

МИЛАН ЃОРЃЕВИЌ

ПОИМИТЕ ЗА ЛЉУБОВТА ВО ДОЦНА ВИЗАНТИЈА

Четиринаесеттиот век во Византија е одбележан со зголемениот интерес кон Аристотеловата философија. Секако, оваа философија во ниту еден момент не била заборавена меѓу византиските учени, но овој период е особено токму поради промената на перспективата кон делата на Стагиритот. Имено, четиринаесеттиот век е време кога на грчки се преведуваат главните сочиненија на западните схоластички автори, на прво место на Тома Аквински. Токму начинот на кој Тома го интерпретира Аристотел претставува новина за Византијците – тие погледнуваат кон мислата на добро познатиот хеленски философ од една сосема поинаква перспектива. Како што може да се очекува, Тома бил читан и почитуван од страна на припадниците на движењето на т.н. „латинофрони“ или „латиномислечки“, но особено интересен е фактот за интересот на православни автори, претставници на исихастичкото движење, кои не го криеле своето познавање и почит кон него. Како пример, ќе го наведеме Свети Никола Кавасила, кој во своите сочиненија директно го цитира Тома Аквински, а дури во некои случаи го следи и неговиот метод на философско изразување. Истовремено, Кавасила е одличен познавач на Аристотел, чија мисла претставува составен дел од неговиот христијански дискурс. Она што е најважно, присуството на поимите, концептите и методите на овие двајца автори во делата на Кавасила минува низ критичко приспособување и надградување. Како последица на тоа, тие функционираат неконтрадикторно со основните претпоставки на православната отечка традиција, чиј претставник е самиот Кавасила.

Прашањето за значењата на концептот за љубовта кај Свети Никола Кавасила може да ни послужи како илустрација за критичкиот метод на исчитување на надворешните традиции користен од него. Трите традиционални старогрчки термини $\epsilon\rho\omega\varsigma$, $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$ и $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ се користат наизменично, при што концептуалната разликата меѓу нив во најголемиот број случаи останува нејасна. Поимот за љубовта кај Кавасила се одликува со исклучителна динамичност, при што понесува различни акценти и нијанси зависно од кон-

текстот во кој се употребува. Сепак, фактот за спонтаното и нешематско користење на традиционални философски поими од негова страна не може да се прифати како аргумент за божемната несистематичност на неговата мисла. И покрај формално-терминолошката неконзистентност можат да се наведат следните основни значења на поимот љубов: љубовта како природно дејствие (енергија) на човечката волева способност (сила); љубовта како конкретен стремеж кон Бога (побуден преку светотайнскиот живот на Црквата, преку разумот и преку природата); љубовта како меѓуличносен љубовен однос; љубовта како една од добродетелите; љубовта како состојбата на благодатно (енергиско) соединување со Бога.

Поимот *ἔρωσ* се користи пред сè со значење на дејствие, конкретно како стремежот на човекот кон доброто и убавото¹, кој го води човекот опфатен од оваа љубов во екстаза, т.е. го пренесува отаде границите на човечкото². Ваквиот вид на љубов може да се најде кај заљубените и, како таков, претставува природно дејствие на волјата. Сепак, нејзината крајна цел го надминува нивото на природниот стремеж кон доброто и убавото кои можат да се најдат во другите луѓе и созданија – крајната цел кон која човечкиот *ἔρωσ* од почетокот е насочен е соединувањето со Бога, кој е самото Добро и Убаво по себе³. Точно во стремежната љубов кон Бога се содржи главното значење на поимот *ἔρωσ* кај Свети Никола Кавасила, при што меѓучовечката еротска љубов се користи само како пример за оваа љубов⁴. Рецепцијата и соодветните трансформации на Платоновите и неоплатонистичките концепции за еросот во византиската философија се должи пред сè на Псевдо Дионисиј Ареопагит и на Свети Максим Исповедник, а по нив стигнува до подоцнежните христијански автори веќе како составен дел од сопствено-византиската традиција.

Поимот *ἀγάλη* во антропологијата на Кавасила се користи со повеќе значења. Кога станува збор за *ἀγάλη* во смисла на енергија на волјата треба да се обрне особено внимание на споредбата на двете природни сили на човечката душа – разумот и волјата – направена од Кавасила. Тој го одредува експлицитно познанието како дејствие на човечката разумна сила (*νοῦς*) и

¹ Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ, Livres I-IV*, ed. Marie-Hélène Congourdeau, Sources Chrésiennes 355, Paris 1989; *La vie en Christ, Livres V-VII*, ed. Marie-Hélène Congourdeau, Sources Chrésiennes 361, Paris 1990, II, 74 (во понатамошниот текст двата тома ќе бидат означени со скратениот латински назив на сочинението: *De vita in Christo*).

² Καὶ γὰρ ἔκστασις ἦν ὁ ἔρωσ ἐκεῖνος, ὅτι τοὺς ἀλόγους ἐκτὸς τῶν ἀνθρώπων ἤγαγεν ὄρων (*De vita in Christo* II, 82).

³ Τοῖς δὲ γευσαμένοις τοῦ Σωτῆρος αὐτὸ πάρεστι τὸ ποθοῦμενον, πρὸς ὃν ὁ ἀνθρώπινος ἔρωσ ὡσπερ εἰς κανόνα τινὰ καὶ ὄρον κατεσκευάσθη τὸ ἐξ ἀρχῆς, καθάπερ θησαυρὸς οὕτω μέγας, οὕτως εὐρύς, ὡς Θεὸν ὑποδέξασθαι δυνήθηται (*De vita in Christo* II, 90; сп. II, 74, 91; VI, 10-11; VII, 29).

⁴ *De vita in Christo* VI, 41; VII, 64, 66-67.

ἀγάπη како дејствие на човечката волева сила (θέλησις)⁵. Кавасила нагласува дека природната љубов на човекот кон Бога сама по себе е несовршена. Поради тоа човекот мора целата своја љубов да ја принесе на Бога, без при тоа да задржи и најмал нејзин дел за себеси или за некој друг. Тоа значи дека волјата (γνώμη) на човекот не смее да биде насочена ниту кон самиот човек, ниту кон што било друго, туку само кон Бога⁶. Понатаму Кавасила додава дека христијаните благодарение на волјата се здобиле со вечен живот и дека преку ἀγάπη стигнале до неискажливата радост (χαρά) на тој живот⁷.

Поимот ἀγάπη се користи исто така и во смисла на стремежна еротична љубов кон Бога, при што тој се користи наизменично со поимот ἔρως⁸. Таквата љубов е основана на законот на Духот, кој во човекот го разгорува огнот на љубовниот копнеж. Истата оваа љубов била причината и за воплотувањето на самиот Законодавец. Бог ја дарува на луѓето и истовремено ја прима од нив како принос⁹.

Терминот φιλία се користи повремено со значење на стремежна, екстатична и сеповрзувачка енергија на волјата¹⁰. Во тесна врска со ваквото значење стои и главното значење на поимот φιλία, кој во овој случај означува меѓуличносна љубовна врска. Поимот φιλία може од една страна да се означи како „пријателство“, но, исто така, може да се однесува и на врската помеѓу заљубени личности.

Овој поим се користи со првото значење акцентирајќи го со него посебниот однос помеѓу Бога и човекот – луѓето не се слуги или робови, туку синови Божји, кои се поврзани со Бога низ благодат, вера и дерзновение (θαρρεῖν). Оние кои во овој живот го склучиле ваквото пријателство со Бога ќе бидат и во вечноста Божји пријатели и ќе го споделуваат неговото царство и круна¹¹. Кавасила, од друга страна, зборува исто така и за можноста за склучување на пријателство и сојуз со лукавиот – причинителот на секоја

⁵ *De vita in Christo* VII, 101.

⁶ Τοῦτο δὲ ἐστὶν εἰ τέλειον ἀγαθὸν ὃν ἀτελεῖ τῇ παρ' ἡμῖν φιλοῦμεν ἀγάπῃ· ἀτελῶς δ' ἂν φιλοῦμεν εἴ τι καὶ ἄλλο φιλοῦμεν, τὸ φίλτρον μερίζοντες. Ἐπεὶ καὶ ὁ νόμος· «Ἐξ ὅλης, φησί, τῆς ψυχῆς καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας τὸν Θεὸν ἀγαπήσεις». Ἐπεὶ τοίνυν πᾶσαν εἰς ἐκεῖνον φέροντες τιθέασι τὴν ἀγάπην καὶ φιλίας μέρος οὐδὲν οὔτε ἄλλοις καταλείπουσι οὔτε σφίσιν αὐτοῖς, τῇ γνώμῃ σφῶν αὐτῶν ἀποδημοῦσι καὶ πάντων· (*De vita in Christo* VII, 68-69; 5. Moj. 6,5).

⁷ *De vita in Christo* VII, 102.

⁸ *De vita in Christo* II, 76; VI, 31-32; VII, 46.

⁹ Ἐπεὶ καὶ πρῶτον αὐτὸν τὸν τοῦ νόμου νομοθέτην ἀγάπῃ κεκόμικεν εἰς τὴν γῆν καὶ αὐτὸ τὸ τοῦ νομοθέτου σῶμα φιλανθρωπίας ἐστὶ καρπός, καὶ ἄλλως δὲ αὐτῷ ὁ νόμος ἅπας ἔρωτος γέμει· καὶ τοῦτον μὲν ἐπιδεικνυται πᾶσιν οἷς ἔχει, τοῦτον δὲ εἰσάγει, τούτῳ δὲ πείθει, τοῦτον δὲ παρ' ἡμῶν δῶρον ὑπὲρ ὧν ἔδωκεν ἀποχρῶν ἠγεῖται λαβῶν (*De vita in Christo* VI, 39).

¹⁰ *De vita in Christo* VII, 69; *сп. Vita* VII, 68.

¹¹ *De vita in Christo* I, 2, 37; VI, 23.

пропаст¹². На некои места Кавасила и со поимот *φιλία* ја изразува еротичната врска помеѓу Бога и човекот. Оној кој љуби (*ἐραστής*) и љубениот (*ἐρώμενον*) се наоѓаат во состојба на *φιλία* – состојба на обземеност на личноста од безумен *ἐρός* (*ἔλαβεν ἔρωτα μανικόν*) кон личноста на другиот.

Кај Кавасила може да се утврдат суштински сличности со аристотеловскиот концепт за *φιλία*. За разлика од склоноста (*φίλησις*), која е насочена кон безживотните предмети, *φιλία* има личносен карактер. Оној кој љуби во смисла на *φιλία* му посакува добро на другиот заради другиот¹³. Точно оваа мисла има централно значење во учењето на Кавасила за љубовта. Тој наведува два суштински знаци на *φιλία*: прво, со сите можни средства да му се чини добро на љубениот и второ, ако тоа е потребно, слободно да се претрпат страдања и болка заради него. Од овие два знаци вториот е многу поголем од првиот¹⁴.

Сепак, кај Кавасила ваквата љубовна врска има силно нагласен екстатичен карактер. Во оваа точка се чини дека христијанската философија на Кавасила не е согласна на Аристотеловата. Според Аристотел, љубовта кон себе има примарно значење: секој треба да се возљуби прво себеси и секој си е сам на себе најдобриот пријател. Себељубието е предуслов за љубовта кон другите (дури и тогаш кога станува збор за саможртва) и има функција на прв двигател во сферата на човечкото дејствие¹⁵. Наспроти тоа, Кавасила инсистира на потполно откажување од себеси, при што љубовта кон Бога ја има функцијата на прв двигател на секоја друга љубов¹⁶.

Сепак, кажаното не имплицира задолжително радикална противречност помеѓу Кавасила и Аристотел. Кај Кавасила станува многу повеќе збор за преземање на Аристотеловиот концепт за љубовта кон себе и негов развој во рамките на христијанскиот философски дискурс. При тоа, христијанскиот концепт за причастноста добива централно место: преку причастноста,

¹² *De vita in Christo* II, 23.

¹³ Aristoteles, *Aristotelis ethica Nicomachea* (во понатамошниот текст: *Eth. Nic.*), ed. Ingram Bywater, Oxford 1894, VIII, 2 (1155a31).

¹⁴ Ἐπει γὰρ δυοῖν ὄντων ἃ δῆλον καθίστησι καὶ θριαμβεύει τὸν ἐραστήν· τοῦ τε πᾶσιν οἷς ἔξεστιν εὖ ποιεῖν τὸν ἐρώμενον, τοῦ τε δεινὰ πάσχειν αἰρεῖσθαι περὶ αὐτοῦ καὶ ὀδυνᾶσθαι δεῆσαν, δεῖγμα μὲν φιλίας τοῦ προτέρου τὸ δεύτερον γένοιτ' ἂν πολλῶ τιμι μείζον (*De vita in Christo* VI, 13).

¹⁵ Aristoteles, *Eth. Nic.* IX, 8 (1168b8-10; 1169a11-35); ср. R. Kuhn, „Liebe - Antike“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1980, 295.

¹⁶ Ποῦ δὲ εὐγνώμονος ἀνδρὸς μὴ φιλεῖν αὐτὸν κυρίως τὸν εὐεργέτην; ποῦ δὲ δικαίου τῷ μεγίστῳ τῶν ἐφετῶν τῆς ἀγάπης τὴν ἐλάττω νέμειν μερίδα; ποῦ δὲ σοφοῦ τοῦ ἐσχάτου τέλους ἄλλο τι περαιτέρω τιθέσθαι; Ἐπει δὲ καὶ εὐγνώμονα αὐτὸν εἰκὸς εἶναι καὶ δίκαιον καὶ σοφόν, ἀνάγκη καὶ φιλεῖν τὸν Θεὸν καὶ χαίρειν αὐτῷ τὸν ἄριστον τρόπον (*De vita in Christo* VII, 56).

ние сме соединети со Христа поприсно отколку со самите себеси¹⁷, при што Христос за нас станува „второ јас“. На овој начин се пораѓа во нас една љубов, која не е љубов кон „другиот“ туку, всушност, претставува љубов кон нас самите¹⁸.

Во оваа смисла, аристотеловската љубов кон себеси не ѝ противречи на христијанската φιλία. Ваквото проширување на идејата за човековото „јас“ преку концептот за причастноста не ја одредува само љубовта кон Бога, туку и љубовта кон другите луѓе. Кавасила ја посматра љубовта кон ближниот во смисла на грижа за она што Му припаѓа на Христа. Имено, Кавасила зборува за апостолот Павле кој бил спремен, ако тоа потребно, дури и да се фрли во пеколот и да се раздели од својот Возљубен – како неговите браќа и сонародници (Израилците) би можеле да земат учество во спасителното заедништво со Христа. Тука Кавасила зборува потполно „од Христовата перспектива“ – Павле, всушност, не го посакува тоа заради спасението на неговиот народ, туку за Христос да го добие она што Нему му припаѓа, т.е. од Бога избраниот израилски народ¹⁹. Во оваа светлина треба да се посматра и категоричното тврдење на Кавасила дека љубовната врска со Бога е единственото вистинско средство кое ги приведува луѓето кон покајание и кон помирување со Бога и на кое се основа блажениот живот.

Свети Никола Кавасила го следи преданието според кое постојат три фактори кои поттикнуваат на побожен живот: стравот од пропаста која им се заканува на безбожниците, надевањето на вечните награди на благочестивите и љубовта (ἔρωσ) кон Бога и кон доброто²⁰. Уште Свети Григориј Назијанзин (Богослов) зборува за три групи меѓу спасените – едни се спасуваат како робови, други како слуги, а трети како синови (δουλεία, μισθαρνία, υἰότης)²¹. Истото групирање може да се најде и кај Свети Василиј Велики и кај Свети Григориј Палама, кои ја нагласуваат превосходната позиција на

¹⁷ *De vita in Christo* I, 10; VI, 44.

¹⁸ *De vita in Christo* VI, 58. Притоа суштински се надминува аристотеловскиот концепт за умот (νοῦς) како „божественото во нас“ и „како нашето вистинско јас“ (Aristoteles, *Eth. Nic.* X, 7 – 1177b–1178a) и се конкретизира и разгрнува во рамките на христијанската философија на Кавасила.

¹⁹ *De vita in Christo* VII, 88; Рим. 9,3.

²⁰ Τριῶν γὰρ ὄντων ἃ τῷ Θεῷ παρ’ ἡμῖν φυλάττει τὸ σέβας, τοῦ φόβου τῶν κειμένων τοῖς ἀσεβέσι κακῶν, τῆς ἀγαθῆς τῶν εὐσεβοῦντων ἐλπίδος, τοῦ περὶ αὐτὸν τὸν Θεὸν καὶ τὸ καλὸν ἔρωτος (*De vita in Christo* VII, 29).

²¹ Τρεῖς γὰρ οἶδα τάξεις τῶν σωζομένων, δουλείαν, μισθαρνίαν, υἰότητα. Εἰ δοῦλος εἶ, τὰς πληγὰς φοβήθητι· εἰ μισθωτὸς, πρὸς τὸ λαβεῖν βλέπε μόνον. Εἰ δὲ ὑπὲρ τούτους, καὶ υἱὸς, ὡς πατέρα αἰδέσθητι (Gregorius Nazianzenus, *In sanctum baptismum, orat. 40* (скр. *In baptismum*), ed. Jacques Paul Migne, vol. 36, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857, 14).

синовството наспроти ропството и слугувањето²². Свети Јован Лествичник, исто така, зборува како вистинските поттикнувачи кон напуштање на светот (и кон започнувањето на монашкиот живот) се помислата на гревовите, стремежот кон небесните богатства и љубовта кон Бога²³. Понатаму, тој зборува за подвижништвото на стравот, платеништвото и љубовта²⁴, при што укажува на благочестието и убавината на секој од трите аскетски методи, но нагласува дека најсовершена е аскезата побудена од љубовта, која уште во почетокот го разгорува огнот на копнежот по Бога во човекот²⁵.

Наспроти тоа, ставот на Кавасила изгледа порадикален: единственото од трите средства кое навистина е совршено е љубовта кон Бога, додека останатите две се основаат на себелубието²⁶ и не се доволно моќни да го ослободат човекот потполно од гревот. Љубовната врска со Бога, имено, му овозможува на човекот не само да прекине да чини гревовни дела, туку и воопшто да не го посакува гревот. Причина за тоа е што стремежот кон Бога и кон Доброто не остава повеќе простор за гревот. Двигателот на оние кои својот добродетелен живот го основаат на љубовта кон Бога е Самиот Бог²⁷. Оние, пак, кои посакуваат награди или се плашат од казна не ја љубат до-

²² Basilius Caesariensis, *Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti* (скр. *Metaphr.*), ed. Jacques Paul Migne, vol. 32, *Patrologiae cursus completus* (series Graeca), Paris 1857 (PG32 1212); Gregorios Palamas, *Homiliae*, ed. P.K. Chrestou, vol. 10, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα, Thessalonica 1985, XLVII, 11. Сепак, на едно друго место Свети Григориј Палама го спомнува ваквиот троен пат кон спасението во еден сосема поинаков контекст. Тој ги споредува трите наведени фактори со три различни форми на социјален живот во Црквата: тој го поставува ропството на исто ниво со девствениот живот, слугувањето со целомудрениот живот на вдовиците, а синовството со чесниот брак (καὶ τρεῖς ἐπίσθησι τοῦτον τοῖς οἰκείοις ἀρνίοις τε καὶ προβάτοις, ὑποτιθεῖς τῷ Πέτρῳ καὶ τὰς τρεῖς τάξεις τῶν σωζομένων, δουλείαν, μισθαρνίαν, υἰότητα· ἢ παρθενίαν, σόφρονα χηρείαν καὶ γάμον τίμιον – Joannes Climacus, *Scala paradisi*, ed. Jacques Paul Migne, vol. 88, *Patrologiae cursus completus* (series Graeca), Paris 1857 XXVIII, 8). Ваквиот став на Палама, според кој не монасите (традиционалните носители на девственоста), туку омажените и оженетите лаици се споредуваат со синовите Божји, ја поставува во прашање претставата за Палама како покровител на монашкиот елитизам.

²³ Πάντες οἱ τὰ τοῦ βίου προθύμως καταλιπόντες, πάντως ἢ διὰ τὴν μέλλουσαν βασιλείαν· ἢ διὰ πλῆθος ἀμαρτημάτων· ἢ διὰ τὴν εἰς Θεὸν ἀγάπην τοῦτο πεποιήκασιν. (*Scala paradisi*, I – PG88 633).

²⁴ *Scala paradisi*, VIII (PG88 833).

²⁵ *Scala paradisi*, I (PG88 637).

²⁶ *De vita in Christo* VII, 44.

²⁷ Καθάπερ γὰρ τῶν κατορθούντων τὴν ἀρίστην ἔχουσι τάξιν οἷς οὔτε φόβος κακῶν οὔτε μισθῶν ἐλπίδες ἀλλ' ὁ τοῦ Θεοῦ μόνον ἔρωσ τοὺς περὶ ἀρετῆς εἰργάσατο πόνους, οὕτω τῶν ἀμαρτανόντων καὶ διὰ τοῦτο κοπτομένων, οἷς τὸ πένθος τὸ περὶ τὸν Θεὸν ἐξέκαυσε φίλτρον, οἱ βέλτιστοι τῶν ἄλλων εἰσίν. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ αὐτοῖς τὸ πάθος ἐργάζονται καὶ παρ' αὐτῶν ἐπὶ τὸ πενθεῖν ἔρχονται καὶ ὅτι σφᾶς αὐτοὺς φιλοῦσι δακρύουσι· τούτους δὲ ὁ κινῶν αὐτὸς ἐστὶν ὁ Θεός· (*De vita in Christo* VII, 44).

бродетелта поради неа самата и всушност не ја мразат самата „суштина“ на гревот. Таквите сосема сигурно, заклучува Кавасила, не би бегале од лошотијата кога човек би можел да греша без опасност по себе²⁸. Затоа оние кои Бога Го љубат се синови и пријатели Божји, додека другите се еднакви на слугите и робовите²⁹.

Слично како кај *φιλία*, но различно од *ἔρως*, главното значење на поимот *ἀγάπη* кај Кавасила стои во врска со концептот на состојба или наклонетост (*ἔξις*). Во оваа смисла, Кавасила ја одредува *ἀγάπη* како „добродетел на волјата“³⁰. Тој тука зборува за една природна *ἀγάπη* која тој ја разгледува на истото онтолошко рамниште со другите добродетели кои придонесуваат за усовршувањето на човекот, како што се чистотата (*καθαρότητα*), благоразумноста (*σωφροσύνη*), смиреното (*ταπεινοφροσύνη*) и благочестието (*εὐσεβεία*)³¹. Кавасила го следи во оваа точка Аристотел, кој ја дефинира добродетела како стабилна душевна наклонетост (*ἔξις*)³². Кавасила го развива понатаму ваквиот концепт, при што неговата христијанска перспектива игра суштинска улога.

Кавасила ги посматра добродетелите по правило во контекст на заедницата со Бога – тие придонесуваат кон крајното совршенство на човекот единствено доколку се вклучени во синергичната врска со Бога. Постигнувањето на натприродната цел на човечката природа изискува надминување на вообичаената граница на природните добродетели, што, пак, е можно преку светотаинското соединување со Бога³³. Поради тоа, добродетелите се гледаат истовремено и како дарови Божји³⁴. Во овој контекст, *ἀγάπη* е до-

²⁸ Οἱ μὲν μισθοῦ φιλοσοφοῦσιν, οὕτε κατορθοῦντες αὐτὴν αὐτῆς ἕνεκα φιλοῦσι τὴν ἀρετὴν, οὕτε πταίσαντες αὐτῆς λόγον ὀδύρονται τὴν κακίαν· ἀλλὰ τοῦτο μὲν ὁ τῶν ἄθλων ἔρως αὐτοὺς ἐποίησεν, ἐκεῖνο δὲ ἡ ζημία· ὅθεν τὴν οὐσίαν αὐτὴν ὡς εἰπεῖν τῆς ἀμαρτίας ἦκιστα μισοῦντες, οὐ φεύγουσι καθαρῶς ἔν γε τῷ διακειμένῳ τῆς γνώμης, κὰν τῆς ἐνεργείας τύχῳσι πεπαυμένοι. Καθάπερ γὰρ τὸν τοὺς πονηροὺς τῶν ἀνθρώπων μισοῦντα διὰ τὸν τρόπον, οὐκ ἔστι προσειπεῖν μισάνθρωπον, ὡς δὲ καὶ τὸ πρὸς τὴν ἀμαρτίαν δυσχερῶς ἔχειν οὐχ ὅτι τοῖς τοῦ Θεοῦ πολεμεῖ νόμοις, ἀλλ’ ὅτι ζημίαν ἔχει τοῖς τολμῶσι, τὴν ζημίαν ἐστὶ φευγόντων ἀληθῶς, οὐκ αὐτὴν ἀποστρεφομένων τὴν πονηρίαν· οἱ καὶ δῆλοι πάντως εἰσίν, οὐκ ἂν φυλαξάμενοι τὴν κακίαν, εἰ χωρὶς κινδύνων ἀμαρτάνειν ἐξῆν (*De vita in Christo* VII, 47).

²⁹ *De vita in Christo* VII, 92, 104; сп. I, 37.

³⁰ Ἡ δὲ ἀγάπη τῆς γνώμης ἐστὶν ἀρετὴ (*De vita in Christo* VII, 8).

³¹ *De vita in Christo* III, 15; сп. III, 20.

³² Τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν (*Eth. Nic.* I, 13 – 1103a9-10).

³³ *De vita in Christo* III, 15.

³⁴ *De vita in Christo* II, 60.

бродетел која ја има централната позиција меѓу сите останати добродетели – таа е, имено, крајот на секое добро дело и глава на добродетелта³⁵.

Сосема е можно по ова прашање Кавасила да бил повлијаен од учењето за добродетелта на Тома Аквински. Тома ја вбројува *ἀγάπη*, заедно со верата и љубовта, во теолошките добродетели, кои имаат првостепена позиција во споредба со „кардиналните добродетели“³⁶. Според блажени Августин, кога добродетелите на античката философија ќе се најдат надвор од вистинската врска со Бога тие се попрво пороци отколку добродетели³⁷. Ваквата „вистинска врска со Бога“ е изразена систематски преку концептот за теолошките добродетели на Тома Аквински, меѓу кои *ἀγάπη* игра централна улога. Поради личносниот карактер на врската со Бога, *ἀγάπη* треба да се разбира како корен и форма на сите добродетели³⁸.

Сепак, ваквото одредување на *ἀγάπη* во источнохристијанската философско-теолошка традиција е експлицитно присутно уште кај Свети Јован Златоуст. Тој ја дефинира *ἀγάπη* како почеток и крај (*ἀρχή και τέλος*) на секоја добродетел, како нејзин корен, основа, врв и полнота³⁹. Оваа дефиниција е преземена и од подоцнежните византиски автори како Свети Јован Дамаскин и Свети Григориј Палама⁴⁰.

Свети Максим Исповедник ја нарекува *ἀγάπη* „најначелната добродетел“ (*γενικωτάτη ἀρετή*), на која се основани сите останати добродетели и

³⁵ Ἡ μὲν πίστις διὰ τῆς ὁμολογίας φαινομένη, τὰ δὲ ἔργα διὰ τῆς ἀγάπης, ἥτις τέλος ἐστὶν ἔργου πάντος ἀγαθοῦ καὶ ἀρετῆς πάσης κεφάλαιον (Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie* (скр. *Explicatio*), ed. Sévérien Salaville, Sources Chrétiennes 4, Paris 1967, XXV, 1).

³⁶ Поимот „кардинални добродетели“ потекнува од Свети Амвросиј Милански и се однесува на четирите платоновски главни добродетели: мудроста (*σοφία*), храброста (*ἀνδρεία*), расудувањето (*σωφροσύνη*) и праведноста (*δικαιοσύνη*). Сп. Platon, *Respublica*, ed. Ioannes Burnet, vol. 4, Platonis opera, Oxford 1902, 427e-432a); Josef Fellsches, „Tugend“, ed. Hans Jörg Sandkühler, *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg 2010, 2781.

³⁷ Augustinus, Aurelius, *Der Gottestaar (De civitate Dei)*, vol. II, Aurelius Augustinus' Werke, Paderborn-München-Wien-Zürich 1979, XIX, 25-28; сп. Maximilian Forschner, „Tugend - I. Philosophisch“, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Rom-Wien 2001, 296

³⁸ Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, Graz-Wien-Köln, Heidelberg 1959, II-II, 23; сп. Forschner, „Tugend - I. Philosophisch“, 296.

39 Καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ τέλος τῆς ἀρετῆς ἡ ἀγάπη· ταύτην ἔχει ρίζαν, ταύτην ὑπόθεσιν, ταύτην κορυφήν. Εἰ τοίνυν καὶ ἀρχὴ καὶ πλήρωμα, τί ταύτης ἴσον; (Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos, homiliae 1-32*, ed. Jacques Paul Migne, vol. 60, Patrologiae cursus completus (series Graeca), Paris 1857, PG 60 619).

⁴⁰ Свети Јован Дамаскин ја повторува дефиницијата на *ἀγάπη* како „почеток на секоја добродетел“ (Joannes Damascenus, *Commentarii in epistulas Pauli*, ed. Jacques Paul Migne, vol. 95, Patrologiae cursus completus (series Graeca), Paris 1857, 13 – PG95 548), додека Свети Григориј Палама ја нарекува *ἀγάπη* „корен и почеток на секоја добродетел“ (*ρίζα και ἀρχὴ πάσης ἀρετῆς*) (Gregorius Palamas, *Homiliae XXXIII*, 4).

во која тие се исполнуваат. Ἀγάπη ги соединува, ги придвижува, ги носи и ги обожува добродетелите⁴¹. Августиновската идеја за порочниот карактер на природните човечки добродетели одвоени од вистинската врска со Бога (т.е. одвоени од теолошките добродетели) е силно нагласена кај Свети Григориј Палама: ако некој ги стекнал сите добродетели, но притоа не ја стекнал љубовта, тогаш сите тие добродетели за него се бескорисни и напразни (ἄχρηστοι καὶ ἀνόνητοι)⁴². На овој начин, ἀγάπη е неразделна од заедницата со Бога – ἀγάπη и заедницата со Бога го претставуваат исполнувањето и крајната граница на секоја автентична добродетел⁴³.

Тука се поставува прашањето дали една ваква хиерархизација на добродетелите има апсолутно значење во византиската традиција? Во оваа смисла треба да се забележи дека како Свети Максим Исповедник така и Свети Јован Дамаскин на некои места ја одредуваат љубовта како продукт на доблесниот живот. Свети Јован Дамаскин нагласува дека верата, надежта и ἀγάπη (на кои им следи долга листа на поединечни добродетели) се плодови на четирите најопшти добродетели⁴⁴. Врската помеѓу ἀγάπη како главна добродетел и другите добродетели е очигледно амбивалентна: од една страна, ἀγάπη е крајот и полнотата на секоја добродетел, од друга страна, вистинската љубов не може да се породи во човекот без другите добродетели⁴⁵. Во оваа смисла, добродетелта ἀγάπη се разбира како божествен дар, како состојба на човечката природа која се постигнува во синергичното соединување со Бога. Токму тука се состои главното значење на поимот ἀγάπη кај Свети Никола Кавасила.

⁴¹ Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem* (скр. *Amb. Io.*), ed. Jacques Paul Migne, vol. 91, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857, 21 (PG 91, 1249B); ср. *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium I-LV* (скр. *Ad Thal.*), ed. Carlos Steel, Carl Laga, vol. 7, *Corpus Christianorum – Series Graeca*, Turnhout 1980, 40, 61-63 (ср. PG 90, 397B).

⁴² Gregorius Palamas, *Homiliae* IV, 14.

⁴³ Свилен Тутеков, *Добродетелта заради истината*, Велико Търново 2009, 371.

⁴⁴ Joannes Damascenus, *De virtutibus et vitiis (fragmenta)*, ed. Jacques Paul Migne, vol. 95, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857, PG95 85. Под „најопштите добродетели“ Свети Јован Дамаскин ги вбројува разумноста (φρόνησις), храброста (ἀνδρεία), расудувањето (σοφροσύνη) и праведноста (δικαιοσύνη). Единствената разлика помеѓу оваа шема и четирите платоновски кардинални добродетели се состои во тоа што Дамаскин на местото на мудроста (σοφία) ја наведува разумноста (φρόνησις). Истиот список може да се најде и кај Свети Максим Исповедник, кој ги редуцира овие четири општи добродетели на две уште поопшти: разумноста и праведноста ја конституираат мудроста (σοφία), а храброста и расудувањето ја конституираат кроткоста (πραότης). Овие две добродетели понатаму се обединуваат во љубовта, која е најопштата од сите добродетели (Maximus Confessor, *Amb. Io.* 21 – PG 91 1248D-1249B; ср. Maximus Confessor, *Capitoli sulla carita* (скр. *De caritate*), ed. A. Ceresa-Gastaldo, Rome 1963, I, 11).

⁴⁵ Тутеков, *Добродетелта заради истината*, Велико Търново 2009, 368.

Поимот *ἀγάπη* кај Кавасила основно укажува на блаженството и мирот на луѓето кои живеат во Бога. Додека *ἔρω*с го означува процесот на екстатичното излегување на човекот од себе самиот, *ἀγάπη* ја означува состојбата на екстазата (излезеноста од себеси) и на соединетоста на човекот со Бога. Соодветно, Кавасила ја нарекува *ἀγάπη*, заедно со радоста (*χαρά*), примарен дар на Светиот Дух⁴⁶. Овие две нешта, имено неискажливата радост и натприродната љубов (*ὑπερφυῆς ἀγάπη*) се дарови на чистото восприемање (*καθαράν αἴσθησιν*) на Бога, кое на блажените им е дарувано од Бога (самото тоа е, значи, исто така Божји дар). Во оваа љубов и радост се состои блажениот живот и благодарение на неа стануваат можни аскетските напори и победи на блажените и нивните чудесни дела⁴⁷. Преку овие две нешта се открива невидливата Божја благодат⁴⁸. Токму врз вистинската и совршена љубов (*ἡ τελεία ἀγάπη, τὴν ἀγάπην ἀληθινὴν*), која е плод на Духот на восиновувањето (*Πνεῦμα υἰοθεσίας*), се основа блажниот живот. Оваа љубов се положува во човечките души преку Светите тајни⁴⁹.

Состојбата *ἀγάπη*, сепак, не се посматра само како продукт на еротичното љубовно дејствие, туку и како предуслов кој го овозможува тоа дејствие. На тој начин, љубовта кореспондира со различните општи светотаински нивоа на човековото постоење, кои се одредени од различните откровенија на Бога во светот (имено од откровението преку логосите на созданието, откровението преку логосите на Писмото и непосредното откровение на Логосот Божји преку Неговото Воплотување). Божествената љубов, која е содржана во самата човекова природа (сп. образот Божји во Човекот) и која се побудува преку разумното познание на Бога низ зборовите на Писмото, го одредува природниот човечки стремеж кон Бога. Воплотувањето на Бога е одговорот Божји на стремежната љубов на човекот. Преку Воплотувањето и Светите тајни се овозможува непосредното учество на човекот во божест-

⁴⁶ *Διὰ ταῦτα καὶ τοῦ Πνεύματος ἐπιδημήσαντος ὀφθοῦν καὶ τῶν αὐτοῦ μεταδόντος, τῶν ἀνασχόντων ἐκείθεν καρπῶν τὰ πρώτην ἔχοντα τάξιν ἀγάπη ἐστὶ καὶ χαρά· «Ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ Πνεύματος, φησὶν, ἀγάπη, χαρά» (De vita in Christo II, 93; Гал. 5,22; сп. IV, 80).*

⁴⁷ *De vita in Christo II, 99-100; сп. VII, 103.*

⁴⁸ Кавасила го користи во овој случај поимот *ἔρω*с (*ἀπόρρητος ἔρω*с) со погоре наведено то значење на *ἀγάπη*. Во понатамошното изложување тој ги наизменично користи двата поима: *Ἄ μὲν γὰρ εἰς αὐτὴν τὴν γεννώσαν καὶ πλάττουσαν ἦκει χάριν, ὅ τι τέ ἐστιν αὐτὴ καὶ ὄν ἀναπλάττει τρόπον, ἀφανὴς ἐστὶν ἡ ζωὴ· φαίνεται δὲ τῷ μέρει τῶν ζώντων, ὅπερ ἐστὶν ὁ πρὸς τὸν Θεὸν ἀπόρρητος ἔρω*с *καὶ ἡ ἐπ' αὐτῷ χαρά*. *Таῦτα γὰρ αὐτὰ τε διῆλα καθέστηκε καὶ τὴν ἀφανῆ μὴνύει χάριν. Πρῶτον μὲν ὅτι καρπὸς ταῦτα τῆς χάριτος· «Ὁ καρπὸς γὰρ, φησί, τοῦ Πνεύματος ἀγάπη, χαρά», «ἀπὸ δὲ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται»· ἔπειθ' ὅτι Πνεῦμα μὲν υἰοθεσίας ἡ χάρις, ἡ δὲ ἀγάπη τὴν συγγένειαν ταύτην αὐτοῖς μαρτυρεῖ καὶ ὡς εἶεν υἱοὶ Θεοῦ, μὴδὲν ἔχοντες μισθαρνικὸν μηδὲ δουλικόν (De vita in Christo VII, 104).*

⁴⁹ *De vita in Christo VII, 92.*

вената љубовна состојба, што истовремено побудува уште посилен љубов кон Бога во човекот⁵⁰.

Нашиот придонес се состои во тоа да ја сочуваме љубовта. Значи, не е доволно само да се сака и прифаќа тој порив, туку треба и да се сочува и да му се додаде гориво во огнот како би можел да се одржи.

Зашто, да се пребива во љубовта во која се наоѓа сето блаженство значи да пребиваме во Бога и Он да пребива во нас, оти „оној, кој пребива во љубовта, пребива во Бога, и Бог – во него“ (1. Јован 4,16). Ова, всушност, и се случува – љубовта се зацврстува во нашата волја тогаш кога постапуваме според заповедите и ги почитуваме законите на Љубениот. Зашто, преку дејствијата душата добива една или друга наклонетост (ἔξις), добра или зла; како што и вештините ги стекнуваме и научуваме на тој начин што се навикнуваме на соодветните дејности.

Така и законите Божји, кои се однесуваат на човечките дејствија, имајќи за цел единствено кон Бога да ги насочат, ја всадуваат во оние кои им се потчинуваат соодветната наклонетост – имено, да го сакаат она што на Законодавецот Му е угодно, единствено Нему да Му ја потчинуваат севкупната нивна волја и да не посакуваат ништо друго освен Него. Токму преку овие нешта може непогрешливо да се познае дека Го љубиме. За тоа и Спасителот вели: „Ако ги запазите Моите заповеди, ќе останете во љубовта моја“ (Јован 15,10).

Плодот, пак, на оваа љубов е блажениот живот⁵¹.

Кавасила тврди дека оваа љубов може со право да се нарече „живот“. Таа е единство со Бога, а со тоа – живот, исто како што разделувањето од Бога претставува смрт⁵². Животот е сила која ги поврзува живите суштества. Но, кога станува збор за оние кои во Бога живеат тогаш двигателот е самата божествена љубов – таа ги води и носи луѓето, таа ги изведува надвор од нив самите и така дејствува во нив посилено дури и од нивниот природен живот⁵³.

Во контекст на идниот живот Кавасила не прави разлика помеѓу еротичната љубов и љубовта како состојба на единство со Бога. Но, тој тука не прави повеќе разлика ниту помеѓу природната човечка љубов и обожувач-

⁵⁰ Степенот на причастноста на секој одделен човек на оваа состојба, сепак, зависи од тоа колку добро самиот тој е подготвен за тоа. Во овој живот човекот не е способен сам да го сочува добиениот дар Божји, поради што единичното причестување претставува само почеток на животот во божествената љубов. Човековиот восход кон постигнувањето на подобие кое му е зададено од Бога претпоставува една непрекината низа од пречестувањето од една страна и стремежот кон причестувањето од друга страна (сп. *De vita in Christo* VI, 54).

⁵¹ *De vita in Christo* VII, 93-96; 1. Јов. 4,16; Јован. 15,10.

⁵² *De vita in Christo* VII, 107, 109.

⁵³ *De vita in Christo* VII, 108.

ката љубов Божја – човечката љубов е толку силно проникната од божествената што се посматра само едната и единствена живототворна божествена љубов, која на човекот преку причастност му станала сопствена⁵⁴. Од оваа перспектива Кавасила ја усвојува мислата на светиот апостол Павле дека во идиот живот сè останато ќе биде укинато и дека само љубовта ќе остане. Единственото што на луѓето ќе им остане кога сè останато ќе им биде одземено и што не им допушта да умрат – е животот. На ист начин, и љубовта е онаа која е доволна за животот во Христа – кој во овој век започнува, но во идниот век ја достигнува својата полнота⁵⁵.

MILAN GJORGJEVIKJ

ПРЕВОД НА НАСЛОВОТ

Abstract

In the Byzantine philosophical tradition the three traditional Greek notions of love – ἔρως, ἀγάπη and φιλία – are often being used without being conceptually differentiated one from another. The aim of the present work is to determine the context of the various uses of these terms and the following conceptual analysis has an objective to track the influence of Aristotelian and Thomistic philosophy in Byzantium. Is it possible to talk about a productive reception of “pagan” and “western” philosophy in Byzantium, i.e. is it possible to transform these concepts and integrate them into the framework of Byzantine philosophy? We will try to answer these questions from the perspective of the 14th century Byzantine philosopher and theologian Saint Nicolas Cabasilas, whose unique synthetic thought could serve as a model for the dynamic use of the above mentioned terms.

⁵⁴ Сепак, една ваква состојба не имплицира уништување на човекот и негово „неутрализирање“ во Бога (ниту на суштински, ниту на енергиен, ниту на ипостасен план). Напротив, во богопричестувањето не само што човечките сили и енергии не се неутрализираат, туку се исполнуваат, преобразувајќи се според божествените. Природата на човекот не се разорува, туку застанува оддесно на Отецот, зафаќајќи го совршениот богозададен тропос на свое постоење. Погоре наведеното „укинување“ подразбира укинување на неисполнетото, несовршеното, недовршеното во човекот, и настапување на полнотата, која е разбрана од Кавасила како еден живот во Христовата љубов (Милан Ѓорѓевиќ, „Сакраментално-еротичниот живот во Христа кај Свети Никола Кавасила“, in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, Heft XIV, Sofia 2008, 215–216).

⁵⁵ *De vita in Christo* VII, 109; сп. 1. Кор. 13,8.