „Време на предизвици и активности (Архиепископот г. г. Стефан - 15 години поглавар на МПЦ-ОА)“, *Весник на МПЦ*, бр. 5 (2014), 191-194; и *Годишен зборник*, Книга 20, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2014.
- Гиревски, Ацо, „Во пресрет на исчекувањето на Светлината“, колумна во *Premportal*, 2014.
- Гиревски, Ацо, „Сериозно слово за сериозно дело“, промотивен збор за делото *Историја на средновековната македонска книжевност* на проф.

- д-р Илја Велев, во: *Годишен зборник*, Книга 20, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2014, 271–275.
- Гиревски, Ацо, „Приказ за трудот ‘Битолската богословија Св. Јован Богослов (1922–1941)’ од м-р Билјана Петковска“, *Годишен зборник*, Книга 20, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2014, 267–269.
- Гиревски, Ацо, *Православен богословски факултет (1977–2012)*, монографија, Православен богословски факултет, Скопје 2014.
- Гиревски, Ацо, „Неколку мудри библиски философии за животот: кон неколку старозаветни книги“, *Годишен зборник*, Книга 20, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2014, 259–266.
- Гиревски, Ацо, „Гостопримството во светлината на православието од библиски, културолошки и традиционален аспект“, *Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура* (Охрид, 14-29 јуни 2014), Скопје 2015, 91–100.

## 2015

- Гиревски, Ацо, „Втор циклус студии на Православниот богословски факултет ‘Св. Климент Охридски’ во Скопје“, *Весник. Службен лист на МПЦ-ОА* 5 (2015), 233–235.

## 2016

- Girevski, Aco, „Religious Freedom and the Making of a World Safe for Diversity: A Pastoral Perspective“, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* (OPREE) 36/3 (2016).
- Гиревски, Ацо, „Педесет години возобновена Македонска православна црква - Охридска архиепископија“, *Историја* (ИНИ), год. L/LI, бр. 1, Скопје 2015/2016.
- Гиревски, Ацо, „Богородичниот циклус во ораторската проза на свети Климент Охридски“, во: *Ејоха на св. Климент Охридски. Прилози за истражувањето на историјата на културата на Македонија*, МАНУ, Скопје 2016, 761–778.
- Гиревски, Ацо, „Наследството на Светите Кирил и Методиј“, во: *Македонско-словачки книжевни, културни и јазични врски II*, Скопје 2016, 32-39.
- Гиревски, Ацо, „Погледите на свети Климент за милосдието и гостопримството“, во: *Свети Климент Охридски - Милосија и милосрдие во Библијата и во Црквата*, Православен богословски факултет, Скопје 2018.
- Гиревски, Ацо, „Неколку омилитичко-практични белешки за словата и поуките на свети Климент Охридски“, МАНУ, Скопје 2016 (во печат).

Гиревски, Ацо, „Наследството на светите Кирил и Методиј“, во: Зборник од Вториот меѓународен македонско-словачки научен собир (2-3 јули 2015), Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ и Универзитет „Константин Филозоф“, Нитра, Скопје 2016, 32–39.

## 2017

Girevski, Aco, „United Bible Societies and the Macedonian Bible: Fifty Years of the Renewal of the Macedonian Orthodox Church - Ohrid Archbishopric“, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 37/2 (2017).

Girevski, Aco, „St. Naum of Ohrid: Macedonian Orthodox Church Community in Triengen, Switzerland (1992–2017)“, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 37/4 (2017), Article 11.

Гиревски, Ацо, „Македонската православна црковна општина ‘Свети Наум Охридски’ во Тринген, Швајцарија (1992–2017)“, во: *Јубилеен зборник по повод 50-годишнината на автокефалноста на МПЦ-ОА*, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје 2017, 201–210.

Гиревски, Ацо, *Македонската православна црковна општина ‘Свети Наум Охридски’ во Тринген, Швајцарија (1992–2017)*, Скопје 2017.

Гиревски, Ацо, „Сведоштва за епископот Гаврил Светогорец“, есеј 2017.

Гиревски, Ацо, „Прилог кон монографијата на МПБ“, есеј во: *Монографија на МПБ 1967-2017*, Матица македонска, Скопје 2017, 351–354.

Гиревски, Ацо, *Свети Кирил и Методиј – литературно дело и книжевна традиција*, Менора, Скопје 2017.

Гиревски, Ацо, „Библијата во македонската книжевност во последните дваесет и пет години“, *Контекст* 16, Институт за македонска литература, Скопје 2017, 85–94.

## 2018

Гиревски, Ацо, *Свети Климент Охридски – литературно дело и книжевна традиција*, Менора, Скопје 2018.

Гиревски, Ацо, „Омилитичко-практични белешки по однос на словата и поуките на свети Климент Охридски“, *Благовестие и мисля*, Софија 2018, 237–255.

Гиревски, Ацо, „Омилитичко-практични белешки по однос на словата и поуките на свети Климент Охридски“, во: *Милениумското зрачење на св. Климент Охридски*, МАНУ, Скопје 2018, 309–319.

Гиревски, Ацо, „Погледите на свети Климент за милосрдие и гостопримството“, во: *Свети Климент Охридски – Милосија и милосрдие во Библијата и во Црквата*, Православен богословски факултет, Скопје 2018.



## 2019

Гиревски, Ацо, *Македонско добројворно друштво „Македонија“, Ешалан, Швајцарија 1989-2019*, Скопје 2019.

Гиревски, Ацо, „Покајанието во книжевноста“, *Годишен зборник*, Книга 21-22, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2015/2016), 33–39 (објавен 2019).

Гиревски, Ацо, „Сведоштва за светиот епископ Гаврил Светогорец“, *Годишен зборник*, Книга 23-24, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2017/2018), 143–152 (објавен 2019).

Гиревски, Ацо, „Рецензија кон трудот ‘Моралните поуки во светите книги Библијата и Куранот за односот на човекот кон природата’“, *Годишен зборник*, Книга 23-24, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (2017/2018), 167–168 (објавен 2019).

## 2020

Гиревски, Ацо, „Македонскиот јазик во црковното богослужение денес“, *Прилози XLV 1-2*, МАНУ, Одделение за лингвистика и литературна наука, посветен на академик Ѓорѓи Поп-Атанасов, Скопје 2020, 255–270.

Гиревски, Ацо, „Триесет години Македонска Библија“, *Весник. Службен лист на МПЦ-ОА 5* (2020), 223–230.

## 2021

Гиревски, Ацо, „Три децении Македонска Библија“, *Сџожер. Ревииа за ли-тературиа, културиа и уменинсии XIV/138* (1/2021), Скопје 2021, 20–21.

## 2023

Гиревски, Ацо, *Храм „Св. Јован Крстииџел“, Кайиџиџец, Скопје*, МПЦ, Скопје 2023.

## 2024

Гиревски, Ацо, *Леџоџис* (по повод десет години од осветувањето на црквата свети рамноапостоли цар Константин и царица Елена во селото Вакаф, Кратовско), 2024.

Гиревски, Ацо, „Библиско-преданиски аспекти за мирот“, труд изложен на Осмиот Светиклиментов научен собир, Православен богословски факултет, 6.12.2024.

## 2025

Гиревски, Ацо, „Капелани во Армијата на РС Македонија“, *Православен џаџи*, Скопска епархија, бр. 49 (2025).



- Гиревски, Ацо, *Плодови на духоѝ* 1-3, издание на Македонската православна црква, Храм „Св. Јован Крстител“, Капиштец, Скопје 2025.
- Гиревски, Ацо, „Македонскиот Мојсеј“, прилог кон книгата за Архиепископот Михаил, КОВЗРГ, Скопје 2025.
- Гиревски, Ацо, „Преводот на службата на Свети Климент Охридски на современ македонски јазик“, труд за Дванаесеттата научна средба, Национална и универзитетска библиотека „Св. Климент Охридски“, Скопје 2025.



## СОДРЖИНА

|                                                                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Георгиј (Ѓорѓевски), митрополит<br>ПРОРОЧКОТО НАСЛЕДСТВО НА ЗАХАРИЈА:<br>ТЕМИ ЗА ОБНОВУВАЊЕТО И МЕСИЈАНСКОТО ОЧЕКУВАЊЕ .....                              | 5   |
| ДЕЈАН БОРИСОВ, ѓакон<br>КОНСТАНТИН МИЛАДИНОВ<br>ЗА ОХРИДСКАТА АРХИЕПИСКОПИЈА .....                                                                        | 19  |
| АНЕТА ЈОВКОВСКА<br>ОСНОВОПОЛОЖНИ ПРИНЦИПИ НА ПРАВОСЛАВНАТА<br>ХРИСТИЈАНСКА ПЕДАГОГИЈА И НИВНОТО ЗНАЧЕЊЕ<br>ЗА СОВРЕМЕНИОТ ВОСПИТНО-ОБРАЗОВЕН ПРОЦЕС ..... | 33  |
| ВИКТОР НЕДЕСКИ<br>ТЕОЛОШКАТА ПОДЛОГА НА ПОДЕЛБАТА: НОВ ПОГЛЕД<br>КОН АРИЈАНСКИОТ СПОР .....                                                               | 51  |
| ДАРКО АНЕВ<br>СПАСЕНИЕТО ВО ЕВАНГЕЛИЕТО СПОРЕД ЈОВАН –<br>ЕГЗЕГЕТСКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА НА СОТИРИОЛОШКАТА<br>ПОРАКА НА ЕВАНГЕЛИСТОТ ЈОВАН .....               | 67  |
| КИРЧЕ ТРАЈАНОВ, протоѓакон<br>СВЕТАТА ТАЈНА ИСПОВЕД И ДУХОВНОТО РАКОВОДСТВО<br>ВО ЦРКВАТА .....                                                           | 103 |
| ИЛЧЕ МИЦЕВСКИ-ИГНАТ<br>СТЕФАН ГОГОВСКИ<br>ОПРАВДАНОСТА НА ВОЈУВАЊЕТО И ШЕСТАТА БОЖЈА<br>ЗАПОВЕД ОД ПРАВОСЛАВНА ПЕРСПЕКТИВА .....                          | 127 |

|                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| АЛЕКСАНДАР КРСТАНОСКИ, јереј<br>ТЕОЛИНГВИСТИЧКИОТ ПРОФИЛ<br>НА ПРОФ. Д-Р ОТЕЦ ЈОВАН ТАКОВСКИ .....           | 141 |
| НИКОЛЧЕ ЃУРЃИНОСКИ, протоѓакон<br>ПРЕДОСВЕТЕНАТА ЛИТУРГИЈА КАКО ИЗРАЗ<br>НА ЕВХАРИСТИСКИОТ КОНТИНУИТЕТ ..... | 153 |
| АЛЕКСАНДАР ДИМИТРИЈОВ, протоѓакон<br>ОПШТО ЗА ХРИСТИЈАНСКОТО ЦРКОВНО ПЕЕЊЕ .....                             | 167 |
| МАРИЈА ГИРЕВСКА<br>БИБЛИОГРАФИЈА<br>на проф. д-р Ацо Гиревски, протоереј-ставрофор .....                     | 179 |