

УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ ВО СКОПЈЕ
ПРАВОСЛАВЕН БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ
„СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“, СКОПЈЕ

ЦРКВА И МИСИЈА

Зборник на трудови од Шестиот и Седмиот
Светиклиментов научен собир
(2022 и 2023)



Црква и мисија

Зборник на трудови од Шестиот и Седмиот
Светиклиментов научен собир (2022 и 2023)

Издавач:

Православен богословски факултет
„Свети Климент Охридски“ – Скопје

Главен уредник:

Ѓоко Ѓорѓевски

Технички уредник:

Милан Ѓорѓевиќ, ереј

Лектура и компјутерска подготовка:

Зорица Велкова

Дизајн на корица:

игумен Агатон Апостоловски

Печат:

Контура – Скопје

Тираж:

100 примероци

ЦРКВА И МИСИЈА

Зборник на трудови од Шестиот и Седмиот
Светиклиментов научен собир
(2022 и 2023)

Скопје 2024

CIP - Каталогизација во публикација

Национална и универзитетска библиотека „Св. Климент Охридски“, Скопје

271.2-72(062)

271.2-36Климент Охридски, св.(062)

Црква и мисија : зборник на трудови од Шестиот и Седмиот Светиклиментов научен собир (2022 и 2023) / [главен уредник Ѓоко Ѓорѓевски]. - Скопје : Православен богословски факултет “Св. Климент Охридски”, 2024. - 175 стр. ; 25 см

Фусноти кон текстот. - Библиографија кон трудовите

ISBN 978-9989-743-32-0

1. Светиклиментов научен собир (6 ; 2022) 2. Светиклиментов научен собир (7 ; 2023)
а) Климент Охридски, св., 840-916 -- Собири б) Еклисиологија, православна -- Собири

COBISS.MK-ID 65016069

ВОВЕДНИ ЗБОРОВИ

Веќе неколку децении еклисиологијата се профилира како централна тема во православното богословие. Причините за тоа може да се бараат во две насоки. Од една страна, придвижувањата во еклисиолошките програми на христијанските деноминации на Западот влијае директно, преку непосредниот дијалог со православните и индиректно, преку отворање на теми и прашања кои не може да останат незабележани од православната богословска јавност. Од друга страна, присутните богословски интуиции во самата православна икумена со текот на времето се вообличуваат во конкретни еклисиолошки програми. Овој тек на нештата не е непознат во историјата православната отечка теологија. Големите богословско-философски синтези од византискиот период се остварувале следејќи го ваквиот модел: една богословска проблематика со текот на времето се доведувала во фокусот на вниманието, околу неа се концентрирал дискурзивен материјал и преку дијалктичко преиспитување на различните начини на негово подредување и поврзување со целостта на преданието се доаѓало до синтеза. Друго прашање е што ваквите синтетски процеси во теологијата никогаш не претставувале строго академски проекти, туку по правило се збиднувале во контекст на динамиката на црковниот и општествениот живот. Така настанале четирите големи синтези од византискиот период, кои традиционално се поврзуваат со имињата на свети Максим Исповедник, свети Јован Дамаскин, свети Фотиј Цариградски и свети Григориј Палама.

Начините на кои еклисиолошките интуиции во православната Црква денес добиваат облик на конкретни системи и практики следува да бидат преиспитани и поставени под призмата на севкупното предание на Црквата. Во оваа смисла, темата за еклисиологијата ги надминува рамките на црковното право разбрано како академска дисциплина и влегува во перихореза со севкупната богословска и преданска стварност – како дискурзивната, така и искусвената. Токму поради тоа, шестиот Светиклиментов научен собир, насловен како „Една, света, соборна и апостолска Црква“ имаше за цел да ги постави една до друга различните перспективи кон еклисиолош-

ката тематика, земајќи го за појдовна точка и за темел соодветното исповедание од Никео-цариградскиот символ на верата. Текстовите произлезени од конференцијата и отпечатени во првиот дел од овој Зборник се стремат да придонесат кон современото разгрнување на отечкото предание во актуелниот циклус на богословска синтеза.

Програмска цел на Светиклиментовиот научен собир како годишна конференција на Православниот богословски факултет „Свети Климент Охридски“ е вмрежувањето на теологијата со другите науки кои се изучуваат на Универзитетот „Свети Кирил и Методиј“, како и на другите македонски универзитети и научни установи. Ваквиот интердисциплинарен пристап може да послужи како пример за тоа што означува мисијата на Црквата во современото секуларно општество. Имено, православната теологија е подготвена да го сослуша разнообразието на гласовите во него и напоредно со тоа да го сподели со другите своето сведоштво за Бога, светот и човекот.

Седмиот Светиклиментов научен собир на тема „Мисија и секуларизам“ предложи две заемно конвергентни тематски насоки, при што првата се сосредоточи врз темата за *мисијата* на Црквата во овој свет и век (*saeculum*), додека втората се позанимава со односот на световното кон црковната стварност во историјата. Ваквиот пристап покажа потенцијал да отвори мноштво перспективи кон предложената проблематика, да го охрабри дијалогот меѓу нив како и да ги испита можностите за нивна синтеза. Воедно, темата на Собирот ги одрази и двата јубилеја што ги одбележавме 2023-та година: 1160 години од Моравската мисија на светите македонски и сесловенски просветители, браќата Кирил и Методиј и 80 години од формирањето на Верското поверенство при Главниот штаб на Народноослободителната војска и Партизанските одреди на Македонија. Конференциските текстови од Собирот се отпечатени во вториот дел од овој Зборник.

ЕДНА, СВЕТА, СОБОРНА И АПСОТОЛСКА ЦРКВА

Ѓоко ЃОРЃЕВСКИ

СТАРОЗАВЕТНАТА ЦРКВА ВО СВЕТОТО ПИСМО

Старозаветната Црква била праслика на Новозаветната Црква, а со тоа и на идното Царство Божјо, таа вечна заедница во љубов меѓу луѓето со Бога во Христос Господ, врз кого и Црквата е втемелена. Но, кога е создадена старозаветната Црква? Според Булгаков, Црквата е предвечната цел и основа на создаденото, затоа што заради Црквата Бог го создаде светот. За други, пак, почетокот е содржан во ветувањето за спасението дадено на Адам и Ева, а некои сметаат дека таа е основана со изборот на Авраам, од кого ќе произлезе избраниот народ. Во секој случај, сите се сложуваат дека старозаветната Црква е тип и сенка на идното Царство Божјо.

Стариот завет е подготовка за новозаветната Црква. Таму старозаветната заедница е наречена „Божји народ“, а еврејското *‘am* за „народ“ означува заедништво, целина и имплицитно ја содржи идејата за роднинство и за семејна поврзаност. Во „народот Божји“ сите се како браќа кои признаваат еден Бог, почитуван како Татко, а тие се големо семејство на кое Бог е *go'el*, „Избавител“. Именувањето, пак, како Божји народ се истакнува и во однос на дијаспората и „остатокот“ (честопати наречен „свет остаток“). Имено, Божјиот народ се наоѓа постојано раселен меѓу други народи, но посебно по големите раселувања за време на повеќевековната еврејска историја. Преку дијаспората народот ја живее својата реалност како патник и туѓинец, слично на онаа на патријарсите (сп. 1Мојс 17,8; 28,4; 47,9). Божјиот народ, Израил, секогаш ќе биде туѓинец, дури и во сопствената земја, затоа што и таа му припаѓа на Бога (сп. 3Мојс 25,23: „Земјата не смее да се продава засекогаш, зашто земјата е Моја; вие сте кај Мене придојдени и доселеници“). Така, дијаспората е можност за објавување (Товит 13,3-6), како и одговор на позивот на Израил меѓу незнабошците (Мудрост Соломонова 18,4). При крајното собирање ќе следува нов избор

од народот, тоа е „остатокот“. Тогаш изборот нема да се врши само меѓу избраниот и другите народи, туку во самиот Израил. Остатокот е „свето семе“ (Ис 6,13), кое „ќе биде спасено“, семе кое ќе го спаси идниот народ (сп. Ис 65,8-12; Ав 17; Јоил 3,5), во кој ќе бидат вклучени дури и незнабошците (Ис 66,19; Зах 9,7).

Како света и свештена заедница, пак, старозаветната црква е означена со два термина: *qahal*, што значи заедница, собир, собрание свикување (од *qōl*, „повик“ и свештеничкото *'edah*, свикана или собрана заедница. Терминот *qahal* може да биде и именка, и глагол, односно да значи „собирање, состанување“, но и „собира“, а во обете форми е присутен 173 пати во Стариот завет.¹

Qahal е заедница, собрание кое се свикнува за свештенодејствие, поврзано со норми и закони врз основа на склопениот завет, што значи дека е заедница која примарно се темели врз Сојузот. Заедницата како *'edah*, пак, се чини дека е поврзана со Излезот, кога за првпат Израил се формира како *'edah*, заедница како народ.

Четири елементи од Израил прават свештена заедница: 1) Божјиот повик, затоа што Израил е собрание свикано од Бога. 2) Таа заедница е собрана околу Бога, како кога во пустината наспроти беше скинијата на заветот. На тој начин, сè што се однесува на таа заедница и тоа што таа го прави е со воспоставен однос кон светото. 3) Бог се објавува сред заедницата и на тој начин таа станува заедница која го слуша Божјиот збор. 4) Славословијата кон Бога со која заедницата го прославува Бога, односно заедницата се собира за да го прославува Бога.

¹ Терминот *qahal* речиси станува дефиниција за еврејската заедница, особено додека таа патува во пустината Синај. Така, на пример, кога Израилците се жалат на глад, тие ги обвинуваат Мојсеј и Арон со овие зборови: „Нè изведовте во оваа пустина да го изгладнете целиот овој (*qahal*) собир“ (2Мојс 16,3). Кореј, Датан и Авирон, тројца членови на народот, заговараат бунт против Мојсеј и Арон, следени од силна група бунтовници. Нивното обвинение е јасно: „Доста е со тебе! Целата заедница, сите се посветени и Господ е меѓу нив. Зошто се воздигнуваш над собирот (*qahal*) Господов?“ (4Мојс 16,3). Кога Мојсеј го достигна прагот на ветената земја и знае дека неговата мисија е завршена, тој „изговара проштална песна“ пред целото собрание (*qahal*) на Израил (2Мојс 31,30). Конечно, со векови подоцна, кога Израил по вавилонскиот егзил се враќа во својата земја и се возобновува управуван од свештеникот Езра, се вели дека „огромно собрание (*qahal*) се собра околу него, мажи, жени и деца“ (Езра 10,1).

Грчкиот превод на LXX, ἐκκλησία,² ни помага подобро да го разбереме значењето на терминот, затоа што укажува на Божјиот народ собран за богослужение, за исповедањето на верата во братско милосрдие. Тоа е верната заедница која е повикана од Бога на средба и молитвен дијалог. Во древниот Израел, тој се собирал околу ковчегот на заветот, кој бил знак на божественото присуство. Во новиот Израил, па, тоа е Литургијата.

Израил е Божја сопственост. Бог го создаде својот народ (Ис 43,1.7), тој е посебна Божја творба. Ослободувајќи го од Египет, Израил стапува во сојуз со Бога и така станува народ, и што е уште поважно, народ Божји.³ Хебрејскиот термин *berît* (на грчки διαθήκη) е централен концепт во Библијата и го означува сојузот (заветот) меѓу Бог и човекот. Склопен е на Синај, кога Бог се обврзува да го заштити и чува својот сојузник, да го води и одведе кон ветената земја, да му го понуди својот збор. Обврската, пак, на Израил е да ја прифати „книгата на заветот“, односно да го прифати Законот и на тој начин се обврзува да се остане заедно со својот Бог.

За да се појасни меѓузаветната поврзаност со старозаветниот *berît*, се чини потребен е краток осврт врз новозаветниот διαθήκη, термин којшто, освен во Лука 1,72, е употребен исклучиво во текстовите со кои се склопува Новиот завет кога се востановува светата Евхаристија.

Марко 14, 24: И им рече: „Тоа е Мојата крв на Новиот завет, која се пролива за мнозина.	Матеј 26, 28: „Зашто ова е Мојата крв на Новиот завет, која се пролива за мнозина, за опростување на гревовите“.	Лука, 22,20: „Исто така и со чашата, по вечерата, велејќи: „Оваа чаша е Новиот завет со Мојата крв, која се пролива за вас“.
--	---	---

Ова се познатите евангелски зборови изговорени од Христос на тајната вечера, зборови со коишто се склопува Новиот завет, изречени без никакво дополнително објаснување. Тоа е затоа што за апостолите, кон

² Во LXX со ἐκκλησία се преведува *qahal* околу 100 пати (но, терминот 21 пат е преведен и со συναγωγή). Но, συναγωγή, пак, со мали исклучоци, 225 служи како превод на *edah*.

³ L. De Lorenzi, “Chiesa”, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Ed. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, San Paolo Edizioni: Cinisello Balsamo, 1996, 250–252.

кои Господ Исус се обраќа, поврзаноста со склопувањето на Стариот завет било јасно⁴. Но, за нас?

Од тие причини, се чини за потребно да се потсетиме за описот за склопување на Заветот/Сојузот по Божјото откровение на Мојсеј на Синај (2Мојс 24,3-9): „Дојде Мојсеј и му ги повтори на народот сите зборови Божји и сите заповеди. И сиот народ одговори во еден глас, и рече: „Сите зборови што ги кажал Господ ќе ги помниме и ќе слушаеме.“ И ги напиша Мојсеј сите зборови Господови, па станувајќи утредента рано, подигна жртвеник под гората, и дванаесет столбови за дванаесетте Израилеви племиња, и прати младичи од синовите Израилеви, и тие принесоа жртви сепаленици и жртви мирни на Господа Бога. Потоа Мојсеј зеде половина од крвта и ја налеа во чаша, а другата половина *од крвта ја изли на жртвеникот*; па ја зеде книгата на заветот и му ја прочита гласно на народот, а тие рекоа: „Сè, што рекол Господ, ќе правиме и ќе бидеме послушни.“ Тогаш Мојсеј ја зеде крвта, и го попрска со неа народот, велејќи: „*Ова е крвта на заветот*“, кој го постави Господ со вас за сите оние зборови.“ И се искачија потоа Мојсеј и Арон, Надав и Авиуд, и седумдесетте старешини Израилеви горе и го видоа местото каде што стоеше Бог Израилев; ... тие Го видоа местото на Бога, па јадеа и пиеја.

Склопувањето по форма наликува на таканаречени вазалски договори кои се користеле во Плодната полумесечина на Блискиот Исток, пропишани помеѓу големиот цар и вазалните владетели на помалите и зависни држави. Тој содржел Преамбула, претставување на владетелот, а потоа историски прослов, набројување на добрите дела кои владетелот ги направил за вазалот. Следеле клаузули, обврски кои се наметнуваат на вазалот, положување во храмот и одредби за читање, попис на сведоците и на крајот следеле обрасци на клетви и благослови.

А што говори нашиот текст? Откако народот се согласил да ги прифати „сите Божји зборови и сите заповеди“, Мојсеј подигнал жртвеник, на којшто биле принесени жртви, а потоа со изливање на крвта врз жртвеникот и повторна потврда за прифаќање на заповедите, бил склопен Сојузот меѓу Бога и народот на Израил. Да се потсетиме дека попрскување со крвта од жртвата во Стариот завет се вршело врз жртвеникот, како место на Божјото присуство. Половина е излиена врз жртвеникот, половина врз народот. Двата учесника во сојузот, Бог и народот, се врзани со крвна врска во витално заедништво, затоа што крвта е симбол на животот. Познато е,

⁴ J. Ratzinger, *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, San Paolo: Cinisello Balsamo, 2000, 27–48.

на пример, дека и денес во одредени номадски свадбени обреди двајцата сопружници се спојуваат кога на зглобовите од раката се прави мал засек така што крвта на едниот тече и се меша со крвта на другиот.

Тука израилскиот народ е сведок и учесник. Го слуша зборот и одговара на зборот и со тоа се овозможува слободно заедништво во Сојузот. Ова е јасен пример за присуство на Литургија на зборот. Како и тоа дека Бог ги регулира своите односи со Израил и светот токму преку Зборот, Логосот, Словото. Десетте божествени зборови, Декалогот, вклучително кодексот на законите, наменети со него да се управуваат луѓето кога ќе се населат во ветената земја од Бога го поврзуваат Израил со Бога во завет (сојуз) составен од реципрочни обврски. Попрскување, пак, на народот со жртвената крв, која е посветена само за Бога, означува дека со тоа Израил станува Божји Израил. Народ кој ќе треба да биде послушен кон Бога, а Бог да биде Бог на Израил. На крајот од заветниот чин следува заедничка трпеза која го утврдува воспоставеното заедништво.

Се чини за неопходно да се подвлече дека теолошкиот *berît* сепак е билатерален однос, но на нееднакви сојузници. За тоа потсетува и пророкот Осија кога ги пренесува Господовите зборови: „Јас сум Бог, а не човек“ (Ос 11,9). И во претходно опишаниот настан, јасно е дека од дарот Божји произлегува потребата човекот да одговори, а заповедите не се услов, туку се само консеквенца на заедништвото во сојузот.

Израил ќе стапи во сојуз со Бога, но историјата за овој сојуз нема да биде многу славна, затоа што народот ретко ќе успее да дотрае во верноста на дадениот збор. Напротив, честопати сојузот ќе биде извалкан со неверство, ќе биде прекршуван со разни бунтови, идолопоклонство и непочитувањето на законот. Псалмистот со горчина ќе се потсетува на неблагодарноста и непостојаноста на својот народ, велејќи: „Многу бргу Израилците ги забораваја делата [Божји], не веруваа во неговата промисла... На Хорив подигнаа теле, се поклонија пред излиениот идол, ја заменија својата слава со лик на теле кое јаде трева, и го забораваја Бога, Кој ги спаси“ (Псалм 105:13.19-21).

Изневерен повеќе пати од човекот, уште во Стариот завет се најавува дека сојузот ќе биде обновен од Господ со „нов завет“, веќе не напишан на камен, туку во внатрешноста на човечката душа. Да се потсетиме на зборовите на пророкот Еремија (Ер 31,31-34): „Еве настапуваат дни, вели Господ, и ќе склучам со домот Израилев и со домот на Јуда *нов завет*. Не онаков завет, каков што склучив со татковците нивни во денот, кога ги фатив за раце, за да ги изведам од Египетската земја; тој Мој завет тие го

нарушија, иако останав во сојуз со нив, вели Господ. Но еве го заветот, што ќе го склучам со домот Израилев по оние дни, вели Господ: ќе го вложам Мојот закон во утробата нивна и ќе го напишам во срцата нивни, па Јас ќе им бидам Бог, а тие ќе бидат Мој народ“.⁵ Од речиси политичкиот однос, како што беше заветот на Синај (2Мојс 20-24) или влегувањето во Ветената земја (Исус Навин 24), се преминува кон продлабочен однос, трансформиран сојуз во сопружничка врска утврден врз љубовта, како оној од познатата свадбена историја на Осија (гл. 2), каде наспроти верниот Бог е неверната сопруга – Израил. И да се потсетиме. Пророкот објавува „нов завет“, а на библискиот јазик „нов“ значи и „последен, дефинитивен“, како што е случај со христијанската концепција кога се зборува за „најновата“, односно крајната „есхатолошка“ реалност, поставена како печат на историјата на човештвото.

Според старозаветната теологија, казна за грехот е смртта. Па така, кога се принесувала жртвата, гревовите од принесувачот преминувале врз приносот. А пророкот Исаија векови претходно го навестува Господовиот слуга кој ќе *„џи возложи врз Него ѓревовиџе на сиџе нас (53,6)...* Праведниот Слуга Мој ќе ги оправда *мнозина и ѓревовиџе нивни врз Себе ќе џи џонесе“ (53,11).* На овој начин значително се појаснуваат Исусовите зборови кога на последната вечера говори за склопувањето на Новиот завет, дека Неговата крв „се пролива за мнозина, за опростување на гревовите“ (Мт 26,28; Мк 14,14; Лк 22,20). Воедно, вечерата на која се објавува големата Тајна се случува во пасхален контекст, непосредно пред големиот ден кој го празнуваше споменот на избавувањето на Израил, Божјиот народ, од египетското ропство. Но *zikkaron* не е обично сеќавање, туку учество во настанот кој се спомнува, кој се остварува токму затоа што е Божјо дело. Па така, уште од апостолско време и првите векови на Црквата, евхаристијата се сметала за пасхална тајна, за новата Пасха, преку која целото човештво се избавува од ропството на грехот и смртта. Па така, со Пасха и со склопувањето на Заветот, е даден почетокот на Црквата, како на новозаветната, така и на старозаветната заедница.

⁵ Спомнатото пророштво од Еремија (31,31-34) е и најдолгиот цитат од Стариот завет во Новиот, којшто Посланието до Евреите го пренесува како старозаветен текст во целост (Евр 8,8-12).

Виктор НЕДЕСКИ

СТАВОВИТЕ НА ДИМИТРИЈ ХОМАТЕН ЗА ЛАТИНСКАТА ЦРКВА ИЗРАЗЕНИ ВО ОДГОВОРИТЕ ДО СРПСКИОТ КРАЛ СТЕФАН РАДОСЛАВ

Димитриј Хоматен не бил само важен Охридски архиепископ, туку и најеминентен православен архиепископ во своето време. Се истакнувал со образованието, благородството, смирениот збор, дарот на расудувањето и добродетелниот живот.¹ Ова се причините поради кои неговите современици негувале посебна почит кон неговата личност. Така, со право Навпактскиот митрополит Јован Апокавк ги карактеризира Хоматен и митрополитот на Керкира, Георгиј Вардан, како мажи кои „со животот воопшто не беа помали отоколку со словото“².

Живеејќи во време на големо присуство на Латините на Балканот, Хоматен повеќепати се соочил со потребата да ги изрази своите ставови за латинската црква, за нејзините догми и богослужбени практики, како и за односот на православните кон Латините. Меѓу творбите во кои се занимава со овие прашања, покрај неговата преписка со драчкиот митрополит Константин Кавасила и актот бр. 54 од збирката *Ponemata Diaphora*, спаѓаат и *Одговориите* на прашањата од Стефан Радослав. Кралот на Србија и Дукља Стефан Радослав му се обратил на тогашниот Охридски архиепископ Димитриј Хоматен со 14 прашања со црковно-канонска, догматска и богослужбена содржина.

Прашањата на Радослав и одговорите на нив од ракописите од XVI век од збирката на Државната библиотека на Баварија (Cod. Monac. graec.

¹ Види: И. Снегаров, *История на Охридската архиепископия-патриаршия*, т. I, София 1995, 210.

² „οὐδαμῶς εἰς βίον, εἰς λόγον τινὸς δευτερεύοντες“ А. Μηλιαράκης, *Ιστορία του βασιλείου της Νικαίας και του Δεσποτάτου της Ηπείρου (1204-1261)*, Αθήνα 1898, 192.

62, ff. 292r-300r), се познати на историчарите уште од 1872 г.³ Постоето на оваа кореспонденција ги навело првите истражувачи на претпоставка дека десет години по создавањето на Српската црква, внукот на свети Сава, сакал да се врати под јурисдикција на Охридската архиепископија и дека неговиот чичко – свети Сава – не согласувајќи се со црковната политика на својот внук, ја напуштил татковината и го реализирал првото поклоничко патување во Светата земја.⁴ Исто така, било изразено и мислење дека српскиот вледетел му се обратил на Охридскиот архиепископ како на искусен канонолог, поради отсуството на неговиот чичко, со единствена цел да добие одговор на прашања поврзани со литургиските практики и поредокот во новосоздадената Српска црква, а не затоа што сакал повторно да се потчини на Охридскиот архиепископ.⁵ На крај, за разлика од неговиот чичко, Радослав имал добри односи со Хоматен.⁶ Понатака, во новото издание (кон крајот на четвртата деценија од XX век), биле изразени сомнежи околу автентичноста на текстот, а посебно околу идентитетот на авторот на прашањата.⁷

Овие сомнежи и денес продолжуваат да ја вознемируваат науката.⁸ Најпрво истражувачите на црковната историја ги основаа своите ставови на понови наративи, на текстовите од биографите на Сава, каде односите

³ Преведувачот на првото издание на Одговорите на српски, Милан А. Петронијевиќ, погрешно го сметал татко му на Радослав за примач на одговорите (Види: М. А. Петронијевиќ (ed.), „Димитрија Хоматинског одговори на питања краља Стефана првовенчаног о црквеним стварима“, *Гласник Српског ученог друштва* 33 (1872), 1–37). Помалку од две децении подоцна, се појавило второто издание на грчкиот текст: *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*, т. 6: *Juris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena*, Rome 1891, 686–710.

⁴ А. Δεληκάρη, *Η Αρχιεπισκοπή Αχρίδων κατά τον Μεσαίωνα*, Θεσσαλονίκη 2014, 196; К. Лиречек, *Историја Срба*, Београд 1978, 172; В. Ћоровић, *Историја Јужославије*, Београд 1933, 112; С. Станојевић, „Свети Сава и независност српске цркве“, *Глас Српске краљевске академије* 161 (1934), 242–251; слични ставови се среќаваат и во подоцнежна литература: *Историја народа Јужославије*, т. 1, Београд 1953, 337; D. M. Nicol, *The Despotate of Epiros*, Oxford 1957, 48; F. Bredenkamp, *The Byzantine Empire of Thessaloniki (1224-1242)*, Thessaloniki 1996, 60.

⁵ Снегаров, *История на Охридската архиепископия*, т. 1, 141.

⁶ М. Ласкарис, *Византиске принцезе у средњовековној Србији*, Београд 1926, 43.

⁷ Види: Ф. Гранић, „Одговори охридског архиепископа Димитрија Хоматијана на питања српског краља Стефана Радослава“, *Светосавски зборник* 2 (1939), 148–189, каде по трет пат се публикува текстот заедно со српски превод.

⁸ Пред Ф. Граниќ, прв Радојчиќ го поставил ова прашање: Н. Радојчић, „Свети Сава“, *Годишњица Николе Чушића* 44 (1935), 6–49.

помеѓу чичкото и внукот се опишани како особено срдечни.⁹ Но, поновите истражувања, расветлувајќи ги целосно односите помеѓу Сава и новоформираните грчки држави на територијата на поранешната империја по 1204 г., неизбежно ги допираат и овие теми, и правилно и успешно ги поврзуваат спротивставените и едностраните гледишта на постарата историографија.¹⁰

Иако текстот на *Одговориѿе*, како што се гледа од овој краток опис, веќе бил предмет на истражување, првенствено од српски научници, вреди повторно да бидат испитани времето на настанување, суштината и причините кои го мотивирале настанувањето на овој текст.

Не постои ниедна реална причина за оспорување на идентитетот на примачот на *Одговориѿе* на Хоматен, не само затоа што се сочувани во збирка која содржи и други негови дела, чија автентичност не е спорна,¹¹ туку и затоа што се содржани прашања кои првично би можеле да произлезат од перото на еден крал. Помеѓу нив се издвојува петтото прашање за свештеникот кој го придружува кралот, а со оваа тема е поврзана и содржината на дванаесеттото прашање.¹²

Барајќи ја главната причина поради која Стефан Радослав му напишал на Охридскиот архиепископ, како најлогична претпоставка се наметнува таа дека, Радослав се вознемирувал од новитетите кои ги вовел чичко му Сава со основањето на автокефалната црква. За некои од обичаите,

⁹ Ѓ. Слијепчевић, *Историја српске православне цркве*, т. 1, Минхен 1962, 106–114; Д. Кашић, „Свети Сава“, *Српска православна црква (1219 – 1969)*, Београд 1969, 17–32 (посебно 28).

¹⁰ D. Obolensky, *Εἰς βυζαντινὴς προσωπογραφίης*, Αθήνα 1998, 263–265.

¹¹ G. Prinzing, *Demetrii Chomatēni Ponēmata Diaphora*, [CFHB 38], Berlin – New York 2002. 309*–313*.

¹² И двете прашања произлегле од реални состојби во какви што би можел да се најде еден крал во текот на посетите на неговите владенија или за време на воен поход. Прашањето дали во вакви случаи се споменува епископот што го ракоположил свештеникот литург или локалниот епископ, во чија јурисдикција се наоѓа свештеникот што е во придружба на кралот, може лесно да се објасни преку антиминосот кој задолжително со себе го имал свештеникот. Од писмото што патријархот Михаил II го испратил до Драчкиот митрополит Роман во јуни 1250 г., познато е дека архијереите при осветувањето на своите „платнени олтари“ го пишуваат своето име на нив и потоа ги давале на свештениците. Види: Γ. Ράλλης – Μ. Ποτλῆς, *Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων των τε Αγίων και πανευφύμων Αποστόλων, και των Ιερών και Οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων*, т. 5, Αθήνα 1855, 114–116; Γ. Суботић, „Упутство за израду антиминосa у светогорском рукопису XV века“, *ZRVI* 23 (1984), 183–216; така, сосема е јасно зошто свештениците ги споменуваат своите епископи и на литургиите надвор од нивните епископии.

како што се крштевањето на децата исклучиво во сабота и во недела или правењето на проскомидија само со една просфора, може да се прифати дека биле остатоци од некои постари литургиски практики; но, во врска со држењето на постот до завршувањето на литургијата на Богојавление, српскиот крал можел да прочита и во Номоканонот на Сава. Така се добива впечаток дека прашањата на Радослав произлегле од религиските практики, кои постоеле во српските земји пред тие да добијат црковна независност.

Повеќе од една третина од прашањата кои се поставени, сведочат за слабата црковна организација, отсуството на грижа и небрежноста на клирот, но и на паствата. Овие нешта се откриваат од фактот што можноста за крштевање била ограничена само на конкретни денови, имало недостиг на просфори, кои, како што е познато, уште од првите христијански времиња, верниците ги подготвувале и ги принесувале во храм¹³ и на крај од задоцнетото доаѓање на верниците на богослужбите. Биографот на Сава сведочи за слабеењето на црковната дисциплина на Србите пред добивањето на автокефалноста. Истиот наведува дека првиот Српски архиепископ, откако се вратил од Никеја, освен ракополагања на епископи, свештеници и ѓакони, вршел хиротесија и на протопрезвитери и ги испраќал низ целата земја со цел да ги венчаваат многубројните парови од различни генерации кои немале склучено црковен брак.¹⁴ За некои обичаи, како што е „кревањето панагија“,¹⁵ може да се смета дека биле донесени во Србија од Сава.

Доколку новитетите на свети Сава во црковните обичаи се земат како навистина објективна причина за упатувањето на овие прашања кон Хоматен, сигурно Стефан Радослав имал и субјективни причини за да се обрати со овие прашања до Охридскиот архиепископ, а не до својот чичко. Димитриј Хоматен, од една страна, бил духовен водач на најголемиот дел од српскиот народ сè до 1219 г., а од друга страна, бил познат како голем

¹³ R. F. Taft, *The Great Entrance*, Roma 1975, 17–26 и 31–34.

¹⁴ Љ. Јухас Георгиевска – Т. Јовановић, *Доментијан: Житије светјога Саве*, Београд 2001, 244.

¹⁵ Миљковиќ (Б. Миљковић, „Сава, Стефан Радослав и Димитрије Хоматин“, *ZRVI* 52 (2015), 263, 265), врз основа на еден пример од српската средновековна книжевност кој се поврзува со посетата на кралот Драгутин на манастирот Хиландар (Види: Ќ. Даничић, *Животи крајева и архиепископа српских*, Загреб 1866, 45), се обидува да го окарактеризира овој обред како последование за оние што патуваат. Но, според нашето мислење, конкретниот пример на кој настојува Миљковиќ, претставува израз на благодарност кон посетителот, но оваа практика останува израз на благодареење по јадењето и нема показател дека се однесува ниту на патници ниту на патувања.

авторитет во канонското право, бидејќи нему му се обраќале и оние кои не припаѓале на неговата јурисдикција – атонски монаси, солунјани, еден ѓакон и хартофилак од Драма, но и митрополитите на Драч и Керкира.¹⁶

Од друга страна, сопругата на Стефан Радослав, српската кралица Ана, била ќерка на Теодор Дука Комнен, кој во средината на 1227 г. бил крунисан за император од Хоматен.¹⁷ Дополнително, Стефан Радослав како син, најверојатно на Евдокија Ангелина¹⁸ – ќерка на императорот Алексиј III – се чувствувал повеќе Византиец од кој било друг потомок на Немања.¹⁹ Како заштитник на вистинската вера, покажал интерес за многу различни прашања од црковниот живот. Од прашањата што ги поставува, се гледа дека бил добро информиран. Не е чуден ниту неговиот интерес за потеклото на литургиската употреба на бесквасниот леб – нешто што го изразува во три прашња, бидејќи во приморските предели од неговата држава живеело население кое припаѓало на латинската традиција и црква. Како најверојатно време во кое му се обратил на Охридскиот архиепископ се чини 1229 г., кога неговиот чичко, свети Сава, бил на првото поклоничко патување во Светата земја.

¹⁶ Prinzing, *Πονήματα Διάφορα*, 48*, 118-123, 198-201, 319-321, 345-357, 359-363.

¹⁷ Ε. Βέη-Σεφερλή, „Ο χρόνος στέψεως του Θεοδώρου Δούκα ως προσδιορίζεται εξ ανεκδότων γραμμάτων Ιωάννου του Αλοκαύκου“, *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 21 (1976), 272-279.

¹⁸ Prinzing, *Πονήματα Διάφορα*, бр. 10, 56. Од сите владетели на династијата на Немањиките, само за Стефан Радослав, наследник на Стефан Првовенчани, со сигурност може да се каже дека бил син на ќерка од византиски император. Прашањето за браковите на татко му не е целосно разрешено: односно, најмладиот син на Првовенчани, Владислав, би можело да биде „од друга жена“ со непознато име, (*Ibid.*, бр. 10.46, 56). Во Охрид во 1216 г. било познато дека бракот на великиот жупан со ќерката на Алексиј III не бил единствениот. (Види: И. Коматина, „Ана Дандоло – прва српска краљица?“, *ЗМСИ* 89 (2014), 7-22; посебно 9-13). Постои мислење дека Стефан се вратил на престолот со помош на бугарскиот цар Калојан (1197 – 1207) (види: G. Prinzing, *Die Bedeutung Bulgariens und Serbiens in den Jahren 1204 – 1219 im Zusammenhang mit der Entstehung und Entwicklung der byzantinischen Teilstaaten nach der Einnahme Konstantinopels infolge des 4. Kreuzzuges*, München 1972, 93), а не е исклучена можноста втората негова сопруга да била од благородничко бугарско потекло. Самиот Стефан, неколку години подоцна, по смртта на Калојан, во октомври 1207 г., се вмешал во борбите и за бугарскиот престол, давајќи му најпрво прибежиште во својата земја на севастократорот Стрез – еден од кандидатите за бугарскиот престол, а во продолжение помагајќи му да се утврди во тврдината Просек, која се наоѓала во прилично недостапна и стратешки важна област. Види: Љ. Јухас Георгиевска – Т. Јовановић, *Стефан Првовенчани: Сабрана дела*, Београд 1999, 82-84.

¹⁹ Љ. Максимовић, „Византинизми краља Стефана Радослава“, *ZRVI* 46 (2009), 139-146.

Оваа преписка на Радослав со Охридскиот архиепископ не е прв контакт на Немањики со Хоматен. Веднаш по неговото доаѓање на тронот, најверојатно во есента или зимата 1216 г., со писмо му се обратил татко му на Радослав, Стефан, велик жупан на цела Србија и Дукља, барајќи дозвола за да се ожени со Марија Комнина, ќерка на покојниот Михаил Комнин.²⁰ Поради петтиот степен на сродство на крај не била дадена дозвола за овој брак, бидејќи сестра на Стефан, чие име не ни е познато, била омажена за Мануил – најмладиот брат на Михаил. Во одговорот на Хоматен исто така се спомнува и посетата на жупановите благородници на Охрид во 1215 г., кога тие се сретнале со неговиот претходник на архиепископскиот трон, Јован Каматир. Причина за нивната посета било барањето дозвола за брак на Радослав со Теодора, втората ќерка на Михаил. Но, поради седмиот степен на сродство помеѓу Теодора и синот на жупанот од бракот со Евдокија, ниту овој брак не бил дозволен.²¹ Повторно, но сега како крал на Србија, помеѓу 1217 г. и 1219 г., Стефан му се обратил на Хоматен во врска со едно прашање кое се однесувало на семејното право.²²

Преписката на Радослав со Охридскиот архиепископ, кој претходно се заканил со одлачување на Сава од црковната заедница²³, изгледа дека не поминала незабележано. Својата наклонетост кон Византија, Радослав ќе

²⁰ Б. Ферјанчић, „Србија и византијски свет у првој половини XIII века (1204 – 1261)“, *ZRVI* 27-28 (1989), 103–148, посебно 114–117.

²¹ Prinzing, *Πονήματα Διάφορα*, бр. 10, 55–56. Не може да се одреди кога оваа ќерка на Немања се омажила за братот на Михаил. Ако Мануил се родил помеѓу 1186 г. и 1188 г. (види: К. Βαρζός, *Η γενεαλογία των Κομνηνών*, т. 2, Θεσσαλονίκη 1984, 637–638, бр. 169), овој брак со најмалку десет години постарата сестра на Стефан, најверојатно, бил склучен при доаѓањето на синовите на севастократорот Јован Ангел во Епир во 1205 г. Види: Ферјанчић, „Србија и византијски свет“, 105–108.

²² Prinzing, *Πονήματα Διάφορα*, бр. 13, 61–63.

²³ Δεληκάρη, *Η Αρχιεπισκοπή Αχρίδων*, 190; Α. Δεληκάρη, „Η συμβολή του αγίου Σάββα στον εκκλησιαστικό προσανατολισμό της Σερβίας και η αντίδραση του Αρχιεπισκόπου Αχρίδος Δημητρίου Χωματηνού στη δημιουργία της Σερβικής Εκκλησίας“, *Црквене студије*, 16 (2019), 218.

ја плати подоцна со прогон во Дубровник, како што се гледа од два акта,²⁴ а потоа и во Драч.²⁵

Што се однесува на прашањата поврзани со латинската теологија и практиките на Римската црква, во преписката на Радослав со Хоматен, заслужуваат внимание седмото, осмото и четиринаесеттото прашање на Радослав и соодветните одговори на Охридскиот архиепископ. Впечатливо е што и трите прашања се однесуваат на употребата на бесквасниците. Како што беше нагласено претходно, во одредени области на тогашната српска држава, латинското влијание било особено големо. Исто така, поради присуството на население кое припаѓало на Римската црква, особено во западните делови, разликите во богослужбените практики помеѓу двете цркви претставувале секојдневие и опиплива реалност во државата на Радослав. Така, сосема било природно тоа што сакал да дознае повеќе во врска со овие нешта. На пример, како што е опишано во оваа преписка, прашањето за бесквасниците и нивната употреба, не било ограничено само на литургиската употреба, туку се однесувало и на некои други нелитургиски практики.

Овие прашања заедно со соодветните одговори го отвораат и прашањето за генезата на оваа латинска практика. Одговорите сведочат за исклучителното знаење на Хоматен за западните богослужбени практики и нивниот историски развој – нешто што било ретка квалификација за еден византиски клирик од ова време. Во продолжение ќе биде направена детална анализа на *Одговорите* што ја засегаат нашата тема.

Во седмото прашање²⁶ во врска со „подигањето панагија“ по оброкот и за тоа дали подигнувањето на панагијата може да се врши со бесквасници, Охридскиот архиепископ дава обемни одговори. Тој ги препознава

²⁴ Првиот акт е издаден во Рагуза (денешен Дубровник) на 4 февруари 1234 г. од самиот Радослав, а веќе во март, Солунскиот деспот Мануил Дука со своја *просџа* му се заблагодарува на населението на Рагуза за гостопримството кое му го укажало на прогонетиот кралски пар, на нивниот зет и нивниот син. Види: В. Мошин – С. Ѓирковић – Д. Синдик, *Зборник средновековних ћириличких јовелеља и јисама Србије, Босне и Дубровника*, т. 1: 1186–1321, Београд 2011, 129–130, бр. 27; М. Марковић, „Византиске повеље Дубровачког архива“, *ZRVI* 1 (1952), 205–262 + 10 слики (простагмата на Мануил Дука е бр. 1, 211–219).

²⁵ Види: Ѓ. Трифуновић, *Теогосије Хиландарац, Живої свейѡѡа Саве*, Београд 1973, 177–178.

²⁶ Pitra, *Analecta sacra et classica*, т. 6, 693; Гранић, „Одговори охридског архиепископа Димитрија Хоматијана“, 164 (во продолжение текстот ќе го цитираме според изданието на Гранић како поново издание).

корените на оваа практика во текстовите од Евангелието според Матеј (Мт. 26, 26-27) и Евангелието според Марко (Мк. 14, 22-24), каде се опишува прекршувањето на лебот на крајот од Тајната вечера – практика која, според него, на крај прераснала во посебна богослужба. Откако објаснува дека сите црковни последованија се развивале постепено со текот на времето, Хоматен го толкува „кревањето панагија“ како завршно благодареење по секој оброк, како што и Христос на почетокот и на крајот на секој оброк Му благодарел на Отецот. Со текот на времето ова благодареење ја добило денешната форма. Дополнително, бидејќи во секој богослужбен израз е присутно спомнувањето на Богородица, зато најпрво ја воспеваме Света Троица, а потоа и Богородица: „Благословен е Бог што нè храни од младоста ... Велико името на Света Троица, Пресвета Богородице, помагај ни“.²⁷

Во продолжение дава свое објаснување за причините кои довеле до воведување на бесквасниот леб во религиозните практики на Евреите: објаснува дека кога Јудејците заминувале од Египет, го исфрлиле квасот кој бил неупотреблив и подоцна биле принудени да прават бесквасници. Исто така, смета дека православните спротивно на Евреите, Латините и Ерменците, не принесуваат бесквасници ниту во храмот, па затоа и обредот во чест на Богородица на крајот од оброкот не треба да се извршува со бесквасници.²⁸ Во оваа прилика Хоматен, како и Лав Охридски, прави една ретроспектива на употребата на бесквасниците во Стариот завет и воопшто во еврејската традиција. Дополнително, нагласува дека „одредбите на Мојсеевиот закон се укинаа, и немаме потреба да живееме според нив, зашто нашиот пат е поинаков во божественото служење со новата благодат“.²⁹ На крај, во одговорот на ова прашање, Хоматен нагласува дека благодареењата по оброкот може да се направат и без леб, само со славословие.

Како природно продолжение на седмото прашање и на одговорот на него, следува осмото прашање за потеклото на бесквасниците, дополнувајќи го претходното, со кое формира една целина. Во одговорот, врз основа на дванаесеттата глава од книгата *Излез*, најпрво го објаснува происходот

²⁷ Гранић, „Одговори охридског архиепископа Димитрија Хоматијана“, 166. За текстот на молитвите, види: W. Christ – M. Paraničkas, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Lipsiae 1871, 40. Типикот за поредокот на „Подигањето панагија“ го содржат и најстарите збирки на христијански молитви. Види: J. Goar, *Εὐχολόγιον sive rituale Graecorum*, Venetiis 1730, 681.

²⁸ Гранић, *op. cit.*, 168.

²⁹ „τὰ τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου катηγρήθησαν, καὶ οὐκ ἔχομεν ἀνάγκην πολιτεύεσθαι κατ' ἐκεῖνα, ἐτέρα δὲ ὁδὸς ἡμῖν τῆς εἰς τὸ θεῖον λατρείας ὑπὸ τῆς νέας χάριτος“ *Ibid.*

на празникот на бесквасниците кај Евреите. Хоматен, повторно слично на Лав Охридски, детално го опишува излегувањето на Евреите од Египет и практичните причини кои довеле до потребата одреден временски период да се хранат со бесквасници, бидејќи квасот се расипал и биле принудени да го исфрлат. Затоа нагласува: „немајќи начин да го прават лебот со квас, биле принудени да го прават без квас и таков да го јадат“.³⁰ Дополнително, објаснува дека при празнувањето на овие настани, како спомен, Бог му заповедал на Мојсеј да ја прославуваат Пасхата со бесквасници. Опишувајќи ја детално еврејската пасхална вечера, Хоматен забележува дека „Бог определил Евреите да го прават тоа на овој начин, за да си спомнуваат на денот, кога се ослободиле од Египет и за тоа што се случило при нивното отпуштање“.³¹

По историската ретроспектива за појавата на бесквасниците во Стариот завет, Хоматен не се враќа на веќе донесениот заклучок, дека одредбите на Стариот завет се укинати со новата Пасха, туку се обидува да покаже дека дури и во текот на Тајната вечера, како момент на втемелување на Новиот завет, Христос користел квасен леб, односно дека Тајната вечера не била подобна на старата Пасха³² и следствено, Латините и Ерменците грешат со тоа што употребуваат бесквасници во богослужението.³³

Како прв аргумент, Хоматен наведува дека „ниеден од евангелистите не вели изрично дека Христос со учениците вечерал бесквасници“.³⁴ Стремејќи се да покаже дека „кога [Христос] ја јадел пасхата, не бил ден на бесквасници“,³⁵ ги користи разликите кои постојат помеѓу синоптиците и евангелистот Јован за точното временско лоцирање на Тајната вечера во врска со денот кога Евреите јаделе бесквасници.³⁶

³⁰ „μη ἔχοντες ὁδὸν ποιεῖν ἄρτον μετὰ ζύμης, ἐξ ἀνάγκης ἐποίουν χωρὶς ζύμης καὶ ἔτρωγον τοὺτους“ *Ibid.*, 170.

³¹ „τοῦτο δὲ ὁ Θεὸς οὕτως ὥρισε γίνεσθαι παρὰ τῶν Ἑβραίων, ἵνα ἔχωσιν ἐνθύμησιν τῆς ἡμέρας, ὅταν ἀπελύθησαν ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου, καὶ τὶ ἐγένετο εἰς τὴν ἀπόλυσιν αὐτῶν“ *Ibid.*

³² Во врска со сличностите и разликите на Тајната вечера со еврејската вечера „Самбурах“ и денес се водат бројни дискусии (види: Г. Φύλιας, *Λειτουργική*, т. 1, Αθήνα 2009, 127–136)

³³ Гранић, *op. cit.*, 172.

³⁴ „οὐδεὶς τῶν εὐαγγελιστῶν ρητῶς λέγει, ὅτι ἄζυμα ἐδείπνησεν ὁ Χριστὸς μετὰ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν“ *Ibid.*

³⁵ „ὅταν [ὁ Χριστὸς] ἔφαγε τὸ πάσχα, οὐκ ἦν ἡμέρα τῶν ἀζύμων“ *Ibid.*

³⁶ Описите на Евенгелието како и на апостолот Павле, кои се однесуваат на Тајната вечера, се разликуваат дури помеѓу себе дури и во начинот на нејзиното извршување (види: Φύλιας, *Λειτουργική*, т. 1, σ. 122–123).

Охридскиот архиепископ, како и речиси сите источни отци, го преферира описот на евангелистот Јован како најпрецизен.³⁷ Според зборовите на Хоматен и врз основа на овој опис, „Во петокот наутро Го одведеа Исус кај Пилат, и тие не влегоа во преторијата, за да не се осквернат, за да можат да ја јадат Пасхата“.³⁸ Ако земеме предвид дека како почеток на деновите на бесквасници се сметала вечерта од петокот, во согласност со аргументот на Хоматен, Христос ја извршил Пасхата во четвртокот навечер, бидејќи Евреите, подготвувајќи се за својата Пасха, го предале Христос на Пилат во петокот наутро. Со овој аргумент, Хоматен заклучува дека: „од ова се гледа дека и Латините и Ерменците лошо постапуваат, и излегува дека општат со Јудејците“.³⁹

Иако Хоматен е прв меѓу Охридските архиепископи што го користи овој аргумент за да ја оспори латинската практика, сепак, слични аргументи во своите текстови користат свети Атанасиј Велики и свети Јован Дамаскин⁴⁰, како што беше споменато за оваа тема во главата за Лав Охридски. Овој факт сведочи за големото познавање на Хоматен на светоотечките творби, за методолошкиот пристап кон прашањето што го разработува, како и за неговата желба да ја потврди и од историски аспект исправноста на источната практика, наспроти западната.

Кулминација на трилогијата прашања на Стефан Радослав, поврзани со темата за бесквасниците, како и на соодветните одговори од Хоматен, претставува последното четирнаесетто прашање. Имајќи предвид дека Хоматен веќе направил детална анализа на потеклото на бесквасниците во еврејската традиција, како и недостигот на аргументи за нивниот премин во

³⁷ Во Евангелието според Јован, глава 13, од описот на Тајната вечера е изоставено предавањето на тајната за божествената Евхаристија, односно зборовите на востановувањето на Новиот завет, спротивно на синоптичките евангелија (Мт. 26, 26-28; Мк. 14, 22-24; Лк. 22, 19-20). Но, споменувањето на божествената Евхаристија изрично се прави преку други описи, од кои најзначајно е чудото со наситувањето на пет илјади души (види: X. Καρακόλης, *Η θεολογική σημασία των θαυμάτων στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο*, Θεσσαλονίκη 1997, 171-172; Δ. Μαυρόπουλος, *Σχόλια στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο*, Αθήνα 2017, 152-153). Од друга страна, Евангелието според Јован е еден опширен мемоар за божествената Евхаристија.

³⁸ Види: Јн. 18, 28. „Τῇ παρασκευῇ πρῶτ' ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸν Πιλάτον, καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγῳσιν τὸ πάσχα“ Гранић, *op. cit.*, 172.

³⁹ „ἀπὸ τούτου λοιπὸν φαίνονται καὶ οἱ Λατῖνοι καὶ οἱ Ἀρμένιοι, ὅτι κακῶς φρονοῦσι, καὶ εὐρίσκονται συγκοινωνοῦντες τοῖς Ἰουδαίοις“ Гранић, *op. cit.*, 172.

⁴⁰ Види: Μέγας Αθανάσιος, *Περὶ τῶν ἀζύμων*, PG 26, 1328; Ιωάννης Δαμασκηνός, *Περὶ τῶν ἀζύμων*, PG 94, 367; PG 95, 388-389.

христијанската традиција, Радослав многу логички го поставува последното прашање: „Кога почнала Римската црква да свештенодејствува со бесквасници?“⁴¹ На ова, Хоматен одговара дека сè до папата Либериј⁴² во Рим бил во употреба квасниот леб и дека бесквасниот бил воведен од папата Феликс II.⁴³ Охридскиот архиепископ ја поставил оваа промена во историски рамки, сметајќи го папата Феликс II за приврзаник на Аполинариј,⁴⁴ кој учел дека воплотениот Логос (Христос) бил „бездушен“. На овој начин, Димитриј јасно навестувал дека еретичкото учење на Аполинариј, преку Феликс преминало во богослужението, толкувајќи го бесквасниот леб како леб без душа, односно без квас.⁴⁵

Хоматен подоцна нагласува дека Латините погрешно почнале да му ја припишуваат оваа практика на апостолот Петар. Така, тој пишува: „со текот на времето, оние од Рим се заблудиле околу фактот дека оваа традиција е од Феликс, а не од свети Петар“.⁴⁶ Овој фалсификат на Латините е нагласен и во други антилатински текстови како, на пример, кај Стилвес и во *Opusculum contra Francos*, каде впечатливо се нагласува: „Наместо леб принесуваат бесквасници и ги клеветат апостолот Петар и светите отци, божеме од нив да ја добиле оваа традиција“.⁴⁷

⁴¹ „Πότε ἤρξατο ἡ τῆς Ῥώμης ἐκκλησία ἱερουργεῖν τὸ ἄζυμον;“ Гранић, *op. cit.*, 186.

⁴² Либериј бил Римски папа од 17 мај 352 г. до својата смрт на 24 септември 366 г. Православната црква го слави како исповедник на 27 август (види: Н. Delehaeye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxellis 1902, 928–929 и Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, *Νέος Συναξαριστής της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, т. 12: Αύγουστος, Αθήνα 2009, 300–301).

⁴³ Феликс II бил поставен за Римски папа од императорот Констанциј II во 355 г., откако претходно Либериј бил протеран во Тракија. По кратко време Либериј се вратил од прогонство, а Феликс II починал пред неговиот противник во 365 г. (види: V. Grumel, *Traité d'études byzantines*, т. 1: *La Chronologie*, Paris 1958, 430)

⁴⁴ Аполинариј бил епископ на Лаодикија во Сирија и бил осуден како еретик од Вториот вселенски собор (381 г.). Учел дека второто лице од Света Троица (Логосот) не се соединило со потполна човечка природа, туку се населил на местото од разумната душа во човекот. Бил плоден писател, се обидел да создаде аполинаристичка црква, а истовремено жестоко се борел против аријанството – нешто што го издигнало меѓу почитуваните црковни личности. Починал околу 390 г., а најдоцна во 392 г. Види: С.Е. Raven, *Apollinarianism*, Cambridge 1923.

⁴⁵ J. Meyendorff, „Azymes“, *ODB* 1, 241.

⁴⁶ „τοῦ χρόνου δὲ προϊόντος, ἐπελάνθοντο οἱ ὑπὸ τὴν Ῥώμην ὡς τοῦ Φήλικος ἡ τοιαύτη παράδοσις ἦν καὶ οὐχὶ τοῦ ἁγίου Πέτρου“ Гранић, „Одговори охридског архиепископа Димитрија Хоматијана“, 186.

⁴⁷ „Ἀντὶ ἄρτου ἄζυμα προσφέρουσι καὶ συκοφαντοῦσι τὸν Ἀπόστολον Πέτρον καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας ὡς ἐκεῖθεν ἔχοντες τὴν τοιαύτην παράδοσιν“ J. Hergenroether, „Opusculum

Хоматен, на крајот од одговорот, нагласува уште една латинска грешка – учењето дека Светиот Дух исходи и од Синот (filioque)⁴⁸: „Треба да се знае и ова: дека во деновите на царот Мономах, на патријаршискиот трон се искачи најсветиот патријарх г. Михаил Кирулариј, кој престана да го споменува Римскиот папа, зашто тој ги учел оние во Рим да додадат во светиот символ дека Светиот Дух исходи од Отецот и од Синот“⁴⁹. Значајно е да се забележи дека во овој параграф, Хоматен прави краток, но прецизен опис на историските и богословските рамки на настаните од 1054 г. Впечатливо е тоа што не го спомнува својот славен претходник Лав, кој, како што видовме, бил протагонист во настаните од 1054 г.

Одговориѝе на Хоматен до Стефан Радослав се уште едно сведоштво за неговата преокупација со литургиските, но и догматските разлики помеѓу православниот Исток и латинскиот Запад. Едноставниот јазик и јасниот израз покажуваат дека Хоматен имал способност да го прилагоди стилот во зависност од читателот, стремејќи се да ја постигне целта и да биде разбран и од читатели со ограничено богословско образование.

Viktor NEDESKI

THE VIEWS OF DEMETRIOS CHOMATENOS ON THE LATIN CHURCH AS EXPRESSED IN HIS RESPONSES TO SERBIAN KING STEFAN RADOSLAV

Summary

Demetrios Chomatenos, the Archbishop of Ohrid, was a prominent figure in the Orthodox Church during his time, known for his education, nobility, humility, wisdom, and virtuous life. He engaged with issues related to the Latin Church and its practices in response to inquiries from Serbian King Stefan Radoslav. These inquiries, including 14 questions of canonical, doctrinal, and

contra Francos“, *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia, quae ex variis codicibus manuscriptis*, Ratisbon 1869, 64.

⁴⁸ Гранић, *op. cit.*, 186–188.

⁴⁹ „Ιστέον δὲ καὶ τοῦτο, ὡς ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ βασιλέως Μονομάχου ἀναχθεῖς εἰς τὸν πατριαρχικὸν θρόνον ὁ ἀγιώτατος πατριάρχης κϋρ Μιχαὴλ ὁ Κηρουλλάριος, ἐξέκοψε τὴν τοῦ πάππα (sic) Ῥώμης ἀναφορὰν διὰ τὸ τηρικαῦτα μαθεῖν τοὺς ἐν Ῥώμῃ προστιθέναι τῷ ἀγίῳ συμβόλῳ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι“ *Ibid.*, 188.

liturgical nature, were part of a correspondence now known to historians since 1872.

The correspondence sparked debate among scholars, suggesting Radoslav's concerns stemmed from changes implemented by his uncle, Saint Sava, after the establishment of the Serbian Church. This included practices like baptism only on Saturdays and Sundays, and the manner of preparing prosphora. Homaten, renowned not only as a spiritual leader but also as a canonical authority, provided detailed responses reflecting his deep knowledge of both Eastern and Western church practices.

The response from Chomatian to Stefan Radoslav further underscores his preoccupation with both liturgical and doctrinal differences between the Orthodox East and the Latin West. His use of simple language and clear expression demonstrates his ability to adapt his style depending on the reader, aiming to achieve understanding even among those with limited theological education.

Александар КРСТАНОСКИ

ЦРКОВНОСЛОВЕНСКИОТ ЈАЗИК ВО СЛУЖБА НА ЕДИНСТВОТО НА ЦРКВАТА

Апстракт

Старословенскиот јазик се појавува од потребата христијанската богослужба и христијанската проповед да им бидат разбирливи на покрстените Словени и, како таков, уште веднаш добива обединувачка димензија. На преминот од 11 во 12 век и појавата на редакциите на црковнословенскиот јазик започнуваат и јазичните и книжевните проникнувања помеѓу различните словенски јазични и книжевни средини, кои, пак, повторно ја засилуваат блискоста на православните народи. Почнувајќи од Византија, преку јужните Словени и Моравија, па сè до Русија, овие духовни и културни позајмувања создаваат хомогена христијанска средина поволна за негување на единството во Црквата. Со оглед на ваквата јазична и книжевна историја, и по издигнувањето на современите стандардни словенски јазици, црковнословенскиот јазик продолжува да дејствува како обединувачки фактор.

Клучни зборови: единство, црковнословенски јазик, проникнувања, книжевност

Следејќи ја веќе одамна прифатената дефиниција дека „јазикот е систем од знаци“ и, според Роман Јакобсон, содржи свои шест јазични функции, па за општењето да биде успешно треба да постојат: испраќач, порака, примач, предмет (или контекст) и код, неизбежен е заклучокот дека една заедница може да биде целосно обединета и единствена, само доколку умее да восприема и произнесува заеднички познат знаковен систем. И бидејќи ништо не е случајно, неслучајно во настанот опишан во првата глава од Дела апостолски, а го опишува слегувањето на Светиот Дух врз апостолите, потребата од меѓусебно разбирање помеѓу проповедникот

и потенцијалниот член на црковната заедница и јазикот како средство за нејзино остварување, се јавуваат како највлијателни чинители на сижето од споменатото новозаветно собитие. Светото писмо сведочи: „Кога се навршија дните на Педесетница, сите апостоли беа заедно и еднодушни. И ненадејно се чу шум од небото, како да идеше силен ветар, и ја исполни целата кука, каде што седеа. И им се јавија разделени јазици, како огнени, и застаана по еден над секого од нив. И сите се исполнија со Дух Свети, и почнаа да зборуваат на други јазици, онака како што им даваше Духот Свети да изговараат. А во Ерусалим имаше Јудејци, луѓе побожни, од секаков јазик под небото. Кога се чу тој шум, се собра многу народ и сè се збрка, бидејќи секој ги слушаше како зборуваат на неговиот јазик“ (Дела 2, 1-6). Во друго, пак, собитие сместено во Стариот завет, Писмото вели: „По целата земја имаше еден јазик и еден говор. А кога отидоа од исток, најдоа рамнина во земјата Сенарска, та се населија таму. И си рекоа меѓу себе: „Ајде да правиме тули и на оган да ги печеме!“ И имаа тули наместо камен и смола земјана наместо вар. Потоа рекоа: „Сега да сосидаме град и кула, висока до небото; и да се здобиеме со име, пред да се растуриме по лицето на целата земја!“ Тогаш Господ се спушти да го види градот и кулата, што ги сидаа синовите човечки. И рече Господ: „Ете, еден народ се сите и имаат еден јазик, но еве што почнале да прават; и нема да се откажат да го направат тоа, што го наумиле. Ајде да слеземе и да им го збркаме јазикот нивни за да не се разбираат еден со друг што зборуваат!“ И така Господ ги растури оттаму по целата земја, и престанаа да ги сидаат градот и кулата“ (1. Мој. 11, 1-8). Според ова, следува заклучокот дека, ако во Стариот завет, кога човекот посака да стигне до Бога, јазикот беше искористен како разединувачки фактор, во Новиот завет, кога Бог стигна до човекот и стана човек, јазикот станува средство за обединување. Така, јазикот (црковнословенски: ꙗзыкъ = народ) на секој народ кој влегува во единството на Црквата, станува јазик на Црквата.

При покрстувањето на Словените, а следствено на тоа и потребата од словенски книжевен јазик разбирлив за нив, ова ранохристијанско (повеќе библиско) искуство и практично се спроведува во словенскиот свет. Потеклото на старословенскиот книжевен јазик и почетоците на словенската писменост се поврзуваат со книжевната дејност на свети Кирил (827 – 869) и свети Методиј (? – 885) и на нивните ученици за време на Моравската мисија. Претходно, Константин (Кирил) бил во две значајни мисии, едната кај Хазарите (на Крим), а другата кај Сарацените. Врз основа на јазикот на македонските Словени од околината на Солун, Константин-Кирил го

создал првото словенско писмо – глаголицата. Откако се запознал со говорот на словенското население во Моравија се убедил дека тој не отстапува многу од говорот на јужнобалканските Словени, бидејќи во средината на 9-от век словенските говори незначително се разликувале еден од друг.¹ На овој начин, неспорен е фактот дека старословенскиот јазик изникнува од потребата за единство на Црквата, се јавува како пазител на единството на Црквата, но и единството на Црквата јазично се пројавува во него. Грчовизантиските јазични влијанија, а преку нив и на источните јазици кои исто така влијаеле на грчкиот (најзабележливо е лексички), даваат свој печат и врз новоформираниот книжевен јазик на сите негови нивоа (стил, збороред, лексика, зборообразување, синтакса, морфологија, фонетика и правопис) и, заедно со таканаречените „моравизми“ – фонетски и лексички појави карактеристични за западнословенското поднебје, јасно ја повлекуваат вертикалата од Византија до Велика Моравија, со нејзин стожер во јужнословенските области.

Словенската писменост е во служба и на културното единство. Создавањето на оваа писменост и литература од светите браќа Кирил и Методиј во шеесетите години на 9 век, а поврзано со примањето на христијанството, е пресвртница од пресудно значење во културната историја на сите словенски народи. Тоа е настан што придонесол за развојот на словенската самосвест и идентитет, фактор што ги извел Словените на историската сцена и ги вклучил во тековите на светската цивилизација, а истовремено дал поттик за развој на книжевноста и културата со нови напредни идеи и кај други европски народи коишто се служеле со, за нив, туѓо писмо и туѓ јазик.² Во контекст на ова се и правците и етапите во кои и низ кои се движи делото на светите браќа за време и по Моравската мисија. Првата фаза на мисијата се вградува во периодот помеѓу 863 и 867 година и има чисто византиски политички и црковен карактер. Втората фаза се одвива во служба на црковно-политичките интереси на папата во Рим и трае помеѓу 867 и 869 година, т. е. до смртта на свети Кирил. Третата фаза се поместува во историската рамка од 869 до 885 година, значи по враќањето на свети Методиј од Рим во Моравија, но овојпат како реализатор на христијанската тенденција за балансирање на односите помеѓу византискиот Исток и ри-

¹ Емилија Црвенковска, *Старословенска грамаѓика* (Скопје: УКИМ, Филолошки факултет „Блаже Конески“, 2021), 11.

² Петар Хр. Илиевски, *Појава и развој на писмото со посебен осврт кон постојаните на словенската писменост* (Скопје, МАНУ, 2001), 106.

молатинскиот Запад.³ Обединувачкиот и соборен карактер на делото на светите браќа најдобро и најконцизно се отсликува во произнесувањето на свети Кирил (тогаш Константин) пред тријазичниците во Венеција. Оваа реч денес е позната како *Беседа против тријазичниците* и, иако е изгубена, еден дел од неа се наоѓа во *Просираното живото на свети Кирил* и гласи: „Кога беше тој во Венеција, се собраа против него епископи, свештеници и монаси, како врани на сокол, и ја покренаа тријазичната ерес зборувајќи: „Човеку, кажи ни како си им создал на Словените книги и како ги учиш на она што никој порано не го открил – ниту апостолите, ниту римскиот папа, ниту Григориј Богослов, ниту Ероним, ниту Августин? Ние знаеме само три јазици на кои е достоинство да се слави Бог во книгите: еврејски, грчки и латински.“ А Философот им одговори: „Не врне ли дожд од Бога еднакво за сите? Зар не дишеме воздух сите еднакво? Тогаш, како не се срамите да признаете само три јазици, а сакате сите други народи да бидат слепи и глуви? Кажете ми дали Го сметате Бога толку немоќен што не може да го даде тоа или толку завидлив што да нејќе? Ние, пак, знаеме многу народи што се вешти на книги и Го слават Бога секој на својот јазик. Познато е дека такви се Ерменците, Авазгите, Иверците, Сугдите, Готите, Обрите, Турците, Хазарите, Арабјаните, Египќаните, Сиријците и многу други. Ако не сакате да разберете и од ова, тогаш познајте го судот на Писмото, зашто Давид извикува: „Пејте Му на Господа цела земјо, пејте Му на Господа песна нова.“ И уште: „Воскликни Му на Господа, цела земјо, запеј, радувај се и пеј.“ И друго: „Сета земја нека Ти се поклони и нека му пее на Твоето име, Севишен! И пак: „Фалете Го Господа, сите народи, прославувајте Го, сите луѓе.“ И: „Сè што дише, нека Го фали Господа.“ И во Евангелието се вели: „А на оние што Го примија, им даде можност да станат синови Божји.“ И пак во истото Евангелие: „Не се молам само за нив, туку и за оние што, заради нивните зборови, ќе поверуваат во Мене, за да бидат сите едно, како што си Ти, Оче, во Мене, и Јас во Тебе.“ А Матеј вели: „Ми се даде секаква власт на небото и на земјата. Затоа, одете и научете ги сите народи, крштевајќи ги во името на Отецот, и Синот и Светиот Дух, и учејќи ги да пазат сè што сум ви заповедал: и ете, Јас сум со вас во сите дни до крајот на светот. Амин.“ И Марко пак: „Одете по сиот свет и проповедајте го Евангелието на секое создание. Кој ќе поверува и се крсти, ќе биде спасен; а кој не ќе поверува, ќе биде осуден. А знаците, на оние што ќе поверуваат, ќе им бидат овие: со Моето име ќе истеруваат бесови; ќе говорат нови

³ Илија Велев, *Историја на македонската книжевност (средновековна книжевност, том I)* (Скопје: Гирланда, 2014), 86.

јазици.’ А и вам – учителите на законот – ви кажува: ,тешко вам, книжевници и фарисеи, лицемери, затоа што го затворате царството небеско пред луѓето; оти, ниту вие влегувате, ниту ги пуштате да влезат оние што сакаат да влезат.’ И пак: Тешко вам, законици, оти го зедовте клучот на познанието; сами не влегувате, а им пречите и на оние што сакаат да влезат.’ А на Коринтјаните, апостол Павле им рече: ,Јас би сакал сите вие да зборувате на разни јазици, но уште повеќе да пророкувате, оти е поголем тој што пророкува, од оној што зборува јазици освен ако и ги толкува, та Црквата да добие поука. А сега, ако дојдам при вас, браќа, и ви зборувам на разни јазици, каква полза ќе имате од мене, кога не ви се објаснува, или со откровение, или со познавање, или со пророкување, или со поука? И бездушните предмети што даваат глас, како свирката или гуслата, ако не даваат разни гласови, како ќе се разбере што се свири или се гуди? Оти, ако трубата не дава разбирлив глас, тогаш кој ќе се готви за битка? Така и вие, ако со јазикот свој изговарате неразбирливи зборови, како ќе се разбере тоа што го зборувате? Ќе зборувате во ветер. Во светот има кој знае колку разни зборови, и ниеден од нив не е без значење. Ако, пак, не ја разбираам смислата на гласовите, тогаш за оној што зборува ќе бидам странец, а и тој за мене туѓинец. Така и вие, бидејќи сте ревнителни за духовни дарови, грижете се да ги добиете во изобилство, за поука на Црквата. Затоа, оној што зборува на туѓ јазик, нека се моли за дар да може да го толкува. Оти, ако се молам на непознат јазик, се моли мојот дух, но умот ми останува бесплоден. Па што да се прави? Ќе Му се молам со дух, ќе се молам и со ум; ќе Го фалам Бога со дух, ќе Му пеам и со ум. Зашто, ако благословуваш со дух, како ќе рече ,амин’ на твојата молитва простиот човек, кога не разбира што кажуваш? Ти Го славиш Бога добро, но другиот не се поучува. Му благодарам на Бога што, од сите вас, зборувам повеќе јазици, но в црква повеќе сакам да кажам пет збора разбирливи, за да поучам други, отколку илјадници зборови на непознат јазик. Браќа, немојте да бидете како деца по умот; за злото бидете младенци, а по умот зрели. Во законот е напишано: ,На туѓи јазици и со туѓа уста ќе му зборувам на овој народ, но и така нема да ме послуша’, вели Господ. Затоа јазиците се знак не за тие што поверувале, туку за оние што не поверувале; пророштвата, пак, не се за тие што не веруваат, туку за оние што веруваат. Ако, пак, целата Црква се собере во едно место и сите почнат да зборуваат на непознати јазици, а дојдат и прости луѓе или неверници, нема ли да речат дека сте полуделе? Но, ако сите пророкуваат, а дојде некој прост човек или неверник, него сите ќе го избличат и сите ќе го осудат, така што тајните на срцето ќе му се откријат, и

тој, откако ќе падне на колена, ќе Му се поклони на Бога и ќе рече: „Навистина, со вас е Бог.“ Па што, браќа? Кога ќе се собирате, и секој од вас има кој псалм, кој поука, кој јазик, кој откровение, кој толкување – сè да се врши со поука. Ако некои зборуваат на непознат јазик, нека зборуваат по двајца, или најмногу тројца, и тоа по ред, а еден да толкува. Но ако нема толкувач, тогаш в црква да молчат, а нека си зборуваат во себеси на Бога. Пророците, пак, да зборуваат по двајца или тројца, а другите нека судат. Ако некој од оние што седат добие откровение, тогаш првиот нека замолчи. И така, еден по друг можете сите да пророкувате, та сите да имате утеха. И пророчките духови им се покоруваат на пророците: оти Бог не е Бог на безредие, туку на мир. Така е по сите цркви меѓу светите. Жените ваши да молчат во црквите: ним не им е дозволено да зборуваат, ами да се покоруваат како што вели и Законот. Ако, пак, сакаат да научат нешто. Нека ги прашаат мажите свои дома, зашто е срамно жена да зборува в црква. Зар од вас излезе словото Божјо? Или, пак, само до вас стигна? Ако некој од вас мисли дека е пророк или дека е исполнет со дух, нека разбере дека ова што ви го пишувам се Господови заповеди. А кој не разбира, нека не разбира. Затоа, браќа, грижете се да пророкувате, но не забранувајте да се зборува и на разни јазици. Сè да се врши како што прилега и уредно.’ И пак зборува: „Секој јазик да исповеда дека Исус Христос е Господ, за слава на Бога Отецот, амин“.⁴ Од оваа беседа јасно се забележува ставот на свети Кирил кон соодносот на јазикот и единството на Црквата.

Во овој контекст не може а да не се спомене делото на свети Климент Охридски, како продолжение на делото на светите браќа. По доаѓањето на свети Климент во Македонија црковните книги добиле свое место во старата македонска писменост. За потребите на црквите и манастирите биле создавани книги со библиска, но и со богослужбена содржина: триоди, минеи, октоиси и слично.⁵

По 988 година и официјалната христијанизација на источните Словени, овој процес добива и нов двонасочен правец, па преку јужнословенските преписи и книжевни творби кои патуваат кон Исток, патуваат и јужнословенските јазични влијанија. Така, као пример, под јужнословенско

⁴ Добрила Милоvsка, *Книжевни дејци и дела* (Скопје: Филолошки факултет „Блаже Конески“, 2000), 22–25.

⁵ Ѓорѓи Поп-Атанасов, „Македонските литургиски текстови од времето на редакцискиот период“, во *Македонска средновековна книжевност* (Скопје: Македонска книга, 1991), 132.

влијание во руските ракописи се премините *tj > џ, шт и *dj > ђ.⁶ Ова главно се должи на фактот што активно профункционира Охридската книжевна школа како своевиден Светиклиментов универзитет, па се развил словенски црковен организам и се развиле голем број книжевни и скрипторски центри во кои се изградиле опитни книжевни дејци кои препишувале, преведувале и пишувале оригинални книжевни дела. Преку нив Охридската школа покрај на јужнословенската, влијаела и на руската книжевна средина.⁷ Во 11 век црковнословенскиот јазик веќе не е само сакрален јазик, туку навлегува и во други културни сфери. Некои византиски дела кои по содржината се световни се појавуваат во превод од грчки на црковнословенски јазик, на пример: *Александрида*, *Историјата на јудејската војна на Јосиф Флавиј* и други. Така, во Русија за релативно кратко време почнале да се развиваат многу жанрови на византиската книжевност и наука: богослужбени текстови, житија, апокрифи, хроники, историска и природнонаучна литература и слично. Во Киевска Русија почнале да се појавуваат и оригинални литературни дела, чиј, пак, јазик покажува синтеза на црковнословенски и источнословенски елементи, во однос на кои се менува од дело во дело. Тука се делата: *Слово за ѱоходоѿ на Иѡор*, *Слово за законоѿ и благодаѿѿта*, делата на Владимир Мономах и други.⁸ На овој начин и јазично се обликува миграцискиот триаголник на Словените со центар во нивната прататковина, а старословенскиот јазик станува еден од главните фактори за црковно и културно единство. На (фигуративно кажано) „четвртиот свет јазик“ од средновековието сега му преостанува да се развива и да расте.

На крајот од 11 и почетокот на 12 век во старословенските книжевни споменици веќе се забележуваат јазични особености кои отстапуваат од воспоставената норма и се карактеристични само за одредено поднебје. Се раѓа црковнословенскиот јазик кој во себе го восприема, но и го надоградува сето она што го поседуваше старословенскиот. Шаренилото во правописниот и граматички узус ќе доведе до појава на повеќе, пред сè, правописни стремежи и тежнења, кои ќе ги пробијат границите на своите скрипторски центри и ќе станат своевремени општословенски модуси за пишување. Ваквата состојба повторно ја потврдува обединувачката улога на сега веќе црковнословенскиот јазик, уште повеќе што ќе придонесе до потребата од една општа – сесловенска норма, остварена во правописната

⁶ Радмила Угринова-Скаловска, *Старословенски јазик* (Скопје: УКИМ, 1987), 32.

⁷ Илија Велев, *Историја*, 50.

⁸ https://www.academia.edu/27563019/Predrag_Piper_Uvod_u_slavistiku_1_pdf

реформа која во 14 век за време на бугарскиот патријарх Евтимииј ќе започне на Света Гора Атонска. По примерот на грчкиот јазик тогаш е воведено бележењето на акцентот во црковнословенскиот јазик.⁹ Акцентот подоцна ќе биде внесен и во типографските изданија на црковнословенските книги. Црковнословенскиот јазик е веќе зрел за стандардизација, која логично уште повеќе ќе придонесе за одржување на единството.

Пронаоѓањето на типографијата ја изнудува оваа конечната стандардизација на црковнословенскиот јазик во средината на 17 век во Русија. Имено, со текот на времето во богослужбените книги се забележале повеќе грешки и места тешки за читање. Поради ова во Црквата се појавила потреба од поправање на овие грешки. Со ова особено се занимавал рускиот патријарх Никон, чиешто дело било одобрено на соборите во 1654, 1666 и 1667 година.¹⁰ Ваквите поправки, секако, влегуваат во печатените црковни книги. Поради познатите историски и политички причини под османлиска власт и неможноста да се печатат книги во јужнословенски средини, сега проработува втората насока од оној правец и пат кон Исток кој беше отворен уште во канонскиот период на словенскиот книжевен јазик, па печатените книги од Русија патуваат по целиот православен словенски свет, но повторно носејќи ги оние јужнословенски јазични особености позајмени од ракописите уште од крајот на 10 и почетокот на 11 век. Ваквите книги во македонските краевии стигнуваат по 1726 година и со тоа се врши влијание на рускиот црковнословенски јазик.¹¹ Поради различните влијанија во него, овој црковнословенски јазик станува општ, а со тоа и обединувачки.

Црковнословенскиот јазик свое место добил и во романската говорна средина, се разбира, главно како богослужбен јазик. Имено, развојот на христијанската култура и на книжевната историска традиција во Романија особено добиле интензитет при заживувањето на Угро-влашката митрополија во 1350 година и средновековното Влашко Кнежевство. Тогаш се поттикнал и пробивот на словенските книги и на словенската писменост преку јужнословенските влијанија од Србија, Македонија и Бугарија. Романската црква административно била под јурисдикција на Цариградската патријаршија поради византиското глобално влијание, но на богослужбен

⁹ Јован Таковски, *Црковнословенска граматика со црковнословенско-македонски речник* (Скопје: Православен Богословски Факултет „Свети Климент Охридски“, 2004), 4.

¹⁰ Н. Р. Антоновъ, *Учебникъ богослуженія для средней школы* (С. Петербургъ: 1912), 90.

¹¹ https://www.academia.edu/27563019/Predrag_Piper_Uvod_u_slavistiku_1_pdf

план и во книжевноста воспоставила најнепосредни врски со јужнословенските средини. Особено голема улога тука одиграла Света Гора. Светогорските духовни и книжевни центри директно влијаеле во балансирањето на византискогрчките и словенските богослужбени и книжевни искуства, при што веќе станало возможно во средини каква што била Романија, словенскиот културен фактор да го проширува своето влијание. Дел од словенските ракописни книги пишувани во македонските скрипторски центри биле носени во Романија, а таму послужиле како предлошки за препишување или за преведување. Постојат сочувани писмени извори дека некои од опитните македонски книжевници престојувале во романските цркви и манастири и таму создавале ракописни книги. Во изворите има евидентирани случаи кога и романски средновековни книжевници престојувале во позначајните македонски книжевни центри, а на тој начин доаѓало до восприемање на непосредни книжевни врски и влијанија помеѓу двете духовни и културни средини. Како пример, за развојот на овие врски од периодот на преминот од 14-тиот во 15 век особено е значајно името на светогорскиот монах Никодим, кој во книжевната историјографија е познат како Прилепски и Тисмански.¹²

Како резултат на овие проникнувања настанала и таканаречената романска редакција на црковнословенскиот јазик. Таа е единствената редакција на јазикот што се користела во несловенскиот свет, бидејќи Романците се христијанизирале преку словенскиот обред, кој за нив траел дури до 19 век. Од ракописите кои припаѓаат на оваа редакција може да се издвојат: *Влашкиџе ѓрамоџи* (14 век), *Хроникаџа* (15 век), *Физиолоџи* (16 век), *Дамаскиноџи* (16 век) и други. Во јазикот на овие текстови се одразуваат некои локални влашко-молдавски црти.¹³

Освен на јазичен и книжевен план, обединувачките проникнувања се појавуваат и во други сегменти поврзани со ракописната книжнина, како што е илуминацијата со нејзините два елемента: минијатурата и орнаментиката. Уметноста на украсување на старословенските ракописи свој зародиш има во Македонија и во Бугарија, каде што, како што е познато, се преселиле учениците на првоучителите од Моравија по смртта на свети Методиј, но, како пример, илуминацијата на хрватските глаголски ракописи на северозападен Балкан можела делумно да се роди под непосредно

¹² Илија Велев, *Културноисториски проникнувања*, (Скопје: Гирланда, 2017), 205–206.

¹³ Емилија Црвенковска, *Старословенска*, 43.

влијание на првобитната кирилометодиевска дејност во Моравија и Панонија.¹⁴

Проникнувањата на овој план добиваат и поширок обем. Така, тератолошкиот стил на илуминација во извесна мера е аналоген на романскиот стил и се проширува во сите словенски земји, па дури и во Византија, а неговиот расцут е во врска со експанзијата на романската култура на Исток за време на Крстоносните војни. Големата сличност на овој украс со орнаментите на руските ракописи, каде што истиот стил го достигнал својот зенит во 12 век, а постоел до 15 век, открива дека балканската тератологија се развила под влијание на руските ракописи. Ваквата поврзаност се гледа низ голем број слични настани на полето на палеографијата, во книжевните врски, во календарот (каде што се забележуваат руски празници) и во хронолошкиот систем во кој, покрај септемврскиот почеток на годината, се јавуваат очигледни случаи со мартовски почеток на годината. Ова влијание на руската писменост наоѓа свое објаснување во потребата што ја имале обновените самостојни цркви на преминот од 12 во 13 век.¹⁵

Откако сите православни Словени веќе ќе почнат да богослужат на еден црковнословенски јазик во негова општа варијанта, за што стана збор погоре, новиот предизвик е потребата од разбирлив народен јазик во Црквата. Овој предизвик се решава со дамаскинарската книжевност и везот што народниот јазик ќе го навезе врз црковнословенскиот јазик во текстовите на дамаскините. Како книжевна форма дамаскините се доста популарни од 16 до 19 век. Во почетокот називот „дамаскин“ се однесувал на зборниците што го содржеле преводот на најпознатото дело на Дамаскин Студит – *Сокровиште*. Со текот на времето содржината на овие зборници се менувала, така што со насловот „дамаскини“ се именувале зборници кои содржеле не само дамаскинови творби, туку и творби од други автори. Овие зборници биле со мешана содржина и некогаш дури и не содржеле творби на Дамаскин Студит. Дамаскините главно имале интересна морално-поучна содржина и биле пишувани на јазик што е близок на народниот. Овие „народни“ црти постепено станувале сè побројни, така што јазикот веќе им станал доминантно народен со црковнословенски елементи.¹⁶ Сепак, овде станува збор за преводи од грчки јазик.

¹⁴ Владимир Мошин, „Илуминацијата на средновековните ракописи“, во *Избрани дела (книга 7)* (Скопје: Менора, 2014), 9–13.

¹⁵ Владимир Мошин, „Илуминацијата“, 16–18.

¹⁶ Добрила Миловска, *Книжевни дејци*, 212.

Во науката се смета дека првиот превод на Дамаскиновото *Сокровиште* на словенски јазик настанал во Македонија. Преводот му се припишува на пелагонискиот и прилепски епископ Григориј, кој живеел во 16 век. Авторот на преводот за оваа цел искористил едно од првите три издања на делото и го превел некаде помеѓу 1560 и 1580 година. Во втората половина од 16 век настанал уште еден превод на *Сокровиште* во Бугарија. Во истото столетие се појавил и друг словенски превод на дамаскинов, познат во науката како *Букурешки зборник*. Во 17 и 18 век делото било двапати преведено во Русија. Сите овие преводи и преработки биле направени на народен говор и биле наменети главно за пошироката читачка публика. Оттаму, тие имаат големо значење за словенската книжевна култура.¹⁷ Со потеклото во грчка јазична средина и преносот по целиот словенски православен свет, и овие зборници се јавуваат како поврзувачки фактор во Црквата, а црковнословенскиот јазик во нив – она што ги обединува.

Единството во старословенските и црковнословенските ракописи се огледа и во можноста за одредување на научен метод при нивното заедничко третирање во друштво со останатите средновековни книжевности поврзани со нив. Општите и заеднички белези на средновековните литературни дела во извесна мера ја олеснуваат работата на истражувачите на овие книжевности и кога тргнуваат од теоретски аспект, бидејќи одредени средновековни творби се вбројуваат во специфични средновековни родови и класификации, според строгите средновековни норми. За да станат дел од одреден книжевен род, тие морале да бидат градени според утврдените пропозиции за соодветниот род.¹⁸

По подолг период и со своја историја се појавуваат и стандардните современи јазици, а обединувачката функција на црковнословенскиот јазик во богословски контекст, но, секако, и во другите контексти и дискурси, веќе ќе го бара своето неопходно место. Научното поле каде што ќе се вкрстат теологијата, црковнословенскиот јазик и современите словенски јазици и каде што овој јазик повторно ќе се искористи како фактор на единство е теолингвистиката – интердисциплинарна наука која генерално има цел богословските појави јазично да ги произнесе, но и на одредени јазични појави да им ја пронајде богословската заднина. Така, низ призмата на теолингвистиката, јазичните решенија на одредени богословски

¹⁷ Добрила Миловска, *Книжевни дејци*, 213.

¹⁸ Вера Стојчевска-Антиќ, „Кон поетиката на средновековната македонска книжевност“, во *Македонска средновековна книжевност* (Скопје: Македонска книга, 1991), 9.

прашања во црковнословенскиот јазик, можат лесно да се искористат како готови решенија и во современите словенски јазици, што повторно значи дека црквното единство се произнесува и во облик на јазично единство, но и одредени современи јазични појави во стандардните словенските јазици, а предизвикани од некои теолошки искуства и случувања, можат да се разберат единствено преку заедничкиот предок – црковнословенскиот јазик. На овој начин, црковнословенскиот јазик не останува само историја и предмет на дијахрониската лингвистика, туку и денес живо и актуелно функционира во служба на единството на Црквата.

Стефан ГОГОВСКИ

ОНТОЛОШКАТА ПРЕОБРАЗБА КАКО АНТРОПОЛОШКО-МЕТАФИЗИЧКА РЕАЛНОСТ НА ЧОВЕКОВОТО БИТИЕ

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

Телото и телесноста човекова според православниот антрополошки поглед

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

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

Проникнување во *μυστήριον*-от на човековото битие

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Еклисиолошката заедница на верните – место за преобразба на личноста

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

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

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

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

⁸ *Ibid.*, 12.

Контрастот и разликите помеѓу онтолошката и индивидуалистичката слобода

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² Х. Јанарас, *Висштината и единсџвошо на Цркваџа*, Канео, Охрид 2011, 16–17.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Stefan GOGOVSKI

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

Summary

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

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

Анета ЈОВКОВСКА

ДИЈАЛОШКИ АСПЕКТ НА ХРИСТИЈАНСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ И ВОСПИТАНИЕ КАКО ОСНОВА ЗА ЛИЧНОСЕН РАСТ И ПРЕОБРАЗБА

Апстракт

Целта на овој труд е да го истражи односот помеѓу православното христијанско учење за човекот и вредностите од една страна и секуларната идеологија од друга страна. Преку објаснување на главните карактеристики на секуларизмот, неговото потекло и различни форми на пројавување, доаѓаме до можните одговори на Црквата кон оваа епохална идеологија.

Клучни зборови: секуларизам, световно, свето, духовно, материјално, образование, вредности, општество, култура.

Сите сериозни промени кои денес се иницираат во образованието се поврзани со трендовите на хуманистичката и хуманитарната образовна парадигма, при што фокусот е на личноста – нејзиниот сеопфатен развој и односот со другите. Без разбирање на ваквиот пристап, невозможно е да се зборува за ефикасноста во решавањето на основните проблеми на современото образование. Тука се гледа ученикот во сложен систем на интеракција со други субјекти од образовната средина, а од наставникот се бара да има развиени способности за извршување на воспитно-образовните активности врз основа на принципите на толеранција, дијалог и соработка.

Во меѓувреме, и покрај одредени позитивни резултати и интерес на наставниците за интеракцијата помеѓу субјект и субјект, педагошката пракса сè уште е фокусирана на субјект-објект интеракција помеѓу наставникот и ученикот, и перцепција на ученикот од страна на наставникот главно во неговата социјално-училишна улога. Голем број истражувања покажуваат дека во наставата најмногу е присутен монолошкиот стил на комуникација

на наставникот со учениците. Помалку се присутни наставниците со развиени комуникациски вештини и нивна флексибилна употреба со цел манипулативна контрола на учениците, а најмалку се присутни наставници кои имаат развиено дијалогско-комуникациски стил, кој се карактеризира со комбинација на добронамерни барања и доверба.¹ Слабата имплементација на идеите за дијалогска интеракција во наставната пракса, како што е докажано во голем број истражувања,² се должи на тоа што, во современата настава, не се посветува доволно внимание на обука на наставниот кадар за формирање на професионална позиција, која претпоставува разбирање на човековата природа и емпатичен однос кон ученикот како носител на различни аспекти на себството, различни статуси и улоги.

Проблемот на формирање на професионална педагошка позиција на наставникот, која се заснова на создавање нови семантички односи помеѓу наставникот и учениците, е во фокусот на научните интереси на многу православни педагози: С. В. Белова, Б. С. Братус, К. В. Романов, Ј. С. Богачинскаја, В. И. Слободчиков, Е. Шестун и други. И покрај сета вредност и длабочина на резултатите од истражувањата во оваа област, останува отворено прашањето за формирање дијалогска позиција на наставникот од перспектива на културно-антрополошки пристап, кога односот кон ученикот е поврзан со неговото перципирање низ призмата на христијанската слика за човекот. Исто така, како предмет на посебно научно истражување не се зема предвид процесот на формирање на дијалогската позиција на идниот наставник, во контекст на изучувањето на педагошките дисциплини, корелациски и во согласност со православните вредности. Педагогијата како наука и уметност на образованието и изучувањето на педагошките дисциплини треба да го содржи богатото искуство акумулирано во различ-

¹ Колоскова, И. В. *Формирование диалогической позиции будущего учителя в процессе преподавания педагогических дисциплин в вузе*, автореферат дисс. канд. пед. наук, Волгоград, 2011, 27.

² Види: Белова С.В., *Педагогика диалога: теория и практика построения гуманитарного образования*, Москва: АПК и ПРО, 2006; Богачинская Ю.С., „О диалогическом подходе в воспитании“, *Гуманизация образования и проблемы развития личности*, сб. науч. ст., Волгоград: Перемена, 2000, стр. 71-80; Братусь Б.С., „Образ человека в гуманитарной, нравственной и христианской психологии“, *Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии*, Москва: Смысл, 1997, 67–91; Романов К.В., „Културно-антропологическиот пристап к философијата на осмислување методологически основи на новата школа“, *Педагогика*, № 5, Москва, 2009, 27–32; Слободчиков В. И., *Антропологическа перспектива на отечественното образование*, Екатеринбург: Изд. отд. Екатеринбургской епархии, 2009 и Шестун Евгений, прот., *Православная педагогика*, Москва: Про-пресс, 2001.

ни области и гранки на човековото знаење, особено земајќи ги предвид религиските вредности.

Денес, во образованието се важни проблемите кои се во согласност со идеите на културно-антрополошкиот пристап: враќање на интегритетот во содржината на образованието; стекнување единство во образовно-воспитната дејност; откривање на јасното значење на образовниот процес и за ученикот и за неговото семејство.³ Следствено, важно е идните наставници да ги сфатат нивните професионални активности како олеснување на процесот на „интеграција на човекот, што вклучува развој на сите негови особини и сите негови аспекти, а притоа, почитувајќи го хиерархискиот принцип во структурата на човекот“.⁴

Улогата на духовните и моралните вредности во развојот на една личност е докажана во Православната црква (отец А. Кураев, Л. В. Сурова и други), но и одредени световни педагози тоа го потврдуваат (Т. В. Власова, А. Минкин, В. И. Слободчиков, Т. И. Петракова и други). Сепак, прашањето за вредностите на православната вера, кои се структурен елемент на содржината на педагошките дисциплини и еден од условите за формирање на дијалошката позиција на идните наставници, сè уште е надвор од опсегот на научното внимание.

Вредностите на православната вера, како што се: соборноста, љубовта кон ближниот, трпението и смиренieto, ни овозможуваат да го разгледаме педагошкиот процес во неговата фундаментална нецелосност и од гледна точка на човекот како божествена креација, која се карактеризира со различност и повеќекратна реалност. Од теолошка перспектива, не постои само емпириско „Јас“ на секојдневната самосвест со неговите присутни, ограничени психолошки карактеристики кои претставуваат предмет на традиционалните научни психолошки и педагошки истражувања, туку и повисоко „Јас“, кое ја содржи целата полнота на можности кои во перспектива човекот може да ги открие во текот на својот животен пат, во услови на просторно и временско ограничување и одредена социо-културна средина. Идејата за повисокото „Јас“ истражувачите ја гледаат како идеја која има универзален карактер, а не како формулација. Во христијанската антропологија тоа е поим за Божјиот лик во човекот, чиј носител е секој човек, дури и ако самиот тој тоа не го знае или својот живот не го ускла-

³ Романов К.В., „Културно-антропологический подход к философии осмысления методологических основ новой школы“, *Педагогика*, № 5, Москва, 2009, 27–32.

⁴ Шестун Евгений, прот., *Православная педагогика*, Москва: Про-пресс, 2001, 32–33.

дува во согласност со тоа. Поради тоа, „во идеален случај“, пишува А. А. Мелик-Пашајев, „развојот на човекот може да се дефинира како создавање на самиот себе, што во исто време значи постоење на самиот себе или реализација на вистинското 'Јас' во човековата самосвест, живот и дејност. Тоа духовно создавање на самиот себе во христијанската педагогија се нарекува 'уметност над уметностите' и може да се спореди со чистење на ликот на светител на потемната икона“.⁵ Односот помеѓу емпириското „Јас“ и повисокото „Јас“, нивното движење кон средба на едното со другото, претставува „вертикална“ димензија на развојот како таков, за разлика од „хоризонталната“ измена која не може да претставува развој во квалитативна смисла на зборот.

Во согласност со целите на ова истражување, ја истраживме суштината на дијалошката позиција на наставникот во контекст на идеите на културно-антрополошкиот пристап и ги идентификувавме карактеристиките на формирање на оваа позиција кај идните наставници. Разбирањето на дијалошката позиција во односот на наставникот кон самиот себе и со ученикот се заснова на знаење за мултидимензионалноста, нецелосноста, субјективноста на човекот и неговото образование како востановување на интегритетот. Мултидимензионалноста на човекот е претставена во истражувањата преку категориите: „самопотврдено Јас“ и „рефлексивно Јас“ (С. К. Бондирева, Д. В. Колесов), „социјално Јас“, „духовно Јас“, „физичко Јас“, „интимно Јас“, „јавно Јас“, „морално Јас“, „семејно Јас“ (В. Џејмс, К. Роџерс, М. Розенберг итн.), „сегашно Јас“ и „потенцијално духовно Јас“ (Т. А. Флоренскаја).

Во психологијата широко се разгледуваат разни инстанци на човекот: индивидуа, субјект, личност, индивидуалност, универзум. Во христијанската традиција (Н. А. Берјаев, В. Н. Лоски, В. С. Соловјев, П. А. Флоренски и Е. Шестун), човекот е претставен во различни ипостаси преку призмата на телесното, душевното и духовното триединство и од перспектива на „другоста“ како „продолжение на себеси во Другиот“. Едно лице, во фигуративниот израз на М. К. Мамардашвили, „распнат“ меѓу телото и духот е битие, призвано да се „изгради“ себеси.

Во педагошката реалност, ученикот се јавува не само во својата социјална функција како ученик, туку и како носител на неговата култура, манифестирани и неманифестирани „образи“, во сета различност на неговите „Јас“ статуси и улоги. Од наставникот често се бара мудрост за пониз-

⁵ Мелик-Пашаев А. А., *Мир художника*, Москва: Прогресс-Традиция, 2000, 31–33.

но да ги воочи во ученикот сите аспекти на неговата личност и различните манифестации, со почит пред тајната на неговиот човечки развој.

Неопходно е да се совлада уметноста на поучување и воспитување, при што наставникот нема да се меша во процесот на развој на ученикот, туку ќе му помогне да го реализира сопствениот развој и да научи да управува со него.⁶ Оттука, во нашето истражување, дијалошката позиција на наставникот се разбира како систем на вредносни, емпатични и позитивни односи кон ученикот како Другиот кој поседува мноштво различни аспекти на „Јас“. Земајќи ги предвид досегашните знаења за структурната организација на образовниот процес, се открива структурата на дијалошката позиција на наставникот. Таа претставува единство на следниве компоненти: емоционално-вредносна (прифаќање на вредноста на ученикот како носител на повеќе „Јас“ – потенцијални и реални „човечки образи“, како и духовна поврзаност со нив), комуникациско-бихејвиорална (градење комуникација со ученикот врз основа на идеите за љубов, милост, трпение, единство и смирение пред „тајната“ на неговиот човечки развој), духовна дејност (способност да се организира просторот за соработка со ученикот и да се поддржи процесот на неговото духовно самоусовршување).

Врз основа на содржината на концептот на дијалошката позиција и неговата структура, како и суштината на образованието, разгледувана во контекст на идеите на културно-антрополошкиот пристап, се утврдуваат функциите на дијалошката позиција на наставникот во интегралниот образовен процес. Меѓу нив е стимулирачко-фасцилитаторската функција (обезбедување решенија за проблемите кои вклучуваат создавање заедница помеѓу наставникот и ученикот врз основа на прифаќање, соработка и поддршка); комуникациско-конструктивна (наменета да развие емоционално-сетилен однос кон ученикот), преобразителна дејност (поврзана со можноста за практична трансформација на образовниот простор во поле за соработка), духовно развивање (со цел воведување духовни вредности и развој на целокупниот потенцијал на ученикот).

Формирањето на дијалошката позиција на наставникот го претпоставува неговото влегување во светот: субјект – субјективни односи. Ова е сложен процес во кој вредносните ставови и активности формираат единствена целина, која постои благодарение на детермираната заемна врска помеѓу вредносното сознание и однесувањето. Во овој случај, мислиме на вредности кои овозможуваат да се зборува за нивното универзално, кул-

⁶ Според: Белова С.В., *Педагогика диалога: теория и практика построения гуманитарного образования*, Москва: АПК и ПРО, 2006.

турно, безвременско значење, за нивната трајност, стабилност и традиционализам. Како што истакнува Б. С. Братус, сега „дојде време да ги разбереме и избереме општите значења и насоки, како и да разбереме и искрено да признаеме на каков човечки образ ние ќе му служиме, соработувајќи во нашата професионална дејност“.⁷

Од овој аспект се поставува прашањето за православните вредности како вредности на „педагогија на слободата“, која се заснова на духовноста. Таа е спротивно на „монашката педагогија“ која се карактеризира со аскетски подвиг и повлекување од светот, но спротивно и на „световната педагогија“ која денес нуди конформизам.⁸ Така, формирањето на дијалогската позиција на наставниците е специфичен вид активност чија цел е осознавање на потребата за градење на вредносни односи со ученикот, како носител на повеќе „Јас“, развивајќи ја способноста за позитивно влијание врз духовното „Јас“ на ученикот, односно развој и негување на личната култура, во чија основа лежи христијанскиот образ на личноста.

Составувајќи ја суштинската основа на процесот на изучување на педагошките дисциплини, православните вредности: духовност, љубов, чувство на единство, трпение, смирение и други, ни овозможуваат да го согледаме материјалот на овие дисциплини низ призмата на одреден светоглед. Тие им помагаат на наставниците да ја разберат содржината на образованието, структурата на педагошката дејност, педагошката комуникација, улогата на педагошките позиции во контекст на трансперсонално постоење на личноста; понатаму, да се разберат задачите на духовниот развој и моралните односи помеѓу субјектите на образованието. Овие вредности му овозможуваат на наставникот да развие широк поглед на полнотата на човековата реалност, вклучително и на педагошката реалност. Тие помагаат да се увиди потенцијалната нецелосност на ученикот и важноста на дијалогската комуникација за повеќе аспекти на личноста на ученикот.

Во согласност со претходно дискутираните концепти на дијалогската позиција, православните вредности и формирањето на дијалогската позиција во услови на изучување на педагошките дисциплини (идни наставници), развиен е систем на критериуми, кои вклучуваат:

а) емоционално-вредносен што укажува на присуство на позитивна емоционална поврзаност со ученикот како носител на повеќе различни ас-

⁷ Братус Б.С., „Образ человека в гуманитарной, нравственной и христианской психологии“, *Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии*, Москва: Смысл, 1997, 90.

⁸ Според Шестун Евгений, *цит. дело*.

пекти на себството, различни статуси и улоги или „образи“, препознавање на неговото самопочитување и прифаќање на неговата личност без осудување;

б) комуникациско-емпатичен, кој ја открива способноста за градење на вредносно-ематична комуникација со ученикот; способност да се биде флексибилен во оваа комуникација и да се разбере себеси низ призмата на својот професионален призив кој вклучува и создавање на услови за квалитетен психички и духовен развој на Другиот;

в) рефлексивно-дејносен, кој ни дава увид во способноста да се процени нечиј потенцијал и позитивно да се влијае на ученикот, како и способност да се организира процесот на духовно соразвивање, врз основа на проучување на православните вредности.

Утврдените критериуми, идеите за функциите и структурата на дијалогската позиција претставуваат основа за определување на различни степени на развиени комуникациски вештини кај наставниците, и тоа:

а) Нулта ниво – егоистично-молошки став кон себе и другиот – се одликува со егоцентричност, еднострана и ниско функционална перцепција на личноста, одбрана на својата „вистина“ и слаб развој на рефлексивната сфера;

б) Низок степен – прифаќање на самопочитувањето на личноста и повеќекратните нејзини аспекти; разбирање на уникатноста на личноста и буђење на интерес за Другиот; желба за духовна комуникација со Другиот, како и желба за самоподобрување;

в) Среден степен – духовно-дијалогска комуникација; способност емпатично да се слушне Другиот, да се градат конструктивни односи со него, врз основа на разбирање на неговиот духовен свет; да се создаде собитјена заедница и комуникативна ситуација која придонесува за развој на вредносниот систем кај ученикот;

г) Висок степен или кокреација – способност да се создаде заеднички простор за продуктивна и креативна дејност, заснована на општите принципи на православната христијанска вера.

Од сето погоре наведено, може да се заклучи дека изучувањето на православните вредности и психолошките алатки за асертивна комуникација се од голема важност да бидат дел од курикулумот на педагошките факултети каде се подготвува идниот наставен кадар, развивајќи ги своите комуникациски вештини уште за време на студиите. Градењето на дијалогска

позиција кај идните наставници вклучува и барање на соодветен метод за обезбедување на таквата обука. Притоа, се смета за адекватен методот на рефлексија на собитијно дејствување – собитијност, содејствие со Другиот при неговото самоподобрување претставува доследност кон идеите за православните вредности. На студентите на педагошките факултети би било пожелно да им се обезбедат соодветни курсеви при кои ќе им бидат понудени ситуации со што ќе можат да учат и да ги осмислат своите постапки токму како акти на интеракција со Другиот (вклученост, сочувство, сострадание, сознание, соучество, соборност, сотворештво и заеднички развој).

Дијалошката позиција при ваквите курсеви треба да се гради кај наставниците во фази. Првата фаза – вредносна ориентација – пожелно е да вклучува запознавање на наставниците со христијанските вредности како компонента на содржината на универзалната човечка култура. Во оваа фаза важно е да се создаде ситуација на „рефлексија на собитијно дејствување“, поврзана со свесноста за вредностите кои постојат во православната христијанска вера и пројавување на личен однос кон нив. На пример, од идните наставници може да се побара да си ја претстават сликата за нивната идна педагошка реалност преку „образот“ смирение, трпение и љубов кон ближниот. Студентите на педагошките факултети уште на првата фаза треба да се запознаат со толкувањето на педагошките категории „образование“ „поучување“ и „воспитание“ од гледна точка на православната христијанска педагогија.

Во втората оперативно-комуникативна фаза потребно е да се совладаат вештините на дијалошкото општење со себе и со Другиот како носител на Божјиот образ. Ситуацијата на рефлексија на собитијното дејствување овде претставува момент на емпатична отвореност и анализа на комуникацијата со Другиот (наставник, студент, ученик), заснована на прифаќање на православните вредности. Може да се развијат и идеи за педагошки работилници со тема: „Разбирање“, „Педагогија на дијалогот“, „Дијалошки вредности на наставникот: љубов, трпение и смирение“, „Заедница во образовниот простор“ итн.

Во третата конструктивно-творечка фаза, сцената на ваквите педагошки работилници треба да биде насочена кон конструирање на образот на дијалошкиот наставник и рефлексија на личната духовност, како основа за идната професионална дејност, како и за барање на услови за понатамошен развој преку вклучување во волонтерски активности (кои вклучуваат организација на празнични настани, промоции, летни детски кампови и адекватни општествено-продуктивни активности). Во оваа фаза од студен-

тите на педагошките факултети може да се побара да развијат проекти како тест задача на тема: „Совест“, „Вклученост“, „Содејствие“ и слично.

Во различните фази на работа со студентите, внимателно треба да се следи динамиката на развој на нивниот вредносен однос кон човекот (самите себе, професорите и учениците), како предмет на психосоматска индивидуалност, социјална интеракција, духовен развој и професионално сознание. Методот на размислување за дејството на настаните се очекува да им овозможи на студентите на педагошките факултети постепено да ја прошират својата визија и значењето на нивните разновидни односи (комуникативни и духовни врски).

Развојот на педагошките услови треба да биде спроведен во согласност со логиката на следните задачи: актуализација на вредностите на православната христијанска вера, организација на дијалошката комуникација во процесот на обука на студентите; проучување на личноста на ученикот како носител на повеќе „човечки образи“; креирање на педагошки работилници; размислување за сопствениот духовен развој и создавање на ситуации за заедничка творечка дејност.

Со воведувањето на експериментални педагошки работилници за идните наставници кои ќе ги опфатат сите фази на дијалошкиот процес, може да се потврди потребата од пронаоѓање нови можности за запознавање на идните наставници со вредностите на православната христијанска вера, насочувајќи ги надвор од „сидовите на универзитетот“ – во социјалната средина, каде што ќе имаат многу можности за средба со учениците и нивните различни личностни аспекти, разновидни „образи“ на учениковото „Јас“ во смисла на различни статуси и општествени улоги. Оттука, формирањето на дијалошката позиција кај идните наставници, преку ваквите работилници и методи, воведени во курикулумот на педагошките дисциплини кои ги изучуваат за време на студирањето на педагошките факултети, може да придонесе за подлабоко совладување на наставната професија, како и да обезбеди нивна подготвеност да создаваат длабоки и квалитетни односи на соработка со учениците.

Aneta JOVKOVSKA

DIALOGIC ASPECT OF CHRISTIAN EDUCATION
AND UPBRINGING AS A BASIS FOR PERSONAL GROWTH
AND CONVERSION

Summary

This research shows the scientific basis for the formation of a dialogic position between the teacher and the students, which is considered in the context of the cultural-anthropological approach and reflects the positive attitude to the student. Orthodox values are shown as an essential basis for teaching, and the method of cooperation in the process of formation of the studied position is also revealed.

Keywords: dialogic position, personality, cultural-anthropological approach, orthodox values, teaching methods.

МИСИЈА И СЕКУЛАРИЗАМ

Ѓоко ЃОРЃЕВСКИ

МАКЕДОНИЈА МЕЃУ СЕКУЛАРНОСТА И СЕКУЛАРИЗАЦИЈАТА НА ПАТОТ КОН ЕВРОПСКАТА УНИЈА

Европската Унија, како заедница на различни народи со различна историја, јазик, култура и религија, е унија на држави со различни устави, кои имаат различни односи со Црквата и верските заедници, различен образовен систем, еден вид „интеграција без единство“.¹ Таа е унија која нема да успее да ратификува свој Устав, која и покрај сите усилби, сè уште ја делат силни јазични бариери и економски диспаратитет.² Религиозната физиономија на Европа, која е еден вид мозаик на три христијански традиции, прави од Европа континент кој е општествено фрагментиран и нефлексибилен од гледна точка на конфесионалните идентитети.³ Притоа не може да не се земат предвид и двете растечки статистички промени: зголемувањето на членовите на исламската заедница и на другите религиозни малцинства, наспроти зголемувањето на бројот на „пост-христијаните“, кој стигнува до околу 20–25 % од возрастното европско население над 18 години.⁴

Во своето мачно создавање како наднационален орган на демократски и независни нации, ЕУ ја има усвоено лаичноста, што не се идентификува точно со профилот на секуларност, но и покрај тоа не може да се игнорира нејзиниот заеднички етос, препознатлив во некои сегменти од

¹ P. Rossi, *L'identità dell'Europa*, Bologna, 2007, 153–169.

² Y. Plasseraud, (Ed.) *Atlas des minorités en Europe: de l'Atlantique à l'Oural, diversité culturelle*, Paris 2005.

³ J. Sutter, “Per una sociologia delle religioni nell'Europa occidentale”, во P. Anderson, *Storia d'Europa: L'Europa oggi*, Torino, 1993, 723–736.

⁴ R. Rémond, *La secolarizzazione: religione e società nell'Europa Contemporanea*, Roma-Bari, 1999, 275–284. Според некои испитувања резултира дека како нерелигиозни се изјасниле: 70 % од граѓаните на Република Чешка, 63 % од Холанѓаните, 49 % од Летонците, 31 % од Французите, 16 % од Англичаните.

европската политичка култура,⁵ како што е одвојувањето на политичката и религиозната власт.

Неколку зборови во однос на дистинкцијата помеѓу секуларноста, секуларизацијата и секуларизмот. Додека секуларноста би ја означувала одвоеноста на Црквата од Државата, секуларизмот би бил идеологизирање на секуларизацијата, коешто подразбира исклучување на верата и религијата од јавниот живот.⁶ Според други, пак, „секуларно“ е епистемолошка категорија, додека „секуларизација“ е политичка доктрина.⁷ Во однос на различноста меѓу лаицизмот и секуларноста,⁸ се вели дека „лаичноста треба да се разбере како републикански принцип на наметнување на обврските на поединците, при јавниот настап да ги остават на страна религиските и останатите општествени олеснувања, односно се работи за одвојување на религијата и државата по принцип на одвоеност на јавното од приватното.⁹ Според Мојаноски, „поимот лаицизам, пак, го изразува ставот за погледот на светот, кој може да е арелигиозен (атеистички, и сл.) поглед на светот. Тој не се темели врз трансценденцијата (на оностраноста, оносветовноста) и врз нејзините аргументи, туку врз емпириската и рационалната аргументација. Значи, секуларноста се однесува на правните, со устав и закон, утврдени односи. Со лаицизам се означува поглед на светот, став

⁵ Види М. Ventura, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, mercato, religione*, Torino 2001; J. Willaime, „La laicità in Europa“, *Il Mulino* 58 (5/2009) 763–772.

⁶ Darko Pejanović, „Sekularizacija i(li) sekularizam“, <http://www.prometej.ba/clanak/drustvo-i-znanost/sekularizacija-i-li-sekularizam-2304>.

⁷ Talal Asad, *Formations of Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, California 2003, 1.

⁸ Така, поимот секуларност, односно секуларизам (што се преведува со световно, автономија на световното подрачје) е производ на правното одвојување на државата од црквата и другите верски заедници. Односно, правната основа врз која се втемелува уставот и посебните закони за правната положба на: црквата, верската заедница и религиозната група, како и други нормативни решенија со кои се уредуваат бројните односи меѓу нив. Во определен период поимот секуларизам се врзувал и за државната конфискација на имотот на црквата или верската заедница. Имено, тој поим значи формална раздвоеност на државата и верските субјекти од чија основа се изведува и секуларноста на општеството, што во суштина не мора да им одговара на верската состојба во општеството (кое и натаму може да е мнозински религиозно), Цане Мојаноски, „Секуларноста и лаицизмот како хит тема“, *Предизвици, Посејсекуларизам религиозни, родови и сродни иолијички дилеми*, 19 (09/2023), 25.

⁹ Dino Abazović, „Secularism and Secularization in the present Public Discourse – From a Non-Religious Perspective“, *Religion and Secular State: Role and Meaning of Religion in a Secular Society from Jewish, Christian and Muslim Perspectives*; Zurich & Sarajevo, 2008; Talal Asad, *Formations of Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, California 2003, 1.

на поединецот за религијата и религиозното, но со тој поим се означува и карактерот на општеството што се гради врз ирелигиозни темели“.

Ако за некои секуларноста е природен процес на модернизацијата, која води кон намалена религиозност,¹⁰ тука е и постсекуларизмот, кој како термин во последните неколку декади, во повеќе дисциплини, како социологијата, политичката наука и теолошката теорија. Во најопшта смисла постсекуларизмот означува „враќање на религијата во јавната сфера и потреба да се земат предвид уверувањата на религиозните фактори во современата општествена анализа“.¹¹

Но, да се потсетиме дека европската секуларност не е апсолутен факт, ниту, пак, е одделена од историјата и културата. Во чл. 51 од нацрт текстот за европскиот Устав стои дека „Унијата ги почитува и не е во спротивност со националните закони за статусот на црквите и религиозните групи или заедници во земјите членки; подеднакво го почитува статусот на филозофските и неконфесионалните организации“. Повелбата за фундаментални права на Унијата (2000) вели дека „секој има право на слобода на мислата, совеста и религијата. Ова право ја вклучува и слободата да се промени својата религија или убедување и слободата за изразување на својата вера или убедување, поединечно или колективно, јавно или приватно, преку богослужба, поука, пракса и вршење на обреди“ (чл.10).

Различноста во толкувањето на секуларноста понекогаш дозволува овој поим да се приспособува за дневнополитичките потреби. Но, самото значење на терминот *saeculum* во основа е есхатолошки концепт кој го опишува меѓувремето кое претходи на крајот на времињата (додека за христијаните тоа се однесува на времето меѓу двете Христови доаѓања, за сите луѓе се однесува за животот во овој свет). Оваа темпорална идеја на секуларумот содржи и просторно разбирање, социо-културна-политичка стварност, заеднички простор каде обитаваат и оние кои веруваат и оние кои не веруваат. Па така и секуларноста не значи тоа што обично се нуди денес како идеја дека таа е анти-религиска или не-религиска. Секуларноста е реалност која не е ниту света, ниту несвета, ниту сакрална, ниту профана. И додека профаното е дефинирано како крајна противположност на

¹⁰ Roberto Cipriani, „Secolarizzazione e modernità“, http://europa.uniroma3.it/cipriani/saggi_desc.aspx?id=63

¹¹ Ненад Марковиќ, „Постсекуларното општество во границите на делиберативната демократија“, *Предизвици, Постсекуларизам религиозни, родови и сродни политички дилеми*, 19 (9/2023), 12.

светото, секуларноста е инклузивна и ги содржи обете.¹² Па така, според некои експерти, секуларноста е тоа што го заштитува неутуѓивото право на индивидуална свест, но е начин на живот, кој го инкорпорира постмодерното враќање на религијата во подемократски начин, политичка посветеност која потоа се развива во аспект на реален живот во мултирелигиозниот свет.¹³

Секуларноста на европските држави не значи дека религијата со тоа нема никакво значење и влијание во државата. Многу земји, меѓу кои се забележува висок степен на секуларизација на општеството, имаат дури и религиозен симбол на своите знамиња, како што е случајот со Данска, Норвешка, Финска и Шведска. Велика Британија, Данска, Норвешка и Грција имаат модел на државни цркви. Според евробарометарот, во ЕУ како религиозни се изјасниле 72 % од граѓаните, од кои 48 % како католици, 12 % протестанти и 8 % православни. Дури и во Франција, каде се бележи стриктна одвоеност на Црквата од Државата, таа не е секаде подеднакво применета. Така, во три департмани од Алзас – Мозел, кои во времето на донесувањето на Законот за одвоеност на Црквата од Државата во 1905 година биле дел од Германското Царство, и понатаму го применуваат своето законодавство. Во тие департмани се признати три религии: католицизмот, протестантизмот и јудаизмот, а државата ги плаќа верските службеници и ја финансира верската поука за тие религии во државните училишта.¹⁴

Во рамките на оваа сè уште несигурна позитивна правна секуларност, ЕУ, а пошироко и Советот на Европа (во кој моментно припаѓаат 47 земји), постојано интервенираа на прашања поврзани со јавното соопштување на верските убедувања, а особено по прашања на етичко-верско образование во училиштето. Христијанските цркви, пак, имаат специфични организации и структури на европско ниво со официјални тела за консул-

¹² Amila Kahrović-Posavljak, „Šta je, ustvari, sekularizam?“, <http://www.magazinplus.eu/sta-je-ustvari-sekularizam/>

¹³ Dino Abazović, „Secularism and Secularization in the present Public Discourse – From a Non-Religious Perspective“, *Religion and Secular State: Role and Meaning of Religion in a Secular Society from Jewish, Christian and Muslim Perspectives*; Zurich & Sarajevo, 2008. Според српскиот професор Дарко Танасковиќ, на „секуларизмот му е иманентна и атеистичката идеологија затворена за трансцендентните и за религиските вредности“.

¹⁴ Davor Puklavec, “U EU nijedna država nije posve sekularna, to nije ni Francuska”, <https://www.vecernji.hr/vijesti/u-eu-nijedna-drzava-nije-posve-sekularna-to-nije-ni-francuska-1144150>

тации и соработка, како за внатрешните односи меѓу конфесиите, така и со европските власти.¹⁵

Советот на Европа уште од своите почетоци (1949) одржуваше строго неутрален став кон религиозните прашања, не заборавајќи ги религиозните конфликти кои ја потресуваа европската историја од XV–XVI век, како и поделена Европа во два блока по Втората светска војна. Но, со падот на Берлинскиот ѕид (1989) и распаѓањето на Советскиот Сојуз, бавното враќање на владеењето на правото во Централна и Источна Европа, кое се совпадна со навлегувањето на нови верски и духовни движења и проширување на нови (особено исламски) заедници во општественото ткиво на континентот, се наметна неопходноста да се верифицира улогата на религијата во јавното образование. Советот на Европа, по серија на студиски семинари организирани во текот на 1980-тите, со меѓувладини експерти за унапредување на образованието за човекови права, издаде две препораки во двегодишниот период 1992–1993 година. п. 1178 и п. 1202, односно „Сектите и новите верски движења“ и „Религиозната толеранција во демократското општество“, со посебно внимание кон новите задачи на училиштето.¹⁶ Следната резолуција на Советот за „борба против расизмот и ксенофобијата“ (1995) ги повика министрите за образование на земјите членки да го зголемат нивото на рамноправен третман меѓу културите и религиите (интеркултурна и меѓурелигиска настава) во училиштата, во

¹⁵ Овде треба да се спомнат неколкуте главни организми: Советот на 34-те католички бискупски конференции (CCEE) и Конференцијата на црквите во Европа (КЕК) која претставува 130 православни и протестантски цркви, Комисијата на европските католички епископати (COMECE), Европската екуменска комисија за прашањата меѓу Црквата и Општеството (EECCS, од скоро дел од СЕС, Екуменскиот совет на црквите).

¹⁶ Се препорачува, меѓу другото, да се подготват „програми во едукативниот систем кои задолжително ќе содржат конкретна и објективна информација за големите религии и нивните основни варијанти, врз основа на компаративно изучување на религијата, на етиката и личните и општествени права“ (*Прејорака 1178*, 7, I). „Прашањето за религиозната толеранција треба да има простор за широко размислување“, а кај „трите монотеистички религии да се постави акцентот врз основните морални вредности на толеранција, кои во основа се многу слични“ (*Прејорака 1202*, 12). Се препорачува „да се внимава да се вметнат во училишните програми предмети за религијата и етиката и да се подготват учебници“ кои ќе содржат внимателна презентација на религиите „со цел да се подобри и продлабочи познавањето на другите религии“ (*Прејорака 1202*, 16, III), без да се изуми дека „познавањето на сопствената религија и сопствените етички принципи е прелиминарен услов за секоја вистинска толеранција и дека може подеднакво да послужи како одбрана против предрасудите и индиферентноста“ (16, IV). Извор на текстовите е веб-страницата на Советот на Европа www.coe.int/.

насока на фаворизирање на интеграцијата на лицата од различно етничко, културно и верско потекло. Во Препораката 1346 (1997) за образование за човекови права, Парламентарното собрание на Советот на Европа повика на преиспитување на сите програми од основно училиште па сè до универзитетските студии, со цел да се отстранат елементите кои би можеле да создадат негативни стереотипи, а да се воведат елементи за промовирање на толеранција и почит меѓу луѓето од различни култури и верувања. Извештајот на Советот на Европа за религијата и демократијата (1999), почнувајќи од констатирањето дека фундаменталистичките движења и делувања на тероризмот, расизмот и ксенофобијата, меѓуетничките конфликти, имаат повеќе или помалку религиозна компонента, препорачува земјите членки да промовираат правилно и заедничко верско образование преку конкретни наставни програми во училиштето.¹⁷ Комитетот на министри за образование на Советот на Европа, во 2002 година усвои посебна Препорака за граѓанско образование, во која се бележи „зголемувањето на случаите на расизам, ксенофобија, агресивен национализам, нетолеранција кон малцинствата, дискриминација и социјално исклучување, феномени кои се предизвици за безбедноста, стабилноста и развојот на демократските општества“. Истиот документ ја нагласува потребата да се креира образование за демократско граѓанство како „фактор на социјална кохезија, меѓусебно разбирање, интеркултурен и меѓурелигиски дијалог“.

Од своја страна, друго овластено тело, Европскиот комесаријат за човекови права, во периодот од 2000 до 2006 година ќе биде промовирана серија на студиски семинари за одговорните за националните министерства за образование, заедно со претставниците на христијанските цркви и други религиозни организации, со академски експоненти на религиозните, правните и педагошките науки, со намера да се презентираат нови начини за гарантирање на одржување на демократската правна држава, истовремено почитувајќи ги основните слободи, вклучувајќи ги и оние на религијата.¹⁸ Сите овие политичко-религиозни средби се засноваат врз постулатот дека „за изградба на Европа е потребна политичка култура која ќе ги над-

¹⁷ F. Pajér, „L’istruzione religiosa nelle scuole dell’Unione Europea: un’ identità plurale e in evoluzione“, *Pistis Praxis* 2 (2/2010) 461–462.

¹⁸ „Улогата на монотеистичките религии наспроти воените конфликти“, Сиракуза, 7–9 декември 2000; „Односите Цркви-Држава и правото на религиозна слобода“, Стразбур 10–11 декември 2001; „Религијата и воспитанието: можност за развивање на толеранција преку изучувањето на религиозниот факт“, Ла Валета, Малта 17–18 мај 2004; „Дијалог, толеранција, училиште“, Казан, Русија 22–23 февруари 2006.

мине антагонизмите; оттука следува потребата да се разјаснат етичките основи на принципите кои го регулираат животот на европските општества. Религиите, културните и заедничките матрици врз овие и вакви темели и принципи играат важна улога во овој процес. И тоа затоа што факт е дека и демократијата и религијата имаат заедничка идеја за признавањето и почитта на другиот“. Оттука и поставеното барање (формулирано по завршувањето на семинарот во Малта) дека „проучувањето на религиозниот факт станува место за едукација за толеранција и култура на човековите права во сите училишта, бидејќи религиите несомнено имаат вредности и капитални универзални мудрости, па тие да се усогласат со демократската култура на човековите права“.¹⁹

Во мај 2008 година, министрите за надворешни работи на Советот на Европа ја лансираат Белата книга за меѓукултурен дијалог: „Да се живее заедно со еднакво достоинство“,²⁰ кондензација на институционалните педагошки директиви во врска со меѓукултурниот дијалог. Религијата се смета за интегрална димензија на културите; религиозната разновидност – конкретно, христијанството, јудаизмот и исламот – се вреднува не само затоа што таа основала и збогатила голем дел од европската култура, туку затоа што е способна да понуди разумни одговори на универзалната потрага по значењето и вредностите. Се признава дека „религиозната пракса е составен дел на животот и не може да се исклучи од сферата на интерес на јавните власти, дури и ако државата мора да ја зачува својата улога како неутрален и непристрасен гарант во поглед на религиозните и нерелигиозните уверувања“ (став 3.5 од Белата книга). Со цел да се применат овие принципи во наставата, министрите за образование на земјите членки на Советот на Европа, во декември 2008 година, ја одобрија Препораката (СМ 12) за Димензијата на религиите и нерелигиозните уверувања во меѓукултурното образование,²¹ каде се дефинира перспективата во која религиозните и филозофските убедувања мора да се прифатат во контекст на интеркултурното образование (во религиозната едукација, верата се смета за зајакнувач на правата на човекот, како придонес кон демократско граѓанство, како развој на вештините за меѓукултурен дијалог), а, исто така, се

¹⁹ F. Pajet, “L’istruzione religiosa nelle scuole dell’Unione Europea: un’ identità plurale e in evoluzione”, *Pistis Praxis* 2 (2/2010), 463.

²⁰ Editions du Conseil de l’Europe, Strasbourg, May 2008, 2.

²¹ Editions du Conseil de l’Europe, Strasbourg, Décembre 2008, 30.

укажува на целите и методологиите кои треба да бидат привилегирани во процесот на наставата и учењето.²²

Но, каде се наоѓа Македонија во својот ôд кон ЕУ во однос на секуларноста и секуларизацијата? За да се има точен и прецизен одговор веројатно потребни се долги и детални анализи, но доволно е да се навратиме на неколку случувања во текот на изминативе години за да се добие појасна претстава за состојбата во којашто се наоѓаме. Како за вовед, добро е да се потсетиме на зборовите на тогашниот претседател на Република Македонија, д-р Ѓорге Иванов, изговорени на свечената академија по повод 1000 години Охридска архиепископија, на 27 мај во Охрид: „Република Македонија е секуларна држава. И како секуларна држава ние ја гарантираме фундаменталната човекова слобода на мисла, совест и вера. Но, има еден загрижувачки тренд. Сè повеќе секуларни држави во Европа и светот стануваат секуларизирани држави кои се обидуваат да ја истиснат верата од јавниот простор и да ја ограничат на најмалиот можен простор. А тоа е просторот меѓу нашите две уши, држејќи ги притоа нашите усти затворени... Новиот релативизам очекува од нас да го прифатиме како апсолутна вистина тврдењето дека нема апсолутна вистина. А без вистината нема ниту доверба ниту одговорност врз кои се темели секое слободно општество.“²³

Потоа, во текот на изминативе години следуваа серија обиди за наметнување на „новиот релативизам“. Од прогласувањето на Бога како непријател на човекот (жената) во просториите на најголемиот законодавен дом во земјата, преку низа постапки кои сè уште траат или кои се веќе изгласани и важечки закони, а кои се однесуваат на прашањата од областа на образованието, почитувањето на животот и абортусот, родовата идеологија. Македонската православна црква внимателно ги набљудуваше процесите и соодветно реагираше (некогаш сама, некогаш заедно со другите верски заедници), но реакциите беа секогаш игнорирани. Се поставува првото прашање: дали Црквата и верските заедници имаат право да ги изложуваат своите ставови и несогласувања во однос на вакви важни прашања за целото општество? Следуваат неколку одговори:

1. Во Македонија е прифатен секуларниот принцип, одвојувајќи ја религијата од државата и јавниот живот. Во секуларните општества, вер-

²² F. Pajer, “L’istruzione religiosa nelle scuole dell’Unione Europea: un’ identità plurale e in evoluzione”, *Pistis Praxis* 2 (2/2010) 466-468.

²³<http://www.pretsedatel.mk/mk/2011-06-17-09-55-07/2011-07-19-10-40-39/5211.html>

ските верувања се сметаат за приватна работа, а од владините институции се очекува да бидат неутрални во однос на религијата, што кај нас, се прекрши во самиот момент кога лице од црквата влезе во државна институција и влијаеше при изработка на законите. Меѓутоа, да се потсети, верските заедници во Македонија не се фискализирани.²⁴

2. Во социјалдемократски контекст, оваа коегзистенција на религиозни и секуларни вредности може да води до поплурално и поинклузивно општество, но само доколку тој однос се заснова врз заемна почит и толеранција. Важно е да се истакне дека социјалната демократија ги почитува религиозните чувства на граѓаните, меѓутоа постои една јасна линија којашто засилувањето на влијанието на религијата не треба да ја помине, односно не треба да учествува во институционалното креирање на јавните политики.²⁵ Социјалдемократијата ја препознава важноста и значењето на религијата на индивидуално ниво како извор на припадност, идентитет и го почитува правото на практикувањето на верата коешто е лично, приватно и останува на индивидуално ниво.

3. Верскиот субјект смее да се меша во политиката, но не и во државата ... Заради постмодерно раздвојување на политиката и државата, нема причина заради која некоја верска установа (на пример: Православната црква, Католичка црква или Исламската верска заедница) не би можела да се меша во политиката со изнесување на ставови што таа ги смета за релевантни за општествените проблеми. Па, дури и јавно да им сугерира на граѓаните за која партија да гласаат, затоа што таа верска заедница се наоѓа во иста општествена положба како и сите други општествени или интересовни здруженија од кои некои јавно поддржуваат определена политичка опција или партија (бројни компании ги финансираат партиите, некои цивилни иницијативи прераснуваат во политички, а нивните водачи се и кандидати на изборите, како, на пример, дел од водачите на „Шарената револуција“).²⁶

Во овој контекст, се чини полезно навраќањето кон синодската реакцијата од пред година и пол. Имено, на 25 февруари 2021 година, САС на

²⁴ Давид Тасевски, „Системска хипокризија“, *Предизвици, Посекуларизам религиозни, родови и сродни политички дилеми*, 19 (9/2023), 91.

²⁵ Дарко Каевски, „Надминување на предизвиците: социјалдемократската визија за прогресивно утре“, *Предизвици, Посекуларизам религиозни, родови и сродни политички дилеми*, 19 (4/2023), 110.

²⁶ Цане Мојаноски, „Секуларноста и лаицизмот како хит тема“, *Предизвици, Посекуларизам религиозни, родови и сродни политички дилеми*, 19 (4/2023), 23.

МПЦ-ОА излезе со соопштение дека има значајни забелешки во однос на новиот Закон за спречување и заштита од насилство врз жените и семејното насилство, како и на новата концепција за основното образование“, истакнувајќи дека Црквата „категорично се придружува во борбата за почитување на човечкиот живот, здравје и слобода, како и против дискриминацијата од секој можен вид, но истовремено инсистира на тоа дека секој обид за систематско ревидирање на вредностите и погледите кои произлегуваат од православното христијанство претставува чин на дискриминација“.²⁷

Причина за ваквата реакција се состои на поставениот пристап на новиот Закон за спречување и заштита од насилство врз жените и семејното насилство, поставен во голем дел врз основа на родовата идеологија, според која родот, непознат во оваа смисла за нашиот Устав, се отфрла како бинарна категорија. Со право заплашува обраќањето кон црквите и верските заедници со негативна номотехника, посочувајќи ги како веројатни носители и промотори на насилство, па затоа најавува дека „и со закон може да се ограничи слободата на изразување на религијата или убедувањето доколку тоа е неопходно за заштита на правата и слободите на другите“.²⁸ Според овој Закон насилство би било и недозволувањето на жената (или мажот кој се одлучил да се декларира како жена) да стане свештеник, па дури и епископ, затоа што „родово-базираното насилство врз жените“ го дефинира како „дискриминација врз жените што ги ограничува да ги уживаат правата и слободите на еднаква основа со мажите“ (чл. 5, т.1). Вака подготвениот закон претставува директно мешање во учењето на Црквата и нејзината слобода во исповедањето на верата, со што не само што ѝ се забранува слободата на говор, туку и спротивно на своето учење, како „верска организација“ се принудува и задолжува со „промовирање на родовата еднаквост и елиминирање на стереотипите за родовите улоги базирани на културата, обичаите, верата, традициите“ (чл. 33 т.1). Тоа што законот го сведува на стереотип во однос на проблематичните прашања, за Црквата е автентично учење, кое никој нема мандат да го менува. А се потсетува и дека ова не е став само на Црквата, туку на сите верски заедници.

²⁷ <http://www.mpc.org.mk/vest.asp?id=7381>

²⁸ Европска конвенција за човекови права и нејзините протоколи, член 9 – Слобода на уверување, совест и религија, т. 2. Слободата на изразување на религијата или убедувањето може да се ограничи само со закон и доколку е тоа неопходно во едно демократско општество во интерес на националната безбедност, јавната сигурност, здравјето или моралот или за заштита на правата и слободите на другите.

Загрижува и поставувањето на родовата идеологија, која е спротивна на христијанското и на сите религиски учења, како основа на воспитната компонента во новата нацрт-концепцијата за основно образование. Со тоа се создава можност во наставните програми да се воведат содржини кои би можеле експлицитно или имплицитно да ги негираат или да ги омаловажат светогледите што произлегуваат од автентичните религиски учења и практики. Во спомнатото Синодско соопштение се потсетува дека „државата е должна да обезбеди воспитание и образование во согласност со верското убедување на родителите, што значи и дека никој нема право да наметнува воспитание и образование на децата спротивно на верското убедување на нивните родители. Во прилог на наведеното сметаме дека програмата на предметот „Етика во религиите“ безусловно треба да најде соодветно место во новата концепција во текот на целото основно образование“²⁹.

Имајќи предвид дека писмените реакции во претходните случаи беа целосно игнорирани, оваа година МПЦ-ОА се одлучи на поинаков чекор. Имено, во јуни 2023 година, пред Соборниот храм во Скопје се одржа сепаратен собир против содржината на законите за родова еднаквост и за матична евиденција. Донесувањето на двата закона привремено беше одложено.

Проблемот е во тоа што се игнорира фактот дека најголемиот дел од жителите на Македонија се изјаснуваат како верници, со светоглед дијаметрално различен од оној кој се наметнува како „европска вредност“. Статистиките покажуваат изненадувачки висока стапка на религиозност и уште поизненадувачка ниска стапка на секуларизираност. Па затоа и се поставува прашањето: ако народот на една демократска земја има право самостојно да го гради своето општество, ако е познат ставот и светогледот на мнозинството граѓани во однос на претходно споменатите спорни прашања, како да се разбере игнорирањето на волјата на граѓаните, систематско ревидирање на вредностите и погледите на Црквата и верските заедници, а со тоа и на најголемиот дел од граѓаните, преку агресивното наметнување на присилна секуларизација во 21 век?

²⁹ Во прилог – членот 11 од Уставот, како и Универзалната декларација за човекови права (член 26, став 3) и Меѓународниот пакт за граѓански и политички права (член 18, став 4).

Анета ЈОВКОВСКА

ЦРКОВНИ НАРАТИВИ И СЕКУЛАРНА ИДЕОЛОГИЈА

Апстракт

Целта на овој труд е да го истражи односот помеѓу православното христијанско учење за човекот и вредностите од една страна и секуларната идеологија од друга страна. Преку објаснување на главните карактеристики на секуларизмот, неговото потекло и различни форми на пројавување, доаѓаме до можните одговори на Црквата кон оваа епохална идеологија.

Клучни зборови: секуларизам, световно, свето, духовно, материјално, образование, вредности, општество, култура.

Денес, може јасно да се забележи дека секуларноста не е историски или општествено-политички феномен, туку состојба на општествена свест, состојба на човековиот ум. Започнува со поделба и со губење на внатрешниот интегритет. Огледалото се распаѓа на многу фрагменти и сликата го губи своето единство. Во таа насока, апсолутно се фер размислувањата дека борбата за иднината е борба за антропологија. Тоа е борба да се дефинира што е „човек“. Црквата неуморно сведочи за високото предназначение на човекот како образ и подобие Божјо и во таа смисла е најсилното упориште на традиционалните духовни и морални вредности кои лежат во нашата култура.

Секуларизмот, како идеолошки концепт, му дава приоритет на материјалистичкото, рационално разбирање на светот и човекот. Во овој случај, само она што може да се знае и објасни може да има вредност. Овие вредности се целосно во световната димензија, во *saeculō* („во овој век“). А во центарот на *saeculī* е личноста со нејзините земни потреби и интереси. Секуларната идеологија го негира духовниот приоритет пред материјалното. Имено, го означува овој свет, оваа сегашна доба, иманентното, мате-

ријално царство на овој живот, различно од вечното царство на светото и духовното.

Феноменот секуларизам и секуларизацијата во нашето општество го допира секој аспект од нашето битие како христијани: телото, душата и духот, нашите домови, нашите семејства и училишта. Не случајно се осврнуваме на оваа тема дури и кога дискутираме за наставните програми на Православниот богословски факултет, бидејќи една од главните задачи на нашиот факултет е да ги подготви идните свештеници да сведочат за Бога во контекст на секуларизам.

Многумина, во денешното општество, кога ќе ме запознаат како теолог, ми го поставуваат прашањето: дали воопшто има место во нашето општество за религија или вера... настрана од довербата во науката и психологијата, технологијата и статистиката. Ова е многу поинаков предизвик од оние со кои се соочила нашата Црква во минатото. Ова е предизвик кој бара нови пристапи и нови стратегии од нашата средина.

Сепак, би било неточно да се каже дека ова е предизвик кој не е предвиден. Во Својата земна служба, Господ Исус Христос зборувал за времето на Неговото враќање на овој свет и прашал: „Но, Синот Човечки кога ќе дојде, ќе најде ли вера на земјата?“ (Лк. 18,8). Со оваа изрека, Господ Исус Христос гледа надвор од секуларизмот, надвор од маргинализацијата на теологијата денес, дури и надвор од прогонството на религијата, Тој гледа, дури и хипотетички, кон ситуација на целосно затемнување на верата во светот на човештвото. Затоа треба секогаш да ја имаме на ум оваа есхатолошка референтна рамка. Да бидеме подготвени за тоа време на веројатноста за целосно затемнување на верата, знаејќи дека тоа е знак строго поврзан со крајот на овој свет.

Зборот секуларизам првпат се појавува во 1851 година од страна на Џорџ Џејкоб Холиоук, британски рационалист и социјалист. Под секуларизам, тој подразбирал „форма на мислење што се однесува само на прашања, што може да се тестираат со искуството од овој живот“.¹ Ова првично чувство за секуларизам е она што повеќето граѓани го прифаќаат кога зборуваат за секуларизмот во смисла на „одвојување на црквата од државата“. Тоа е идејата дека општеството не треба да се заснова на ниту една теологија, односно дека општествениот поредок треба да биде заснован со термини кои се недогматски, нерелигиозни, вкоренети во универзално искуство и независни од верувањата или неверувањето. Во оваа смисла,

¹ George Jacob Holyoake, *English Secularism: A Confession of Belief*, Open court publishing Company, 1896, 60.

секуларизмот повлекува општество кое е плуралистичко, толерантно и отворено за граѓаните од секоја вера или без вера.

Во делата на германскиот социолог и философ Маркс Вебер, секуларизацијата се преиспитува како „разочарување на светот“² и негова десакрализација. Во оваа смисла, секуларизацијата престанува да биде само тесен поим што означува специфичен феномен во општествено-културниот живот, кој се карактеризира со одземање на имотот од Црквата. Според Вебер, првите знаци на секуларизација се појавиле во антиката и биле поврзани со појавата на науката, која се обидела да го расветли разбирањето на светскиот поредок.

Секуларизацијата ориентирана кон модернизација, научен, технолошки и социјален напредок, се случува во знакот на отфрлање на традиционалната култура и вредностите поврзани со неа. Традицијата (кога зборуваме за неа во најширока смисла) е прогласена за архаична, а традиционалните морални принципи се прогласени за застарена реакциона сила која наводно го ограничува понатамошниот развој на општествениот живот.

Очигледно, со овој пристап, првата во редот што треба да биде „фрлена од бродот на модерноста“ е религијата. Но, трикот на секуларизмот е во тоа што, за разлика од атеистичката идеологија, тој не ја поставува за своја цел борбата против верата и религијата. „Секуларизацијата го постигнува она што не можеа да го постигнат огнот и железото: ги убедува верниците дека можат да грешат и на најпобожните меѓу нив сака да им докаже дека има поважни работи од умирањето за верата“, пишува еден од современите протестантски теолози Харви Кокс.³ Без да му го ускрати на човекот основното право на слободно исповедање на верата, секуларното општество често ги спротивставува верските убедувања на личноста наспроти секуларниот систем на вредности, кој се заснова на хуманистички принципи. Тука, главни се вредноста на човековиот живот и безусловното право на слобода на изразување до неговата крајна граница – апсурд, започнување на сите традиционални концепти за доброто и злото.

Во современото општество, секуларизмот се смета како еден вид природна општествена состојба, а сите други светогледи се перципираат единствено како последица на приватен субјективен избор, кој не е важен

² Weber Max, *The Protestant Ethic and „The Spirit of Capitalism“* (1905), Translation by Stephen Kalberg, Los Angeles: Roxbury Publishing Company, 2002, 123.

³ Кокс Харви, *Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте*, Москва: Восточная литература РАН 1995, 21.

за животот на општеството како целина. Односно, човек може да биде религиозен во својата црква или верска заедница, како и во своето семејство, но не треба да ја покажува својата религиозност ниту на работа, ниту во јавни активности – неговите постапки и изјави не треба да бидат мотивирани од верски постулати и религиозни, духовни и морални ставови. Од ова произлегува дека во денешното општество секуларната норма е прифатена како универзална, а религиозните ставови се прифатени како приватни мислења на поединци.

Всушност, секуларизмот е поделен на фракции, и затоа, во денешно време, откриваме дека постои „тврда“ и „мек“ секуларизам, според терминологијата на Бери Космин.⁴ Мекиот секуларизам зазема релативистички поглед на вистината и значењето, и така ги дозволува речиси сите видови вера или невера. Мекиот секуларизам, за разлика од атеистичката идеологија, не ја поставува за своја цел борбата против верата. За секуларизмот, во голема мера, прашањата за духовната потрага, религиозното искуство и постоењето на Бог се неинтересни. Секуларизмот ѝ дава на верата скромно место на периферијата на јавниот живот. Тој создава свој концепт за религијата и етиката, поставува нови императиви на однесување и се обидува да го „форматира“ религиозниот живот на една личност, објаснувајќи му на човекот што е важно, а што е споредно. Тврдиот секуларизам, од друга страна, се карактеризира со апсолутна сигурност дека теистичката вера, т.е. верата во Бог, е погрешна, па дури и опасна, и затоа мора да биде исклучена од јавниот живот. Мекиот секуларизам ги охрабрува сите луѓе да зборуваат од рамките на сопствената парадигма на верување. Тврдиот секуларизам ја третира теологијата како мисловен криминал и инсистира сите работи да се дискутираат само во речникот на агностичкиот материјализам. Во таков случај, овој свет, и само овој свет, ја обезбедува единствената парадигма за јавната политика и дискурс. Поддржувачите на овој тип секуларизам не сакаат да признаат дека постои посебен религиозен ум и на секој можен начин им ја наметнуваат на луѓето идејата дека религијата е инхерентно ирационална и е остаток од минатото.

Заедно со секуларизмот во неговите различни видови, го имаме и поимот секуларизација. Секуларизацијата е процес на трансформација. Процес во кој основата на вредностите и институциите на едно општество се менува од религиозни во нерелигиозни. Секуларизацијата вклучува темелна промена на идентитетот и самодефинирањето; тоа е повеќе од обична

⁴ Keysar Ariela, Kosmin Barry A., *Secularism and Science in the 21st Century*, Institute for the Study of Secularism in Society and Culture – Trnity Collage, Hartford, Ct, 2008.

промена на формулацијата во уставот или законите. Додека секуларизмот е статична состојба, секуларизацијата подразбира континуирана еволуција од божествена ориентација кон чисто световен поглед на смислата на животот.

Да ги разгледаме накратко стратегиите што ни се достапни додека се соочуваме со зголемениот бран на секуларизмот. На оваа конференција, слушаме и разгледуваме многу специфични предлози за соочување со секуларизацијата бидејќи таа влијае на нашите деца и нашите семејства, на нашето доближување до оние кои не се воцрквени, на нашите интеракции со областите на науката и технологијата и етичките димензии на нашите животи како граѓани на секуларното општество и светот.

Се добива впечаток дека постои длабок парадокс во срцето на секуларизмот. Во име на промовирање на индивидуалната слобода и вредности, како и ослободување од религијата, секуларизмот има тенденција да ја прикрие индивидуалноста. Во име на поништување на религиозните притисоци кон сообразност – морална, интелектуална и естетска комфорност – секуларизмот наметнува економски конформизам што ја сведува личноста на обичен потрошувач или единица труд. Зошто е ова така? Затоа што кога од разговорот се исклучени сите трансцендентни религиозни вредности и метафизички идеали, единствениот преостанат заеднички имени-тел е материјалното. И на тој начин материјалното станува мерка за сите нешта, вклучувајќи ја и самата човечка личност.

Истовремено, она што го гледаме толку јасно во нашата култура, во сегашно време, е движење кон стандардизација во секој аспект од животот. Но, тоа е стандардизација со помош на најниски можни стандарди. Секуларизмот го истиснува спомнувањето на Бога и чинот на богослужбата од сè. Секуларизмот ја истиснува верата од нашите училишта и универзитети и ја заменува со вакуум што ги остава учениците и студентите без чувство за крајна цел и смисла на животот.

Верувајќи дека религиозните принципи се мешаат во градењето на општеството и социјалната правда, секуларните истражувачи се обидуваат да ја оправдаат автономијата на моралот од религијата,⁵ и според тоа, ја посочуваат религијата на ново место што таа треба да го заземе во секуларното општество. Со ваквиот пристап, на Црквата особено ѝ е доделена улога на една од јавните институции чија најважна цел, според секуларниот модел, треба да биде борбата против сиромаштијата и грижа-

⁵ Асад Т., *Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерність*, Москва: Новое литературное обозрение, 2020, 24.

та за болните, сиромашните и други ранливи категории во општеството. Се разбира, пројавувањето љубов и милосрдие кон другите е составен дел од животот на секој христијанин чија вера достигнува совршенство преку делата (Јн 2,18,22). Меѓутоа, не смееме да заборавиме дека вистинската цел на христијанскиот живот, како што сведочи Светата Црква, е соединувањето со Бога – заедница со Бога преку учеството во светите тајни. За тоа сведочела Црквата уште во првите векови на христијанството кога следбениците на Спасителот биле сурово прогонувани и измачувани. Живеејќи и во сиромаштија и во изобилство (Филип 4,12), Црквата никогаш не ја напуштила својата главна мисија: да проповеда за Христа, да ги помирува луѓето со Бога и да ги води кон спасение. Но, светот, кој лежи во злото (1 Јн 5,19), не го прифаќа таквото сведоштво.

Еклатантен пример што го покажува секуларниот однос кон личните религиозни убедувања на еден христијанин во современото европско општество е залагањето за правото на еутаназија – „достоинствена смрт“, а од друга страна општеството не смета дека е неопходно да се заштити правото на еден верник да го заврши својот земен живот во согласност со неговите религиозни убедувања. Имено, во многу европски држави, под заштита на секуларизмот, е забрането свештеникот да го посети болниот во болница, кој е во терминална фаза од болеста, и да го причести. Општо земено, двојните стандарди и пристрасниот однос се една од карактеристиките на секуларната свест и тие се длабоко проширени не само во однос на етичките норми, туку и во градењето на државните закони, образованието итн.

Како што може да се забележи, за секуларната идеологија воопшто не е важно дали постои Бог, бидејќи секуларизмот ѝ ја наметнува на Црквата идејата за тоа која треба да биде нејзината мисија во светот. Во согласност со секуларниот модел, Црквата не треба да проповеда љубов и спасение, туку слобода и технократски напредок. Но, Црквата не се занимава само со прашања од социјалната структура. Таа има и задачи кои не се од овој свет. Црквата е заинтересирана за прашањето на спасението кое започнува овде на земјата и се протега до вечноста. Токму затоа, тенденциите за „секуларизација“ на Црквата претставуваат особена опасност. Деструктивниот дух на секуларизмот и консумирачкиот однос кон Бога има тенденција да се шири меѓу христијаните и да ја раствори солта, правејќи ја неупотреблива (Мт 5,13). На ова може да се одолее само со прифаќање на Евангелието како целосна вистина и активен водич низ животот (сп. Јн 8,31-32).

Во современото општество, Црквата треба да сведочи за Христос и за приоритетот на духовното пред материјалното, а не да прави морални

компромиси. Ова е нејзината пророчка служба, доверена од Самиот Господ – да им ја соопштува на луѓето божествената вистина.

Роберт Бела, во неговиот класик за социјална анализа од 1985 година, „Навики на срцето“, забележал дека индивидуализмот лежи во самата суштина на културата. Но, тој пишувал за индивидуализмот во минатото, здравото почитување на уникатноста и правата на секој човек за самоопределување. Токму овој индивидуализам денес се губи преку секуларизмот. Трагично, но вистинито, единственоста на човечката личност како Божја слика нема место во антропологијата на секуларизмот.

Од друга страна, во религијата генерално, а особено во православно-то христијанство, постои силно чувство за вредноста на секој човек како единствен. Ова се должи на непроценливата, неизмерна слика на Бога која е вткаена во секое човечко суштество. Тоа е присуството на божествената слика во нас што нè прави способни за љубов – божествена агапе, која доаѓа само од Бога. Во таа агапе се радуваме на посебноста, препознатливата убавина, неповторливата слава на секој поединец.

Ако љубовта на многумина станува ладна, тоа е затоа што тие избрале повеќе да не го гледаат ликот Божји, во себе и во другите. Тоа е затоа што тие ги гледаат човечките суштества како заменливи економски субјекти наместо како вечни духовни суштества.

Она што ние, како православни христијани, можеме да го направиме во нашиот секуларен свет е враќање на здравата индивидуалност на нашата вера: каде секое Божјо чедо е пречекувано по име пред путирот. Како што напишал митрополитот Пергамски Јован Зизиулас во неговото дело „Битието како заедничарење“⁶: „Уникатноста е нешто апсолутно за личноста. Личноста е толку апсолутна во својата уникатност што не дозволува да се смета за аритметички концепт, да биде поставена покрај други суштества, да се комбинира со други предмети или да се користи како средство, дури и за најсветите цели. Целта е самата личност.“⁶

Доколку го насочиме вниманието кон денешната култура, ќе го забележиме постоењето на два фундаментално различни пристапи кон неа: човекот може да биде нејзин носител или да биде само нејзин корисник. Оваа идеја изгледа особено важна во контекст на секуларната идеологија и нејзиниот однос кон религиозноста. Очигледно, само носителот на културата може да обезбеди нејзино продолжување и континуитет. Традиционалната религиозна култура, која носи огромен креативен потенцијал, во

⁶ John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, United States: St. Vladimir's Seminary Press, 1985, 47.

исто време е постојано принудена да се приспособува на новите услови на политичко и општествено постоење. Важно е да се задржи можноста за конструктивен дијалог, кој претставува креативен процес на знаење и меѓусебно влијание и е во состојба да послужи за доброто – ефективен модел на здрава интеракција црква–држава, заснован на јасно разбирање на вредноста на традиционалното, духовноста и моралните принципи во општеството. Ова ќе овозможи да се избегнат многу тажни грешки и последици.

Сепак, денес е очигледно дека таков дијалог на културите не се развива. Процесот на интеракција помеѓу традиционалните религиозни и новите секуларни вредности добива карактер на насилна замена на традиционалното со новото. Би сакала да се надевам и верувам дека преку заедничките напори на Црквата (која е повикана да бара нов јазик и нови креативни начини за проповедање на христијанските вредности во современи услови) и сите здрави сили на општеството, овој традиционален принцип ќе зајакне, создавајќи природна одбрана од сите површни и деструктивни трендови и помагајќи да се зачува нашиот национален и духовен идентитет. Како православни христијани треба да се залагаме за конструктивен дијалог со граѓаните кои го почитуваат секуларниот светоглед и соодветниот начин на живот, бидејќи таквиот дијалог е христијанско-мисионерски императив и манифестација на одговорност за доброто на општеството во целина.

Aneta JOVKOVSKA

CHURCH NARRATIVES AND SECULAR IDEOLOGY

Summary

This paper analyzes the relationship between the Orthodox Christian doctrine of man and values on the one hand and secular ideology on the other. Through the explanation of the main features of secularism, analysis of the origin and different forms of manifestation, we come to the possible responses of the Church to this epochal ideology.

Keywords: secularism, secular, sacred, spiritual, material, education, values, society, culture.

Бобан ПЕТРОВСКИ
ФЗФ, УКИМ

ИСТОРИЈАТА НА СРЕДНОВЕКОВНА ЕВРОПА И ЦРКВАТА: „ИСТРАЖУВАЊА“ СО ПРИМЕНА НА ГЕНЕРАТИВНАТА ВЕШТАЧКА ИНТЕЛИГЕНЦИЈА

Апстракт

Овозможениот отворен пристап за употреба на лингвистички чет-бот модели на генеративната Вештачка интелигенција за само една година доведе до рапиден пораст на нивна примена во бројни стручни и научни полиња и области од страна на популацијата ширум светот независно од нивната едукација, возраст и интерес. Со најголема популарност за „истражувања“ на историски теми се стекнаа ChatGPT 3.5, Perplexity и Bing (со опциите: Balanced, Creative и Precise) кои се предмет на наш интерес во претстојните редови.

При нашето тестирање на овие три јазични чет-бот модели им поставивме ист сет од седум прашања на македонски јазик, со кирилично писмо, во ист ден. При изборот на прашања ценивме дека е целисходно да биде сет од прашања при чии одговори може да се увиди подготвеноста на чет-ботовите да се справат со различни ситуации, и тоа, како за поедноставни одговори со општопознати факти и објаснувања за средновековната историја на Европа и Црквата, така и специфични кои се однесуваат на нашата земја, а би можеле да бидат проблематични за анализа од чет-ботовите, но и прашање затскриено со наша констатација за односна проблематика со што ги предизвикавме на своевидна дебата, како и провоцирање со прашање во кое треба да се најде виновник за одредени црковни случувања.

Клучни зборови: средновековна Европа, Црква, Вештачка интелигенција, чет-ботови: ChatGPT 3.5, Perplexity, Bing.

Актуелниот интерес за примена на генеративната Вештачката интелигенција (ГВИ) при стручни, но и научни истражувања во разни области, респективно и историски теми, бездруго е акселериран со неодамнешната појава на нејзините леснодостапни лингвистички чет-бот модели. Изминатава година предничеше чет-ботот ChatGPT верзија 3.5 на компанијата OpenAI во сопственост на Microsoft, кој за само една година од неговото појавување во крајот на 2022 година веќе наиде на голем интерес и широка примена како од страна на стручната и научната јавност, така и при секојдневните активности на планетарната популација независно од нивната едукација, возраст и интерес.¹ Освен доминантниот ChatGPT, со популарност за нивна примена за историски теми, за сосема кратко време се стекнаа уште и чет-ботовите Perplexity и Bing (со трите негови опции: Bing more balanced, Bing more creative и Bing more precise).

Овозможениот отворен пристап за употреба на лингвистички чет-бот модели на ГВИ го реактуелизираше вниманието кон Дигиталната хуманистика која генерално се дефинира како дисциплина во која хуманистичките науки се тесно поврзани со новите технологии, новите медиуми и компјутерите, како во областа на истражувањето, така и во наставата. Следствено, рапидно се зголеми интересот и за посебниот дел од Дигиталната хуманистика, имено Дигиталната историја со нејзината потесна специјалност. Иако во почетокот Дигиталната историја се перципираше првенствено во контекстот на соработка помеѓу историјата и природните науки,² во денешно време постепено се етаблира како посебна, нововоспоставена академска дисциплина со свои прашања кои се појавуваат истовремено со брзите промени во оваа област.³ И покрај тоа што сè повеќе

¹ „30/Nov/2022 ChatGPT announced on the OpenAI blog“, <https://openai.com/blog/chatgpt> (пристапено на 08.02.2024 г.). За популарноста на ChatGPT-3.5 (Updated Oct/2023) види во: Alan D. Thompson: „GPT-3.5 + ChatGPT: An illustrated overview“, <https://lifearchitected.ai/chatgpt/> (пристапено на 08.02.2024 г.); Ömer Aydın and Enis Karaarslan, „Is ChatGPT Leading Generative AI? What is Beyond Expectations?“ (January 29, 2023), *Academic Platform Journal of Engineering and Smart Systems*, 11(3), pp. 118-134. Online: https://www.researchgate.net/publication/367596817_Is_ChartGPT_Leading_Generative_AI_What_is_Beyond_Expectations (пристапено на 08.02.2024 г.).

² Slobodan Mandić, *Kompjuterizacija i istoriografija 1995–2005*, Istorijski arhiv Beograda, Beograd 2008. Online: https://www.arhiv-beograda.org/images/publikacije_elektronske_pdf/Kompjuterizacija_istoriografija.pdf (пристапено на 08.02.2024 г.).

³ Види го Воведот во: Daniel Cohen and Roy Rosenzweig, *Digital History: A Guide to Gathering, Preserving, and Presenting the Past on the Web*, „Introduction: Promises and Perils of Digital History“. Online: <http://chnm.gmu.edu/digitalhistory/introduction/> (пристапено на 08.02.2024 г.).

историчари во нивниот научен интерес се обземени со оваа новопојавена дисциплина во светски рамки, но и во некои земји од регионот,⁴ таков не е случајот во нашата држава. Дигиталната историја сè уште не е формално признаена како посебна научна дисциплина и не е вклучена во студиските програми по историја, ниту во наставата по историја. Некои нејзини аспекти се практикувани сосема повремено и далеку заостануваат зад обемот на примената на Дигиталната историја ширум цивилизираниот свет, а нејзината пофреквентна имплементација главно е сведена на ниво на доброволна основа од страна на одреден мал број ентузијаста. За волја на вистината, ниту Дигиталната хуманистика кај нас не заживеа со сакано темпо.

Но, користењето на нови технологии во најширока смисла на поимот, а особено дигитализацијата и дигиталните хуманистички науки, респективно Дигиталната историја, стануваат неминовна потреба,⁵ која задолжително треба да биде вклучена во секој актуелен и иден темелен истражувачки процес и релевантно истражување во склад со потенцијалот, предностите и можностите кои ги нуди. Интернет и интранет, дигитализација на пишани, печатени и други релевантни материјали, како и зголемувањето на документите во електронски формат, видно влијаат на постојниот развој на дигиталните хуманистички науки во целост, како и на нејзините посебни предметни дисциплини, па бездруго и нејзините поддисциплини. Тие поддисциплини, во случајот со Дигиталната историја, освен според најзастапените хронолошки поделби, може да бидат и по области, на пример: економски, социјални, политички, црковни итн.

Факт е дека историчарот во денешно време треба да ја совлада и да ја практикува не само методологијата карактеристична за својата дисциплина, туку, исто така, мора да ги научи и применува специфичните техники и

⁴ За споредба со нашето соседство може на пр. да се направи увид во состојбата во Србија со развојот и застапеноста на дигиталните хуманистички науки, вклучително и дигиталната историја во српската историографија, кај Aleksandra Fostikov, Neven Isailović, „Digital humanities or digital versus humanities“, *Review of the National Center for Digitization*, vol. 24 (2014), p. 21. Online: https://www.researchgate.net/publication/305721272_Digital_Humanities_or_Digital_Versus_Humanities (пристапено на 12.02.2024 г.).

⁵ Дигиталните хуманистички науки не треба тесно да се перципираат само како поле за генерирање на знаење и добивање на нови сознанија, туку и за начините на кои знаењето е застапено и истото може да се сподели, сп. Mark Sample, „The digital humanities is not about building, it's about sharing“ (posted on May 25, 2011, published 2013), *Defining Digital Humanities*, editors: Melissa Terras et al., Ashgate 2013, p. 256. Online: <http://www.samplereality.com/2011/05/25/the-digital-humanities-is-not-about-building-its-about-sharing/>, како и <https://hcommons.org/deposits/item/hc:27269/> (пристапено на 12.02.2024 г.).

алатки за истражување веб и бази на податоци (Web and databases), како и следење на новите трендови во таа област на истражување. Но, исто така е факт дека речиси и да нема востановено општоприфатени норми, стандарди и етички принципи,⁶ а ни методологија за употреба на новите технологии, како и на дигиталните алатки или ресурси. Се чини, овие прашања (ќе) се остваруваат паралелно и во ôд. Така, од една страна, мундијални правила за користење на новите технологии, респективно генеративната Вештачка интелигенција и нејзините популарни јазични алатки, мора да се воспостават што е можно поскоро и со облигација за нивна примена. Од друга страна, наоѓајќи се во дигитална средина, не можеме да го игнорираме потенцијалниот бенефит за историската наука од користењето на новите технологии и да ги одложуваме нивните примени, особено во сферата на Дигиталната историја, која би можела ни даде нов поглед на историјата, на начин што не беше возможно ниту да се замисли пред да започне ерата на компјутерите.⁷

*

Оправданоста за користење на генеративната Вештачка интелигенција во бројните студии кои се појавија сосема набргу по нејзиното појавување лежи во потенцираните придобивки кои ги овозможува примената на оваа нова технологија, при што, главни нејзини постаменти се големиот

⁶ Овие постулати сè уште се во фаза на зародиш, но ветувачки се чекорите кои се преземаат на мундијално ниво преку донесување на неколку значајни документи: Договор меѓу Европскиот парламент и Совет за ВИ од април 2021 година, наречен „Закон за вештачка интелигенција: договор за сеопфатни правила за доверлива вештачка интелигенција“, кој во почетокот на февруари 2024 година доби политичка поддршка од сите земји на ЕУ за прераснување во Закон кој треба да се гласа во Европскиот парламет оваа пролет и да стапи на сила пред летото, а да почне целосно да се применува од 2026 година, сп. <https://www.europarl.europa.eu/news/en/press-room/20231206IPR15699/artificial-intelligence-act-deal-on-comprehensive-rules-for-trustworthy-ai> (пристапено на 15.02.2024 г.); Декларацијата од Блечли (Лондонскиот парк Блечли) од ноември 2023 година, насловена „Декларација за ‚катастрофален‘ ризик од Вештачката интелигенција за човештво“, сп. <https://www.gov.uk/government/publications/ai-safety-summit-2023-the-bletchley-declaration/the-bletchley-declaration-by-countries-attending-the-ai-safety-summit-1-2-november-2023> (пристапено на 15.02.2024 г.); како и Глобален форум за Етиката во ВИ под покровителство на Унеско во февруари 2024 во Крањ, Словенија, сп. <https://www.unesco.org/en/forum-ethics-ai>. (пристапено на 15.02.2024 г.).

⁷ Edward L. Ayers, *The Pasts and Futures of Digital History*, University of Virginia, 1999. <http://www.vcdh.virginia.edu/PastsFutures.html> (пристапено на 12.02.2024 г.).

опфат на податоци,⁸ брзината и ефикасноста во работата.⁹ Притоа, лесната достапност, широкоопфатност и можност за бесплатна употреба на нејзините јазични чет-бот модели (бездруго за посоефицицираните верзии и модели нужна е претплата), за само една година од нивното појавување овозможија брза и голема планетарна масовност на корисници. Тоа, пак, од своја страна резултира(ше) со зголемен интерес за перманентно инвентирање на нови јазични чет-бот алатки и своевиден катадневен натпревар меѓу компаниите за исфрлање на нови верзии и модели. Но, и покрај првичните еуфории за капацитетите/можностите на одредени јазични чет-бот модели на ГВИ како алатки за помош при истражувањата, за војла на вистината, веднаш беа забележани и одредени првични слабости при нивното користење.¹⁰ Предничат оние поврзани со прашањата за плагијаризам (утврдување веродостојност)¹¹, хуманизиран текст (утврдување на делови од истражувања и статии изработени со вештачка интелигенција и чет-ботови), авторство (дали чет-бот може да биде автор / ко-автор на стручен или

⁸ Кога знаењето ќе стане „преголемо за да се знае“ како што ќе формулира Дејвид Вајнбергер, сп. David Weinberger, *Too Big to Know, Rethinking Knowledge Now That the Facts Aren't the Facts, Experts Are Everywhere, and the Smartest Person in the Room Is the Room*, Basic Books, 2011.

⁹ Carol Chiodo, „De nostri temporis studiorum ratione and the Digital Humanities“, *NeMLA Italian Studies*, vol. XXXIX (2017), Special Issue: *The Italian Digital Classroom*, editors: Tania Convertini et al., p. 178. Online: <http://www.buffalo.edu/content/dam/www/nemla/NIS/XXXIX/NeMLA%20Italian%20Studies%202017%20-%20Final%20Considerations.pdf> (пристапено на 12.02.2024 г.).

¹⁰ Aleksandra Fostikov, „First impressions on using AI powered chatbots, tools and search engines: ChatGPT, Perplexity and other - possibilities and usage problems“ („Прве импресије о коришћењу чет ботова, алата и претраживача на бази АИ: ChatGPT, Perplexity и остали – могућности и проблеми употребе“), *Review of the National Center for Digitization*, 42 (2023), p. 9. Online: <https://doi.org/10.17613/9t6p-2229> (сп. и <https://hcommons.org/deposits/item/hc:51415/>) (пристапено на 12.02.2024 г.).

¹¹ Mohammad Khalil and Erkan Er, „Will ChatGPT get you caught? Rethinking of Plagiarism Detection“, *ResearchGate*, Posted on 08 February 2023, *arXiv preprint arXiv:2302.04335*. Online: https://www.researchgate.net/publication/368358895_Will_ChatGPT_get_you_caught_Rethinking_of_Plagiarism_Detection (сп. и <https://arxiv.org/pdf/2302.04335.pdf>) (пристапено на 10.02.2024 г.); Roman Marusenko, „New challenges in assessing students' knowledge: chatbot ChatGPT and real-time deepfakes“, *ResearchGate*, February 2023. Online: https://www.researchgate.net/publication/368450665_New_challenges_in_assessing_students%27_knowledge_chatbot_ChatGPT_and_realtime_deepfakes?channel=doi&link-Id=63e815e8e2e1515b6b8bad02&showFulltext=true (пристапено на 10.02.2024 г.).

научен труд),¹² критериуми, стандарди и издаваштво (воспоставување на критериуми и стандарди за употреба на вештачка интелигенција и чет-ботови во научното издаваштво).

Но, покрај посочените, како посебно сериозен проблем се наметнува присуството на неточните податоци како и потенцијалните дезинформации, кои, во суштина, можат да создадат повеќе негативни последици отколку бенефити.¹³ Тоа особено важи во случај кога се обидуваме да дојдеме до релевантни и валидни историски факти, поими и објаснувања поврзани со третиралиот наслов. Спроведените тестирања изведени за потребите на ова наше „истражување“ за Историјата на средновековна Европа и Црквата, се чини, го потврдија тоа во моментите кога побаравме да ни даде одредени факти и објаснувања за конкретни прашања од црковната историја. Имено, како есецијално се изнедри прашањето за валидноста на ГВИ која не е обучена како историчар, а ни за посебната специјалност црковна историја која е наш таргет во случајов, ниту пак има инкорпорирано аналитички сет на вештини со кои соодветно би ги обработила зададените задачи.

Во направениот обид ГВИ да направи разлика помеѓу дезинформациите и валидните податоци тестиравме три популарни слободно достапни јазичничет-бот модели посочени во воведните редови на нашиот текст – ChatGPT 3.5 (верзијата ChatGPT 4.0 има претплата), Perplexity и Bing (трите опции: Creative, Balanced и Precise), со ист сет на прашања поставени на македонски јазик со кирилично писмо. При изборот на прашања се водевме од премисата тоа да биде еден сет од прашања при чии одговори би можеле да ја увидиме подготвеноста на тестираните чет-ботови да се справат со различни ситуации. Така, во дел од прашањата се бараа одговори кои водат кон општопознати факти и објаснувања за средновековната

¹² Tim Sloane, „An AI-Created Academic Paper Is Submitted for Review, but Will AI Always Talk Our Language?“, *paymentsjournal.com* (2022, July 15). Online: <https://www.paymentsjournal.com/an-ai-created-academic-paper-is-submitted-for-review-but-will-ai-always-talk-our-language/> (пристапено на 10.02.2024 г.).

¹³ Притоа, мошне илустративен е примерот со јавно искажаните стравувања од масовното присуство и примена на ВИ глобално од страна на познатиот медијевист и публицист Јувал Ноа Харари во интервју за влијателниот *The Economist* на 14.09.2023 г. (петок), кој ја перципира како еден вид „an alien invasion“ и потенцијална нова независна технологија која би можела за мошне кратко време од сега да доведе до „The end of human-dominated History“, сп. „AI and our future with Yuval Noah Harari and Mustafa Suleyman“, *YouTube · The Economist 14.9.2023*. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=b2uEAgLeOzA>; <https://www.economist.com/by-invitation/2023/04/28/yuval-noah-harari-argues-that-ai-has-hacked-the-operating-system-of-human-civilisation> (пристапено на 17.09.2023 г.).

црковна историја (прашањето број 1 и број 6), но и такви кои се специфични и се однесуваат на нашата земја, а закои ценевме дека на некој начин би можеле да бидат проблематични за анализа на ГВИ (прашањето број 2, број 3 и број 5), како и прашање кое всушност повеќе наликува на убедлива наша констатација како компетентно лице за односната проблематика и со тоа ја предизвикавме ГВИ на своевидна дебата (прашањето број 4), а исто така ја провоциравме ГВИ со прашање во кое треба да најде виновник за одредени случувања (прашањето број 7).

Прашањата ги формулиравме на следниот начин:

1. Која е поврзаноста на почетоците на средновековна Европа и Првиот Вселенски Собор?
2. Кога е формирана црковната организација (институција) Јустинијана Прима и каде се наоѓало нејзиното седиште?
3. Според историски извори, од кога постои Охридската Архиепископија?
4. Јас, како историчар компетентен за средновековната црковна историја, тврдам дека Охридската архиепископија била македонска, а не бугарска црква!
5. Што знаеш за историскиот развој на Македонска православна црква – Охридска архиепископија?!
6. Која е поврзаноста на крунисувањето на Карло Велики за цар во Рим со папата и Константинополскиот патријарх?!
7. Која црква е виновник на настанатиот црковен Раскол во 1054 година?

*

Првиот обид да го изведеме тестот беше на 14.11.2023 година (вторник) од профил (account) со кој претходно го немавме контактирано ChatGPT 3.5, при што имавме намера посочените прашања најпрво да ги поставиме на најпопуларниот јазичен чет-бот модел ChatGPT 3.5, па потоа и на останатите два чет-бота. Но, веќе на второто прашање бевме фрапирани од неочекувано лошиот квалитет на одговорите кои ни ги даде толку фалениот ChatGPT 3.5. Почнавме да добиваме мошне неточни одговори, по што, освен предвидените, поставивме уште неколку други (на крајот на тој тест вкупно беа поставени тринаесет прашања), па откако и на дополнителните прашања ни близу не добивавме задоволителни одговори, ја прекинавме натамошната постапка.

Во вториот обид прашањата ги поставивме на трите јазични чет-бот модели во ист ден на 6.12.2023 година (среда). Повторно прво ги поставивме на ChatGPT 3.5, потоа истите прашања ги поставивме на Perplexity

и на крај прашањата ги поставивме на Bing, и тоа на трите негови опции поединечно.

Во вториот обид да тестираме со ChatGPT 3.5 пристапиме од мојот профил (account) со кој и претходно го имаме контактирано овој, но и другите два чет-бота (можеби (навидум) не е релевантно, но сепак имаме намера да нотираме дека опцијата да се меморираат дотогашните разговори помеѓу корисникот и чет-ботот, ниту тогаш ниту во моментите на настанување на овие редови во месец февруари 2024 година, официјално сè уште не е достапна за овој модел) и добивме сосема пристојни одговори. Тоа посебно се однесува на прашањата кои ја третираат поврзаноста на средновековната европска историја и црква (прашањето број 1 и прашањето број 6), коишто впрочем како такви и ги очекувавме. Бевме нестрпливи очекувајќи го одговорот на последното прашање (прашањето број 7) каде чет-ботот во самиот текст би требало „да заземе страна“ и да го посочи виновникот. Но, добивме само коректен историски пресек на случувањата кои се однесуваат на самиот Раскол во 1054 година без притоа чет-ботот да алутира на можниот причинител за црковното разидување.

При двете прашања кои се однесуваат на Јустинијана Прима и Охридската архиепископија добивме кратки одговори во два, односно три параграфи, при што кај Прашањето број 2 чет-ботот, меѓу другото, напиша дека „Се смета дека оваа црковна институција била основана околу 535 година. Седиштето на Јустинијана Прима се наоѓало во градот Цариград (днешен Истанбул). Оваа црковна институција имала претежно правоверен (халкидонски) карактер и се обидувала да ги поддржува учењата и догмите што биле прифатени на Халкидонскиот собор во 451 година.“, додека во одговорот на Прашањето број 3 го издвојуваме делот каде е видна хронолошка невоедначеност бидејќи стои дека „Охридската Архиепископија е формирана во 4 век, во периодот кога христијанството брзо се ширило во Римската Империја. Точниот датум на основање на Охридската Архиепископија е тешко точно одредлив, бидејќи за тоа време не постојат многу документираны записи. Сепак, првиот познат архиепископ на Охрид бил Ахилиј, кој бил присутен на Халкидонскиот собор во 451 година. Ова го става формирањето на Охридската Архиепископија пред тоа, во 5 век.“

Во одговорот на петтото прашање добивме историски пресек на случувањата од „Први обиди за автокефалија (средина на 19 век): Сè уште во периодот на Османската Империја, македонските православни христијани изразуваа желба за автокефалија (самостојност) од Охридската Архиепископија.“, па сè до „Меѓународно признавање: Во текот на

годините, МПЦ постепено добивала признание од другите православни цркви, вклучувајќи ја и Константинополската Патријаршија во 2019 година. Односи со МПЦ и СПЦ: Односите меѓу МПЦ и Српската православна црква (СПЦ) биле тема на различни дипломатски и религиозни дебати. Отворени се и други прашања...“, со што добивме увид за временската ажурност на податоците со кои располага овој чет-бот во денот на изведување на тестот.¹⁴

Вистинска возбуда беше очекувањето на одговорот на четвртото прашање, со оглед дека ние дадовме наш став, поточно наше тврдење, коешто чет-ботот требаше да го оспори или да го прифати, при што во добиениот текст очекувавме да се случи одредено ниво на дебатирање од страна на чет-ботот. И навистина бевме позитивно изненадени од добиениот одговор понуден во три параграфи кој, заради увид во автентичоста на текстот, го пренесуваме во целост: „Доколку сте историчар и изучувате средновековната црковна историја, треба да знаете дека прашањето околу припадноста на Охридската Архиепископија на историските термини 'македонска' или 'бугарска' црква може да биде предмет на различни историски тлумачења и контроверзии.

Во средновековниот период, кога Охридската Архиепископија била активна, концептите за национална идентичност како што ги разбираме денес често не биле присутни. Вместо тоа, црковната организација и верската припадност често имале важна улога во одредувањето на идентитетот.

Охридската Архиепископија била дел од Византијска Црква и подлежела на јурисдикцијата на Константинопол. Во текот на историјата, различни регионални и етнички групи можеби се идентификувале со неа. Во вашето истражување треба да ги разгледате различните извори и аспекти на историските догаѓања за да сфатите контекстот и припадноста на Охридската Архиепископија во средновековието.“

На сите дадени одговори чет-ботот ChatGPT 3.5 не понуди референци од коишто би се видело од каде ги црпи своите одговори.

Откако го завршивме тестот со ChatGPT 3.5, истиот ден пристапивме кон поставување на истите прашања на чет-ботот Perplexity. Забележливо беше дека овој чет-бот под одговорот на секое прашање понуди референци (кои ги нарекува извори-sources) од каде што ги црпел своите одговори, а ние ќе ги дадеме на увид во соодветни фусноти во онаа форма во која ни беа понудени.

¹⁴ Истата ситуација ја констатираме како актуелна и во моментите на пишување на овие редови (20 февруари 2024 година).

Одговорот на првото прашање беше мошне краток (во неполни шест редови) и повеќе фактографски, при кој ни даде пет референци,¹⁵ впрочем исто онолку колку што ни понуди и при сите останати прашања. Одговорот на прашањето број 6 беше мошне конфузен, прилично неточен, без да се посочи барем годината на крунисување на Карло Велики за цар. По првата реченица, во која имаше неколку, чиниме, хрватски зборови, текстот продолжи со латинично писмо на јазик кој наликува на хрватски со примеси на некој друг западнословенски јазик, под кој ни понуди пет референци¹⁶. За илустрација понудуваме само сегмент од истиот во делот каде се случи јазичниот и азбучниот премин: „Ова поврзаност имала dva glavna dijela:

Признавање на Карло Велики за цара: Карло Велики био је први krški vladar koji је dobio priznanje за cara Svetog Rimskog Carstva, čime је nastavio tradicija cara Svetog Rimskog Carstva koja је trajala do dolaska Napoleona.

Признавање на папата за vazduhnega cara: Papa је dobio priznanje за vazduhnega cara...“. Генерално земено, овој одговор беше неупотреблив.

Прашањето број 7 беше одговорено мошне кратко, без притоа да понуди виновник или на било кај начин да го навести истиот, кој го поткрепи со пет референци¹⁷.

Одговорот на прашањето кое се однесува на Јустинијана Прима беше изненадувачки краток (неполни пет редови), но и со неточни, збунувачки информации, кои ги илустрираме: „Седиштето на Јустинијана Прима било во Константинопол, во Битолскиот епископат, кој во тоа време бил дел од Илирскиот префектурен округ.“ Бевме изненадени кога во понудените пет референци ги препознавме истите оние кои беа понудени при одговорот на првото прашање.

¹⁵ Wikipedia Катедрала во Комо (на македонски); Д. Зајковски, Христијанството во Македонија, 2017 (на skribd); Религиски системи, Д. Матевска, 2021 (во пдф); Eka Avliani (статија од Academia.edu); Списанието Историја 2015/16 (во пдф).

¹⁶ <https://tge.mk/vesnici/Ogledalo8.pdf> дек. 2017 (тетовско-гостиварска епархија); <https://www.poa-info.org/istorija> Решавање на Расколот; Wikipedia Карло Велики (на македонски); Wikipedia Хилдерик III (на македонски); <https://www.poa-info.org/istorija/oharhiep/0001.html> Кратка историја на Охридската Архиепископија.

¹⁷ <https://tge.mk/vesnici/Ogledalo8.pdf> дек. 2017 (тетовско-гостиварска епархија); <https://www.mn.mk/feljton/13331> Македонска нација СРЕДА, 06 ДЕКЕМВРИ 2023, (статија од СРЕДА, 07 ЈУНИ 2017 Македонска православна црква – Охридска архиепископија; Wikipedia Карло Велики (на македонски); Wikipedia Хилдерик III (на македонски); Д. Зајковски, Христијанството во Македонија, 2017 (на scribd).

Во одговорот на третото прашање, поткрепи со пет референци,¹⁸ повторно наидовме на неточни и збунувачки податоци, овој пат со примеси на српски и бугарски зборови и графеми: „Охридска архиепископија, или Охридска патриаршија, постои от времето на Самоиловата династија (976–1018) када град Охрид станал седиште на Архиепископија.

Архиепископијата се наследувала од патриарха Евтихија, кој бил поставшен начело од царя Самоила I. Евтихије бил привременски поставлен начело на Охридска архиепископија, а потом и начело на целе Србије, кога су тада називали Рашка.

Од историјски извори, Охридска архиепископија постои от XIV век. Први помен на охридског архиепископа се средовезује у XIV век“.

На петтото прашање не добивме никакви хронолошки одредници кои се однесуваат на формирањето на МПЦ, освен последната сентенца дека „Во текот на 20 век, Македонската православна црква – Охридска архиепископија била формирана како одделна црква, независна од Српската православна црква“, тука само на историјатот на Охридската архиепископија, со повторување на истите грешни и збунувачки податоци присутни во одговорот на второто прашање, но овде дополнети и со истакнување на одредени политизации; „Охридската архиепископија имала комплексна поврзаност со различни цркви и држави, вклучувајќи ги и Македонија и Бугарија. Спорот за потеклото на Охридската архиепископија е делумно политички затоа што историските факти не се јасни и објективни.“. Вообичаено, на крајот имаше наведено пет референци¹⁹.

Четвртото прашање требаше да предизвика одговор на чет-ботот базиран на академска дебата, но добивме одговор кој во експликаториот дел за основање и седиште на Архиепископијата беше сосема сличен на оној понуден во одговорот на третото прашање, како и политички базирани дополненија, па така: „Спорот за потеклото на Охридската архиепископија е

¹⁸ Wikipedia Историја на Охрид (на македонски); Сајтот на Бигорски со статија Д. Зајковски, Краток преглед на историјатот на Охридската Архиепископија, мај/јуни 2022; <https://www.poa-info.org/istorija> Решавање на Расколот; Сајтот на Бигорски со статија Д. Зајковски, Кон прашањето за првите епископи на Охридската архиепископија: помеѓу митот и историчноста, мај/јуни 2018; Списанието Историја 2015/16 (во пдф).

¹⁹ <https://tge.mk/vesnici/Ogledalo8.pdf> декември 2017 (тетовско-гостиварска епархија); <https://www.mn.mk/feljton/13331> Македонска нација, СРЕДА, 06 ДЕКЕМВРИ 2023, (статија) од СРЕДА, 07 ЈУНИ 2017 Македонска православна црква – Охридска архиепископија; <https://www.poa-info.org/istorija/oharhiep/0001.html> Кратка историја на Охридската Архиепископија; https://www.m-p-c.org/?page_id=1630 Благодатниот Оган на Гробот Христов (официјалниот сајт на МПЦ).

дел од поширокиот политички и идентитетски спор помеѓу Македонија и Бугарија. Според македонската историографија, Охридската Архиепископија била македонска црква, додека според бугарската историографија, таа била бугарска црква. Овој спор е делумно политички затоа што историските факти не се јасни и објективни...

Во историските извори не постои јасно доказателство дека Охридската Архиепископија била исклучиво македонска или бугарска црква.“, по што следуваа веќе очекувани по број пет референци²⁰. Според содржината на текстот на одговорот, очигледен е балансираниот пристап на кој веројатно е трениран и овој чет-бот.

Со чет-ботот Bing направивме три одделни тестирања со оглед дека се понудени три негови верзии. Притоа, веднаш штом го завршивме тестирањето со Perplexity, седумте прашања ги поставивме на верзијата Bing more balanced. Но, кај овој чет-бот бројот на прашања кои може да му се постават со еден налог/со едно барање е вкупно пет, па така по поставеното петто прашање бевме информирани дека лимитот за поставување прашања се исцрпел, па бевме принудени да отвориме нов налог односно ново барање каде ги поставивме преостанатите две прашања. Имајќи го тоа предвид, а сакајќи да добиеме одговори со само еден налог/барање, на другите две опции Bing more creative и Bing more precise поставивме вкупно четири прашања: ги поставивме трите прашања кои се однесуваат на историјата на средновековна Европа и црквата, како и едно прашање кое се однесува на историскиот развој на МПЦ-ОА.

При одговорот на Првото прашање Bing more balanced беше мошне краток (во неполни шест редови) и повеќе фактографски, при што ни даде три референци и сите беа на бугарски јазик/со бугарска текстуална поддршка.²¹ По наведените референци, чет-ботот понуди опција со подготвени од него прашања (во случајов тоа беа следниве: Кои биле најзначајните личности во средновековна Европа? Што е Византијска империја? Каква беше улогата на христијанството во Средниот век?), како што впрочем стори и при одговорите на сите други прашања кои му ги поставивме.

²⁰ Wikipedia Историја на Охрид (на македонски); Сајтот на Бигорски со статија Д. Зајковски, Краток преглед на историјатот на Охридската Архиепископија, мај/јуни 2022; Списанието Историја 2015/16 (во пдф); https://www.m-p-c.org/?page_id=1630 Благодатниот Оган на Гробот Христов (официјалниот сајт на МПЦ); <https://www.poa-info.org/istorija> Решавање на Расколот.

²¹ bg.wikipedia.org средновековие; bg.khanacademy.org Overview of Middle Ages (со превод-титла на бугарски); bg.wikipedia.org рано средновековие.

Одговорот на прашањето број 6 беше мошне краток (неполни пет реда), а во четирите референци кои ги понуди, сите беа од Wikipedia, при што две статии беа на српски, а по една на македонски и бугарски јазик.²² Останавме зачудени кога видовме дека статијата на српски јазик од Wikipedia, која беше посочена во референците, воопшто не се однесува на Карло Велики туку на царот Карло V кој владее во XVI век, односно повеќе од седумстотини години по смртта на Карло Велики.

Во одговорот на седмото прашање, кој беше понуден во неполни седум реда поткрепени со четири референци,²³ имаше сличен балансиран пристап како и останатите два тестирани чет-бота ChatGPT 3.5 и Perplexity, без притоа да понуди виновник или на кој било начин да го навести истиот.

Одговорот на второто прашање се состоеше од една реченица „Црковната организација Јустинијана Прима е формирана во 535 година, а нејзиното седиште се наоѓало во истоимениот град, кој се наоѓа на територијата на Македонија“, која ја поткрепи со шест референци.²⁴ Одговорот на третото прашање, пак, беше даден во две проширени реченици, поткрепен со дури девет референци,²⁵ при што ја потенцираме првата (втора-

²² mk.wikipedia.org Карло Велики (статиа на македонски); sr.wikipedia.org Карло V, цар Светог римског царства (статиа на српски); sr.wikipedia.org Карло Велики (статиа на српски); bg.wikipedia.org Карл Велики (статиа на бугарски).

²³ mk.wikipedia.org Големиот раскол (статиа на македонски); mitropolija.com Митрополија Црногорско-приморска статиа Велики црквени раскол 1054. године јан. 26, 2022 у 11:13 | Актуелности, Богословје; vremetoiznacite.mk Расколот во традиционалната Црква во 1054 г. пукнал во сабота (статиа на македонски); ioamogesu.com ioamogesu.com/mk статиа Што го предизвика големиот раскол во Црквата во 1054 година Да Паоло Тесчион – Ноември 14, 2019 (статиа на македонски).

²⁴ mk.wikipedia.org Јустинијана Прима (статиа на македонски); bing.com (експлорер со наведување главно македонски статии); wikiwand.com Јустинијана Прима (статиа на македонски од википедија); macedonism.org – не се отвора; sr.wikipedia.org Јустинијана Прима (статиа на српски); js.ugd.edu.mk ГЗ2010 статиа А. Жура, Традицијата на Јустинијана Прима во титулатурата на охридските поглавари.

²⁵ bing.com Охридска архиепископија Основана (експлорер со наведување главно на мкд статии и линкови); bg.wikipedia.org Охридска архиепископија (статиа на бугарски); roa-info.org Кратка историја на Охридската Архиепископија; mk.wikipedia.org Охридска архиепископија (статиа на македонски); bigorski.org.mk Сајтот на Бигорски со статиа Д. Зајковски, Краток преглед на историјатот на Охридската Архиепископија, мај/јуни 2022; bing.com Охридска архиепископија (експлорер со наведување главно на мкд статии и линкови, но некои се поразлични од првата затоа што го нема зборот Основана во насловот на барањето); sr.wikipedia.org Охридска архиепископија (статиа на српски); bg.wikipedia.org Македонска православна црква – Охридска архиепископија (статиа на бугарски); bg.wikipedia.org Православна охридска архиепископија (статиа на бугарски).

та реченица во најголем дел беше повторување на првата): „Охридската Архиепископија е основана во 1018 година, кога Византијската империја ја понизила Бугарската Патријаршија во ранг и ја објавила за Бугарска автокефална архиепископија со седиште во Охрид, последната бугарска столица и тогашно седиште на бугарскиот патријарх“.

Два параграфи текст го сочинуваа одговорот на четвртото прашање, поткрепен со пет референци,²⁶ при што во првиот беа понудени податоци за основањето на Охридската Архиепископија, кои беа мошне слични со оние во одговорот на претходното трето прашање, додека во вториот параграф можевме да увидиме одреден потенцијал за академска дебата на чет-ботот во обид, со оглед дека текстот се косеше со оној напишан во првиот параграф: „Вашата тврдба дека Охридската Архиепископија била македонска црква не е точна. Во времето кога е основана, Македонија не постоела како независна држава, туку била дел од Бугарија. Од друга страна, Охридската Архиепископија е била автокефална црква, што значи дека е имала независност во однос на другите цркви и не е била под контрола на Бугарската Патријаршија или на некоја друга црква“.

Во одговорот на петтото прашање беше видно дека чет-ботот воопшто не го разбрал прашањето, па наместо да даде хронолошки историјат на МПЦ-ОА, тој даде одлени податоци за основањето на Охридската Архиепископија во 1018 година, патем со многу слична фразеологија како и при одговорот на третото прашање, а потоа во една реченица одговори дека МПЦ-ОА „е формирана во 1967 година, кога се отклонила од Српската Православна Црква и се самопровозгласила за автокефална црква“. Сето тоа го имаше поткрепено со седум референци.²⁷

²⁶ bg.wikipedia.org Охридска архиепископија (статија на бугарски); sr.wikipedia.org Охридска архиепископија (статија на српски); wikiwand.com Охридска архиепископија (на бугарски); bg.wikipedia.org Македонска православна црква – Охридска архиепископија (статија на бугарски); mk.wikipedia.org Охридска архиепископија (статија на македонски).

²⁷ mk.wikipedia.org Македонската Православна Црква-Охридска Архиепископија (статија на македонски); bg.wikipedia.org Македонска православна црква – Охридска архиепископија (статија на бугарски); wikiwand.com Македонска православна црква – Охридска архиепископија (статија на македонски); mk.wikipedia.org Охридска Архиепископија (статија на македонски); sr.wikipedia.org Охридска Архиепископија (статија на српски); mia.mk Д. Ѓоргиев: Македонско-бугарската мешовита комисија постигна извесен напредок за претставувањето на историскиот развој и улогата на Охридската архиепископија 04 април 2023; bg.wikipedia.org Охридска архиепископија (статија на бугарски).

На другите две опции Bing more creative и Bing more precise поставивме по четири прашања, со преферабилен пристап кон историјата на средновековна Европа и црквата, при што, како што очекувавме, верзијата Bing more precise даваше видно пократки одговори во однос на одговорите понудени од Bing more creative, но со речиси ист број понудени референци на сите поставени прашања (вкупно 15 референци кај Bing more creative; вкупно 17 референци кај Bing more precise).

На првоставеното прашање верзијата Bing more creative даде најдолг одговор од сите чет-бот модели и верзии кои ги тестиравме (вкупно 31 ред текст), речиси еден цел мал есеј со ваков наслов, но не и најквалитетен. Одговорот беше исцело на бугарски јазик, со три референци,²⁸ додека на останатите три прашања одговорите ги даваше на македонски јазик. Опцијата Bing more precise на истото прашање даде за две третини пократок одговор, но како што очекувавме, беше многу попрецизен со конкретни хронолошки одреденици поткрепени со шест референци.²⁹

Второто прашање кое го поставивме на посочение две опции на Bing всушност беше шестото кое го поставивме на Chat GPT 3.5, Perplexity и Bing more balanced. Верзијата Bing more creative даде долг одговор со три референци,³⁰ кој иако имаше само една хронолошка одреденица, беше најквалитетен од сите одговори на тестираните чет-бот модели и верзии. И покрај тоа што одговорот на ова прашање даден од верзијата Bing more precise беше пократок, а поткрепен исто така со три референци меѓу кои третата необјасниво се однесува на царот Карло V кој владее во XVI век,³¹ сепак по квалитетот на информации не заостануваше зад Bing more creative.

²⁸ [bg.wikipedia.org Средновековие](https://bg.wikipedia.org/Средновековие) (статија на бугарски); [bg.wikipedia.org Ранно средновековие](https://bg.wikipedia.org/Ранно_средновековие) (статија на бугарски); [bg.khanacademy.org Overview of Middle Ages](https://bg.khanacademy.org/Overview_of_Middle_Ages) (со превод-титла на бугарски).

²⁹ [bg.wikipedia.org Средновековие](https://bg.wikipedia.org/Средновековие) (статија на бугарски); [bg.khanacademy.org Overview of Middle Ages](https://bg.khanacademy.org/Overview_of_Middle_Ages) (со превод-титла на бугарски); [mk.wikipedia.org Прв вселенски собор](https://mk.wikipedia.org/Прв_вселенски_собор) (статија на македонски); [mk.orthodoxwiki.org Прв вселенски собор](https://mk.orthodoxwiki.org/Прв_вселенски_собор), Православна енциклопедија (статија на македонски); [bg.wikipedia.org Ранно средновековие](https://bg.wikipedia.org/Ранно_средновековие) (статија на бугарски); [mk.wikipedia.org Вселенски собор](https://mk.wikipedia.org/Вселенски_собор) (статија на македонски).

³⁰ [mk.wikipedia.org Карло Велики](https://mk.wikipedia.org/Карло_Велики) (статија на македонски); [sr.wikipedia.org Карло Велики](https://sr.wikipedia.org/Карло_Велики) (статија на српски); [mk.wikipedia.org Свето Римско Царство](https://mk.wikipedia.org/Свето_Римско_Царство) (статија на македонски).

³¹ [mk.wikipedia.org Карло Велики](https://mk.wikipedia.org/Карло_Велики) (статија на македонски); [sr.wikipedia.org Карло Велики](https://sr.wikipedia.org/Карло_Велики) (статија на српски); [sr.wikipedia.org Карло V](https://sr.wikipedia.org/Карло_V), цар Светог римског царства (статија на српски).

На прашањето „Која црква е виновник на настанатиот црковен Раскол во 1054 година?“, верзијата Bing more creative даде долг одговор (вкупно 28 реда текст) со пет референци.³² Притоа, започна со ставот дека „Ова е тешко прашање, за кое нема едноставен и дефинитивен одговор... Не може да се каже дека една црква е целосно виновна за Расколот, бидејќи и двете цркви имале свои причини, аргументи, грешки и недостатоци.“ (истава сентенца ја употреби повторно во самиот крај на текстот како претпоследна реченица), по што продолжи да пишува за „некои од главните фактори, кои придонеле за Расколот, тие би биле“..., видно дистанцирајќи се во одговорот од евентуално приклучување кон некоја од страните кои довеле до самиот спор. Уште поексплицитно тоа го направи верзијата Bing more precise, при што одговорот на ова прашање, кој го поткрепи со три референци,³³ го започна со „Великиот Раскол во 1054 година, кој ги поделил Источната (Православната) и Западната (Римокатоличката) Црква, не може да се припише на една страна како 'виновник'. Овој раскол бил резултат на комплексни теолошки, културни, политички и географски фактори кои се натрупале во текот на векови“, по што продолжи со причините кои довеле до тоа, за да на самиот крај на одговорот повторно потенцира дека „... затоа не е точно да се опише една страна како 'виновник'“.

Последното прашање кое го поставивме на двете верзии Bing more creative и Bing more precise беше она за историскиот развој на МПЦ-ОА.

Bing more creative со четири референци³⁴ даде историјат на МПЦ од времето на Св. Павле, преку Св. Кирил и Методиј, Св. Климент, политички и црковни влијанија во средновековието, укинувањето во XVII век, па сè

³² uk.wikipedia.org Розкол Христијанској цркви 1054 (статија на украински); mitropolija.com Митрополија Црногорско-приморска – статија Велики црквени раскол 1054. године јан. 26, 2022 у 11:13 Актуелности, Богословље; wikiwand.com Црква Света Софија (Истанбул) (статија на македонски); wikiwand.com Римокатоличка црква (статија на македонски); bing.com – ништо не дава, туку враќа на главната страна за пак да се четува.

³³ mitropolija.com Митрополија Црногорско-приморска – статија Велики црквени раскол 1054. године јан. 26, 2022 у 11:13 | Актуелности, Богословље; vremetoiznacite.mk статија Расколот во традиционалната Црква во 1054 г. пукнал во сабота (статија на македонски); ioamogesu.com статија Што го предизвика големиот раскол во Црквата во 1054 година (статија на македонски).

³⁴ mk.wikipedia.org Охридска архиепископија (статија на македонски); mk.wikipedia.org Македонска православна црква – Охридска архиепископија (статија на македонски); mn.mk Македонска нација статија СРЕДА, 07 ЈУНИ 2017, Македонска православна црква – Охридска архиепископија (статија на македонски); bg.wikipedia.org Македонска православна црква – Охридска архиепископија (статија на бугарски).

до црковно-народните собори во 1945 и 1967 година и споровите за признавање потоа, и завршува со реченицата „... во 2022 година, Вселенската патријаршија ја примила Македонската православна црква во канонско евхаристиско единство и ѝ ја признала посебноста, но под називот Охридска Архиепископија. Одлучувањето за управните прашања, Патријаршијата ѝ го препуштила на Српската православна црква.“. Одговорот на Bing more precise, поткрепен со истите четири референци како и кај Bing more creative, но со малку изменет редослед при набројувањето,³⁵ текстуално е двојно пократок, но дава суштествено поразличен текст во делот на етничката припадност на паствата на МПЦ-ОА дека „е автокефална и национална црква на Македонците со православна вероисповед, но и Црква за сите православни верници во Македонија и надвор во дијаспората“, по што е понуден историјатот на црквата кој зачнувајќи од формирањето на Иницијативниот одбор во Горно Врановци 1944 година и Првиот црковно-народен собор од 1945 година, следува сентенца за непризнаеноста, сè до „На 9 мај 2022 година, Вселенската патријаршија ја примила Македонската Православна Црква во канонско евхаристиско единство и ѝ ја признала посебноста, но под називот Охридска Архиепископија“, со што е видно до каде оди временското ажурирање на податоци кај овие две верзии на тестирањев чет-бот модел.

*

Прашањето за примена на генеративната Вештачка интелигенција и нејзините популарни јазични чет-бот модели во поглед на историските „истражувања“ се испостави дека е навистина комплексно, односно засега прилично дискутабилно. Имено, при тестирањата кои ги направивме на популарни три јазични чет-ботови се изнедри прашањето за нивната валидност, со оглед дека не се обучени со конкретен сет од специфични аналитички вештини карактеристични за секој историчар-истражувач. Анализите на содржината на добиените одговори покажаа дека за историјата на средновековна Европа и Црква чет-ботовите даваат релативно подобри резултати во однос на одговорите за црковната историјата на нашата земја и територија. Во поглед, пак, на искуствата од примена на чет-бот моде-

³⁵ mk.wikipedia.org Македонска православна црква – Охридска архиепископија (статија на македонски); mn.mk Македонска нација статија СРЕДА, 07 ЈУНИ 2017, Македонска православна црква – Охридска архиепископија (статија на македонски); mk.wikipedia.org Охридска архиепископија (статија на македонски); bg.wikipedia.org Македонска православна црква – Охридска архиепископија (статија на бугарски).

лите при добивање податоци за одредени историски теми, одговорите на поставените прашања ни пружија солиден материјал за заклучни согледувања кои наједноставно може да се групираат како позитивни и негативни.

Во позитивните искуства предничат оние поврзани со брзиот и ефикасен пристап до големи количини на историски информации и текстови кои го овозможуваат чет-ботовите, но тоа никако не треба да биде на сметка на квалитетот на дадените одговори. Големiot квантитет на прашања кои може да се постават на ChatGPT 3.5 и Bing последователно (тоа не беше случај со Perplexity каде лимитот со еден налог/барање е пет прашања), цениме дека е една од значајните нивни позитивни можности. Тоа воедно придонесува за интерактивен пристап со корисникот и можност за одредено ниво на дискусија за историските теми, кое нешто води кон стимулирање на тематски размислувања на корисникот при процесот на комуникација. Мошне интересна е креативноста на чет-ботовите во делот на секој нов налог/барање со исто прашање, при кој добива(в)ме нов текст, кој беше сличен на претходниот, но доволно различен да не се воочи како идентичен. Ист таков беше случајот и со понудените референци под секој од одговорите. Преку дадените одговори на некои од поставените прашања, видлива беше годината до кога е ажуриран одреден чет-бот (во случајот со ChatGPT 3.5 беше 2019 година, иако тој генерално е ажуриран до 2021 година, а во случајот со Bing тоа беа само неговите верзии Bing more creative и Bing more precise, заклучно со пролет 2022 година, додека за Perplexity не можеше да се утврди скорешна хронолошка ажурираност). Балансираниот пристап во одговорите е мошне позитивна карактеристика на која се обучени овие чет-бот модели, а со оглед дека на нивниот сегашен недоволен развој, изнесувањето став може да генерира еднострани одговори, па дури и неточни податоци претставени како факти кои би воделе кон длабоки противречности со ставовите на современите научни достигнувања за дадена историска проблематика.

Голем број недопустливи грешки и непрецизности како од фактографски така и од хронолошки аспект (особено фрапирачки при првиот обид со ChatGPT 3.5 направен на 14.11.2023 г.), недостаток на контекст и, поврзано со тоа, присутна опасност од генерирање на своја историска вистина без претходна подлабока проверка или соодветна валидација заради ограничен фонд во базата на податоци, конфузни и недоречени сентенци, неконзистентност на јазик и азбука дури и во исти одговори, контрадикторни ставови наместа дури и во исти одговори, репетиција на делови од одговори, недоволна разбраност на прашање поставено од корисникот, се

само дел од негативните искуства при користењето на третираните чет-бот модели и нивните верзии. Повеќе од дискутабилно повикување на референци (кај ChatGPT 3.5 воопшто нема рефереци), при што, освен малкуте понудени авторизирани книги, статии и официјални сајтови на институции во само некои од одговорите, видни беа далеку побројните несоодветни референци – најчесто, би рекле пречесто, беше цитирана неавторизираната Wikipedia, но и написи во популарни списанија, сајтови на здруженија на граѓани, новински агенции, блогови. Воочливо беше неразликување на извори и литература, па според чет-ботовите Perplexity и Bing сите референци на коишто се повикуваа беа формулирани како извори (sources). Така, во поглед на користење стручна / научна поткрепа за напишаните текстови од страна на тестираните чет-бот модели и верзии воопшто не може да се каже дека одговорите ги темелат на соодветни и адекватни референци. Присутна пристрасност врз основа на избраните и користени референци, понекогаш непотребно сите од иста провениенција. Забележливо беше отсуство на какви било референци вон соседството (освен во еден случај со цитирана статија од Wikipedia на украински јазик).

Генерално согледување е дека јазичните чет-ботови, како најпопуларни алатки на ГВИ, во оваа фаза од развојот сè уште се наоѓаат во т.н. сива зона, односно не се сосема веродостојни, а со тоа ни целосно релевантни. При нивно користење треба да се има прилична доза на резервираност, поточно задолжително препроверување на дадените одговори. Така, иако употребата на ГВИ и чет-ботови цели кон значително подобрување на пребарувачкиот, па и истражувачки процес за историчарите, вклучително и прашања поврани со црковната историја, нудејќи напредни алатки за анализа, пристап до информации и автоматизација на дел од процесите, сепак овие технологии бездруго треба да се користат со сериозен критички пристап заради нивниот нецелосен увид при обработка на специфичните прашања и со јасно сознание за нивните лимитации и пристрасност во одговорите на зададените задачи.

THE HISTORY OF MEDIEVAL EUROPE AND THE CHURCH:
“RESEARCH” WITH THE APPLICATION OF GENERATIVE
ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Summary

The emergence of easily accessible linguistic chat-bot models in generative Artificial Intelligence as the latest challenge facing the world, and respectively, historical science, directs us to conduct their testing to evaluate the capability of these tools for the validity of the data they provide in response to given tasks/questions, considering that we are not trained as historians to possess an analytical skill set for historical topics. Such assessment could be made after testing the three currently most popular chat-bot models: ChatGPT 3.5, Perplexity, and Bing (with options: Bing more balanced, Bing more creative, and Bing more precise), to which we posed the same set of seven questions in Macedonian Cyrillic script regarding the history of medieval Europe and the Church, as well as the history of the Macedonian Orthodox Church – Ohrid Archbishopric.

Several positive aspects emerged, including speed, efficiency, and the ability to process large amounts of information, leading to time rationalization. However, we also observed notable negative aspects in chat-bots, such as errors and inaccuracies, bias, lack of context for accurate interpretation, provision of information as facts without prior verification or validation, inappropriate literature that is, by the way, named as sources, which may lead to misinformation and historically inaccurate constructs. This leads us to conclude that these popular tools are still in the so-called „gray area“ at this stage of their development, meaning they are not entirely reliable, and thus not fully relevant. Therefore, when using them, a considerable degree of caution is necessary, including mandatory verification of the responses provided.

БИБЛИОГРАФИЈА (печатени и online)

- „Artificial Intelligence Act: Deal on comprehensive rules for trustworthy AI“, <https://www.europarl.europa.eu/news/en/press-room/20231206IPR15699/artificial-intelligence-act-deal-on-comprehensive-rules-for-trustworthy-ai> (пристапено на 15.02.2024 г.).
- Aydın, Ömer, Enis Karaarslan, „Is ChatGPT Leading Generative AI? What is Beyond Expectations?“ (January 29, 2023), *Academic Platform Journal of Engineering and Smart Systems*, 11(3), pp. 118-134, https://www.researchgate.net/publication/367596817_Is_ChatGPT_Leading_Generative_AI_What_is_Beyond_Expectations (пристапено на 08.02.2024 г.).
- Ayers, Edward L., *The Pasts and Futures of Digital History*, University of Virginia, 1999. <http://www.vcdh.virginia.edu/PastsFutures.html> (пристапено на 12.02.2024 г.).
- Chiodo, Carol, „De nostri temporis studiorum ratione and the Digital Humanities“, *NeMLA Italian Studies*, vol. XXXIX (2017), Special Issue: *The Italian Digital Classroom*, editors: Tania Convertini et al., pp. 176-179, <http://www.buffalo.edu/content/dam/www/nemla/NIS/XXXIX/NeMLA%20Italian%20Studies%202017%20-%20Final%20Considerations.pdf> (пристапено на 12.02.2024 г.).
- Cohen, Daniel, Roy Rosenzweig, *Digital History: A Guide to Gathering, Preserving, and Presenting the Past on the Web*, „Introduction: Promises and Perils of Digital History“, <http://chnm.gmu.edu/digitalhistory/introduction> (пристапено на 08.02.2024 г.).
- Fostikov, Aleksandra, „First impressions on using AI powered chatbots, tools and search engines: ChatGPT, Perplexity and other - possibilities and usage problems“ („Прве импресије о коришћењу чет ботова, алата и претраживача на бази АИ: ChatGPT, Perplexity и остали – могућности и проблеми употребе“), *Review of the National Center for Digitization*, 42 (2023), pp. 1-11, <https://doi.org/10.17613/9t6p-2229> (исто и <https://hcommons.org/deposits/item/hc:51415/>). (пристапено на 12.02.2024 г.).
- Fostikov, Aleksandra, Neven Isailović, „Digital humanities or digital versus humanities“, *Review of the National Center for Digitization*, vol. 24 (2014), pp. 19-23, https://www.researchgate.net/publication/305721272_Digital_Humanities_or_Digital_Versus_Humanities (пристапено на 12.02.2024 г.).

- „Global Forum on the Ethics of AI 2024“, <https://www.unesco.org/en/forum-ethics-ai> (пристапено на 15.02.2024 г.).
- Khalil1, Mohammad, Erkan Er, „Will ChatGPT get you caught? Rethinking of Plagiarism Detection“, *ResearchGate*, Posted on 08 February 2023, *arXiv preprint arXiv:2302.04335*, https://www.researchgate.net/publication/368358895_Will_ChatGPT_get_you_caught_Rethinking_of_Plagiarism_Detection (исто и <https://arxiv.org/pdf/2302.04335.pdf>) (пристапено на 10.02.2024 г.).
- Mandić, Slobodan, *Kompjuterizacija i istoriografija 1995–2005*, Istorijski arhiv Beograda, Beograd 2008, https://www.arhivbeograda.org/images/publikacije_elektronske_pdf/Kompjuterizacija_istoriografija.pdf (пристапено на 08.02.2024 г.).
- Marusenko, Roman, „New challenges in assessing students’ knowledge: chatbot ChatGPT and real-time deepfakes“, *ResearchGate*, February 2023, https://www.researchgate.net/publication/368450665_New_challenges_in_assessing_students%27_knowledge_chatbot_ChatGPT_and_realtime_deepfakes?channel=doi&linkId=63e815e8e2e1515b6b8bad02&showFulltext=true (пристапено на 10.02.2024 г.).
- Sample, Mark, „The digital humanities is not about building, it’s about sharing“(posted on May 25, 2011, published 2013), *Defining Digital Humanities*, editors: Melissa Terras et al., Ashgate 2013, pp. 255-257, <http://www.sample reality.com/2011/05/25/the-digital-humanities-is-not-about-building-its-about-sharing/> (исто и <https://hcommons.org/deposits/item/hc:27269/>) (пристапено на 12.02.2024 г.).
- Sloane, Tim, „An AI-Created Academic Paper Is Submitted for Review, but Will AI Always Talk Our Language?“, *paymentsjournal.com* (2022, July 15), <https://www.paymentsjournal.com/an-ai-created-academic-paper-is-submitted-for-review-but-will-ai-always-talk-our-language/> (пристапено на 10.02.2024 г.).
- „The-bletchley-declaration“, <https://www.gov.uk/government/publications/ai-safety-summit-2023-the-bletchley-declaration/the-bletchley-declaration-by-countries-attending-the-ai-safety-summit-1-2-november-2023>. (пристапено на 15.02.2024 г.).
- Thompson, Alan D., „GPT-3.5 + ChatGPT: An illustrated overview“, <https://life architect.ai/chatgpt/> (пристапено на 08.02.2024 г.).
- YouTube · The Economist 14.9.2023, „AI and our future with Yuval Noah Harari and Mustafa Suleyman“, <https://www.youtube.com/watch?v=b2uEAgLeOZA>. (исто и <https://www.economist.com/by>

invitation/2023/04/28/yuval-noah-harari-argues-that-ai-has-hacked-the-operating-system-of-human-civilisation) (пристапено на 17.09.2023 г.).
Weinberger, David, *Too Big to Know, Rethinking Knowledge Now That the Facts Aren't the Facts, Experts Are Everywhere, and the Smartest Person in the Room Is the Room*, Basic Books, 2011.
„30/Nov/2022 ChatGPT announced on the OpenAI blog“, <https://openai.com/blog/chatgpt> (пристапено на 08.02.2024г .).

Дарко АНЕВ

НОВОЗАВЕТНАТА СТРУКТУРА НА РАНОХРИСТИЈАНСКОТО ПОИМАЊЕ НА МИСИОНЕРСТВОТО

1. Воведни размислувања за мисионерството во однос на Евангелието според Матеј

Темата мисија во новозаветната егзегеза одамна е препознаена како еден од основните интереси на авторот на првото Евангелие – евангелистот Матеј. Изложувањето во текстот има за цел да претстави, не само еден фокус на едно конкретно прашање, како што е односот меѓу еврејските христијани и нееврејските христијани, или пак улогата на неевреите во заедницата на Матеј како и мисионерската задача на ранохристијанската заедница, туку изложувањето ќе се застапи и анализира три области, во кои *ранохристијанското поимање на мисија* е релевантен концепт во Евангелието според Матеј:¹ и ќе биде сведено на три својствени одлики од теолошкиот светоглед на евангелистот Матеј:

¹ Поопширно за самата тема мисионерство во однос на евангелскиот текст и Евангелието според Матеј види: Hubert Frankemölle, *Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium*, in *Mission im Neuen Testament*, QD 93, Freiburg: Herder, 1982, 93–129; John D. Harvey, *Mission in Matthew*, во: *Mission in the New Testament. An Evangelical Approach*, ed. W.J.Larkin & J.F.Williams; ASMS 27; New York: Orbis, 1998, 119–36; N. Thomas Wright, *The New Testament and the People of God*, Christian Origins and the Question of God, Vol. 1; reprint, 1992; London/Minneapolis: SPCK/Fortress, 1993, 47–144; J. Andrew Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis: Fortress, 1990, 65–70; David C. Sim, *The Gospels for all Christians?*, JSNT 24 (2001): 3–27; Earle E. Ellis, *The Making of the New Testament Documents*, BIS 39; Leiden: Brill, 1999, 288–92; Eckhard J. Schnabel, *Jesus and the Beginnings of the Mission to the Gentiles*, во: *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, FS I. H. Marshall; ed. J. B. Green and M.

1. Мисионерскиот наратив на евангелистот Матеј,
2. историскиот контекст на мисионерството во наратологијата на евангелистот Матеј и
3. теолошкото поимање на мисионерството во евангелскиот текст.

Самото изложување на темата ранохристијанска мисија во Евангелието според Матеј, херменевтички е проблематично, и воедно не може да се игнорира некоја од овие три области. Евангелието според Матеј е наратив, кој во првиот век (зачетоците на раното христијанство) самата одредница *мисија* не била (не е употребувана) само како концепт на наратолошко објаснување, туку историска реалност и делување во, и надвор, од самата ранохристијанска заедница.

Анализата на релевантните наративни, теолошки и историски перспективи сугерираат дека авторот на првото Евангелие пишувал како теолог, кој имал интензивен интерес за универзалноста на мисијата (Мт 5,13 – Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς; Мт 5,14 – Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου) на ранохристијанската заедница (βίβλος γενεσεως²). Евангелистот Матеј имал и лично искуство од мисионерската активност во зачетокот на ранотохристијанство, но исто така пишувал и како историчар, кој потенцирал дека Господ Исус Христос го фокусира своето Откровение кон Израилот, но и надвор од јудеохристијанската заедница. Темата за мисија во Евангелието според Матеј е дискутирана од многу различни аспекти со тенденција од дијалогска форма до апелативно-објаснувачки карактер.³

Главната причина зошто е соодветно да се разговара за евангелистот Матеј и неговиот концепт за мисија не е само во потенцираниот текст на 10^{та} глава од матеевото Евангелие (интертестаменталниот наслов во ма-

Turner; Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1994, 37–58, особено 43–45; Joachim Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, НТhK I/1–2; Freiburg: Herder, 1986/1988, 1–7.

² Во научната егзегеза терминот *βίβλος γενεσεως* или *книга на йоџеклоџо* е разбрана како нова креација и ново патешествие на секој кој би стапил во заедница со евангелскиот збор. Види поопширно за разбирањето на *βίβλος γενεσεως* во: W.D. Davies and D.C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1988–97, 1:159–60; H. J. Bernard Combrink, *The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative*, TynB 34 (1983), 61–90,

³ Спореди, Adolf Schlatter, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium*, 6. Aufl.; reprint, 1948; Stuttgart: Calwer, 1963, 146 – „Повикот на учениците нема граници; иџие се исџракаат до човеџиџвоџо. Последниот збор од Еванџелието: 28,19 е исџџо иџака иџрвиот иџџо Хрисџџос им џџ џџкажал на своџџе ученици, иџ.е. нивниот џџвик е исџџовремено и џџродолжување на делоџџо Хрисџџово“.

кедонската Библија гласи: *Исус ги праќа дванаесетте Свои ученици, ги овластува и ги улаштува*⁴) или таканаречениот голем налог – заповед за крштевањето на сите народи - „*Да се биде ученик се одредува со извршувањето на мисијата*“⁵ (Мт 28,16-20⁶). Со други зборови може да се каже дека овој наратолошки дел од Евангелието според Матеј е мисионерската реалност на заедницата и нејзините историски текови и зачетоци во првиот век.⁷

Во раните црковни традиции убедливо се посведочува дека првото Евангелие го напишал апостол Матеј, кој бил повикан од Господ Исус Христос заедно со дванаесетте апостоли, кој, го послушал Исусовото заложување⁸ за мисионерство.⁹

Само да се спомене дека во вонтестаменталната литература, како на пример: делата на Филип наведуваат дека Матеј проповедал *во најголемите области на Пониј* (Дела на Филип 8.1), а Руфинус тврди дека апостол Матеј отишол во Етиопија како мисионер (Руфинус, Hist. eccl. 1.9-10).¹⁰ Со сигурност може да се гарантира дека авторот на првото Евангелие го сме-

⁴ Тука може да се забележи дека терминологијата праќа, овластува и упатува е еден обид да се врами концептот за мисијата и начинот на првобитниот поглед што се опфаќа мисијата во Евангелието според Матеј.

⁵ Спореди, Georg Strecker, *Die Bergpredigt*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, 52.

⁶ Матеј 28,16-20 – *Οἱ δὲ ἑνδεκά μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν. καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς. πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.*

⁷ Дури и критичарите кои не се подготвени да ја сметаат книгата Дела Апостолски како примарен извор за историјата на раната црква помеѓу 30 и 60 год., понекогаш барем признаваат дека евангелистот Матеј ја покажува мисионерската активност на раната црква.

⁸ Спореди, Philip P. Esler, *Community and Gospel in Early Christianity. A Response to Richard Bauckham's Gospels for All Christians*, SJTh 51 (1998), 235–48.

⁹ Спореди, Graham N. Stanton, *Revisiting Matthew's Communities*, во: *Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers*, ed. E. H. Lovering; SBLSP 33; Atlanta: Scholars Press, 1994, 9–23.

¹⁰ Егзегетите, кои се склони да одржуваат тековни реконструкции, за да бидат посигурни ги отфрлаат овие традиции. Меѓутоа, сите се согласуваат дека авторот на Евангелието според Матеј покажува голем интерес за мисионерската задача; спореди, Earle E. Ellis, *The Making of the New Testament Documents*, BIS 39; Leiden: Brill, 1999, 288–92.

таме за мисионер и неговото Евангелие поседува мисионерски карактер, исто така во сведоштвото на ранохристијанските учители евангелистот Матеј е мисионер.

Водечките учители на црквата од првиот век не биле договорени за една заемна текстуална формулација на мисионерство, туку лично биле вклучени во мисионерскиот досег на ранохристијанската заедницата, барем во проповедништвото, кон и во локалните заедници, кон кои се обраќале на верните и на сите оние, кои биле во допир со таа црковна заедница.¹¹

Мисионерската реалност на ранохристијанската заедница и мисионерското искуство на ранохристијанските учители на црквата ни дозволуваат да ги поставиме следниве прашања:

- *Како еден мисионер би ја ојшишал Христовата служба?*
- *Како би биле ојшишани контактите на Господ Исус Христос со њоединци?*
- *Како би била ојшишана Исусовата интеракција со мноштвоиот народ?*
- *Како би биле ојшишани њодоцнежните водачи на ранохристијанските заедници?*

Тука мора да започнеме со некои воведни работи. Адресатите на првото Евангелие понекогаш биле поврзувани со христијаните во Галилеја,¹² а вообичаен бил и ставот во ранохристијанскиот период, дека исто така адресати се и црковните заедници во Сирија.¹³ Многу малку е веројатно дека апостолот Матеј го напишал своето Евангелие за една ранохристијанска заедница. Најмалку две причини го поддржуваат ставот дека Матеј пишувал со универзалистички карактер, барем во регионот, во кој бил активен како ученик Христов и проповедник. Прво, не е многу веројатно авторот да напише цела книга за наменета публика од триесет, четириесет или педесет луѓе – со големина на просечна домашна црква. Второ, новозаветните

¹¹ Спореди, N. Thomas Wright, *The New Testament and the People of God*, Christian Origins and the Question of God, Vol. 1; reprint, 1992; London/Minneapolis: SPCK/Fortress, 1993, 47–144.

¹² Спореди, Paul A. Hertig, *Galilean Christianity*, DLNT (1997): 385–8.

¹³ J. Andrew Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis: Fortress, 1990, 123–124.

докази покажуваат дека црковните заедници од првиот век имале хиерархија и контакти едни со други.¹⁴

Научниот свет го сведува Евангелието според Матеј дека е напишано во Ерусалим како Евангелие на мисионерското дело на Јаков, братот Господов, извесно време пред да пострада во 66/67 год., кога водачите на оваа мисија побегнале во Пела, пред почетокот на еврејскиот бунт.¹⁵ Иако ова гледиште не може да се поткрепи со недвосмислени докази, секако е точно да се постави Евангелието според Матеј во поширокиот контекст на црковната заедница, која била во подем да биде основа за ранохристијанскиот мисионерски дострел.¹⁶

2. Мисионерски-наратолошка перспектива на евангелистот Матеј

Во почетната реченица на своето Евангелие, евангелистот Матеј, го поврзува Господ Исус Христос со Давид и Авраам (Мт. 1,1¹⁷) како месијанскиот цар на Израилот и наследник на Давидовите ветувања. Христовото именување како „син на Авраам“ го опишува како вистински Евреин и како исполнување за божјиот благослов за народите (спореди 1. Мој. 12,3; 18,18; 22,18). На ова укажуваат две забелешки: прво, Авраам редовно се гледа со една критична оддалеченост од Израилот во Матеевото Евангелие (Мт. 3,9; 8,11; 22,32); второ, крајот на Евангелието во Мт. 28,19-20 (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη) ја прикажува задачата да се евангелизираат т.е. поучат сите народи, јасно укажувајќи на универзалноста на спасението поучено и донесено од Господ Исус Христос.¹⁸

Првиот директен наратолошки опис, кој го претставува евангелистот Матеј со луѓе од друга припадност (нееврејска) е поклонувачето на неевреите магови – мудреците од Исток за раѓањето на новиот Цар на Евреите

¹⁴ Спореди, Richard Bauckham, *The Gospels for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 88-89; Margaret M. Mitchell, *Patristic Counter-Evidence to the Claim that 'The Gospels Were Written for All Christians*, NTS 51 (2005), 36-79.

¹⁵ Спореди, Earle E. Ellis, *The Making of the New Testament Documents*, 289.

¹⁶ Спореди, Mark Allan Powell, *The Plot and Subplots of Matthew's Gospel*, NTS 38 (1992): 187-204

¹⁷ Матеј 1,1 – Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.

¹⁸ Спореди, H. J. Bernard Combrink, *The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative*, TynB 34 (1983), 62.

(Мт. 2,2¹⁹). Ова е значајно поради две причини: во овој момент од наративот на Матеј, делувањето на Господ Исус Христос кон Израилот не е ни започнато, и дава остар контраст со реакцијата на владејачкиот крал на Евреите во Ерусалим (Мт. 2,2 – βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων – Цар на Јудејците). На тој начин евангелистот Матеј создава раскажувачки интервал, каде, посочувањето да се биде Син на Авраам (Мт. 1,1) овде веќе стапува на сила (Мт. 2,2).²⁰

Првото делување на Господ Исус Христос, иако е *пасивно* според наратологијата на евангелистот Матеј, го носи во Египет (Мт. 2,13-15). Ова е уште еден елемент во наративниот вовед на евангелистот Матеј, што укажува делување надвор од Израилот.

Првата епизода од Христовото делување во Галилеја и неговите први пријавени зборови во главното тело на наративот (Мт. 4,18-22) се неговото повикување на Симон Петар, Андреј, Јаков и Јован да го следат и да бидат поучени како *рибари на луѓе* (Мт. 4,19²¹ – ἀλιεῖς ἀνθρώπων). Последните зборови на Христос во раскажувањето на Матеј им наложува на дванаесетте да создаваат ученици од сите народи (Мт. 28,18-20), на тој начин Мт. 4,19 – ποιῶ ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων може да имплицира потврда за универзален опсег т.е. мисија, еден вид заветено мисионерско делување.²²

Кога евангелистот Матеј го наведува делувањето на Господ Исус Христос во Мт. 4,23-25, тој имплицира дека галилејската служба (Мт. 4,23²³) имала влијание и врз неевреите, веста за Христос стигнува до Сирија и Декаполис. Доаѓајќи по упатувањето на *цела Галилеја* и определено со ὅλην τὴν Συρίαν, најверојатно не е референца за римската провинција, која ја вклучува Галилеја, ниту за еврејското население што живее во Палестина и Сирија, туку за територијата што се протега од Дамаск до Антиохија и на исток, што имплицира дека неевреите слушнале за Христос.²⁴

¹⁹ Матеј 2,2 – ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ.

²⁰ Спореди, R.T. France, *Matthew: Evangelist & Teacher*, Exeter: Paternoster, 1989, 234.

²¹ Матеј 4,19 – καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιῶ ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων.

²² Спореди, Birger Gerhardsson, *The Mighty Acts of Jesus according to Matthew* (Lund: Gleerup, 1979), 23.

²³ Матеј 4,23 – Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.

²⁴ Види поопширно, Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/1-4; Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener, 1985-2001, 1:129.

Треба да забележиме дека географскиот термин Συρίαν е *haraх legomenon* во Евангелието според Матеј. Дали референцата за Декаполис (Мт. 4,25 – Δεκαπόλεως) има за цел да ги посочи неевреите меѓу „*ἐθλεμοῖο мноштво* – ὄχλοι πολλοί“ што го следеле Христос, не е јасно. Референцата за Декаполис може да се однесува, заедно со другите региони наведени во Мт. 4,25 – Галилеја, Ерусалим, Јудеја и Переја [Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου].²⁵ Ако референцата е одредена од современата историска ситуација во времето на составувањето на Евангелието според Матеј, не може да се исклучи априори мнозинството незнабошци во Декаполис.

Во Беседата на гората, следбениците на Исус се опишани како „солта на земјата“ (Мт. 5,13 – Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς) и „светлината на светот“ (Мт. 5,14 – Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου;). И γῆς и κόσμου не можат да се наведат дека се однесуваат само на Израил, тие имаат универзална референца. Овие две метафори ја соопштуваат универзалната потврда и мисија на учениците Христови, барем во светогледот на евангелистот Матеј. Значењето на ова сеопфатно гледиште е уште една потврда за мисија и мисионерство (се разбира во рамки на наратолошко структурирање, а не во потврдна дефиниција на терминот мисија), и е нагласено со фактот што перикопата Мт. 5,13-16²⁶ може да се смета како „резиме за задачите на Божјиот народ во светот“.²⁷

Наративниот дел од Евангелието според Мт. 8,1–9,34 известува за делувањето и исцелување од страна на Господ Исус Христос, и ги раскажува средбите на Христос со неевреите: исцелувањето на слугата на стотникот (Мт. 8,5-13) и исцелувањето и ослободувањето од демоните во Гергесинската земја (Мт. 8,28-34). Фактот што овие наративи заземаат централна позиција во овој дел од Евангелието го нагласува мисионерското делување на Господ Исус Христос во Израилот.

Стотникот (ἐκατόνταρχος), кој бил неевреин, за еврејско-христијанските читатели на Евангелието веднаш би го сфатиле значењето на овој

²⁵ Спореди, Gerhard Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4.23–5.2 und 7.28f*, ThQ 163 (1983), 264–84,

²⁶ Матеј 5,13-16 – Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἀλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων. 14 Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου. οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπ’ ἀνὰ ὄρους κειμένη· 15 οὐδὲ καί οὖσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον ἀλλ’ ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ. 16 οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὥπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

²⁷ Eckhard J. Schnabel, *Early Christian Mission*, Vol. 1: Jesus and the Twelve, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004, 1494.

факт. За околината на евангелистот Матеј, *ἐκατόνταρχος* бил стотник, кој служел во римската војска или во војската на надлежниот крал на Римската Империја, и бил воен офицер, кој генерално не бил Евреин.²⁸ Стотникот дошол кај Христос со барање, Тој да му го излечи чедото/својот роб (*ὁ παῖς μου* – Мт. 8,6; додека Лк. 7,2 споменува директно – *δοῦλος*). Барањето е насочено кон Христос да каже само збор од голема одалеченост без посета на неговата кука (Мт. 8,8 – *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἐκατόνταρχος ἔφη· Κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς· ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου*) се толкува на два начина. Прво, може да сугерира дека стотникот сакал да го поштеди Христос лично да не дојде на посета.²⁹ Второ, Исус поставува прашање кое е или пријателско, еден вид на неодобрување или тест (Мт. 8,7 – *„ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν – да дојдам да го излечам?“*), имплицирајќи дека од страна на стотникот, Христос не требало да дојде во домот на стотникот затоа што не сака да биде поврзан со незнабошците. Паганскиот стотник одбива. Стотникот изјавува дека има целосна доверба во неограничената моќ на исцелување, својствена на Христовиот збор – како што Самиот Тој може да им заповеда на своите војници и своите робови, кои му се послушни, така што Христос може да каже и да се исполни исцелувањето (Мт 8,9). Господ Исус Христос одговара на барањето на стотникот со изјавата: *„Оди си и, како што си поверувал, нека ти биде“* (Мт 8,13). Овој одговор сугерира, а воедно посочува дека евангелистот Матеј чудото го потенцира во корист на стотникот. Робот е тој што е исцелен, но чудото се случува за стотникот (*γενηθήτω σοι*) кој се грижи за својот болен роб.³⁰

Матеј известува за коментарот на Христос за изненадувачката доверба на нееврејскиот стотник со тврдењето: *„ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ’ οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον“* (Мт 8,10). Големата вера на нееврејскиот стотник не се состои само во неговата доверба во неограничената моќ на Господ Исус Христос, туку и во неговата увереност дека Исус им носи спасение дури и на оние кои не припаѓаат на Израилот. А токму тоа им недостасувало на неевреите. Тие веруваат и во чудотворната моќ на Господ Исус Христос, имено тие подоцна ги прифаќаат чудата што се прават преку зборот Христов (Мт. 8,16 – *καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ καὶ πάντας τοὺς*

²⁸ Спореди, Uwe Wegner, *Der Hauptmann von Kafarnaum* (Mt 7.28a; 8.5–10,13 par Lk 7.1–10), *Ein Beitrag zur Q-Forschung*, WUNT 2/14; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1985, 68.

²⁹ Спореди, Christoph W. Stenschke, *Luke’s Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*, WUNT 2/108; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, 105.

³⁰ Спореди, Christoph Burchard, *Zu Matthäus 8,5–13*, ZNW 84 (1993), 280.

καὼς ἔχοντας ἐθεράπευσε – „со збор“), Христос за некои од нив потврдува дека имаат вера (Мт. 9,2.22.29). Но, една карактеристика е забележлива кај евангелистот Матеј дека неевреите не веруваат во мисионерското делување на Господ Исус Христос.

Во Мт. 8,11³¹, Господ Исус Христос ја презема традицијата за ацилатот на народите за Сион и ги додава ветувањата за претстојното месијанско време на спасение и за царството Божјо: „Јас ви кажувам, мноґумина [πολλοί] ќе ројдаат од исток и зајад и ќе јадаат со Авраам, Исаак и Јаков во царството небесно“ (Мт. 8,11). Терминот „πολλοί – многу“ се однесува на неевреите, кои се споредуваат во Мт. 8,12³² со „υἱοὶ τῆς βασιλείας – наследници на царството“, т.е. со Евреите.³³

Господ Исус Христос не поучува за идното спасение (сотериологија со есхатолошка потврда) на голем број неевреи за разлика од идната осуда на Израилот. Наместо тоа, Христос ја нагласува основната природа на верата на стотникот, кој е неевреин, и ги потсетува слушателите/аудотириумот дека народите ќе бидат повикани од Бога. Според евангелистот Матеј, Господ Исус Христос го одделува Божјото царство од условите наведени во законот на Израилот и следењето на храмовиот јудаизам – Тој ја оспорува привилегираната позиција на Израилот, Тој го отповикува членството во Израил како *conditio sine qua non* (нешто неопходно) за спасение и ја поучува идната интеграција на незнабошците, како прифатени во царството Божјо.³⁴

Исцелувањето на опседнатиот човек во Гадаринската земја (Мт. 8,28-34³⁵) раскажува чудо што се наоѓа во Геггеса на источниот брег на

³¹ Матеј 8,11 – Λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἤξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Αβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.

³² Матеј 8,12 – οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

³³ Види поопширно во: Gerd Theißen, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, ET; Minneapolis: Fortress, 1991, 47.

³⁴ Спореди, S. Ukpong, *Christian Mission and the Re-creation of the Earth in Power and Faith: A Biblical-Christological Perspective*, Mission Studies 9, no. 2 (1992), 146.

³⁵ Мт 8,28-34 – Καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ πέραν εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν ὑπήντησαν αὐτῷ δύο δαιμονιζόμενοι ἐκ τῶν μνημείων ἐξερχόμενοι, χαλεποὶ λίαν ὥστε μὴ ἰσχύειν τινὰ παρελθεῖν διὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης· καὶ ἰδοὺ ἔκραζαν λέγοντες· Τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἡλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσει ἡμᾶς; ἦν δὲ μακρὰν ἀπ’ αὐτῶν ἀγέλη χοίρων πολλῶν βοσκομένη. οἱ δὲ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν λέγοντες· Εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς, ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων· καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Ὑπάγετε. οἱ δὲ ἐξελθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους· καὶ ἰδοὺ ὥρμησεν πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασι. οἱ δὲ βόσκοντες ἔφρυνον, καὶ ἀπελθόντες εἰς τὴν πόλιν ἀπήγγειλαν πάντα καὶ τὰ τῶν δαιμονιζομένων. καὶ ἰδοὺ

Галилејското Море. Човекот што бил исцелен очигледно не бил Евреин, туку многубожец.³⁶

Неколку поглавја подоцна, нараторолошкиот приказ за жената во Сирофеникија (Мт. 15,21-28) ја поврзува третата главна средба на Господ Исус Христос со неевреин, во овој случај жена, од градот Тир. Сирофеничанката продолжува да го моли Господ Исус Христос за исцелување на нејзината ќерка опседната од демони. Покрај тоа што неколкупати била одбиена, евангелистот Матеј забележува, како и во случајот на средбата на Господ Исус Христос со стотникот, дека Христос ја забележува верата на жената како „*μεγάλη σου ἡ πίστις – зoлeмa e њвoјaтѝa вeрa*“ (Мт. 15,28). Овде се покажува дека Христос не ја ограничува милоста на божјото делување само за Евреите, кои се измачувани од демони – Тој ја дава својата милост, достапна и за оние, кои не припаѓаат на Израилот, туку му дозволува на секој еден да пристапи кон Него со очекување и со вера.³⁷

Христовото делување во храмот (Мт. 21,12-13), се толкува како пророчка симболична акција и дава поголема јасност за разбирањето на евангелистот Матеј за статусот на незнабошците. Од клучно значење за правилното разбирање на Христовото дејство е директниот говор што евангелистите го користат за да го резимираат Христовото учење во оваа прилика. Господ Исус Христос го цитира Исаија 56,³⁸ и Еремија 7,11³⁹, велејќи: „*Најѝишaнo e: ,Мojѝ дoм кe сe нaрeчe дoм зa мoлѝвa‘; нo вие зo ѝрaвиѝe дyвлo нa рaзбoјници*“ (Мт. 21,13). Референцата од старозаветната пророчка традиција за „народи“ (εθνη) и ознаката на Храмот како „дувло на разбојници“ (σπήλαιον ληστῶν) ги даваат решавачките индиции за толкувањето и за делувањето на Христос во Храмот. Цитатот од Еремија 7,11 е земен од про-

πᾶσα ἡ πόλις ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν τῷ Ἰησοῦ, καὶ ἰδόντες αὐτὸν παρεκάλεσαν ὅπως μεταβῇ ἀπὸ τῶν ὀρίων αὐτῶν.

³⁶ Спореди, K. Scholtissek, *Nachfolge und Autorität nach dem Markusevangelium*, Trierer theologische Zeitschrift 100, no. 1 (1991), 64 – „Повтореното повикување да се влезе во свињите подвлекува дека ова не е занемарлив дејтаљ од нараѝивоѝ, ѝуку на чиѝаѝелиѝе им ѝренесува дека човекоѝ бил ѝаган и дека чудоѝо се случило во ѝагански конѝексѝ“.

³⁷ Спореди, J. S. Ukpong, *Christian Mission and the Re-creation of the Earth in Power and Faith, A Biblical-Christological Perspective*, Mission Studies 9/2 (1992), 146.

³⁸ Исаија 56,7 – *Јас кe зѝ oдвeдaм нa Мojѝa свeѝa зoрa и кe зѝ зapaдувaм вo Мojѝ дoм зa мoлѝвa: сeѝaлeнициѝe нивни и жрѝвиѝe нивни кe бидaѝ блaзoѝријaѝни врз Мojѝ жрѝвеник, зaѝѝo Мojѝ дoм кe сe нaрeчe мoлѝвeн дoм зa сѝe нaрoди.*

³⁹ Еремија 7,11 – *He сe ѝрeѝвoри ли oвoј дoм вo вaѝиѝe oчи вo рaзбoјничкo знeздo, нaд кoј e ѝoвикaнo имeѝo Мoe? Eѝe, Јас зo видoв ѝoa, вeли Гocѝoр.*

роштво, во кое Еремија го објавува уништувањето на Соломоновиот храм. На тој начин Христос го објавува крајот на храмовиот култ, и на тој начин, крајот на значењето на Храмот за обезбедување на светост за Израилот и во Израилот. Цитатот од Исаија 56,7 го нагласува универзалното значење на присуството на Јахве/Бога во Израилот.⁴⁰

Евангелистот Матеј го раскажува драматичното делување на Христос во Храмот за да укаже дека времето и крајот на израелскиот жртвен култ и во исто време трансформацијата на Сион како место за молитва за народите е веќе засенето.⁴¹

Во параболата за свадбата (Мт. 22,1-10), поканата на заменските гости често се толкува во смисла на универзалната мисија на црквата.⁴² Традиционалните бариери за пријателски односи со кралот се отстранети, очекуваните и поканети одбиваат да дојдат, а слугите на кралот излегуваат на местата „*διεξόδους τῶν ὁδῶν*“ – каде што се главните улици – еден вид крстопат, за да го поканат секој, што ќе го најдат, како нови гости на свадбата. На читателите на Евангелието според Матеј им е позната мисијата кон незнабошците како историска и современа реалност, тие сигурно би ги протолкувале заменските гости како упатување на мисијата кон незнабошците. Таквото толкување има основа во текстот поради упатувањето на гозбата со заменските гости во Мт. 22,8-10 и поради упатувањето на слугите што „излегле“ (πορεύεσθε – ἐξέλθόντες).

Во есхатолошкиот говор на Господ Исус Христос, последниот елемент од општиот опис на Матеј за „*знациите – τὸ σημεῖον*“ (Мт. 24,3-14) е карактеристиката дека „*ова евангелие на царството ќе се пројове низ целиот свет, како сведоштво за сите народи*“ (Мт. 24,14). Крајот на светот не може да дојде, додека Евангелието не биде за сведоштво во сите народи – *εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*.⁴³

Првата перикопа од (Мт. 26,6-27, 66) завршува со изјавата дека „*ова евангелие ќе се пројове во целиот свет*“ (Мт. 26,13). Фразата *τὸ*

⁴⁰ Спореди, J. Nissen, *New Testament and Mission. Historical and Hermeneutical Perspectives*, New York: Peter Lang, 1999, 38.

⁴¹ Во врска со ова, важно е да се забележи дека според евангелистот Матеј, Христос ја гледал својата претстојна смрт и воскресение како почеток на нов духовен храм во форма на заедницата на неговите ученици; спореди, D. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in the Theology of Mission*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991, 17.

⁴² Спореди, J. Verkuyl, *Contemporary Missiology, An Introduction*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, 221.

⁴³ Види поопширно во: J. A. B. Jongeneel, *Philosophy, Science, and Theology of Mission in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, part 2, Frankfurt: Peter Lang, 1997, 307–8.

εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ е уште посеопфатна од соодветната фраза во Мт. 24,14.41. Тука станува збор за сведоштво кое е потврдено во делувањето на Христос и сведоштво на Евангелието како потврда за самото делување кон Христос (во библиската егзегеза познато како *нарајџолошки пролејсис*⁴⁴).

Наративот за воскресението (Мт. 28,1-20) завршува со тоа што Исус ја објавува својата универзална власт и им дава задача на учениците: „*направајте ученици од сите народи*“ (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη). Големият налог и заветување е последната и затоа можеби најрелевантната дефиниција за λαὸς – народот, (Мт. 1,21 – σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν). Идентификувањето на „*Израилови мој народ – λαὸν μου τὸν Ἰσραήλ*“ и потврдата со πάντα τὰ ἔθνη како луѓе од сите народи е разрешница на темата што е имплицирана (Мт. 2,1-12), предвидена (Мт. 8,11-12) и разјаснета (Мт. 15,21-28) претходно во Евангелието според Матеј.⁴⁵

Оваа кратка анализа не остава сомнеж дека евангелистот Матеј има силни универзалистичко-мисионерски интереси. Постојано објаснува или алудира на значењето на животот, службата, смртта и воскресението на Христос, не само во еврејскиот народ, туку и надвор од еврејскиот народ, а воедно и наратолошкиот приказ какво е самото Христово делување, мора да се спомене дека има апелативност со карактер на мисионерство.

Евангелистот Матеј не напишал теолошки трактат под маската на историски наратив, тајно се обидува да ги реши проблемите, за кои се расправало меѓу неговите сомисленици. Евангелистот Матеј секако пишувал како теолог, кој имал интензивен интерес за универзалната мисија на црквата; навистина, тој бил лично вклучен во мисионерска активност, водејќи ги луѓето кон вера во Господ Исус Христос и основајќи цркви. Затоа, не е случајно што избраните апостоли и нивното заветување, кое традиционално се нарекува *голема задача на мисионерската теологија*⁴⁶ е *заклучокови на првото Евангелие*.

⁴⁴ Види поопширно за наратолошки пролепсис во: Davies, William D., *Madurese Prolepsis and Its Implications for a Typology of Raising*. Language, 81, 2005, 645–665, посебно 648.

⁴⁵ Спореди, J. J. Kitzinger/ P. G. J. Meiring/ W. A. Saayman, *You Will Be My Witnesses*, Pretoria: NG Kerkboekhandel, 1984, 36–39.

⁴⁶ J. Nissen, *New Testament and Mission, Historical and Hermeneutical Perspectives*, 38.

3. Теолошки перспективи на евангелистот Матеј во однос на мисионерството

Како што ги сумираме теолошките убедувања на евангелистот Матеј во однос на мисионерството, треба да се нагласат барем следните пет точки.

Прво, Матеј го опишува раѓањето, животот, смртта и воскресението на Господ Исус Христос во спасоносно-историска рамка, која има универзална перспектива, и која е фокусирана на личноста и делото на Христос.

Евангелистот Матеј ја започнува својата историја на Господ Исус Христос со Мт. 1,1 – со Авраам и Давид и со историјата на Израил кондизирана во генеалогичката во Мт. 1,2-17, историја која кулминира во Давидовиот Син, „Емануел“, „Бог со нас“ (Мт. 1,23) – Синот Божји, во кого божјото присуство во Израилот станува реалност. Евангелистот Матеј го завршува својот нарративски приказ за Господ Исус Христос со задача до дванаесетте, т.е. 11^{те} апостоли да ги направат сите народи ученици на Христос, продолжувајќи и проширувајќи го делувањето на Христос (Мт. 28,16-20).⁴⁷

Како што забележува Ориген, евангелистот Матеј сака да ги зајакне неговите читатели во убедувањето дека делото што Христос го завршува за Израилот како Месија води во неговата служба за народите како Син Човечки и Син Божји. На тој начин се исполнува Божјото ветување за голема и земна народност. Од друга страна, неговата служба како Син Човечки се заснова на неговото дело како Месија, Христос е Господар на народите само врз основа на неговата мисија во Израил, од Израилот е почетокот на мисијата.⁴⁸

Второ, евангелистот Матеј истакнува дека според потврдата на Христос, одговорноста за живеење како синови на Авраам е пренесена од водачите на Израилот на учениците. Неколку текстови во Евангелието според Матеј ја дискутираат улогата на Израил, т.е. на Евреите, како синови на Авраам (Мт. 3,7-12; 8,6-13; 21,33-44; 25,31-46). Господ Исус Христос ги повикува своите современици да живеат како деца на Авраам и на тој начин како светлина за незнабошците. Евангелистот Матеј јасно потенцира дека Христос е отфрлен од многумина, особено од водачите на Изра-

⁴⁷ Спореди, E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia, Fortress, 1985, 120; Mark Allan Powell, *The Plot and Subplots of Matthew's Gospel*, NTS 38 (1992), 196.

⁴⁸ Спореди, J. Schnabel, *Early Christian Mission. Vol. 1: Jesus and the Twelve*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004, 1495.

илот, но сега Тој ја префрла оваа задача на своите ученици (Мт. 21,33-44; 25,31-46). Отфрлањето на Христос од страна на мнозинството, сепак, не значи дека Израил како целина е отфрлен: како што Исус бил испратен во Израил, така се и Неговите учениците (Мт. 10,1-8).⁴⁹ Можно е тензијата помеѓу партикуларизмот и универсализмот во Евангелието според Матеј да го одразува знаењето на авторот за христијаните, кои се борат да го дефинираат и одбранат еврејското христијанство на Евреите, од една страна, и да го остварат својот идентитет со незнабожечките христијани, од друга страна.⁵⁰

Трето, евангелистот Матеј го разбира Христос како израелски Месија и исто така како Господар на народите. Христовата мисија во Израилот е основа за мисијата на учениците кон народите. Ова се подразбира во наративната стратегија за вклучување наративи за разговорите на Христос со неевреите (Мт. 2,1-12; 8,5-13; 8,28-34; 10,14-15; 11,20-24; 12,41-42; 15,21-28; 27,11-26; 27,27-54).

Четврто, евангелистот Матеј ги гледа Дванаесеттемина како одговорни за мисијата во Израилот (Мт. 10,5-42; 23,34, 37) и за мисијата до народите (Мт. 22,2-14; 24,14; 26,13; 28,18-19). Потврдата на Христос да се оди кај *сите народи* го укинува ограничувањето на мисионерското делување во Израилот (Мт. 10,5⁵¹), без да го исклучи Израил од мисијата на учениците.⁵² Ова е потврдено со следните пет набљудувања:

1. Терминот *ἔθνος* означува во Мт. 24,7; 24,14; 25,32 „сите народи“ без никакви ограничувања.

2. Христос тврди во непосредниот контекст од Мт. 28,19 дека му е дадена „*сѐта власи на небото и на земјата*“.

3. Матеј раскажува дека Исус им дал на своите ученици недвосмислени упатства кога ја ограничил нивната мисионерска работа над еврејското население во Галилеја во Мт. 10,5. По Неговото воскресение, Христос го прекинува ова ограничување. Ако во исто време би биле воведени нови ограничувања, тогаш би очекувале дека евангелистот Матеј дал јасни ин-

⁴⁹ Спореди, Florian Wilk, *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker*, BZNW 109; Berlin: De Gruyter, 2001, 84.

⁵⁰ Спореди, Axel von Dobbeler, *Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10,5b.6 und Mt 28,18–20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums*, ZNW 91 (2000), 32,

⁵¹ Мт 10,5 – *Τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγέλλας αὐτοῖς λέγων · Εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθῃτε.*

⁵² Спореди, Florian Wilk, *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker*, 85.

формации во врска со исклучувањето на Израил од нивната сфера на мисионерска служба. Ако евангелистот Матеј го замени во Мт. 28,19 Израилот со неевреи, наративното очекување сугерира дека евангелистот Матеј ќе ја подготви мисијата над неевреите со помош на текстуални сигнали, за да не бара премногу од читателот на крајот.⁵³

4. Во Матеј 10, нè известува за враќањето на Дванаесетте од нивната мисионерска работа во Израилот. Тоа значи во однос на наративната структура на Евангелието дека мисијата во Израел не е завршена.

5. Според евангелистот Матеј, Христос доживеал не само противење и отфрлање, но и прифаќање и вера. Ова сугерира дека за евангелистот Матеј постоела реална надеж за идни мисионерски успеси меѓу еврејското население. Така, евангелистот Матеј тврди во Мт. 28,18-19 дека Израилот е впиен во светот на народите. Статусот на надмоќ на Израил како еден и единствен Божји народ е релативизиран – ќе има и други народи, кои ќе се додадат на Божјиот народ. Не знаеме дали овој заклучок од Евангелието бил шокантен за еврејско-христијанските читатели на Матеј.⁵⁴

Наведени се неколку сотериолошко-историски објаснувања во односот помеѓу мисијата во Израил (Мт. 10,5-6) и мисијата кон народите (Мт. 28,19).

Прво, според моделот на замена евангелистот Матеј верувал дека народот на Израил го изгубил својот сотериолошки-историски статус на нееврејската заедница. Испраќањето на учениците во Израел во глава 10 од Евангелието според Матеј се заменува со избраништво, имено да се оди кај народите (Мт. 28). Ова објаснување е специфично од неколку причини. Најважниот аргумент против ова гледиште е: дека Матеј никогаш не зборува општо за вината на Евреите за смртта на Исус и никогаш не тврди дека Израил како целина е отфрлен (пасусите Мт. 21,43 и Мт. 27,25 не се толкуваат во оваа смисла). Второ, моделот на разграничување го толкува Мт. 28,19-20 како отповикување на партикуларистичко ограничување на мисионерската активност на учениците, кои биле упатени да делуваат само меѓу Евреите во Мт. 10,6. Учениците имаат две различни задачи: од една страна, тие треба да го соберат Израил околу Христос како месијански пастир, а од друга страна, тие се повикани да ги интегрираат народите

⁵³ Спореди, Günter Wasserberg, *Aus Israels Mitte - Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas*, BZNW 92; Berlin: De Gruyter, 1998, 206.

⁵⁴ Спореди, Peter Stuhlmacher, *Matt 28:16-20 and the Course of Mission in the Apostolic and Postapostolic Age, in The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000, 41.

во нивната сопствена заедница како ученици на Синот Човечки. Ориген нагласува дека овие две задачи не се неповрзани: тие се поврзани во Христос, како оној, кој делува со двете мисии и во Авраам чии деца се тие, и како обновен Израел и како преобратени неевреи.⁵⁵ Сепак, се чини дека е подобро да не се размислува за две заветувања со две различни задачи, бидејќи тоа може да значи дека од Дванаесетте се очекувало да ги соберат еврејските следбеници на Христос и нееврејските христијани во посебни заедници – поим што би противречел на заедничкиот статус како потомци на Авраам. Анализата на Ориген покажува дека во егзегезата треба да се размисли дали Мт. 28,18-20, навистина не може да се толкува во смисла на една задача: задача да им се проповеда добрата вест на „сите народи“, т.е. мисионерската служба на учениците сега ги вклучува и Евреите и неевреите. Ова нè води до третото решение Комплементарниот модел, кој претпоставува дека ранохристијанските разбирања не би претпоставиле тензии помеѓу Мт. 10,5-6 и Мт. 28,19-20. Испраќањето во Израел и испраќањето кај незнабошците имаат различни цели и различни задачи. За Израел, објавувањето на Божјото царство означува обнова на Божјиот народ. За неевреите, фокусот е на отстапување од мртви идоли кон жив Бог.⁵⁶ Трето-то објаснување се чини дека најдобро одговара на доказите.

Акцентот на евангелистот Матеј на одговорноста на Дванаесетте апостоли за мисијата во Израил и мисијата кон незнабошците означува дека раководството во заедниците, за кое Матеј го пишува своето Евангелие, не смее да се фокусира само на поучување на Христовите следбеници. Наместо тоа, составен дел од нивната одговорност е постојаноста во мисионерското делување – *сите народи*. Според евангелистот Матеј, *мисијата* во буквална смисла на зборот, вклучува испраќање како заветување од Христос на места каде што неговата порака за Божјето царство сè уште не е проповедана и остварена. Мисијата во Метеевата теологија е еден вид зададена одговорност за постојаност и неограниченост во делувањето на евангелскиот збор.

Петто, евангелистот Матеј се фокусира на авторитетот на Христос и на Неговото учење, во неговиот програмски последен дел, кој им наложува

⁵⁵ Спореди, Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Grundrisse zum Neuen Testament 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 83–85

⁵⁶ Спореди, Axel von Dobbeler, *Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden*, 39.

на дванаесетте да одат и да создадат ученици од сите народи (Мт. 28,16-20).⁵⁷

Двете теми беа истакнати во претходните делови од Евангелието. Наратолошкото отворање на Христовото делување кај евангелистот Матеј сугерира дека повикот да се поучуваат на заповедите од Христос во Мт. 28,20 подразбира индиректна, но многу важна изјава за значењето на Матеевото Евангелие, кое ги содржи Христовите заповеди, кои треба да бидат објавени како Евангелие, на и кон сите народи. Разбирањето на евангелистот Матеј за мисионерската потврда на ранохристијанските заедници ја прави неговата книга неопходна како целина за реализирана мисија и структурирано⁵⁸ мисионерство. Оваа интерпретација останува неубедлива. Нема докази во последните зборови од Евангелието според Матеј што би сугерирало дека авторот сакал да ја направи својата книга неопходна. Првото евангелие содржи многу повеќе од заветување на Христос кон учениците во Мт. 28,20. Меѓутоа, јасно е дека заклучокот на Матеј за неговото Евангелие ја одразува и опишува реалноста на раното христијанско мисионерско движење, реалност, со која се запознаени самиот автор и заедниците, за кои го пишувал Евангелието, реалност што е засилена со повикувањето на големо мисионерско делување, кое останува да важи за црквата и во иднина.

4. Историски аспект на мисионерство во Евангелието според Матеј

Евангелистот Матеј е јасно заинтересиран за универзалната димензија на верата на Христовите следбеници, а особено за универзалниот опсег на нивната мисија, која е насочена кон Израилот и кон незнабошците. Кога ќе го оцениме овој интерес во контекст на реалноста на ранохристијанската мисионерска дејност како што е опишана од апостолот Павле во посланијата што ги пишува до црквите што ги основал како мисионер, и како што е опишано од евангелистот Лука, станува сосема очигледно дека Матеј

⁵⁷ Спореди, Zenji Kato, *Die Völkermission im Markusevangelium*, Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, EHS.T 252; Frankfurt/Bern: Lang, 1986, 59.

⁵⁸ Тука може да се спомене дека Евангелието според Матеј како целина не е сведено на една практична мисионерска структура или рамка, во која се зададени правила за мисионерство, туку начинот на кој евангелистот Матеј ја опишал сотериолошката основа од делувањето на Христос, може да се земе како пред почетни услови за мисинерство. На тој начин Евангелието преку раскажување и личносно сведоштво на апостолите е предуслов за мисионерскиот поглед на евангелистот Матеј.

не го користи својот евангелски наратив за животот и делото на Христос за да се справи со мисионерството, или пак да ги реши проблемите што се појавуваат во контекст на мисионерската активност на црквите. Овој факт треба особено да се разгледа од фактичката историска ситуација на црквите во втората половина на првиот век.

Главниот проблем на раното христијанско мисионерско дело бил статусот на неевреите во црквата (ἐκκλησία), сфатени како есхатолошки народ Божји.⁵⁹ Како што може да се забележи во Павловите посланија и Делата апостолски прашањето дали преобратените неевреи, без разлика дали богобојазливите или многубошците, треба да бидат обрежани и да ги следат мозаичките одредби за чиста и нечиста храна (Дела 11,1-18; 15,1-35; Гал. 2-3; Рим. 3,28-31; 4,9-12; Кол. 2,20-22; Ефес. 2,11-22) биле од особен интерес во ранохристијанскиот период. Во Евангелието според Матеј, овие теми не се ни навестени. Можно е, се разбира, да се тврди дека заедницата на евангелистот Матеј не била вклучена во овие дебати, кои не требало да се решат, кога тој го напишал своето Евангелие. Овој аргумент целосно ја игнорира историската состојба на црквата во првиот век. Иако не треба да претпоставуваме дека секоја црква била вклучена во дебатите за обрежувањето и чистата и нечиста храна, фактот дека црквата во Ерусалим – не само првата црква, туку очигледно долго време и најголемата и со многу години секако најголема влијателната црква – како и црквата во Антиохија морала да се занимава со овие работи што предизвикало јаз меѓу апостолите Петар и Павле.

Авторот кој составува опширна наратија за животот и делото на Христос и кој има отворен интерес за мисионерската активност, секако не би оставил ништо што се однесува на овие прашања. Фактот што евангелистот Матеј не дава нараторски објаснувања што се однесуваат на обрежувањето и законите за храна сугерира дека ранохристијански делувања не создале таква сведоштва што му ги припишувале на Христос, и сугерира дека наративот на евангелистот Матеј во врска со Христовите средби и изјавите за неевреите заслужува да се оцени како историски сигурен.

Друго релевантно прашање е, бидејќи мисијата вклучува средба со поединци, како Матеј би ги опишал средбите на Христос со поединци? Матеј е впечатливо воздржан кога ги опишува Исусовите средби со поединечни луѓе. Средбите со некои Евреи доведуваат до она што некој може да го нарече преобраќање; главни примери се средбите со галилејските

⁵⁹ Спореди, J. Verkuyl, *Contemporary Missiology. An Introduction*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, 226.

Евреи, кои станале негови ученици (Мт. 4,18-22; 8,9). Во приказот на евангелистот Матеј за книжникот, кој дошол кај Христос, велејќи „Учииџеле, ќе те следам каде и да одиш“ (Мт. 8,19), Христос дава одговор што значи одбивање. Средбите со неевреите се позитивни, но Матеј никогаш не сугерира дека еден неевреин го следел Христос. Веќе укажавме на фактот дека во верзијата на евангелистот Матеј за исцелувањето на гергесинскиот демон (Мт. 8,28-34) јасно покажува дека не е мисионерска приказна, но имплицитно е мисионерско делување. Иако текстот го одразува интересот на евангелистот Матеј за неевреите, тој експлицитно не промовира достапност до неевреите. Евангелистот Матеј ги користи овие можности да ги претстави сите народи како следбеници на Христос. Описот на евангелистот Матеј за влијанието на Христос врз мноштвото народ е внимателен – тој обично само коментира дека тие „го следеле“ (Мт. 4,25; 8,1; 12,15; 14,13; 19,2; 21,9), што е секако позитивна изјава, но тоа не е јазик за конверзија и не секогаш може да се забележи во Евангелието дека следење од толпа народ имало позитивен исход, а особено се забелжителни и негативни констатации, особено од еврејските великодостојници.

Кога ги споредуваме наратолошките делови на Матеј за разбирањето и заднината на мисијата со мисионерските текстови во Дела апостолски и Павловите Посланија, природно има многу точки на допир. Христос и неговите ученици патуваат од град до град и од село до село, тие поучуваат во синагогите, зборуваат пред народот, тие разговараат со поединци, тие се занимаваат со теолошки и етички прашања, тие обезбедуваат практична помош за болните, доживуваат противење и протерувања. Така прават и апостолите. Но, реалноста на раната христијанска мисија, особено доближувањето до Самарјаните, прозелитите, богобојазниците и многубошците, како и теолошките дебати што ги предизвикала мисијата кај незнабошците, не се рефлектираат на страниците на Евангелието според Матеј. Најверодостојниот историски заклучок тврди дека Матеј бил многу внимателен да направи разлика помеѓу времето на Христос пред воскресението и времето на апостолите по воскресението.⁶⁰

⁶⁰ Следниве текстови, кои датираат од втората половина на вториот век и подоцна, тврдат дека Апостолите започнале мисионерско делување по нивната првична служба во Ерусалим: Acts of Peter 5; Apollonius, во: Eusebius, Hist. eccl. 5.18.14; Acts of Thomas 1:1, Origen, во: Eusebius, Hist. eccl. 3.1.1; Други текстови зборуваат поопшто за универзалната мисија на дванаесетте апостоли: 1 Clement 42:1-4; Kerygma Petrou 3a (Agraphon 10), во: Clement of Alexandria, Strom. 6.5.43; Kerygma Petrou 3b (Agraphon 9), во: Clement of Alexandria, (Strom. 6.6.48) ; Epistula Apostolorum 30; Acts of Peter and the Twelve Apostles

Кога станува збор за мисионерството во Евангелието според Матеј мора да се нагласи дека неговата тенденција има центрипеталната сила, пораќата носи народи во заедништво со Христа. Тоа е императив дека привлекувањето е воедно и ослободување, кое останува дел од Божиот мисионерски повик.

Во Евангелието на Марко идејата за мисионерство го наведува доаѓањето на народите кон Христа и при тоа ја изразува идејата дека мисијата не е само одење или говорење со убедување за историјатот на Христовиот живот, туку повеќе преставува поставување на основа за ново создавање. Идентитетот и природата на Божиот народ се манифестираат во начинот на кој тие живеат и каков е нивниот однос со Бога. На тој начин евангелистот Матеј преставува атрактивен елемент на мисија среде изгубениот и пропаднатиот свет, во кој секој народот е повикан. Со други зборови Матеевата теолошка мисла за мисија и мисионерство преставува слобода, во која секој човек одлучува и е повикан, но потоа е испратен во слобода.

Заклучок

Кон крајот на земниот животот на Господ Исус Христос, евангелските импликации стануваат еден вид специфични заповеди или наредби за Неговите следбеници да имаат еден вид заветување и патоказ на своето дело меѓу народите. По воскресението, во новозаветниот наратив може да се потврди дека имало пет повторувања на Христовото заветување кон своите ученици, по една во секое од Евангелијата и во Книгата Дела апостолски (Мт. 28,16-20; Мк. 16,15-16; Лк. 24,46-49; Јн. 20,19-23; Дела 1,8). Тоа се нарекува во новозаветната егзегеза *голем завет*, како и последна заповед кон апостолството. Со други зборови може да се каже дека тоа е основата на мисионерската рамка на Новиот завет.

На еден начин евангелистите не забораваат да споменат дека ова големо заветување е водечки принцип на животот според делото Христово. Дело кое Христос се обидува да го пренесе во животот на Своите следбеници.

Кога станува збор за Мисијата, вообичаено се сфаќа како центрифугална насока на црковната активност, имено задача да се продолжи христијанската порака надвор од нејзините територијални граници на Ерусалим.

NHC 6.1; Letter of Peter to Philip NHC 8.2; Fragments of Polycarp a, 5-12; Didascalia Apostolorum 23; Acts of Philip 8:1 (Athen. 345); Syriac Acts of John 5:1.

Евангелистот Матеј го концептуализира мисионерството и визионерството во рамките на паралелата со јудаизмот, каде што практикуваното и живеаното ја осигуруваат својата трајност и постојаност. Религијата и нејзините фундаментални начела претставуваат суштински аргумент за мисијата, поставувајќи ги нејзините теолошки основи. Единството на заедницата, во овој контекст, не се појавува исклучиво како организациски принцип, туку како теолошки императив, способен да генерира нови насоки за заедништво. Матеевата теологија сугерира дека разделбите мора да се избегнуваат со секој можен ресурс, бидејќи мисијата и интеграцијата се неразделни компоненти, кои го дефинираат новиот парадигматски пристап кон мисионерската активност на Евангелието на глобално ниво низ целиот свет.

Darko ANEV

THE NEW TESTAMENT STRUCTURE OF EARLY CHRISTIAN UNDERSTANDING OF MISSION

Summary

The Greek term *ἀποστέλλω*, when dissected for its semantic components (*ἀπό* meaning *from* and *στέλλω* meaning *to send*), reveals a functional and teleological construct intrinsic to early Christian thought. Apostleship, within this framework, can be understood as a dynamic institution purposed for the preservation of communal unity and the establishment of doctrinal boundaries. This function inherently sustains a diachronic continuity, marked by an openness and universal accessibility, qualities that are essential to its perpetuation.

In New Testament theology, *ἀποστέλλω* is intimately tied to the conceptualization of mission, wherein mission and apostleship are coalesced into a unified continuum of personal and collective identity. Unity, therefore, is not merely a social construct but a theological axiom central to the understanding of mission as delineated in the New Testament corpus.

The Gospels, however, elucidate that apostleship is oriented not only towards external proclamation but also towards internal cohesion—specifically, unity with the Divine and among the people of God. The apostolic mission, as portrayed in the Synoptic Gospels, serves as a mechanism for the reconstitution of the people of Israel. The twelve apostles, functioning as emissaries of

the *evangelion*, traverse the Galilean landscape to herald the advent of the Kingdom of God. The selection of twelve is of profound theological significance, symbolizing the restoration of the primordial unity of the twelve tribes of Israel, an act accomplished through the eschatological fulfillment in the person of Jesus Christ, the Messiah.

Jerusalem serves as the epicenter of this emergent ecclesiastical order. According to the *Acts of the Apostles*, the early Jerusalem community saw the gradual formation of a presbyterial structure, under the auspices of apostolic leadership. This development represents a recontextualization of the community's identity, transmuting the idealized concept of the Torah-based Israel into a new ecclesial reality. The apostles, by extending their mission beyond Jerusalem, effectively supplanted the traditional Jewish leadership, whose authority had been geographically and theologically localized. In contrast, the apostolic mission engaged with a broader, cosmopolitan vision, transcending the confines of Jewish particularism. Thus, apostolic mission and the reorganization of the people become transnational institutions, not limited to the ethnic boundaries of Israel but extending to the *oikoumene*.

The Christological foundation of New Testament mission is axiomatic to its proper understanding. Christ's praxis, which subverts all human claims to dominion, is presented as the prototypical life, whose efficacy lies in its existential realization rather than in temporal restriction. The Christological paradigm thus forms the teleological blueprint for apostolic mission. This is demonstrably evident in the trajectories of the eleven apostles, who transcend mere mimetic discipleship and evolve into authoritative exponents of the *kerygma* (Mt 28:19-20).

Matthew's Gospel presents a model of mission that is structurally akin to the Jewish tradition: that which is lived perpetuates itself. Religion, understood here as a lived expression of divine reality, provides the ontological and epistemological basis for mission. The unity of the *ecclesia* is thereby not an organizational expedient but a theological imperative, essential for the vitality of the community. This unity, according to Matthew, must be preserved without division, as fragmentation undermines the integrative mission of the Gospel. Consequently, mission and integration are presented as dialectically interdependent, forming the *sine qua non* of the apostolic and missionary enterprise as it extends throughout the world.

Александар КРСТАНОСКИ

ЦРКОВНОСЛОВЕНСКИОТ ЈАЗИК ВО СЛУЖБА НА МИСИЈАТА НА ЦРКВАТА ВО МАКЕДОНИЈА

Апстракт

При покрстувањето на Словените и при нивната просвета било неопходно да им се проповеда на разбирлив јазик. Така се појавил старословенскиот книжевен јазик, а потоа од него и црковнословенскиот, во различните негови редакции. Овој јазик бил јазик на Црквата меѓу говорителите на словенскиот јазик, меѓу кои и тие на македонско поднебје. Тој останал присутен и кога почнал да се развива современиот македонски јазик. Најпрво црковнословенската литература почнала да трпи влијание од народниот говор, а потоа и при стандардизацијата на македонскиот јазик да останат таканаречените црковнословенизми на повеќе јазични нивоа, особено присутни во црковната книжнина и црковниот дискурс.

Клучни зборови: мисија, црковнословенски јазик, црковна литература, современ македонски јазик

Вовед

Разбирливоста на јазикот на проповедта е од клучно значење за мисијата на Црквата. За да се проповеда Евангелието на еден народ, и тоа да биде вистински сфатено и примено, мора пред сè да се знае јазикот и културата на тој народ. Примерите се многубројни, но тука ќе стане збор за богослужението и проповедта на црковнословенски јазик, кој се јавува од потребата на новопокрстените Словени, како и на оние на кои им се проповеда христијанството за да бидат покрстени, Евангелието да им биде предадено на разбирлив јазик. Така, всушност, и настанува старословенскиот писмен јазик од кој се развива црковнословенскиот.

Во текот на својот историски развој и раст, црковнословенскиот јазик ќе помине низ повеќе фази, а книжнината преведувана и пишувана на него ќе ги следи современите текови во Црквата. Покрај мисионерската, овој јазик на Црквата ќе добие и културна димензија, со тоа што ќе биде важна основа за развојот на современите словенски јазици.

Старословенски период

За самата појава на словенската писменост, не е доволно само да се каже дека има доминантно мисионерска димензија, туку таа во суштина е мисионерска во служба на мисијата на Црквата. И покрај политичката заднина на Моравската мисија за која зборува историската наука, во преден план на овој потфат е христијанската просвета „преку Светите Тајни и преку букви“ како што забележува свети Климент – сведокот на нејзиниот зајачавање. Во прилог на ова тврдење е фактот дека првите преведени книги на словенски јазик се најнеопходните богослужбени книги, прво библиските, а потоа и останатите. Меѓу првите книги кои се појавиле на словенски јазик било Изборното евангелие (апракос), Псалтирот и, веројатно Изборниот апостол. По пристигнувањето во Моравија бил довршен полниот превод на Четвороевангелието, како и целиот црковен чин што бил неопходен за извршување на богослуженијата. Сведоштво за ова се наоѓа во Пространото житие на свети Кирил. Според Житието на свети Методиј, пак, постаариот брат на свети Кирил во Моравија го довршил потполниот превод на Светото писмо, освен Книгите Макавејски, а според други го превел и Паримејникот. Се смета дека свети Методиј го превел и Номоканонот, како и други светоотечки книги. Дури подоцна јазикот на Црквата станува и јазик на администрацијата во земјите од словенско говорно подрачје.¹

Како плодни преведувачи и писатели се јавуваат уште првите и најблиски ученици на свети Кирил и свети Методиј. Како пример, доволно е да се наведе творештвото на свети Климент Охридски. Во словенската книжевност свети Климент Охридски е првиот писател од кого се сочувани поголем број потпишани дела. Но, покрај потпишаните, врз основа на анализа на стилот, на свети Климент му се припишуваат и некои други дела. Климентовото творештво е богато и разнообразно и може да се подели на пет дела:

¹ Емилија Црвенковска, *Старословенска граматика*, Универзитет „Свети Кирил и Методиј“ во Скопје, Филолошки факултет „Блаже Конески“ – Скопје, Скопје 2021, 12.

1. поучни слова;
2. пофални слова;
3. житија;
4. црковна поезија и
5. преводи.²

За мисијата на Црквата особено се важни Светиклиментовите слова. Еден од житиеписците на свети Климент Охридски – блажениот Теофилакт Охридски сведочи дека свети Климент составил „прости и јасни слова за сите празници“, кои не содржат нешто многу длабоко, но се разбирливи дури и за најпростиот човек. Светителот со нив им ги хранил душите како со млеко и, преку нив можеле да се научат тајните на празнувањата, кои се вршеле за Христа и преку Христа. Познати се шест поучни слова кои го носат името на свети Климент. Тие, како и преостанатите (хипотетички) негови слова можат да се поделат на две основни групи: општи поучни слова и календарски (празнични) поучни слова.³

Што се однесува до стилот на словата, тие се кратки и во нив се поставени проблеми од христијанско-наративен карактер. Стилот на писателот многу зависел од слушателската публика на која ѝ се обраќал, а таа била уште новопокрстена, необразована и требало да се воспитува во нов дух со достапно слово. За разлика од обичајот што се негувал во ранохристијанската и во рановизантиската книжевност, словата на свети Климент немале нагласена егзегетска или догматска содржина, што, пак, не значи дека овие елементи отсутствуваат. Темата не се избирала, туку била наметната од содржината на празникот. Според средновековната практика, свети Климент ги почитувал современите литературни норми и модели, но не следел одреден шаблон.⁴ Така, словата на свети Климент Охридски претставуваат школски пример како проповедта, а преку неа и мисионерското делување се сообразува со потребата на слушателите.

Црковнословенски период

Со појавата на редакции на црковнословенскиот јазик, некаде на почетокот од 12 век,⁵ што всушност е раѓање на овој јазик и премин од

² Добрила Миловска, *Книжевни дејци и дела*, Филолошки факултет „Блаже Конески“ – Скопје, Скопје 2000, 35–36.

³ Добрила Миловска, *Книжевни дејци и дела*, 37–38.

⁴ Добрила Миловска, *Книжевни дејци и дела*, 38.

⁵ Емилија Црвенковска, *Сѣарословенска грамаџика*, 41.

старословенскиот (канонски) период во црковнословенскиот период, не престанува следењето на во тоа време современите тежнења и полемики во богословската мисла. Сето она што е актуелно на богословски план се преведува на црковнословенски јазик, но се создаваат и авторски дела.

Една од главните цели за подигањето на манастирите било духовното просветување, прво лично, а потоа за веќе просветените да просветуваат и други. Тука е неопходно да се нагласи дека содржината што ја има зборот *ѿпросвѣта* почнувајќи од 17 век наваму е далеку поразлична од значењето што го имал истиот збор во првите векови на христијанството. Да се биде *ѿпросвѣтен* во првите векови било синоним на тоа да се биде крстен, но и да се биде на степен на високо духовно совршенство.⁶

Што се однесува до развојот на македонската средновековна книжевност, а таа е доминантно црковна, таа може да се подели на три развојни етапи:

1. од 845 до 1018 година;
2. од 1018 до 1261 година и
3. од 1261 до крајот на 14 век.⁷

Првата етапа како главен настан ја има Моравската мисија. Особено важен настан во овој период е Преславскиот собор во 893 година, кога на духовната и на културната сцена во Првото бугарско царство настапила примената на словенската богослужба, писменост и книжевност, при што политички се официјализирало и новосоздаденото словенско писмо – кирилицата, заменувајќи ја првоустроената словенска азбука – глаголицата. За свети Климент и за свети Наум одлуките на Преславскиот собор биле во спротивност со традицијата на Моравската мисија и идеите на нивните учители – Светите браќа, па тоа станало главна причина тие да се оддалечат и да ја оживеат Охридската духовна и книжевна школа.⁸

Во втората етапа од словенската писменост (1018 година–1261 година) се сместуваат: преведувачката дејност на оригинални византиски дела од страна на Јован Презвитер од Охридскиот книжевен центар (прва половина на 11 век), оригиналното дело на презвитер Козма: *Беседа ѿрошѣив*

⁶ Петар Хр. Илиевски, „Просветната улога на манастирот Света Пречиста“, *Манастир Света Пречиста Кичевска (монографија)*, Дебарско-кичевска епархија, Републички институт за заштита на културните споменици – Скопје, Скопје 1990, 21.

⁷ Илија Велев, *Историја на македонската книжевност (средновековна книжевност)*, том I., Гирланда – Скопје, Здружение за проучување на македонската народна култура, Скопје 2014, 48.

⁸ Илија Велев, *Историја на македонската книжевност*, 49–50.

боџомилииѣ, како и преводите на средновековните романи. Тогаш се извршил преводот на *Александријада* (средновековен роман за Александар Македонски), а во догледно време на словенски јазик се превеле и други византиски белетристички и историско-летописни состави. Исто така, во овој период во североисточните краевии на Македонија расте култот на локалните пустиножители – преподобните Прохор Пчињски, Јоаким Осоговски, Гаврил Лесновски и Јован Рилски, што свој одблесок ќе даде во црковнословенската житијна литература. Веднаш по смртта на анхоретите настанале и првите оригинални хагиографски и химнографски творби посветени на овие светители.⁹

Третата етапа од словенската средновековна писменост (1261 година – крајот на 14 век) меѓу другото ја одбележува конфронтацијата на идеологиите во исихастичкиот спор. Познатиот исихастички спор траел од 40-тите до 60-тите години на 14 век, а средиштето на догматските, филозофските, литературните и практичните пресметки било на просторот на Македонија – главно на Света Гора и во Солун. Ова придонело патристичките дела да се преведуваат на црковнословенски јазик и со тоа да станат достапни и разбирливи за говорителите на словенскиот јазик. Така на црковнословенски јазик се појавиле: *Паренезис* – слова на свети Ефрем Сирин, *Слова* на свети Григориј Богослов, *Златишусѝ*, *Златиосѝруј*, *Адријаниѝи* и *Марџариѝ* – книги со слова на свети Јован Златоуст, *Ареопажѝиѝка* – слова на Псевдо-Дионисиј Ареопагит, *Слова* на ава Доротеј, *Лестѝвица* на свети Јован Лествичник, *Шестѝоднев* на свети Василиј Велики и трактати на други рановизантиски христијански писатели под ист наслов, *Слова* на свети Исак Сирин и други. Сите овие ракописи, чишто јазик, или правопис, или палеографски карактеристики укажуваат на македонска средина и (или) се пронајдени на македонска средина денес се чуваат во соодветни домашни и странски библиотеки или музеи.¹⁰

Дамаскинарски период

Црковнословенскиот јазик се јавува како стожер и во дамаскинарската книжевност, иако новитетот во нив е примената на народниот јазик. Дамаскините се јавуваат како мошне популарна книжевна форма од 16 до 19 век. На почетокот називот *дамаскин* се однесувал на зборниците кои го содржеле преводот на најпознатото дело на Дамаскин Студит – *Сокро-*

⁹ Илија Велев, *Историја на македонската книжевност*, 52–57.

¹⁰ Илија Велев, *Историја на македонската книжевност*, 57–60.

вишиѣ (Θησαυρός). Подоцна, содржината на оваа литературна форма се менувала, така што *дамаскини* се нарекувале не само Дамаскиновите творби, туку и творби на други автори. Со текот на времето така се нарекувале сите зборници со различна мешана содржина, дури и да немале ниту една творба на Дамаскин Студит.¹¹

Содржината на дамаскините била морално-поучна и напишана на јазик близок до народниот. Овие „народни црти“ со текот на времето станувале сè побројни, така што јазикот на зборниците станал народен со извесни црковнословенски елементи.¹² Во преводите на дамаскините се среќаваат и грцизми, но придржувајќи се на принципот апсолутно сè да биде преведено, наместа се појавуваат лексички проблеми и, во таквите случаи се употребуваат споменатите грцизми, кои потоа се објаснуваат. Тоа се единствените случаи кога преведувачот излегува од рамките на оригиналниот текст. Таков е случајот со *Крнинскиот* и со *Киевскиот дамаскин*.¹³ Сепак, црковнословенскиот јазик е темелот врз кој се издигаат народните јазични елементи.

Во науката се смета дека првиот превод на *Сокровишѣ* потекнува од македонска средина. Го направил епископот пелагониски и прилепски Григориј во 16 век. За оваа цел тој искористил едно од првите три изданија на *Сокровишѣ* и го превел некаде помеѓу 1560 и 1580 година. Во втората половина на 16 век во Бугарија настанал уште еден превод, а во тоа столетие се појавил и трет превод, денес познат како *Букурешки зборник*. Делото *Сокровишѣ* во 17 и 18 век било двапати преведено и во Русија. Општа особина на сите преводи е што се правени на народен говор и се наменети за широката читателска публика.¹⁴

Трудот на епископот Григориј Пелагониски, кој всушност е редок споменик на јазикот и културата од 16 век, независно од квалитетот на преводот и од бројот на преведувачите, има своја непроценлива вредност. Од аспект на историјата на македонскиот јазик, во него се наоѓаат голем број особености, оформени или во процес на оформување, кои недвосмислено укажуваат на долгиот пат на растот на јазикот и на една состојба како средна фаза меѓу онаа во црковнословенскиот јазик и онаа во македонскиот јазик. Појавата на македонскиот превод на дамаскиниот дала поттик за

¹¹ Добрила Миловска, *Книжевни дејци и дела*, 212.

¹² Добрила Миловска, *Книжевни дејци и дела*, 212.

¹³ Петар Хр. Илиевски, Красимира Илиевска, *Киевски дамаскин*, МАНУ, Скопје 2015, 20.

¹⁴ Добрила Миловска, *Книжевни дејци и дела*, 213.

поактивно навлегување на народниот јазик во писмениот и ги охрабрила црковните и просветни дејци да пишуваат на јазик разбирлив за народот.¹⁵

Периодот на просветителството и преродбата

Црковнословенскиот јазик своја улога има и во делата на свети Јоаким Крчовски и свети Кирил Лешочки (Пејчиновиќ). Иако содржински овие дела отстапуваат од готовите проповеди на светоотечките класици и јазично се „демократизирани“ со народна лексика и други јазични појави, сепак стеблото на кое се калемат овие јазични новини е црковнословенскиот јазик.

Во својата животна ангажираност за училиштето и Црквата, Крчовски, природно било да биде под влијание на јазикот на Црквата и школото. Оттука, кај него се среќаваат голем број црковнословенизми. Тој преземал цели формулации, реченици и постојни изрази. Покрај тоа, во преводите на Крчовски се среќаваат и многу одделни црковнословенски зборови земени од изворот, на пример: *бла̑го̑овение, бла̑го̑одарение, бла̑го̑уи̑робно, бла̑го̑ухание, бла̑жени̑ј, бо̑го̑бо̑јазлив, бо̑го̑чес̑и̑иви̑ј, веселие, видение, вселука̑ви̑ј, всемило̑сти̑иви̑ј, до̑бро̑де̑и̑телна̑ја, за̑ча̑и̑и̑е, искушение, ис̑и̑оведание, ис̑и̑и̑ни̑ј, кле̑и̑во̑и̑рес̑и̑у̑и̑ник, кре̑и̑и̑ение, љубо̑де̑јание, наказание, небесна̑ја, неверие, ока̑јание, и̑рес̑и̑а̑и̑ление, и̑речис̑и̑а̑ја, и̑исание, и̑овеление, и̑омислени̑е, руко̑и̑исание, слад̑ча̑и̑и̑и̑ј, смирение, сокрушение, с̑и̑асение, уди̑вление, умилени̑е, целование, целомудрие, чес̑и̑и̑ју и други.¹⁶*

И Кирил Пејчиновиќ, како и Јоаким Крчовски, излегуваат од онаа традиција која дотогаш му ја претставувала на народот поучната книжна. Пејчиновиќ ги составува своите текстови на тетовски говор, помешан со елементи од централните говори, но со сè уште значително учество на црковнословенскиот јазик.¹⁷ И кај двајцата може да се зебележи дека за клучните црковни термини ја употребуваат црковнословенската лексика.

Епитафните стихови на Кирил Пејчиновиќ – Тетоец од 1835 година, испеани на македонски јазик, на „јазик трпезачки“, ѝ претходат на македонската уметничка литература која ќе се појави дури во педесеттите го-

¹⁵ Петар Хр. Илиевски, Красимира Илиевска, *Киевски дамаскин*, 20.

¹⁶ Харалампие Поленаковиќ, *Никулци̑и̑е на новата македонска книжевнос̑и̑*, Мисла, Скопје 1973, 62.

¹⁷ Блаже Конески, *Македонскиот 19 век (јазични и книжевно-историски и̑рилози)*, Култура, Скопје 1986, 42–43.

дини на 19 век.¹⁸ Местото, пак, што го зазема црковнословенскиот јазик во уметничката литература до ден-ден е засебна тема.

Сепак, првпат интензивно прашањето за литературен јазик ќе почне да се разгледува во 60-тите години на 19 век, кога македонското граѓанство, заедно со бугарското граѓанство, стапува во културна борба против Цариградската патријаршија и употребата на грчкиот јазик во црквите и во училиштата. Иако тука се издвојуваат две групи на преродбеници: оние кои се застапуваат за заеднички јазик со бугарскиот народ и оние коишто се застапуваат за засебен македонски јазик,¹⁹ сепак голем дел од преродбениците го земаат предвид и влијанието на црковнословенскиот јазик што ќе треба да го има во стандардизираниот јазик. Особено е важно што се работи за црковно-училишни општини, каде што проповедта и лекциите од христијанскиот Катихизис се неизоставливо четиво.

Црковнословенските печатени книги

Со појавата на типографијата, а во време кога јужнословенските православни народи се под османлиска власт, печатените црковнословенски книги се единствениот начин за разбирање на богослужението, а со тоа и предметот на црковната проповед и мисијата на Црквата воопшто. Не случајно и барањето на клирот и народот во Македонија за време на преродбата е: црковнословенски јазик во богослужбите и мајчин јазик во училиштата. Во македонската книжевна средина руските печатени богослужбени книги почнуваат да се појавуваат по 1726 година, а на тој начин почнува да се шири и влијанието на руската варијанта на црковнословенскиот јазик.²⁰ Да потенцираме дека наведената година треба да се земе со резерва, бидејќи со понови истражувања се пронајдени црковнословенски книги од постар датум.

Црковнословенскиот и стандардниот македонски јазик во црковната литература

Македонскиот јазик станува и е прогласен за официјален јазик на тогашната СР Македонија уште во текот на Втората светска војна, на Првото

¹⁸ Георги Сталев, *Историја на македонската книжевност, 1. дел, Македонската литература во 19 век*, Институт за македонска литература – Скопје, Скопје 2001, 33.

¹⁹ Блаже Конески, *Историја на македонскиот јазик*, 16–17.

²⁰ Предраг Пипер, *Увод у Славистику*, Јанус, Технологије, издаваштво и агенција – Београд, Белград 2000, 109.

заседание на АСНОМ, одржано на 2. август 1944 година во манастирот *Свети Прохор Пчињски*. Неговата унификација се извршува со усвојувањето на азбуката на 3.5.1945 година и правописот на 7.6.1945 година по предлог на Комисијата за јазик и правопис.²¹

По возобновувањето на автокефалноста на Македонската православна црква во 1967 година се појавува и потребата од целосен превод на Светото писмо на современ македонски литературен јазик. За таа цел, се формира група од истакнати македонски богослови, кои ќе го редактираат преводот на професорот 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 со тираж од околу сто илјади примероци.²² На овој начин Светото писмо веќе е целосно употребливо на современ македонски јазик, како во богослужбите, така и меѓу читателите.

Се разбира, овој превод е процес кој трае подолго и за него е задолжен професорот Ѓорѓи Милошев. Преводот се одвивал главно во три етапи. Прво, во период на војна и окупација, односно од 1942 година до 1944 година, кога професорот, отец Ѓорѓи Милошев самоиницијативно работел на преводот на Светото писмо на Новиот завет, поконкретно на Евангелието. Втората етапа е периодот по ослободувањето на земјата од фашистичката окупација, кога започнува и организирањето на Македонската православна црква и трае до 1957 година, кога се преведувани Апостолот (Делата апостолски и Посланијата) и Откровението, со коешто се комплетира преводот на целиот Нов завет. Третата етапа е најдолга и го опфаќа преводот на целиот Стар завет, а трае од 1957 година до 1990 година. При преводот на преведувачот му помагала и стручна синодска редакциска комисија, од професори теолози во која членовале: отец Методи Гогов (подоцна Архиепископ Михаил), кој е преведувач на девтероканонските книги, отец

²¹ Блаже Конески, *Историја на македонскиот јазик*, Култура, Македонска книга, Мисла, Наша книга, Скопје 1981, 18.

²² Ацо Гиревски, *Историјата на македонската Библија*, Менора, Скопје 2015, 10–11.

Трајан Митревски и Борис Бошкоски. Повремено биле вклучувани и други соработници, како академикот Петар Хр. Илиевски.²³

Во 2006 година излегува ново ревидирано издание на Библијата на македонски јазик во издание на Библиското здружение на Република Македонија. Тоа претставува продолжение на делото на првите преведувачи, со единствена цел – подобрување на библискиот текст од претходниот во неговото усовршување.²⁴ Во 2023 година излегува нов превод на Новиот завет.

Преводот на Библијата на современ македонски литературен јазик ја забрзува целокупната духовна обнова на Македонската православна црква, секако, имајќи го предвид значењето на Светото писмо во Црквата, особено во богослужбата. Покрај ова, Синодот одлучно се заложува за употреба на македонскиот јазик во богослужбите и во црковната администрација, на тој начин озаконовувајќи го македонскиот јазик во Уставот на МПЦ. Член 5 од Уставот гласи: „Во Македонската православна црква службен јазик е: македонскиот јазик и неговото кирилско писмо, богослужбен е црковнословенскиот и македонскиот јазик“. Веднаш по ова започнуваат и преводите на другите потребни богослужбени книги на современ македонски јазик, како на пример: Евангелието, Апостолот, Псалмите, Служебникот, Требникот и разни молитвеници.²⁵

Богослужбените книги излегуваат постепено, прво како делови од одредени црковни книги по повод некој празник или чин, а потоа цели книги. На овој начин излегуваат:

- *Сѿаѿѿи на Голем ѿеѿок* (во 1971 година);
- *Часослов* (во 1997 година);
- *Осмоѿласник* (во 1997 година);
- *Требник* (во 1997 година);
- *Служебник* (во 1998 година);
- *Мал ѿѿѿѿик* (во 2004 година);
- *Голем ѿѿѿѿик* (во 2010 година);
- *Голем ѿребник* (во 2019 година);
- *Архијерејски чиновник* (во 2021 година) и други црковни книги потребни за богослужба.

²³ Ацо Гиревски, *Исѿоријаѿа на македонскаѿа Библија*, 32–33.

²⁴ Ацо Гиревски, *Исѿоријаѿа на македонскаѿа Библија*, 11.

²⁵ Ацо Гиревски, *Уѿѿѿребаѿа на македонскиѿѿ јазик во Цркваѿа*, Менора, Скопје 2012, 189–190.

Во годишниот алманах на Дебарско-кичевската епархија кој излегува од 1990 година честопати излегуваат преведени богослужби или акатисти на некои поголеми празници.

Во однос на преводот на бослужбените книги од црковнословенски на современ македонски литературен 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);
- *Цвешен ѿриод* (во 2009 година);
- *Окѿоих, 1.-4. глас* (во 2011 година);
- *Окѿоих, 5.-8. глас* (во 2012 година);
- *Минейѿе* за дванаесетте месеци (дванаесеттиот завршен во 2015 година).

Со стандардизацијата на македонскиот јазик и преводот на богослужбените книги на современ македонски јазик не се губи значењето на црковнословенскиот јазик, напротив, тоа силно се чувствува во преводите и препевите на богослужбените текстови, на пример: на лексички план во црковнословенизмите (особено калките), на синтаксички план во збороредот, на морфолошки план во остатоците од падежните форми и глаголските времиња кои се во фаза на исчезнување итн. А, ваквото присуство на црковнословенскиот јазик во богослужбата, непосредно се одразува и во сите други текстови или живи говори кои се во црковен дискурс и сосем природно се во служба на мисијата на Црквата.

Заклучок

Старословенскиот, а потоа и црковнословенскиот јазик во своите варијанти одиграл клучна улога во просветата на Словените. Во старословенскиот (канонски) период биле преведени сите неопходни богослужбени книги, како и книгите кои биле неопходни за животот на Црквата меѓу Словените. Во црковнословенскиот период се јавиле различни жанрови во словенската книжнина, секако, следејќи ги богословските текови во Црквата. Некои дела се преводи, најчесто од грчки, но некои се и оригинални.

Постепено на црковнословенскиот јазик почнал да се калеми народниот јазик, а тоа било основа да се појават никулците на современите словенски јазици. Во тој дух македонското поднебје ги доживеало просветителството и преродбата, во чија основа сепак стои црковната литература.

Со појавата на стандардниот македонски јазик црковната книжнина од црковнословенски се преведува и се препева на современ македонски јазик. Но, црковнословенскиот јазик не ја губи својата вредност и важност, бидејќи неговото влијание се чувствува во современите преводи и во целиот црковен дискурс воопшто.

Стефан ГОГОВСКИ

СЕКУЛАРИЗМОТ КАКО АПСОЛУТЕН ЛИБЕРАЛИЗАМ

Либерализмот денес, оприсутнет во системот на меѓународните односи во современиот свет, се смета како инкорпориран дел во синонимите за демократија. Изворно и во сиот негов обем, либерализмот ја застапува, реформира и ја брани слободата на индивидуата, без разлика за кој вид либерализам станува збор, односно дали етичкиот кој не појдува од нормативите на моралната практика; или економскиот, кој тврди дека нема напредок без слобода во иницијативата. Со други зборови, либералистичкиот наратив е дека никој не треба да го застапува човекот во манифестирањето на неговите интереси, поточно дека тој самиот знае и треба секогаш најизворно да ги артикулира своите ставови. Социјалниот либерализам, пак, ја репресира секоја недоверба во еднаквоста помеѓу луѓето и се гнаси од секоја амбиција да се попречува неговото автентично и актуелно антрополошко изразување. Либерализмот е постоечки човечки систем кој ја отелотворува во практичната сфера на живеење дамнешната амбиција за универзалноста на човечкото постоење низ една голема еднозначна идеја, но со апсолутна разнонасочност, остварлива само преку реалната плуралност на субјектите. „Човек може да му биде одговорен на оишшесшвошо само за оној дел од неговото шосшшвање шшо се однесува на друшшше. Во оној дел шшо се однесува само на нешо, неговаша независношш, со шраво, е ашсолушшна. Единкаш е неограничен шосшодар (sovereign) над самаша себеси, над своешо шело и душа – би рекол Џон Стјуарт Мил“.¹ Според либералистичката визија, секој може и треба да зборува во свое име, односно секој треба да си го употребува умот и да делува слободно според сопствените размисли, теории и поимања на нештата.

¹ Џон Стјуарт Мил, *За слободаша*, Епоха, Скопје 1996, 44.

Историскиот пат на развој на либерализмот започнува паралелно со распадот на федералниот поредок во Европа во 16 и 17 век. Либерализмот настанува како производ на средната класа, која во тој период се издигнала и насочила против рушењето на аристократијата и монархијата. Во Англија која во 17 век била центар на емпиризмот (Лок, Беркли, Хјум), се забележува зародишот на теоријата за либерални држави втемелена во идејата за креирање на општествени договори преку општата народна волја. Во истиот тој период почнува и обновата на рационализмот под влијание на картезијанската философија (Спиноза и Лајбниц), струја за која се вели дека ја вратила верата во човечкиот ум.

Сите тие случувања го отвораат патот за остварување на идејата за слободата на поединецот, слободното вероисповедание, мислење и совест, што значи дека сето она што во крајна цел би го донел развојот на ваквата идеја се темели на толеранцијата, видена како промотор на слободата. „Личната област на човечката слобода ги офаќа како прво, внатрешното поглед на свеста; барањето слобода на свеста во најширока смисла на зборот; слобода на мислата и на чувствата; апсолутна слобода на мислењето и на чувствувањето за сите прашања, практични или екуменични, научни, морални или теолошки“.²

Иако терминот либерал – либерализам сè до 19 век не се користел на начинот на којшто денес општоприфатено е присутен како термин, некои идеи кои се однесуваат на него почнуваат да се развиваат многу порано. Тие почнуваат да се развиваат преку теоријата на класичниот либерализам на Џон Стјуарт Мил и Адам Смит, кој воедно е и предводник на утилитаризмот. Малку подоцна ќе се развијат и сродните на него општопознати либералистички правци како подоцнежниот модерен либерализам, неолиберализмот, постлиберализмот, политичкиот либерализам итн. Во сите наведени либералистички форми присутно е нешто заедничко, а тоа е изразената модерна концепција за друштвото и човекот. Темелите на оваа концепција се:

- индивидуализмот: затоа што либерализмот го утврдува првенствено моралот кај индивидуата наспроти колективот.
- егзистенцијализмот: бидејќи дава еднаков морален статус на сите човечки суштества.

² Џон Стјуарт Мил, *За слободата*, 47.

- секуларизмот: затоа што го одвојува христијанското делување во општеството и овозможува „слободно“ живеење надвор од Црквата.

Низ историскиот развој, либералното учење доживува повеќе подеми и падови, додека кризите кои настанале долж неговиот развој се последица на историските случувања. Елементите на либералниот правец сето тоа време останале доминантни, од едноставна причина што слободата, интелигенцијата и индивидуалноста кои се акцентирани од страна на либералистичката мисла по себе се специфични и трајни.

Самата цел на либерализмот како правец е ослободување на единката т.е. личноста, а содржината е слободата на личноста, додека крајниот услов е ослободеност на истата. Самата „*слобода се состои во тоа човек да го прави она што сака (liberty consists in doing what one desires*“.³ Од создавањето на овој правец, па сè до денес, врвната амбиција е ослободување од стварноста т.е. од политичките системи и духовноста. Либерализмот е систем преку кој се врши обид за манифестација на принципот на отфрлање на какво и да е насилство и репресија. Како таков се труди да прерасне во универзална доктрина на современото човештво. Истиот непрестајно ја напаѓа апсолутноста на идеите, на ориентациите, на владеењето, како и догматизмот на секоја духовност. Еден од ставовите е дека „*човекој ја создал религијата, а не религијата човекој*“.⁴

Индивидуализам

Либерализмот, како што е наведено во основните концепти на политичкиот лексикон, како производ го прегрнува индивидуализмот и благодарение на нивното ко-заедничарење успева да го постави човекот пред самиот себе, правејќи го одговорен за сите негови постапки и дела. Човекот на тој начин започнува да се гледа како независен творец и организатор на сопственото постоење. Сфатен на тој начин, тој е личност која е сосредоточена на иднината, а иднината на секој поединец зависи од неговите морални и интелектуални делувања. Преку ваквото конципирање на нештата, либерализмот ја акцентира довербата човекова во себе како поединец, довербата во неговиот интелект, во смисла дека самиот знае најдобро што е најдобро за него.

³ Џон Стјуарт Мил, *За слободата*, 166.

⁴ Сп. http://dostojevski.novena.ims.hr/Main.aspx?sel=1&mID=100&fb_source=message#_edn3

Во почетоците на либерализмот како политичка философија, индивидуализмот се спротивставува на организираната општествена акција. Поединецот во прва истанца овде се сместува во категоријата на слободен мислител и дејствувач, а неговиот ум е виден како инхерентен дар на поединецот. „*Причината за немешање во личните слободоволни постојанки на еднината е почитувањето на нејзината слобода*“.⁵ Ваквата политичка философија првенствено го поддржува поединецот, сместувајќи го прв по важност пред државата и општеството. Либерализмот, сè до втората половина на 19 век, иако не отстапувал од индивидуализмот како начело, сепак започнува да ја гледа државата како соработник за остварување на човековата слобода.

Во философијата на Имануел Кант, индивидуализмот зазема средишно место. Човекот како автономен и одговорен субјект постанува појдовна точка, но и цел на целата Кантова философија. Оваа антрополошка предиспозиција на својата философија, Кант ја изразува преку прашањето: „*Што е штоа човек?*“ Човекот според Кант претставува теоретско и практично битие, кое во своето делување се води по субјективни начела и максими, кои се обврзувачки за неговата волја, но и за објективните морални закони, кои, пак, се императив за сите разумни битија. Тој објективен морален закон, кој е априорен, формален, и интелегибилен, Кант го нарекува категорички императив. Една од дефинициите за категоричкиот империтив гласи: „*Посијатувај така што максимата на твојата волја секогаш би можела иста така да има вредност како принцип на сеопштоото законодавство*“.⁶ Благодарение на категоричкиот императив и ум, човекот ја поседува можноста да се реализира како слободно и одговорно битие.

Егзистенцијализам

Појавата на егзистенцијализмот во современата философија е условена од тешката, драматична лична положба на човекот, видена од историски и социолошки аспект во првата половина на 20 век, од појавата на општата разочараност предизвикана од прогресот и воопшто општествената криза на европската цивилизација. Ваквата општествена состојба поттикна одредени сфаќања на луѓето во поглед на вредноста на животот и истовремено предизвика да се создадат песимистички и критички идеи кај мнозина, преку кои видлива е загриженоста на луѓето во овој период. Предвесници

⁵ Џон Стјуарт Мил, *За слободата*, 174.

⁶ Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990, 64.

се Киркегор и Ниче, кај кои философијата е поврзана со егзистенцијата на човекот. Големо влијание врз овие философски идеи извршуваат и Блез Паскал, Шелинг, Шопенхауер, како и писателите со критичка настроеност и мисла како на пример Франц Кавка. Философијата на егзистенцијата (лат = постоење, конкретно живеење) е своевидна реакција во однос на позитивизмот и неговиот оптимизам во науката, во однос на техниката и на сомнителниот просперитет и хуманост на индустриското општество. Кај оваа философија изходиштето е егзистенцијата на човекот и неговото место во светот. Егзистенцијализмот има за цел да ја покаже разнебитеноста кај човекот и несигурноста што произлегува од светот во којшто живее. Човекот е среде светот, кој го збунува и плаши, тој се сомнева, опкружен е со опасности, додека, пак, во истовреме чувствува одговорности произлезени од слободата што ја поседува. Сартр вели дека; „*Човекој не е ништо друго освен свој проект, кој егзистира само доколку постане сериозен, кој, значи, не е ништо друго освен свекуност на своите дела, ништо друго освен соствен живот*“.⁷

Општото – есенцијата, е тоа што е заедничко и суштествено во сите истородни нешта. Појдувајќи одовде, во егзистенцијата на единката е вистинито само она коешто и во колкава мера ги содржи општите начела, суштествените својства на човечкиот род. Философијата ја поима егзистенцијата на човекот како посебна специфична форма на постоење, коешто постоење се разликува од постоењето на другите нешта во светот. Пред сè, човекот е единственото суштество кое свесно се однесува кон своето постоење. Егзистенцијализмот тврди дека човековата личност не може докрај да се разбере научно и рационално и не може да се третира како предмет на сознание слично како сите други нешта. Човековото постоење во светот е посебен начин на постоење. Тој има слобода на избор, неговото постоење е неповторливо, конечно. Основни својства на човековата егзистенција, наречени егзистенцијали, се: индивидуалноста, индетерминизмот, историчноста. Јасно е дека егзистенцијалите не можат да се спознаат преку одреден научен метод и преку дози на рационалност. Заради ваквата причина, со цел да се проникне во егзистенцијата, во нејзината срцевина и сушност, егзистенцијализмот се служи со поими како што се: очај, загриженост, страв, тегобност, страдање, мачнотија, пораз, пад, закана, проклетство, досада, апсурд, смрт, ништо, односно: „*Човекој не е*

⁷ Jean Paul Sartre, *Egzistencijalizam je humanizam*, Veselin M., Sarajevo 1964, 25.

ништо друго освен она што од себе ќе создаде“.⁸ Со тоа, егзистенцијалната состојба човека во светот се опишува како еднократна, неповторлива, лична и минлива.

Секуларизам

Секуларизмот е едно големо движење во нововековниот либерален живот, кое има за цел да го намали јавното присуство на религијата и на верските манифестации во општеството, во културата, образованието, управата, власта, односно верата да се одликува како приватна работа. „Најкрајна дефиниција за секуларизмот и секуларизацијата е одвоеност на религијата од власта.“⁹ Секуларизмот претставува затворање на општеството во неговата световна идеолошка самодоволност и како такво означува крајна спротивност на светоста.

Сè до Француската револуција кога започнува ширењето на секуларизацијата во светот, религиозната мисла била мерило за сè, како во правото и законот, така и во севкупниот живот во општеството. *Сево ова завршува со хуманизмот и ренесансата, кога се изменува светогледот во светот и се случуваат следниве три новосты:*

- 1) во илустрацијата – Француската револуција (1789 – 1794)
- 2) во идеологијата – просветителството и
- 3) во општествениот уредување – либерализмот.¹⁰

Христијанството на Запад се насочило кон традицијата и обичаите, занемарувајќи го христијанскиот светоглед и живеење според Евангелието, односно постанало пасивно во сопствената мисија, што овозможило развиток и појава на разни празноверија – атеизам и кривоверија – секти. Брзо се напуштал евангелскиот поглед на животот, и на тој начин западното христијанство постанало форма, што придонело на богослужбите да присуствуваат сè помал број верници, а надвор од црквата да се појавуваат разни искривоколчени верувања. Со заживувањето на црковната рамнодушност и пасивност во поучувањето на народот на Евангелието, „верската цивилизација полека, но сигурно се заменува со модерната

⁸ Ibid., 11.

⁹ Ратомир Гроздановски, протоѓакон, „Секуларизам и секуларизација“, во *Годишен Зборник, Православен Богословски Факултет „Свети Климент Охридски“ – Скопје*, 14–15 (2008–2009), 34.

¹⁰ Ibid., 36.

свештовна цивилизација“. ¹¹ Процесот на секуларизацијата кај Црквата на Запад се утврдувала. „Општаму и заклучокој дека, главно клирикализмот ја произведе секуларизацијата“. ¹² Либерализмот бил гласникот на против-црковноста и до ден денешен опстојал со ваквата идеолошка мисла, но, веќе е втемелен во граѓанско – демократското уредување на државите. Либерализмот се карактеризира со дејствување против сè што е производ на верата, а тоа значи од него брзо произлегува атеизмот, затоа што се создава нов менталитет и начин на однесување на луѓето во светот и животот. Тоа е всушност движењето на секуларизмот и секуларизацијата. Во него се истиснува и се губи важноста и значењето на христијанството и на верата. Се создава општество со отсуство на верата. ¹³ Во процесот на секуларизацијата, верниците кои длабоко верувале отпаѓаат, нивните религиозни чувства изладуваат, отстапуваат од верата и не живеат според верата, што значи дека секуларизираниот христијанин е оној номинален христијанин којшто е дел од Црквата затоа што е крстен, но не и според животот и однесувањето, односно не живее Богоугоден христијански живот. „Секуларизацијата одвнатре ја слабее верата. Општаму е и современиот проблем на денешницата и на модерниот свет.“ ¹⁴ Секуларизмот е апсолутен либерализам. „Бог веќе од одамна не е авторитет (уште од крајот на 16 век – во хуманизмот), откако човекој се поставил себеси во центарот – човекој основа на сè. Така започнува сè да биде човекоцентрично: човекови, односно – граѓански права, граѓански морал, граѓанска власт, ја и граѓанска религија. Бог е исклучен од сè и секаде.“ ¹⁵

Слобода и достоинство на личноста – либерален поглед

Во политичката терминологија, слободата се означува како отсутност од надворешни присили и можност за самоодредување на субјектот кој е ослободен од надворешните одредувања. Либерализмот поради своето нагласување на слободата, се нарекува уште и идеологија на слободата. Од самиот свој почеток, оваа политичка теорија ја нагласува слободата како темелно човеково право, кое му припаѓа на секој поединец. И денес таа теорија, како своја темелна цел го поставува ослободувањето на пое-

¹¹ Ibid., 37.

¹² Ibid.

¹³ Сп. Ратомир Гроздановски, протоѓакон, „Секуларизам и секуларизација“, 38.

¹⁴ Ibid., 41.

¹⁵ Ibid., 43.

динецот, така што, остварувањето на нивните способности, може да биде закон за нивниот живот. Основни либерални слободи се: правото на говор, мислењето, совеста, изразувањето, движењето, здружувањето и начинот на животот. „Предлагам основниите слободи да се сметаат како рамка за по-требните услови во автономното делување. Слободен е оној човек кој има права и привилегии за да мисли и делува автономно – да управува со себе, а не со него да владееат други“¹⁶, ќе рече англискиот политички философ Џон Греј. Во етичкиот кодекс на либерализмот како основен двигател на човековото општество, главниот проблем го зазема осамостојувањето на единката, односно нејзината заштита од секакви политички и религиозни закони. „Либерално-хуманистичкиот светоглед природно се стреми да врши приписок, не само врз системот на мотивација за општествено-от живот на верниот, туку и врз нормите на неговиот религиозен живот.“¹⁷ Либералите со нивните ставови, на секаков директен и индиректен начин се косат со конкретно православните. Слободата и достоинството кај нив се согледуваат во тоа што либералниот идеал е едноставно да се биде човек, поединецот човечно да се однесува, да ги застапува и да се раководи според човековите права, којшто поединец нема да зависи од ништо освен од самиот себе. Овој правец е главен виновник за погрешното сфаќање, односно извитоперување на вистината за тоа што е слобода, бидејќи дава одврзани раце на поединецот да мисли и делува како што тој сака, односно му се дава право да се оддалечува од Вистината – Бог. Џон Стјуарт Мил, еден од основоположниците на либерализмот, отворено го напаѓа христијанското учење, велејќи: „сметам дека е голема грешка упорно да се испирајува во настојувањето во христијанското учење да се најде едно целосно упатство за нашеото однесување што неговиот создавач сакал да го одобри и закрепи, но само делумно е изведено. Истото иако, јас сметам дека иако ограничена теорија станува сериозно практично зло, затоа што мошне многу ја намалува вредноста на моралното вежбање и поучување“,¹⁸ односно, по негово мнение религиозниот човек е неморален, што во никој случај не е точно. Всушност, либералното учење го присвоило и адаптирало христијанското учење за моралот на нивен начин,

¹⁶ John Gray, *Liberalizam*, Politička kultura-nakladno istraživački zavod, Zagreb 1999, 76–77.

¹⁷ Кирил Г., митрополит смоленски и калининградски, „Културниот и религиозниот плурализам како шанса за европската заедница и за нејзините соседи“, во *Троичник*, бр. 6, година II, (Јуни 2004), 42.

¹⁸ Џон Стјуарт Мил, *За слободата*, 100–101.

со тоа што го отфрлила Апсолутот – Бог, а на Негово место е поставена личноста како единка која се развива самостојно без да почувствува потреба за доближување до својот Создател. Либерализмот ја претставува религијата како ограничена теорија, со цел да претстави една лоша слика дека Црквата како Божји дом не е слободна, туку е ограничена во своите погледи и сфаќања, што е јасен показател за тоа дека либерализмот е директен противник на Светата Црква. За пропагирачите на либералистичката идеологија не постои Божја Вистина, туку едноставно вистина, која потекнува од човекот, односно: „човекот е тоа што тој е“.¹⁹ Сартр со свои зборови ќе рече: „За да ѝ остои каква било вистина, ѝ оштребна е айсолуџна вистина; а ѝаа е едноџтавна, лесно досџайна, ѝаа е на дофай на сиџе; ѝаа се сосџои во нейосредно ѝознавање на самиоџ себе. Од друџа сџрана, оваа ѝеорија е единсџвената која џо дава досџоинсџвоџо на човекоџ“²⁰. Пропагирањето самостојна одвоеност, самопронаоѓање во светот без помош од Бога со цел да се биде достоинствен и слободен, не вродува со плод, ниту, пак, е во полза на човештвото, туку, напротив, ваквото однесување е носител на зло, придружено со безброј заблудени мислења, ставови, движења кои во денешното општество се преумножени и водат кон повреда на душевната природа кај оние кои се наклонети кон практикување себеодвоеност.

Слободата, според Кант, е антиномија на чистиот ум, односно нешто што ние не можеме да го спознаеме теориски умствено (спекулативно), туку само претпоставуваме дека постои. Тој смета дека: „слободата е единсџвена идеја на сџекулаџивниоџ ум, за чија можносџ ние айриори знаеме, а сџјак не ја увидуваме, заџоа ѝџо ѝаа е услов на моралниоџ закон кој ние џо знаеме“.²¹ Во етиката, која е темел на неговата правна и политичка теорија, Кант исто така прави пресврт, односно: „волјата ја ѝроџласува за авџономна заџоа ѝџо самата ѝо себе, на умсџвениоџ ѝемел си ѝриџишува закони. Авџономната волја е единсџвената рабоџа која сама ѝо себе е добра и ѝоа безусловно добра“.²² Како таква, таа припаѓа на ноуменалниот свет и не е детерминирана, ни во категориите, ни во времето, ни во просторот, едноставно е слободна. Слободната волја е сфатена

¹⁹ В. Е. Гулиев, Ф. М. Рудинский, *Демократия и достоинство личности*, Наука, Москва 1983, 52.

²⁰ Jean Paul Sartre, *Egzistencijalizam je humanizam*, 30.

²¹ Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, 32.

²² Сп., “Kant’s Ethics”, во <http://www.iep.utm.edu/kantmeta/> (пристапено на 27.11.2023).

како постулат на моралната свест и извор на моралните закони во нас. Како разумно битие, човекот е поврзан со моралните закони и дури кога дејствува во сообразност со моралните закони, човекот според Кант ја остварува сопствената слобода. „Слободата според Кант не можеме да ја спознаеме преку сетилниот ѝај во природниот свет, но можеме да ја осознаеме преку практичниот ум и ноуменалниот свет.“²³ Кај Кант јасно се забележува заблуда во неговите сфаќања за волјата и слободата, бидејќи смета дека: „само човекој, а со нејо и секое умно бијение е цел само јо себе“.²⁴ Секако дека, од православна перспектива, човекот создаден според образ и подобие Божјо не е цел сам по себе, туку е создаден за вечност, бидејќи ако човекот е цел сам по себе, тогаш би бил самодоволен и ориентиран кон хедонистичко задоволување на сопствените сетилни желби без да пројави грижа за ближните и светот, битисувајќи во ограниченоста и минливоста на времето. Кантовата идеја дека човекот е секогаш цел сам по себе, вродила плод, поточно на еден начин таа станува дел од развојот на идејата за човековите субјективни права²⁵.

Епилог

Се поставува прашањето: дали постои совршен секуларен модел од правен и политички аспект без да е исклучиво либералистички наклонет?

Секуларизмот денес нема граници, иако самиот како идеологија е ограничен. Никаде не можеме да забележиме каде завршува тој, а каде започнува правото на слободно вероисповедање, бидејќи како цел пред себе го има стремежот за истиснување на духовната димензија на човекот во секоја пора од неговото битисување, иако, навидум, пропагира слобода на вероисповедание кое во либерална смисла единствено се оправдува доколку е приватно практикувано кај поединецот. Овде станува збор за агресивен либерализам кој по природа е штетен за човекот, бидејќи по конституција е екстреман атеизам. Сепак, во реалниот обременет свет, нештата стојат поинаку. Иако секуларната идеологија прави напори да постави граници преку кои евентуално би го намалила дејствувањето и присуството на верата во јавниот живот, одвојувајќи го на тој начин и постигнувајќи си ја зацртаната цел човекот да е самодоволен модел сам по себе, сепак, човекот во себе чувствува потреба за да тежнее кон Бога, бидејќи е создаден како

²³ Pavo Barišića, “Sloboda u svjetlu uma”, во *Filozofska istraživanja*, бр. 4, (1997), 17.

²⁴ Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, 129–130.

²⁵ Сп., Е. Гулиев, Ф. М. Рудинский, *Демократия и достоинство личности*, 44.

од корпорална (телесна), така и од душевна природа, според Божји образ, што значи дека во ниту еден момент не е возможно во целост да се истисне насушната потреба на човекот за духовната храна, за духовното, преку којашто храна тој ја спознава смислата на неговиот живот и постоење воопшто. Потребно е во пракса да се примени поинаков општествен модел, кој не би бил наклонет толку кон создавање идеолошки граници, колку што би ги надминал истите, со цел да се создаде една почовечна клима помеѓу Црквата и надлежните власти, бидејќи Црквата е Божји дом и храм на Светиот Дух преку чијашто благодат човекот се обожува и спасува, што значи дека во ниту еден случај не е непријател човеков, туку, напротив, негов сопатник во вечноста.

Stefan GGOVSKI

SECULARISM AS ABSOLUTE LIBERALISM

Summary

The paper is focusing on reflecting the variety of secularism as a boundless concept. Secularism today has no limits, although it is itself limited as an ideology. Present in the system of international relations in the modern world, it is considered as an incorporated part in the synonyms of democracy. Throughout its historical development, the liberal concept experienced many ups and downs, although its influence on a conceptual level remained dominant, for a sole reason because the freedom, intelligence and the individuality emphasized by the liberal thought are in themselves specific and permanent. On the other hand, the form of liberalism as the voice of anti-Church is continuously present, incorporated in the social and democratic system of the states. In that regard, ideological actions against everything that has something to do with the faith are always present. This confirms the fact that secularism produces atheism, based on liberal elements.

Виктор НЕДЕСКИ

ПРОБЛЕМОТ НА БОГОСЛОВСКАТА СЕКУЛАРИЗАЦИЈА

Богословската секуларизација претставува искривување на автентичниот етос на Црквата и го означува вклучувањето на Црквата во политичката моќ, а паралелно и пренесување во просторот на Црквата на практики својствени за политиката. Оваа појава е обид на Црквата како институција да влијае на историјата преку следење на секуларни методи, и ползување на политичката власт¹ и економската моќ.

Богословската секуларизација ги афирмира моќта и власта, а целосно го запоставува жртвениот дух на љубовта и служењето.² Следствено, црковните канони стануваат закони, а терапевтските методи се претвораат во казни. Дополнително, во ваков случај, мисијата на Црквата во нејзиниот општествен израз целосно се исцрпува, односно таа станува секуларна организација,³ губејќи го својот пророчки, исцелителен и пред сè есхатолошки карактер.⁴ При оваа појава се забележува „моќен продор на секуларни

¹ Види: Κωνσταντίνος Κωτσιόπουλος, *Θρησκεία και πολιτική, εξ απόψεως κοινωνιολογίας του χριστιανισμού*, Θεσσαλονίκη 2015, 321.

² Според свети Јован Златоуст дури и духовната власт на Црквата се толкува како љубов и служење. Види: Γ. Χρυσόστομου, „Υπόμνημα εἰς τὰς πράξεις τῶν Ἀποστόλων“, *Ομιλία ΑΖ'*, PG 60, 645.

³ Види: Βασίλειος Γιούλτσης, „Εξουσία και ιεραποστολή στην προοπτική της διανθρώπινης ειρήνης και καταλλαγής κατά τον Μέγα Φώτιο“, *Διαπολιτισμικότητα και θρησκεία στην Ευρώπη μετά την επικύρωση της συνθήκης της Λισσαβόνας*, Αθήνα 2011, 274.

⁴ Ιωάννης Πέτρου, *Θεολογία και κοινωνική Δυναμική. Εκκλησία-Κοινωνία-Οικουμένη, εκδόσεις Παρατηρητής*, Θεσσαλονίκη 1993, 23–24. Црквата е есхатолошка затоа што нејзина основа, смисла и цел не е ништо друго туку да ја открива и да ја сведочи трансцедентната реалност на Божјото царство. Види: Αλέξανδρος Σμέμαν, *Η Αποστολή της Εκκλησίας στο σύγχρονο κόσμο*, Αθήνα 1993, 94–95. „Христијанство што не е есхатолошки потполно, совршено и целосно, е потполно совршено и целосно неповрзано со Христос“. Gerhard Sauter, *Zukunft und Verheissung*, Zürich 1973, 102–103.

елементи во сферата на свештеното и негово движење со ритам и начини на работа слични на оние на секуларното... станува збор за адаптација која е зависна од притисоците на општествените институции, односно од моќта на ‘секуларното’.⁵

На овој начин, Црквата се сведува на верска институција⁶ или организација и веќе не се восприема како тело Христово и заедница на Светиот Дух. Се претвора во установа за задоволување на верските потреби на одредена група религиозни луѓе⁷ или во некои случаи во национално-политичка организација, служејќи за геополитички цели.⁸ Во овие случаи нејзината вера се заменува со идеологија. Но, по својата природа, Црквата не може да биде обичен световен организам заснован на принципите на моќ и власт, зашто таа во својата суштина е „кенотички образ на Света Троица, чии основни принципи се љубовта и заедничарењето“.⁹

Црквата не е човечка творба, туку Божја установа¹⁰ и ризница на Божјата благодат.¹¹ Таа е присуство на живиот Христос¹² меѓу луѓето.¹³ Христовото ветување „и ете, Јас сум со вас преку сите дни до крајот на светот“ (Мт. 28, 20) го изразува токму тоа. Германскиот социолог Макс Вебер

⁵ Βασίλειος Γιούλτσης, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, Θεσσαλονίκη 2004, 18–19

⁶ „Црквата не е хиерархиска и правна институција со поставени закони и начини на живеење, туку е преобразувачка акција“. Στυλιανός Τσομπανίδης, *Οικουμενικά Πορτρέτα, Εκκλησιολογικές και κοινωνικοηθικές προσεγγίσεις*, Θεσσαλονίκη 2018, 92.

⁷ Во ваков случај таа не претставува заедничко богослужење, туку формално собиралиште во кое секој самостојно се моли на Бога. „Светите тајни се сфаќаат како практики и церемонии со личен карактер и за личен интерес, а не како еклисиолошки настани“. Αθανάσιος Γκίκας, *Μαθήματα Ποιμαντικής*, Θεσσαλονίκη 2005, 54.

⁸ Αθανάσιος Γκίκας, *Μαθήματα Ποιμαντικής*, 54.

⁹ Πέτρος Βασιλειάδης, *Lex Orandi*, Αθήνα 2005 283.

¹⁰ Мацукас карактеристично изјавува: „Црквата е божествена установа на земјата, имајќи го своето потекло од Христос и апостолите, кои ја пренеле власта на епископите. Телото на Црквата, во историски, административни и богословски рамки, хиерархиски е разбрано како клир и народ“. Νίκος Μαρτσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β΄, Έκθεση της Ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη*, Θεσσαλονίκη 2006, 352.

¹¹ Παρασκευάς Ζωγράφος, *Πλυνείς με και υπέρ χιόνα λευκανθήσομαι*, Αθήνα 2017, 53.

¹² Црквата се наоѓа во светот, но не е од светот. Таа е тајната на постојаното присуство Божјо во светот и во неа се остварува заедницата на создаденото и несоздаденото. Таа се дефинира себеси како продолжение на Божјото воплотување кое се протега низ вековите: примање на создаденото во начинот на постоење на несоздаденото. Види: Χρήστος Γιανναράς, „Εκκλησία και Πολιτισμός“, *Σύναξη* 88 (2003) 11.

¹³ Идното царство е веќе присутно и Црквата ја добива својата полнота уште во овој свет. Αλέξανδρος Σμέμαν, *Η Αποστολή της Εκκλησίας στο σύγχρονο κόσμο*, 241.

нагласува дека Самиот Христос со Своето духовно и социјално учење јасно покажал која е вистинската насока на црковната мисија „зашто царството Божјо не е од овој свет, но сепак е во овој свет“.¹⁴ Тоа јасно покажува дека Црквата не само што не треба директно да се поврзува со политичката власт, туку и не смее да биде инструмент за политички влијанија. Сепак, бидејќи Црквата егзистира „во овој свет“ и е повикана да биде „светлина на светот“ (Мт. 5, 14), таа мора да ја извршува својата духовна мисија во светот, борејќи се со гревот. За таа цел, Црквата не смее да ги премолчува општествените појави кои го водат човекот како поединец, но и човештвото како целина кон духовно промашување.

Токму затоа, православната вера не го занемарува социјалниот карактер на духовноста и затоа во целиот свет одекнуваат позитивните придобивки од нејзиното влијание во општествената политика. Нејзиниот став во јавниот простор не е ниту полемички ниту експанзивен, туку претставува израз на љубов, слобода и вистина.¹⁵ Без да повикува на антагонизам или да фаворизира одредена политичка државна власт, таа претставува „онтолошко јадро кое овозможува да се возобнови заедничкиот дом“.¹⁶

Токму затоа, доколку Црквата сака да остане жива и духовно силна во служењето на луѓето, треба да остане политички независна и да се држи настрана од политичките игри кои директно ја разоруваат нејзината природа. Водена од Светиот Дух, таа треба да продолжи да го воплотува Богочовекот во свеста, срцето и умот на секој човек и на целото човештво, „обезбедувајќи го, на тој начин, постојаното присуство на Христос во историскиот бит, или сведочејќи го на секое место и во секое време влегувањето на есхатонот во историјата“.¹⁷ Водени од овие принципи, првите христијани не го усвоиле моделот на јудејската теократија, туку им ја признале на политичките власти одговорноста за организирање и водење на

¹⁴ Max Weber, *Η πολιτική ως επάγγελμα*, Αθήνα 1987, 163.

¹⁵ Макариј, митрополитот на Кенија нагласува дека во мисионерската дејност треба да се спроведува евангелското „дојди и види“ (Јн. 1, 46). Тој карактеристично нагласува дека: „Во мисионерската дејност не треба да велíme: дојдете да ве направиме православни. Не. Треба сами да доаѓаат, да видат и потоа да побараат да научат повеќе“. Ιερά Μητρόπολη Βεροίας, Ναούσης και Καμπανίας, *Αγάπη έξω από τα σύνορα, Ιεραποστολή στην Κέννα, Κογκό, Ουγκάντα, Σουμάτρα, Καμερούν, Ν. Ζηλανδία*, Βέροια 2018, 26.

¹⁶ Χρυσόστομος Σταμούλης, *Τι γυρεύει η αλεπού στο παζάρι*, Θεσσαλονίκη 2016, 77.

¹⁷ Παναγιώτης Υφαντής, „Το εκκλησιαστικό πολίτευμα. Η διαχρονική επικαιρότητα της αποστολικής εμπειρίας (Πραξ 2, 42-47)“, *Σύνθεσις* 6 (2017) 183.

државата и спроведување на правдата.¹⁸ Секако, кон тоа ги поттикнувала и јасната Христовата максима: „Дајте го царевото на царот, а Божјото на Бога!“ (Лк. 20, 25).

Негативен пример за богословска секуларизација во времето на Средниот век е Црквата на Запад, каде во личноста на Римскиот епископ се соединуваат две различни функции: „религиската на римскиот понтиф и политичката на римскиот император“.¹⁹ Така, папата станал христијански Цезар, а Римската црква стекнала огромна политичка моќ (папска теократија). Оваа појава довела до силно влијание на римското правосудство врз западното христијанство, претворајќи ги догмите во закони.²⁰ Целосното поистоветување на религијата со политичката моќ, го претворило црковниот авторитет во државна власт. Ваквата ситуација, како што е очекувано, довела до приспособување на црковната власт кон другите модели на власт и „потчинување на нејзината структура кон државниот апарат“.²¹

Стремежот на Западната црква во Средниот век за учество во власта е опасна појава со болни последици, бидејќи овој однос нема никаква врска со целта на воспоставувањето на Црквата и со автентичната христијанска порака, која се заснова на мачеништвото, а не на моќта. Споменатата црква, соединувајќи ги во себе духовната и секуларната моќ, и ставајќи го акцентот на своите интелектуални и општествено-економски структури, ја маргинализирала суштинската порака на Евангелието,²² а тоа е да го издигнува човекот кон Богочовекот, правејќи го „ново создание“. Зборувајќи за оваа тема, познатиот православен богослов и социолог Мансаридис истакнува дека „Црквата не го спасува светот наметнувајќи му ги своите принципи, туку воведувајќи го во новото создание“.²³ Во оваа насока и германскиот теолог и филозоф Тилих забележува дека христијанството е

¹⁸ Δημήτριος Μπαθρέλλος, *Οι Χριστιανοί στους χρόνους της μετα-εκκοσμίκευσης. Σκέψεις και προτάσεις για τη θέση και τη μαρτυρία της Εκκλησίας στον δημόσιο χώρο*, Αθήνα 2016, 30-31.

¹⁹ Μάριος Μπέζος, *Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία της Θρησκείας*, Αθήνα 2004 29.

²⁰ Види: Μάριος Μπέζος, *Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία της Θρησκείας*, 32; Βασίλειος Γιούλτσος, *Η άλλη Θέαση του Κοινωνικού*, Θεσσαλονίκη 2005, 23.

²¹ Χρήστος Τσιρώνης, „Το αίτημα της πολυθρησκευτικής επικοινωνίας“, *Ελευθεροτυπία* (16-9-2000), 22.

²² Ευάγγελος Θεοδώρου, „Χριστιανική ανθρωπολογία και ανθρώπινα δικαιώματα“, *Εκκλησία* 66 (1989) 628.

²³ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Χριστιανική Ηθική Ι, Εισαγωγή-Γενικές Αρχές, Σύγχρονη Προβληματική*, Θεσσαλονίκη 2003, 57.

порака за новото создание „за една нова реалност која го победи егзистенцијалното отуѓување“.²⁴

На крајот на краиштата, Евангелието ги менува односите меѓу луѓето, води кон ослободување од идејата за доминација, „ги превртува воспоставените облици на авторитет и открива дека виталниот центар на сè е љубовта заедно со слободата и правдата“.²⁵ Англиканскиот теолог Џон Хик впечатливо нагласува дека воплотувањето на Второто лице од Светата Троица во суштина го истакнува влегувањето на Божествената љубов во историјата,²⁶ и тоа на највидливиот можен начин. Започнува со човековата слобода, поставувајќи ја повисоко од сите форми на власт и тиранија,²⁷ придонесува за осветување и заштита на човековото постоење слободно од потчинување²⁸ и резултира со формирање на новата евхаристиска заедница. Белгискиот римокатолички теолог Схилебекс забележува дека Бог дејствува во историјата „не како императорите и владетелите, туку со најголема почит кон слободата“.²⁹ Евангелието е понуда за спасение на човештвото, „непрекинато влевање на нов квалитет на живот во човечкото општество“,³⁰ „за да имаат живот и да го имаат во изобилие“ (Јн. 10, 10).

Токму затоа, Црквата треба да се погрижи на секој можен начин да го избегне западниот средновековен модел на религиозно-политички израз. Ниту една црковна институционална позиција не може и не треба да се восприема како извор на власт, моќ и престиж, туку како израз на службена мисија. Овој заклучок јасно произлегува од Христовите зборови: „Знаете дека оние, што се сметаат за владетели народни, господарат над нив, и големците управуваат над нив. Но меѓу вас нека не биде така; а кој меѓу вас сака да биде поголем, нека ви биде слуга; и кој сака меѓу вас да биде прв, нека ви биде слуга на сите. Зашто и Синот Човечки не дојде за да Му служат, но да послужи и да го даде животот Свој за откуп на мнозина.“ (Мк. 10, 42-45). Значи христијанството не е ниту држава ниту политичка

²⁴ Paul Tillich, *Systematische Theologie II*, Stuttgart 1955, 136.

²⁵ Αναστάσιος Γιαννουλάτος, *Ιεραποστολή στα ίχνη του Χριστού. Θεολογικές μελέτες και ομιλίες, εκδόσεις Αποστολικής Διακονίας*, Αθήνα 2007, 34

²⁶ John Hick, *God and the Universe of Faiths*, Oxford 1993, 148.

²⁷ Χρήστος Οικονόμου, *Καινή Διαθήκη και Πολιτισμός*, Θεσσαλονίκη 2003, 144

²⁸ Βασίλειος Γιούλτσης, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, Θεσσαλονίκη 2004, 160.

²⁹ Edward Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989, 6.

³⁰ Αναστάσιος Γιαννουλάτος, *Ιεραποστολή στα ίχνη του Χριστού*, 61.

сила. Тоа е единствениот носител на надежта за победа над распадливоста и смртта.³¹

Избегнувањето на теократските „и фундаменталистички стремежи од страна на Црквата и политократските или цезаропапските тенденции од страна на државата“³² се влог на сите времиња, на сите општества, но дури и на сите религии,³³ зашто феноменот на „теократијата“ може да се сретне во сите религии, кога теократските форми се претвораат во режими кои ветуваат преобразување на земјата во земен рај.

Православната Црква по својата природа не цели кон воспоставување на земно Христово царство, туку кон органско преобразување и обновување на светот во сите негови облици и функции.³⁴ Затоа, јавната улога на Црквата мора да постои и да функционира, но како социјална духовност, а не како политичка теократија; како „искуствен начин на постоење, а не како секуларна организација која може да доведе до поларизации и поделби, како резултат на своето правно формалистичко авторитарно однесување“.³⁵

Би завршил со зборовите на свети Јован Златоуст, кој мошне карактеристично пишува за независноста и немешањето на едната институција во работите на другата, велејќи: „Едни се целите на царството, а други на свештенството. Првото се грижи за она што е на земјата, а свештената институција седи горе... На царот му се доверени овдешните работи, а мене – небесните. На царот му се доверени телата, а на свештеникот – душите. Царот ги простува насобраните парични долгови, а свештеникот – насобраните гревови. Првиот има сетилни оружја, а вториот – оружја духовни; првиот се бори против варварите, а мојата борба е против демонот“.³⁶

³¹ Νίκος Νησιώτης, *Ψυχολογία της θρησκείας*, Αθήνα 2006, 196.

³² Κωνσταντίνος Κωτσιόπουλος, *Η Κοινότητα. Συμβολή στην κοινωνιολογική διερεύνηση του χριστιανισμού*, Θεσσαλονίκη 2009, 67.

³³ Νίκος Ματσούκας, *Οικουμενική Κίνηση: Ιστορία-Θεολογία*, Θεσσαλονίκη 2005, 310. Овој обид претставува континуирано противење на боло која форма на вакви појави. Ιωάννης Πέτρου, „Επιστροφή της ηθικής“, *Σύνθεσις* 3 (2013), 235.

³⁴ Ι. Παναγόπουλος, „Το πολιτικό φρόνημα της Εκκλησίας“, *Η Ορθοδοξία ως πολιτική διακονία*, Λευκωσία 1984, 43.

³⁵ Κωνσταντίνος Κωτσιόπουλος, *Θρησκεία και πολιτική, εξ επόψεως κοινωνιολογίας του χριστιανισμού*, Θεσσαλονίκη 2015, 284.

³⁶ Ι. Χρυσοστόμου, „Επαίνος. Τῶν ἀπαντησάντων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, καὶ περὶ εὐταξίας ἐν ταῖς δοξολογίαις. Καὶ εἰς τὸ εἶδον τὸν Κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου“, PG 56,126.

Viktor NEDESKI

THE PROBLEM OF THEOLOGICAL SECULARIZATION

Summary

Theological secularization represents a distortion of the authentic ethos of the Church and signifies the inclusion of the Church in political power, and transfer of practices inherent in politics into the space of the Church. This phenomenon is an attempt by the Church as an institution to influence history by following secular methods, and using political authority and economic power. The Orthodox Church, by its very nature, does not aim at the establishment of an earthly kingdom of Christ, but at the organic transformation and renewal of the world in all its forms and functions. Therefore, the public role of the Church must exist, but as a social spirituality, not as a political theocracy.

ДОДАТОК

Мирослав МАЈ-БОРОДА

СЛУЖЕБНИК НА МИТРОПОЛИТОТ КРАТОВСКИ МИХАИЛ (БОИЧИЌ) ВО КОЛЕКЦИЈАТА НА ЧЕРНИГОВСКИОТ ИСТОРИСКИ МУЗЕЈ

Апстракт

Денес, колекцијата на черниговскиот Историски музеј „Василиј Василевич Тарновски“ – (Украина) вклучува околу 230 илјади предмети. Овие артефакти се претежно поврзани со историјата на Украина, но многу од нив потекнуваат од други земји или се тесно поврзани со нивната историја и припаѓале на истакнати историски личности. Меѓу нив, колекцијата на музејот го содржи Служебникот од 1658 година, чиј сопственик бил кратовскиот митрополит Михаил (Боичиќ). Во оваа богослужбена книга се сочувани белешки од неговите патувања, како и богослужбените текстови што ги додал во Служебникот (чин на хиротонија и хиротесија). Сочуваниите записи се важен извор за истражувачите на неговата биографија, а може да бидат интересни и за литургичарите кои ги проучуваат промените во богослужбените редоследи.

Клучни зборови: Служебник од 1658 година, митрополит кратовски Михаил, Историски музеј „В. В. Тарновски“, Черниговско епархиско складиште.

Во черниговскиот Историски музеј именуван по В. В. Тарновски, кој има богата и разновидна колекција, внимателно се чува посебна група експонати – стари ракописи и печатени книги. Поголемиот дел од старите печатени изданија во збирката се богослужбени книги објавени во различни времиња и во различни печатници, како во Украина, така и во други земји. Книгите имаат различен степен на научност. Значаен проблем при нивното проучување, како и на другите музејски артефакти, е фактот што

за време на Втората светска војна музејот бил опожарен (во 1941 година) и сета документација била уништена.

Уникатен и многу важен историски извор се маргините на книгите на кои сопствениците оставале разни видови белешки. Тие ја „оживуваат“ книгата, понекогаш откриваат интересни детали за нејзината употреба и поттикнуваат хипотези за можните начини на нејзино влегување во музејот. Музејските предмети добиваат посебно значење и важност кога може да се открие дека некогаш биле сопственост на една или друга историска личност. Во овој поглед, проучувањето на Служебникот од 1658 година (инвентарен број АЛ-452) е од особен интерес. Книгата е подврзана во повез од 18 век. Штиците се обложени со релјефна кожа – во центарот се наоѓа распетието, а во аглите се евангелистите. Има 2 спојки. Книгата е со димензии 19,2 x 15,4 см. Примерокот има и недостатоци, отсутствуваат страници, страниците 663–694 се наоѓаат пред страницата 471. Вкупно има 768 страници.¹

Служебникот е објавен во Москва, во печатницата „Печатен двор“, во времето на московскиот патријарх Никон, кога се водела активна корекција на црковните книги и обреди и е шесто (последно) издание на ревидираниот Служебник. Печатењето започнало на 14 мај 1658 година и завршило на 1 јули истата година. Вкупно биле испечатени 1.200 примероци.²

Од добро сочуваните записи на крајот од музејската книга дознаваме дека му припаѓала на кратовскиот митрополит Михаил (Боичиќ). Во својата книга „Српски архијереи“, владиката Сава (Вуковиќ) за митрополитот Михаил го вели следново: „Тој припаѓа на бројот на заслужни луѓе од нашето минато, за кои сè уште имаме сосема оскудни информации“.³ Идниот митрополит е роден на крајот на 16 или на почетокот на 17 век. Потекнувал од кнежевско семејство. Неговиот татко, принцот Николај Боичиќ од Кратово, го напуштил кнежевството заради злоделата од Турците и примил ѓаконски чин. За да го заштити својот син од Османлиите, тој му го поверил на пеќскиот патријарх Паисиј (Јаневац), кому подоцна му служел како архиѓакон. Растејќи под раководство на претстојателот на црквата,

¹ Колекција кириличних стародруків із зібрання Чернігівського історичного музею ім. В.В.Тарновського: Каталог / Упорядники С.О. Половнікова, І.С. Ситий; Відповідальний редактор О.Б Коваленко. Київ, 1998. С. 79.

² Дмитриевский А.А. Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах. Москва: Языки славянской культуры, 2004. С. 76.

³ Сава, епископ Шумадијски. Српски јерарси од деветог до двадесетог века. Београд: Евро. 1996. С. 326.

Михаил, од патријархот Паисиј, кој бил писател и библиофил, се стекнал со одлична култура за тоа време.⁴

По смртта на патријархот Паисиј, Михаил бил ракоположен во епископски чин во 1648 година од патријархот Гаврил (Раиќ) од Пек. Интересот на Турците за наследството на покојниот патријарх, кое, според нив, преминало на митрополитот Михаил, предизвикало многу проблеми, како за Михаил така и за членовите на неговото семејство. Османлиите го фатиле и го измачувале неговиот брат Венијамин, кого Михаил успеал да го откупи за илјада „тарели“.⁵

Таквото угнетување станало причина во 1649 година митрополитот да замине на Света Гора – Атос, а кон крајот на 1651 година да дојде во Москва. Од тој момент започнуваат неговите талкања, чиј расказ е делумно запишан во музејската книга, веројатно од негова рака, бидејќи приказната е раскажана во прво лице. Записот во Служебникот е важен извор за истражувачите на неговата биографија. Генерално, информациите од записот ги потврдуваат досега познатите биографски податоци за него.

„Во летото 7165 година, (1657 година од Раѓањето Христово – моја забелешка) во 21-от ден од месец октомври, Михаил, митрополитот коласиски и кратовски, отиде во Ерусалим од Светата Гора – Атос, со својот внук, јеромонахот Дамаскин и ѓаконот Никодим, и отиде во Египет, а од Египет на 17 февруари отиде во Ерусалим и ги посети сите места каде што самиот Христос, со Своите пречисти нозе телесно одел, и таму го целиваа Светиот гроб Христов и светите места. Потоа оттаму, со Божја помош, дојдоа во Москва, кај праведниот владетел, царот и великиот кнез на сета Русија Алексеј Михајлович, во летото 7166 година (1658 година – забелешка) во месец ноември (поправена за декември – забелешка) 10-ти декември ден и застапаа Троицкото подворје на Богојавленскиот манастир во близина на владетелот и патријаршискиот двор, и овде мојот внук, јеромонах Дамаск, се упокои летото 7167 година (1659 година – забелешка) во месец септември, 1 ден, 5 часот, во среда попладне, потпишав со своја рака, 7 ден од септември и ја повезал (?) оваа литија на ѓаконот Никодим“

„А неговиот гроб е од десната страна на црквата.

Нека му е вечен споменот и вечен покојот“.

⁴ Кашић Д. Михајло, митрополит Кратовски (1648-1660) // Богословље. Београд, 1962. Год. 6 (21). № 1/2. С. 20.

⁵ Радосавлевич Н. В. Михаил (Боичич), митрополит Кратовский // Православная Энциклопедия. Том XLV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2017. С. 614.

Текстот е ажуриран со појаснувања и корекции во однос на датумите. Тие се напишани со различно мастило од главниот текст. Интересна нијанса што привлекува внимание е тоа што писарот конкретно оставил слободен простор на две места за датуми, имено датуми. Во еден од нив, тој подоцна внел поправка во однос на месецот – коригирање на ноември во декември. На друго место датумот е означен над линијата (17 февруари). Најблискиот датум до времето на пишување на текстот во книгата е датумот на смртта на внукот на митрополитот кој е детален до означување на денот во неделата и конкретниот час. Веројатно причината за пишувањето на овој текст биле сеќавањата на митрополитот за покојникот, добриот спомен од нивното заедничко поклоничко патување, кое започнало нешто помалку од две години од денот на смртта на неговиот внук. Со текот на времето би можеле да се заборават точните датуми на поаѓање и пристигнување на одредени места, па за да не биде расеан со сеќавањето на точниот датум, ги ставил своите мисли на хартија, сосредоточувајќи се на настаните, а подоцна ги пополнил информациите што недостасуваат.

Ваквите детали ги откриваат карактерот, личните квалитети и скрупулозност на митрополитот Михаил. Станува збор за високообразована и културна личност, за која е важна точноста во сè. Оваа негова особина се рефлектирала и во односот кон книгите. Истражувачите на биографијата на митрополитот Михаил го насочуваат вниманието кон фактот дека „неговата култура и вредности се манифестираат во многу мали детали. Така, на пример, во речиси сите негови записи, сите податоци на Пасхалија се точно наведени, а од некои записи гледаме дека тој самиот ги напишал книгите или, како вистински љубител на книги, ги дополнително страниците што недостасуваат во оштетените книги“.⁶

Нашата музејска книга е доказ за тоа. На печатениот текст му претходат чиновни на хиротонија и хиротесија кои се напишани рачно. Тоа се чиновите за поставување на свеќоносец и деспот^{7, 8} чтец и певец, ипоѓакон, ѓакон, свештеник (дел од овој чин се губи во книгата), протопоп или прото или архиѓакон, чин за хиротесија во игумен и архимандрит. Текстот е напишан со црвено и црно мастило и украсен со украсни иницијали. По сите чиновни има датум – 7166 (1658 г. н. е.) во месец август.

⁶ Кашић Д. Михајло, митрополит Кратовски (1648–1660). С. 21.

⁷ Нам ни е познат само чинот за хиротесија на свеќоносец. Зошто тука се спомнува таков висок чин на деспот, тешко е да се претпостави. Гледајќи ја педантната природа на митрополитот Михаил тешко е да се претпостави дека е грешка во чинот.

⁸ Во долниот дел на страницата напишани се имињата: Јован, Ирина, Екатерина.

По препишаните чинови, како што претпоставуваме, од раката на митрополитот Михаил, следува чинот на поставување на архимандрија. Чинот е напишан подоцна (XVIII–XIX век) со курзив, веројатно од следниот сопственик на книгата. Овој чин е доста долг. Почетокот е вообичаен, Трисагија по Оче наш, псалм, молебен на Света Троица, канон кон Светиот Дух, молитва, ектенија и стихира. Присуството на доктрината на *filioque* во богослужбениот текст, а имено во светилните стихире по 9 песна на канонот „Всесвятѣй Душе и Сходеѣ из Отца и Сына“, дава причина да се претпостави дека Служебникот одредено времето можел да биде сопственост на унијати.

Содржината на Служебникот не подразбира чиновите на хиротесија да присуствуваат во книгата, ниту пак, вметнатите листови недостасуваат од богослужбената книга. Додавањето на овие чинови од страна на митрополитот Михаил може да се објасни со фактот дека локалните руски епископи, поради територијалната распространетост на нивните епархии, слабиот развој на комуникациите и други фактори, честопати барале од епископите, кои биле во посета, да ракополагаат свештеници за локалните цркви.

Така, на пример, патријархот српски Гаврил, кој од истата причина како и митрополитот кратовски Михаил, „ја напуштил земјата од насилството на неверниците за да живее во Русија“⁹ и дошол во Москва во 1654 година, таму затекнал страшна епидемија која усмртила многу луѓе, вклучително и дел од свештенството. Царот Алексеј Михајлович и патријархот Никон го напуштиле главниот град. „Во отсуство на Никон, тие почнале да бараат од српскиот првојерарх да ракоположи нови свештеници и ѓакони. Тој му се обратил на патријархот Никон и патријархот му испратил (во декември 1654 г.) писмо со кое го овластил да ракополага кандидати за свештеници и ѓакони во согласност со патријаршиските декрети кои важеле во Москва“.¹⁰ Истото барање некогаш било праќано и до митрополитот Михаил, а за таа потреба, требало да ги има горенаведените чинови на хиротонија и хиротесија во својот Служебник.

Оваа пракса не била невообичаена. Така, во 1694 година, митрополитот киевски Варлаам (Јасински), како одговор на московскиот патријарх Адријан на неговото писмо во врска со активностите во градот Нижин, Черниговска епархија, на архиепископот охридски Мелетиј, го известил

⁹ Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Книга 7. Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. С. 92.

¹⁰ Исто.

дека епископите кои дошле во Киевската митрополија «не иные бывают, только те, которые от стран своих в царствующий град Москву... за милостыней идут и оттуда возвращаются.» „Не се разликуваат, само оние кои од своите земји одат до владејачкиот град Москва... за милостина и се враќаат оттаму.“ И тие овде, без дозвола на надлежниот епископ, не ракополагале кој било за презвитер или ѓакон, само со дозвола на локалниот епископ, како што беше случај во деновите на правопреподобниот архиепископ Черниговски Лазар,¹¹ кој се упокои во блажен спомен, кој поради својата старост понекогаш држел некои од нив во молитва за да си помогне“.¹² Ако архиепископот Лазар бил болен и во тоа време немало странски епископи кои минувале низ неговата епархија, тогаш, според сведочењето на митрополитот Варлаам, тој „понекогаш испраќал кандидати за презвитериски или ѓаконски чин, за назначувања во Нижин кај архидостојниот светител Мелетиј“.¹³

Во периодот на османлиското владеење на Балканот, епископи од поробените држави, биле чести гости во украинските земји, а особено на територијата на Черниговската епархија. Пред сè, лишени од можноста да останат во нивните епархии, поради угнетувањето на Турците, тие се упатувале, пред сè, во Москва, каде што барале покровителство и помош. Но, украинските Гетмани, исто така, им пружале гостопримство и штедра поддршка на епископите од Балканот. Така, на пример, во Черниговската епархија, во Нежин, живеел охридскиот архиепископ Мелетиј (1680 – 1694), во Батурин, митрополитот призренски Никодим (во фондовите на нашиот музеј се чуваат и два минеи со негов автограф), кој потоа управувал со Макошинскиот манастир „Свети Никола“ (1694 – 1711), епископот нишки Рубен во 1708 година ја основал Рувимската пустина во близина на градот Сосница (починал во 1719 година).

Служебникот содржи и подоцнежни записи (XVIII–XIX век). Под текстот за патувањето на митрополитот Михаил: „Анастасија на блажениот патријарх на великата Антиохија и Кирил Александриски, кратка изјава за верата и прашања и одговори за благослов (?) прашање кога ... (?) одговорот е една природа и (?)“ Според чинот за хиротесија на ипоѓакон: „Залудно ги изгубив и душата и телото“. На крајот од книгата, има бого-

¹¹ Архиепископ Лазарь (Баранович) возглавлял Черниговскую епархию с 1657 по 1693 год.

¹² Величко Самійло. Літопис / упоряд. Г. Боряк, Т. Таїрова-Яковлева. Київ: ТОВ Видавництво «Кліо», 2020. С. 711.

¹³ Исто.

служебни текстови: „Просвети ми ги очите, Христе Боже...“, „Кој е Велик Бог...“, кондакот од Триодот „Неописливото Слово на Отецот...“ (двапати во целост, третиот пат првите редови), неколку стихови од псалмите, исто така, „Господи спомни ја душата на слугата Божји Андреј, слугата Божји Јован Матеј Павле Игнатиј Марко Василиј“ и

«Благородный господин Лутенский мой благодетелю присланное к вам вашего благородия письмо чрез Павла полученное июня числа 4 то изволили к нам писать на которое писание удалотворить».

„Благороден господине Лутенски, мој добродетел, испратеното писмо до Вашето благородие, преку Павле, добиено 4 јуни, благоволите да ни пишете нам писмо на кое ќе ви одговориме“.

Во черниговскиот Историски музеј Служебникот потекнува од колекцијата на античкото складиште на Черниговска епархија, од црковниот музеј, кој е отворен во 1906 година. Сè уште ја носи музејската ознака со бројот 705. За жал, нема веродостојни информации за тоа: кој ја поседувал книгата по смртта на митрополитот Михаил, каде се наоѓала и како книгата стигнала до музејот.

СОДРЖИНА

ВОВЕДНИ ЗБОРОВИ	5
-----------------------	---

ЕДНА, СВЕТА, СОБОРНА И АПСОТОЛСКА ЦРКВА

Ѓоко ЃОРЃЕВСКИ СТАРОЗАВЕТНАТА ЦРКВА ВО СВЕТОТО ПИСМО	9
---	---

Виктор НЕДЕСКИ СТАВОВИТЕ НА ДИМИТРИЈ ХОМАТЕН ЗА ЛАТИНСКАТА ЦРКВА ИЗРАЗЕНИ ВО ОДГОВОРИТЕ ДО СРПСКИОТ КРАЛ СТЕФАН РАДОСЛАВ	15
---	----

Александар КРСТАНОСКИ ЦРКОВНОСЛОВЕНСКИОТ ЈАЗИК ВО СЛУЖБА НА ЕДИНСТВОТО НА ЦРКВАТА	29
---	----

Стефан ГОГОВСКИ ОНТОЛОШКАТА ПРЕОБРАЗБА КАКО АНТРОПОЛОШКО-МЕТАФИЗИЧКА РЕАЛНОСТ НА ЧОВЕКОВОТО БИТИЕ	41
--	----

Анета ЈОВКОВСКА ДИЈАЛОШКИ АСПЕКТ НА ХРИСТИЈАНСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ И ВОСПИТАНИЕ КАКО ОСНОВА ЗА ЛИЧНОСЕН РАСТ И ПРЕОБРАЗБА	53
--	----

МИСИЈА И СЕКУЛАРИЗАМ

Ѓоко ЃОРЃЕВСКИ МАКЕДОНИЈА МЕЃУ СЕКУЛАРНОСТА И СЕКУЛАРИЗАЦИЈАТА НА ПАТОТ КОН ЕВРОПСКАТА УНИЈА	65
---	----

Анета ЈОВКОВСКА	
ЦРКОВНИ НАРАТИВИ И СЕКУЛАРНА ИДЕОЛОГИЈА	77
Бобан ПЕТРОВСКИ	
ИСТОРИЈАТА НА СРЕДНОВЕКОВНА ЕВРОПА И ЦРКВАТА: „ИСТРАЖУВАЊА“ СО ПРИМЕНА НА ГЕНЕРАТИВНАТА ВЕШТАЧКА ИНТЕЛИГЕНЦИЈА	85
Дарко АНЕВ	
НОВОЗАВЕТНАТА СТРУКТУРА НА РАНОХРИСТИЈАНСКОТО ПОИМАЊЕ НА МИСИОНЕРСТВОТО	109
Александар КРСТАНОСКИ	
ЦРКОВНОСЛОВЕНСКИОТ ЈАЗИК ВО СЛУЖБА НА МИСИЈАТА НА ЦРКВАТА ВО МАКЕДОНИЈА	131
Стефан ГОГОВСКИ	
СЕКУЛАРИЗМОТ КАКО АПСОЛУТЕН ЛИБЕРАЛИЗАМ	143
Виктор НЕДЕСКИ	
ПРОБЛЕМОТ НА БОГОСЛОВСКАТА СЕКУЛАРИЗАЦИЈА	155

ДОДАТОК

Мирослав МАЈ-БОРОДА	
СЛУЖЕБНИК НА МИТРОПОЛИТОТ КРАТОВСКИ МИХАИЛ (БАИЧИЌ) ВО КОЛЕКЦИЈАТА НА ЧЕРНИГОВСКИОТ ИСТОРИСКИ МУЗЕЈ	165

ЦРКВА И МИСИЈА
Зборник на трудови од Шестиот и Седмиот
Светиклиментов научен собир
(2022 и 2023)

Издавач
Православен богословски факултет
„Свети Климент Охридски“ – Скопје

Прво издание
2024

Печатница
Контура,
М. Теодосиј Гологанов бр. 132
Скопје

Тираж
100 примероци