Зборник на трудови од XI Меѓународен симпозиум за византиски и средновековни студии

ДЕНОВИ НА ЈУСТИНИЈАН I

Скопје, 10-12 Ноември. 2023

Уредник

Митко Б. Панов

Наративи

Narratives

Proceedings of the XI International Symposium on Byzantine and Medieval Studies

DAYS OF JUSTINIAN I

Skopje, 10-12 November. 2023

Edited by

Mitko B. Panov

Скопје / Skopje, 2024

International Symposium on Byzantine and Medieval Studies Days of Justinian I

Институт за национална историја - Скопје

НАРАТИВИ

Зборник на трудови од 11-тиот меѓународен симпозиум за византиски и средновековни студии „Денови на Јустинијан I“, Скопје, 10-12.11.2023 г.

Уредник
Митко Б. Панов

Скопје, 2024

Издавач:

Институт за национална историја - Скопје

Уредник:
Митко Б. Панов

Лектор:

Трајко Огненов

Техничка обработка:

Игор Панев

Печати: ГРАФО ПРОМ, Битола

Тираж:150

Финансиски поддржано од:

Република Северна Македонија
Министерство за образование и наука

CIP - Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски", Скопје

94"04/14"(062)
930.85"04/14"(062)

ЗБОРНИК на трудови меѓународен симпозиум за византиски и средновековни студии "Денови на Јустинијан I" (11 ; 2023 ; Скопје)
Наративи : зборник на трудови од 11-тиот меѓународен симпозиум за византиски и средновековни студии "Денови на Јустинијан I" Скопје, 10-12.11.2023 г. / [уредник Митко Б. Панов]. - Скопје : Институт за национална историја, 2024. - 386 стр. : илустр. ; 25 см

Текст на мак. и англ. јазик. - На наспор. насл. стр.: Narratives : Proceedings of the 11th International Symposium on Byzantine and Medieval Studies "Days of Justinian I", Skopje, 10-12 November, 2023 / edited by Mitko B. Panov. - Фусноти кон текстот

ISBN 978-608-4981-25-1

а) Наративи -- Историја -- Среден век -- Собири б) Наративи -- Културна историја -- Среден век -- Собири

COBISS.MK-ID 64577285

Institute of National History - Skopje

NARRATIVES

Proceedings of the 11th International Symposium on Byzantine and Medieval Studies "Days of Justinian I", Skopje, 10-12 November, 2023

Edited by
Mitko B. Panov

Skopje, 2024

Уредник
Митко Б. Панов

Меѓународен научен комитет
Флорин Курта, Универзитет во Флорида
Митко Б. Панов, Институт за национална историја, Скопје
Џузепе Маино, Универзитет во Болоња
Донатела Бијаџи Маино, Универзитет во Болоња
Ѓоко Ѓорѓевски, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“
Хрвоје Грачанин, Универзитет во Загреб
Ендрју Роуч, Универзитет во Глазгов
Влада Станковиќ, Универзитет во Белград
Лукаш Ружицки, Адам Мицкиевич Универзитет во Познањ
Елизабета Димитрова, Универзитет Св. Кирил и Методиј, Скопје
Георги Н. Николов, Универзитет во Софија
Каролин С. Снајвли, Гетисбург колеџ
Витомир Митевски, Македонска академија за науки и уметности, Скопје
Гордана Силјановска, Универзитет Св. Кирил и Методиј, Скопје
Виктор Лилчиќ, Универзитет Св. Кирил и Методиј, Скопје
Иванка Василевска, Универзитет Св. Кирил и Методиј, Скопје
Александар Спасеновски, Универзитет Св. Кирил и Методиј, Скопје

Edited by
Mitko B. Panov

International Scientific Committee
Florin Curta, University of Florida
Mitko B. Panov, Institute of National History, Skopje
Giuseppe Maino, University of Bologna
Donatella Biagi Maino, University of Bologna
Gjoko Gjorgjevski, Faculty of Orthodox Theology "St. Clement of Ohrid", Skopje
Hrvoje Gračanin, University of Zagreb
Andrew Roach, Glasgow University
Vlada Stanković, University of Belgrade
Łukasz Różycki, Adam Mickiewicz University in Poznań
Elizabeta Dimitrova, University Ss. Cyril and Methodius, Skopje
Georgi N. Nikolov, Sofia University
Carolyn S. Snively, Gettysburg College
Vitomir Mitevski, Macedonian Academy of Science and Arts, Skopje
Gordana Siljanovska, University Ss. Cyril and Methodius, Skopje
Viktor Lilčić, University Ss. Cyril and Methodius, Skopje
Ivanka Vasilevska, University Ss. Cyril and Methodius, Skopje
Aleksandar Spasenovski, University Ss. Cyril and Methodius, Skopje

10. Narrating the Slavs from the 7th to the Early 10th Century: A Christian perspective from Thessalonica
MITKO B. PANOV 127

11. Nation-Building Narratives in the Correspondence Between Kalojan of Bulgaria and Pope Innocent III (1199-1205)
FRANCESCO DALL'AGLO 135

12. Khan Ivan: Heritage as a Choice and a Political Instrument
NEIL O'DOCHERTY 147

13. "De la sangre imperial suya": Byzantium in the Genealogical Narratives of Late Medieval Castilian Nobility
PABLO MENDEZ 158

14. Dangerous Liaisons at the Twilight of the Middle Ages: Episodes of the Turbulent Relationships between Genoa and the Mamluks from archival sources
MARCO FASOLIO 169

15. Twelfth-century Byzantine novel Hysmines and Hysminias of Eumathius Makrembolites: Bucolic revival and divinatory re-emergence
SALVATORE CONSTANZA 188

16. Идиличниот наратив и политиката во византиската еклога според примерот на текстот Ксенофон и Филемон
МАЌЕЈ ХЕЛБИГ 202

17. Eusebius of Caesarea with "Two Faces": An Analysis of His Narratives Related to the Christian Sacred Images"
FILIP MARKOVSKI 212

18. Падот на ангелите и потеклото на злото: Приказната за чуварите во неколку ранохристијански извори
МАРИЈА ТОДОРОВСКА 225

19. Paganism and Christianity as the potential source of anti-establishment attitudes and freedom of choice for medieval women
VÁCLAV JEŽEK 236

20. Женскиот лик во Византиската империја: приказната за Теодора
ИВАНКА ВАСИЛЕВСКА 249

21. Prostitution, forced labor and human trafficking in 6th century Byzantium
DANIELA TOSHEVA 257

22. Влијанието на христијанската мисла во општествениот контекст на Византија
АНЕТА ЈОВКОВСКА 269

23. Односот на свети Јован Златоуст кон античката философија и култура
КИРЧЕ ТРАЈАНОВ 282

24. Narrative of Dialogue: The Role of John of Damascus in the Interreligious Dialogue
VEDRAN OBUĆINA 292

25. Богомилството во наративот на Антон Панов
МАЈА АНГЕЛОВСКА - ПАНОВА 301

26. The narrative of the frescoes from the churches of St. Archangel Michael – Varosh and St. Demetrius - Markov Monastery: symbolic messages about the tragic past
VLADIMIR TANEVSKI 312

27. Metaphoric Narratives of Symbolic and Ornamental Acanthus Motifs in Byzantine Sacred Buildings
HEE SOOK LEE-NIINIOJA 326

28. The 'Madonna della Pace' in Venice: Shaping a Cult between Byzantine and Venetian Narratives
LUCREZIA SOZZE 339

29. The Representation of the dolphin in the scene David Playing the Harp before Saul in Chapel III at Bawit and the reasons for its depiction
ANĐELA GAVRILOVIĆ 350

30. About the Anatomy of a Name: Etchmiadzin Cathedral as he "Mother of churches"
CASSANDRE LEJOSNE 364

31. Вакафите и вакафските имоти во Скопје и скопско: Приказ на Вакафнамето на Иса Бег од 1469 година
ЕМЕЛ ШЕРИФ - МИФТАР 373

22

Влијанието на христијанската мисла врз општествениот контекст на Византија

АНЕТА ЈОВКОВСКА, Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје

UDK 27-9:316.42(495.02)
UDK 322.22(495.02)

Abstract: From the very beginning of its foundation, Christianity has declared its universalism, testifying that it is not only a religion, but also a way of thinking and moral basis of society. Its social concept, although in the form of broadly interpreted principles, arises from the moment when the new religion receives social recognition. Social-Christian thought in Byzantium was not limited to discussions about the meaning and essence of faith and the relationship between the Church and the state. A significant place in the life of the Byzantine church was occupied by pastoral activities and issues of regulation of Christian life: family relations, the position of women, gender issues, the topics of wealth and poverty, the ethics of work and free time, the attitude towards tradition and education, war and peace, as well as attitudes towards other religions and cultures. Addressing the development of the Byzantine Empire and the transition from a pagan to a Christian state, this paper attempts to show the close connection between Christian theology and the social context of Byzantium.

Христијанството, како светска религија која исповеда вера во Исус Христос како Богочовек и Спасител на светот, претставува духовна содржина на европската култура веќе два милениуми. Византија одиграла важна улога во

формирањето и развојот на христијанската култура и традиција. Од самиот почеток на своето засновање, христијанството го декларира својот универзализам, сведочејќи дека не е само религија, туку и начин на размислување и морална основа на општеството. Неговиот општествен концепт, иако во форма на многу широки толкувани принципи, произлегува од моментот кога новата религија добива општествено признание. Подоцнежните апологети (Јустин Филозоф и други), посветиле значително внимание на општите морални и општествени прашања, а Тертулијан бил првиот богослов кој ја толкувал теологијата во клучот на холистичкиот светогледен пристап. Позицијата на христијанството во светот радикално се променила кога паганскиот Рим станал христијански, а за време на императорот Јустинијан дошло до спојување на државното со црковното право.

Постоењето на државни институции и градски центри овозможило зачувување на одредено ниво на писменост и култура. Наоѓајќи се на раскрсницата помеѓу Европа и Азија, Византија не само што не го изгубила културното наследство на антиката, туку и го искусила моќното влијание на источните цивилизации, што ѝ дало уникатност на византиската култура.

Судбината на византиската култура била во тесна зависност од социо-економскиот развој. Бавната еволуција на византиското општество кон феудалните односи оставила свој белег на сите аспекти на општествениот и културниот живот, во голема мера предодредувајќи ги социо-економските и идеолошко-политичките разлики помеѓу Византија и Западот. Ова најјасно се манифестирало во дивергенцијата на идеолошките традиции помеѓу католичката и православната деноминација на христијанството. На Запад било силно влијанието на римското право, додека, пак, на исток – античката философија, првенствено неоплатонизмот, што довело до постепено зголемување на разликите во црковните ритуали, како и во внатрешната организација и структура. Во теолошката сфера различно се толкувале прашањата за односот помеѓу единството и мноштвото, земното и небесното, човекот и Бога.

Како и Западот, и Византија поминала низ период на борба помеѓу христијанството и наследството на антиката. Христијанството, откако станало државна религија, ја потврдило својата идеолошка доминација со затворање на училишта, универзитети, библиотеки и прогонство на античката философија, наука и литература. Но, подоцна станало јасно дека христијанството не може да ја зајакне својата доминација без помош на идеалистичките системи и формалната логика на антиката. Во борбата против ересите, христијанските теоретичари сè повеќе почнале да се свртуваат кон наследството на античките мислители, а со тоа да го зачуваат културното наследство на антиката во интерес на христијанската догматика. Така, еден од отците на Црквата – свети Јован Дамаскин, врз основа на учењата на Аристотел, ја систематизирал теологијата на христијанството, објавувајќи ја тезата: „философијата е слугинка на теологијата“. Во IX век, во Константинопол била отворена висока богословска школа, земајќи го како модел

образовниот *систем* на античката школа. На нејзина основа во XI век се создал Универзитет со два факултети: филозофски и правен. Оваа единствена синтеза на култури јасно се рефлектирала во литературата. Се одликувала со широк спектар на жанрови: говори, беседи, стихови, епиграми, писма. Доминацијата на теологијата во литературата довело до појава на нов литературен жанр: „житија на светителите" во кој се восхвалувани подвижништвото и самоодрекувањето на мачениците заради верата. Покрај библиските наративи, широко распространети биле и списите на црковните отци, односно светоотечката литература. Апокрифите – легенди кои не биле вклучени во канонските библиски книги и не биле препознаени од Црквата, станале широко распространети. Борбата на идеи и трендови во литературата ги оживеала таквите форми на литературен жанр од антиката како што се басната и епиграмот. Истовремено со хрониките, продолжувајќи ја традицијата од минатото, се појавиле сериозни историски дела. Посебно место во нив зазема ерата на владеењето на Јустинијан I, кога врз основа на кодификациите на римското право се создале збир на закони, кои подоцна ја формирале основата на законодавството на земјите од Западна Европа.

Во формирањето на православниот образ на Византија, значајна улога имала ликовната уметност: сликањето во храмовите, мозаиците, иконописот и книжните минијатури. Навлегувајќи во средновековниот религиозен светоглед, уметничката култура ја менувала фигуративната природа. Сликите стануваат рамни, нивната експресивност се открива преку хармонијата на чистите светлосни точки и ритмичка убавина на линиите на генерализирани силуети. Човечките слики се обдарени со стабилна емоционална смисла.

Во архитектурата, од VII до почетокот на IX век се прави премин кон крсто-куполен тип на храм. Во периодот на иконоборството (IX век), храмовите биле украсени главно со слики на христијански симболи и декорации. Но, веќе во X век, ѕидовите и сводовите на храмовите биле целосно покриени со мозаици и фрески, распоредени во строго определен хиерархиски редослед, подреден на композицијата на градба со крстовидна купола. Со тоа се создал архитектонско-уметнички амбиент кој е унифициран по содржина и во кој е вклучена и иконата поставена во иконостасот.

Византиското сликарство прикажувало исклучиво човечки фигури. Телото било важно само како симбол на духот, така што луѓето биле прикажани апстрактно, неприродно и поедноставено. Главни елементи на фигурата биле лицето и очите. Торзото, кое било од големо значење во античката уметност, не играло никаква улога во иконописот. Доволна била шемата (канонот). Сите уметнички задачи со кои се соочувало сликарството во тоа време, ги одредувале неговите функции: иконата не била наменета за гледање, туку за побожно, концентрирано размислување за време на молитва.

Во периодот од IV до VIII век, христијанската мисла, како на истокот, така и на западот, развила богословска стратегија на аргументација, која се протегала на општествените прашања и важела со векови. Државата ѝ го дала

на Црквата она што дотогаш ѝ недостасувало: заштита и единство. Овие обврски, дури и одбраната во теолошките спорови, државата ги согледувала на ниво на најважни државни задачи. Соработката не била секогаш плодотворна, како на пример во случајот со аријанството, иконоборството и монофизитството. Но, во услови на сè уште кревка теологија, заштитата од страна на државата била најважниот предуслов за единството на Црквата. Како негативна последица во врска со ова, се јавила зависноста на Црквата од државата. Црквата не можела да биде ослободена од идеолошката функција, што во голема мера ја ограничила нејзината вистинска автономија. Борбата во Црквата помеѓу приврзаниците на Православието како државна идеологија и претставниците на Црквата како автономна институција последователно проникнувала низ целата историја на Православната црква.[1]

Во ерата на формирањето на православната теологија биле поставени основите што ги определиле општествените принципи на христијанската мисла. Тешко е да се одвои теологијата на црковните отци од нивните општествени и филозофски погледи.

Доминантна теоретска и политичка школа за време на транзицијата од хелинизам во христијанство била стоичката школа. Средната позиција, во согласност со ориентацијата на Римската империја кон универзализам, поучувала дека човекот е секогаш граѓанин на две империи – воспоставена национална држава и единствена „светска држава“, humanitas. Во христијанството, местото на империите било заменето со спротивност меѓу „внатрешното“ и „надворешното“ царството, Црквата и државата. Од големо значење за подоцнежната христијанска философија било учењето на Цицерон за природното право ко е „вечно и непроменливо, задолжително за сите народи, во секое време“.[2] Цицерон го тематизирал и проблемот со еднаквоста на сите луѓе, кој има религиозно значење за христијаните. Блиски до христијаните биле доблестите: кроткост, толеранција, морална должност и внатрешен живот на душата кои ги проповедале стоиците. Стоиците говореле и за „божјиот план“, за одговорноста пред Бога, но нивните идеи биле обележани со паганскиот дух на самодоволност на човекот и светот. Нивните идеи влијаеле на западното христијанство многу повеќе отколку што влијаеле на размислувањето на источните црковни отци.

Отците на Источната црква, пак, биле под поголемо влијание на неоплатонската традиција на елинизмот, која нашла засолниште во Александрија и Кападокија. Првата генерација на Александриската школа во III век (Климент Александриски и Ориген) зеле многу специфични концепти од неоплатонската школа. За разлика од нив, следната генерација (кападокијците, Атанасиј Велики, Евсевиј Кесариски, Дионисиј Аеропагит и др.) ги задржале само основните типолошки карактеристики на неоплатанското мислење

---

1 Генадий Г. Литаврин, *Византийское общество и государство в X-XI вв.* (Москва: Издательство „Наука“, 1977), 71,

2 Wolter Theimer, *Geschichte der politischen Ideen* (Bern: Francke Verlag, 1955), 48.

мистицизам, онтологизам, хиерархија, космологија, антиманихејство.[3] Неоплатонизмот во себе ги вклучувал основите на платонската социјална метафизика и бил од големо значење за теократскиот развој на Византија.

Еден од првите христијански теолози кој ги трансформирал стоицизмот и неоплатонизмот во христијански концепт бил блажени Августин. Тој презентирал детално разбирање на општествениот живот, особено во книгата „За градот Божји".[4] Негова заслуга е првата концептуална поделба на светот на сакрално и световно: civitas Dei и civitast errena (civitas coelestis – civitast errestris). Градот Божји го разбирал како communio sanctorum – заедница на оние кои Го бараат Бога. Ова царство може да биде сместено во држави и е олицетворение на самата Христова Црква. Августин го замислувал „земното царство" како заедница на несовршени луѓе од сиот свет. Така, светот бил поделен на богоугоден и богоспротивен. Иако „земното царство" во голема мера се поистоветувало со вистинската држава, тоа било поделено на „две царства", а постигнувањето на Царството Божјо било протолкувано како крајна политичка цел на државата.

Расколот помеѓу двата града, кој исто така продира во внатрешната суштина на човекот, ги доближува августиновата космологија, антропологија и политика до источнохристијанското размислување. Иако Августин го издигнал вечниот закон (lex aeterna) кон Божјата замисла или Божјата волја и го дефинира како стандард за природниот закон (naturalis lex, lex gentium), сепак, природниот закон има независна скала и служи како мерило за човечките закони (iushumanum). Државата е задолжена со одговорност не само да казнува за гревовите, туку и да воспостави ред во користењето на земните добра.[5]

Блажени Августин бил еден од првите што христијански го легитимирал државното насилство. Прворoдниот грев, според Августин, создава нова состојба, чиј неизбежен елемент е насилството. Бидејќи злото, ропството, насилството, алчноста за профит не можат да се искоренат од општеството во кое живеат грешни луѓе, за да се воздржат од гревот потребна е државна власт, односно влада. Само со доаѓањето на Царството Божјо, односно со обновување на онтолошкиот поредок кој постоел пред падот, земното царство ќе стане непотребно и ќе исчезне.

Августин од христијанскиот светоглед ги извел императивите на „христијанската политика": заповедите за мир и правда, потребата за семеен и класен општествен систем итн. Иако неговото влијание како западен отец на Црквата врз Источната црква останало ограничено, типолошката блискост на неговиот концепт со православието е непобитна. Сепак,

---

3 Георгий Флоровский, *Восточные отцы IV века* (Минск: Изд. Белорусского Экзазхата, 2006), 7.

4 Види, John N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustin's City of God* (London: Longmans, Green and Co., 1921).

5 Robert Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustin* (New York: Columbia University Press, 1966).

Учењето за моќта на свети Јован Златоуст со себе носи и можност за отпор кон моќта. Самиот Златоуст не зборува директно на оваа тема, но во текот на целиот свој живот покажал каде лежи границата помеѓу лојалноста и отпорот. Оваа граница е одредена од односот помеѓу духовните и световните власти. Светителот јасно кажува дека и двете сили се неспоредливи, и дека духовната моќ е многу повисока од световната моќ. Идејата за единство на политичкиот и верскиот поредок, прифатена во антиката, била соборена од христијанството. „Ако е потребно да се добие благослов од небесата, обично владетелот доаѓа кај свештеникот, а не свештеникот кај владетелот. Зашто тој има оклоп, имено, вистина; има појас, т.е. опашан со праведност, а нозете многу подостојно му се облечени во Евангелието на мирот. Тој има и меч, не од железо, туку меч на духот“.[13]

Самиот светител успеал успешно да се спротивстави на притисокот на секуларната моќ: го критикувал моралното однесување на царското семејство, а на противниците на царот им обезбедил црковно засолниште. Тој со право се спротивставувал на дворските интриги. Всушност, во историјата на византиската црква немало многу негови следбеници кои би можеле сериозно да се спротивстават на секуларната власт во критичните моменти. Важна околност е тоа што светителот живеел и дејствувал во почетниот период на византиската ера, кога се случиле многу работи кои подоцна биле незамисливи.

Црквата во Византија ѝ била благодарна на државата што ја штителa верата. Цената на оваа заштита била државното старателство и мешањето во нејзините внатрешни институционални работи. Единството на територијалната јурисдикција брзо почнало да го зема својот данок, од што западната црква била ослободена.

Православната црква, организирајќи го својот живот и епархиите на локален принцип, во почетокот немала слобода на дејствување против државата. Отпорот имал предвидливи перспективи, затоа, за разлика од западните отци, ниту еден од источните отци на Црквата не изнел теолошки концепт за правото на отпор. Не еднаш, водачите на Црквата морале да се жртвуваат бранејќи ги моралните принципи.[14] Но, се сметало дека е многу подобро да се бараат начини да се стекне духовно и морално влијание врз државата, дејствувајќи како „совест на нацијата“.

Свети Јован Златоуст јасно ги истакнал границите во православната теологија, во кои може да се зборува за односот меѓу духовната и световната власт, и за меѓусебните ограничувања. Токму оваа традиција водела до развој на доктрината за „симфонија на властите“. Меѓутоа, покрај оваа традиција, постоела друга традиција што може да се означи со концептот „теологија на власта“. Во оваа традиција имало обид да се најде единствен извор на двете сили. Овие обиди се користеле за зајакнување на автократската

13 Verosta, *Johannes Chrysostomus*, 272.

14 Александр П. Лебедев, *Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века* (Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2006, 79.

моќ, но тие се карактеризирале и со сопствена теолошка логика, независна од волјата на владетелите кои, пак, ја користеле за своја корист.

Византиската теологија била инспирирана на овој пат уште од самиот почеток - од синкретичкиот стил на хеленистичкиот неоплатонизам. По долги напори да се исчисти теолошкиот јазик од религиозно туѓите слоеви на неоплатонизмот, активната теолошка дискусија процветала во IV-V век со теологијата на Кападокијците, која го поставила моделот на православната теологија во следните векови. Меѓу првите црковни отци кои имале значајно влијание врз понатамошната теолошка традиција на Православната црква и истовремено помеѓу оние кои најживописно ги изразиле основните философски интуиции на платонизмот, треба да се именува Дионисиј Ареопагит. Неговите учења фрлаат светлина врз философските и онтолошките основи на хиерархиската структура на светот воопшто, како и кон концептот на моќ. Толкувањето на хиерархиската структура на духовното и земното постоење, свети Дионисиј го заснова на онтолошкиот однос на постоењето. Во неговата систематизација на црковното учење за нивоата на духовниот свет (небесна ерархија), такви симболи на моќ наоѓаат место како „престоли, серафими и херувими" (1 ред), „господства (κυριότητες), сили (δυνάμεις) и власти (ʽεξουσίαι) (2 ред), начала (ʽαρχαί), архангели и ангели (3 ред). Иако овие ентитети не можат да се поистоветат со земната моќ, целиот онтолошки поредок за свети Дионисиј служи како манифестација на божествените сили и енергии. Секое ниво е еманација од повисокото ниво; се храни со битие, знаење и совршенство, кои зрачат од повисоки и поблиски ентитети до Бога. Во исто време, ентитетите од повисок ред ги апсорбираат силите и енергијата на сите пониски нивоа, на кои им ја даваат својата вистина и светлина. „Изгледа како скала од Откровението и Светлината... Бог ја намалува својата Светлина и ги прави неговите тајни сè помалку разбирливи, сразмерно на сè помалата способност на ентитетите да ги согледаат".[15] Во ова скалило на постоењето сè е меѓусебно поврзано и хиерархиско од дното кон врвот и од врвот до дното. Моќта не може да дојде одоздола; како сончева светлина или вода што паѓа; не може да се појави од ништожноста и да се издигне до својот извор. Доаѓа одозгора.

Оваа теолошка аксиома, почнувајќи од V век, го доловува концептот на моќ во црковната теологија. Иако специфичното неоплатонско толкување на хиерархијата на божествените сили и енергии за општата православна теологија е еден вид дополнителна философска и теолошка секција, самата интуиција на егзистенцијалната хиерархија проникнува во целиот православен светоглед. Во оваа смисла, конструкциите на Дионисиј се архетипски израз на теолошките верувања на православието.

Власта, во овој поглед, е онтолошка сила која е способна за комуникација со божествена вистина и енергија и за поврзување на ентитетите на различни онтолошки нивоа. Клучната улога овде ја има неоплатонската метафизика на единството, која кај свети Дионисиј е претставена како метафизика на

15 Флоровский, *Восточные отцы Церкви V-VIII веков*, 114.

духовната власт. Онтолошката манифестација на божественото единство не се толкува само како добро што произлегува од него, туку како сила, дејство. Аристотеловата дијалектика на можноста и реалноста, енергијата и динамисот, овде е неоплатонски реализирана во дијалектиката на божеството и власта. Власта е божественост во акција, во нејзината манифестација. Божественото присуство се манифестира како еманација на власт, во која е вклучена и земната власт. Земната власт, всушност, нема ништо заедничко со земното, таа доаѓа од единствената, божествена власт и само во себе носи онолку битие и светлина колку што може да издржи и прифати земното постоење како најниското онтолошко ниво.

Понатамошен развој на православната теологија на власта може да се најде кај свети Григориј Палама (XIV век) во доктрината за божествените енергии. Ова учење е вкоренето во мистично-аскетското искуство, духовното движење и школата на исихазмот, која се проширила во XIV век меѓу монасите на Атос. Неговата теолошка содржина е поврзана со идејата за светлината на Тавор, за која сведочи Евангелието. Изворот на оваа светлина, според учењето на свети Григориј Палама, е божествена енергија (ενήργεια), за која Палама повикува да се разликува од божествената суштина (ουσία). „Иако Бог не дозволува да биде познат по својата суштина, Тој се открива целосно во неговите енергии“.[16] Енергиите се силите и дејствата на Бога што тој ги манифестира и ги соопштува на своите созданија. Енергиите се многубројни и разновидни. Тие опкружуваат и проникнуваат во сè што постои. Најважното нешто во ова учење е дека човекот е способен да ги согледа овие енергии и да одговори: во одговорно движење, да се спои со енергиите и, во синергија со божествената енергија, да дојде до единство со Бога.

Концептот на обожение овде за првпат добива јасно теолошко толкување: бидејќи целта и смислата на обожението е созерцание - соединување на човекот со обожувачката благодат, а самата благодат се препознава како несоздадена божествена енергија. Следствено, обожението е соединување на човекот со божествените енергии, 'енергетско соединување' на божествените и човечките начела... Обожението овде се пројавува како вистинска онтолошка преобразба на човековата природа.

Учењето за благодатта овде, за разлика од традиционалното разбирање, зазема многу динамични форми: енергиите активно го проникнуваат светот, а човекот може да ја согледа нивната ефикасност и сила. Не можејќи да ја сфати мистериозната и неразбирлива суштина на Бога, човекот, сепак, е во состојба целосно да се спои до точка на обожение со Божјите енергии. Без исихастичката теологија би било тешко да се разберат спецификите на источниот мистицизам на власта, кој претпоставува онтолошко единство и меѓусебна идентификација на субјектот и објектот на власт. Односот меѓу човекот и власта се гради по аналогија со односот меѓу него и божествените енергии, бидејќи власта не е ништо повеќе од манифестација на

16 Владимир Н. Лосский, Очерк *Мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие* (Москва: Академический проект, 2015), 48.

божествените енергии. Енергијата и синергијата формираат структури за практикување на власта, кои мора да се сфатат како меѓусебни божествени и човечки движења едни кон други. Единството на власта и луѓето е теургиски чин, одреден вид на свет обред. Ова учење оди подалеку од статичната и хиерархиска теологија на еманацијата на власта: Бог може, без посредни врски, да се сфати директно и лично во неговите манифестации, меѓу кои тој го наоѓа своето место и моќ.

Идејата за облиците на Божјата власт природно се рефлектирала во идејата за човечка власт, во филозофијата на власта. Човечкото водство е одраз на божественото водство. Власта е фаза на еманација на божествената благодат. Таа е одраз на божествената власт и енергија, инструмент на божественото водство. Како и божествената сила, таа директно се однесува на секој човек. „Царевото око" е сеприсутно. Моќта во државата е невистинита ако не копнее за единство со божествената сила; ако не е целосна, туку ограничена; ако не е тотална, туку партикуларна. Затоа, не е чудно што секоја влада што се стреми кон автократија, не може да најде поефикасни идеолошки алатки од православното богословие.

Еден од првите што директно ја преточил неоплатонската идеја за небесната хиерархија во концептот на монархиската власт бил црковниот историчар и теолог, епископот Евсевиј Кесариски (263–339). Инспириран од неговиот учител Лактантиј, кој во своите списи со ентузијазам ги поздравил потезите на државата кон христијанството, Евсевиј го искористил својот авторитет за да ги поддржи промените што ги донел императорот Константин Велики.[17] Евсевиј бил современик и соучесник на историската транзиција на христијанството во ранг на државна религија. Тој бил прифатен и имал вистинско влијание на царот Константин, посветувајќи му го своето дело „Vita Constantini". „Значи, Богот на вселената, владетелот на целиот свет, со својата највисока волја го избра Константин за владетел, така што само во неговиот случај ниту еден човек не може да се пофали дека го возвишил".[18] Во својата книга, Евсевиј го прикажува императорот Константин како модел на христијански владетел: како Божји гласник, тој е „победник над демоните", „почетник на благословена ера", „божествен инструмент за исполнување на библиските пророштва". Константин е првиот вистински император, „чија душа е формирана од царски добродетели и е одраз на божествената царска власт",[19] „одраз на праобразот на великиот Цар".[20]

Својот теолошки концепт Евсевиј го градел под силно влијание на стоичката космологија. Тој ја вградува царската моќ во хиерархијата на Бог Отецот - Христос Логос - Император. Императорот е одраз и слика на Христос

17 Henri von Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea* (Amsterdam: Uitge-versmaatschappij Holland, 1939), 69.

18 Eusebius von Cäsarea. Über das Leben des Kaisers Konstantin (Berlin: Akademie – Verlag, 1975), 124.

19 Eusebius von Cäsarea. 203.

20 Eusebius von Cäsarea. 204.

на земјата, кој владее со човечкото царство во името на Христос. „Спасителот благодатно го подготвува целото небо, космосот и царството за својот Отец. Неговиот пријател, награден одозгора со знакот на победата над своите непријатели, со право на војна ги победува видливите непријатели на вистината и ги доведува до разум..."[21] Од Логосот и преку Него, од Бога избраниот Император го носи ликот на највисокото Царство, управува и го води кормилото на нештата на земјата".[22] За разлика од ставовите на свети Јован Златоуст, концептот на Евсевиј ги добил карактеристиките на „политичка теологија", т.е. таков теолошки концепт во кој државата и институциите на политичката моќ добиваат космолошко и свето значење.

Невозможно е да не се забележи едногласноста со која е примена политичката теологија на Евсевиј во Црквата. Понатамошниот теолошки развој на оваа тема во Византија придонел за малку новини: теолошките интуиции на Евсевиј, изразени со претенциозен филозофски јазик, биле обликувани во јасни теолошки формули и идеологеми. Целокупната перспектива се сменил: божествениот статус се пренел на функцијата на императорот, а ако е критикуван, тогаш станува збор за императорот како личност, а не за функцијата император.

Првата реакција на Црквата на промените во религиозното самоопределување на државата, што може да се најде кај Евсевиј Кесариски и свети Јован Златоуст, раѓа две традиции во теолошкото општествено размислување во византискиот период: целосна доверба во државата, од една страна, и претпазлив стремеж да се зачува автономијата на Црквата, вклучително и „критика на државата во воспитни цели", од друга страна. Првата довела до развој на политичката теологија, а втората до доктрината на симфонијата.

Тешко е да се извлечат социо-филозофски импликации од изјавите на другите рани црковни отци. Ставовите на многу подоцнежни византиски теолози не биле оригинални. Колку повеќе се намалувала институционалната независност на Црквата, толку повеќе се намалувал нејзиниот интерес за општествено-политичките прашања. Меѓутоа, низ вековите се појавил круг на теми кои постојано останувaат предмет на дискусија.

Општествено-христијанската мисла во Византија не била ограничена само на политички теми - дискусии за значењето и суштината на христијанската власт, христијанската држава и односот меѓу Црквата и државата. Значајно место во животот на Византиската црква заземале пастирската дејност, прашањата за регулирање на христијанскиот живот: семејните односи, статусот на жената, родовите прашања, темите на богатството и сиромаштијата, етика на работата и слободното време, односот кон традицијата и просветлувањето, војната и мирот, како и ставовите кон другите религии и култури. Овие проблеми, сепак, не се однесувале на општествената конституција и биле решавани во согласност со традицијата. Пасторалните гледишта на Црквата за овие прашања не добиле проблематичен карактер што

21 Berkhof, 41.

22 Berkhof, 42.

ќе им овозможи да се одвојат од општите религиозни и морални погледи во делот на општествените и етичките идеи.

Влијание имала и особеноста на византиската религиозна структура: монаштвото имало морален авторитет и поставувало стандарди не само за прашањата на религиозната доктрина, туку и во однос на моралниот христијански живот. Идеалот на монашкиот подвиг блеснал како светилник низ историјата на Византија, задушувајќи ја потребата за световна етика. Морално одговорните мирјани не ја поделиле христијанската етика на монашка и световна, користејќи монашки пристап во секојдневниот живот. Ако животот на монахот се споредува со ликот на животот на Христос, кој го отстранил товарот на световната суета, тогаш мирјаните го гледале нивниот живот како лик и подобие на монашкиот живот.

Другата страна на овој став била премногу лесната можност за отстранување на овој огромен товар и недостатокот на световни стратегии за христијанско однесување. „Карневалската култура", како сфера на компензација за едностраноста на официјалниот христијанско-монашки однос кон животот, била карактеристична за византиската средновековна култура исто како што била карактеристична и за западната култура.

Од горенаведеното, може да се заклучи дека христијанската мисла имала длабоко и трајно влијание врз општествениот контекст на Византија, како и врз развојот на културата во многу земји од средновековна Европа. Уште поважно е што духовните вредности создадени во византискиот период, пренесени на туѓото тло, ги трансформирале локалните култури, притоа придонесувајќи за нивниот развој.