
УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
С К О П Ј Е
Институт за филозофија

ХРИСТИЈАНСКИТЕ ЕЛЕМЕНТИ
ВО ФИЛОСОФИЈАТА НА СЛОБОДАТА
НА НИКОЛАЈ БЕРЃАЕВ

- Магистерска теза -

Кандидат:
Верица Костова

Ментор:
Доц. д-р Ристо Солунчев

СКОПЈЕ
Мај 2014

СОДРЖИНА

ВОВЕД	4
ХРИСТИЈАНСКИТЕ ЕЛЕМЕНТИ ВО ФИЛОСОФИЈАТА НА СЛОБОДАТА НА НИКОЛАЈ БЕРЃАЕВ	7
1. ТЕОЛОГИЈАТА НА ФИЛОСОФИТЕ И ФИЛОСОФИЈАТА НА БОГОСЛОВИТЕ	7
1.1. <i>Охридскиот пролог</i> за философијата и за световната мудрост	17
1.2. Ставот на Николај Берѓаев за религијата и за философијата	23
2. ВРСКАТА МЕЃУ ФИЛОСОФИЈАТА И БОГОСЛОВИЕТО, ИЗРАЗЕНА ПРЕКУ ЛИЧНОСТА, СЛОБОДАТА И ДУХОТ ВО ФИЛОСОФСКОТО ТВОРЕШТВО НА НИКОЛАЈ БЕРЃАЕВ	28
2.1. Личноста и нејзиниот синовски однос кон Бога во делата на Берѓаев и во светоотечкото предание	31
2.2. Дарот на слободата во философијата на Берѓаев и во православно христијанско предание	48
2.3. Проблемот на злото во православно христијанство и Берѓаевата одбрана на Бог	63
2.4. Толкувањето на Духот во Берѓаевите дела и во официјалното христијанско догматско и светоотечко учење	73
3. РАЗМИСЛУВАЊАТА НА БЕРЃАЕВ ЗА ДУХОВНОСТА И ЗА МИСТИКАТА И НЕГОВОТО ОТСТАПУВАЊЕ ОД ХРИСТИЈАНСКИТЕ МАКСИМИ	81
ЗАКЛУЧОК	99
БИБЛИОГРАФИЈА	101
РЕЗИМЕ	106

Слободата која исклучува секаква
можност да го погазиме доброто - е
совршена и Божествена.

Св. Филарет Московски

ВОВЕД

Предмет на ова теориско истражување се христијанските елементи во философијата¹ на слободата на современиот руски мислител Николај Берѓаев. Ќе се разгледа на кој начин Берѓаев ги доближува своите ставови до христијанските максими, а со кои ставови отстапува од официјалното исповедање на христијанската вера. Проблемот, којшто е поопшт од предметот на истражувањето, се состои во откривање на врската меѓу философијата и христијанството. Од една страна ќе се прикаже ставот на православното христијанско предание за философијата, а од друга страна ќе се изложи Берѓаева позиција на христијански егзистенцијализам како алтернативна опција што се спротиставува на западноевропскиот рационализам, како и неговата одбрана на христијанството и на философијата.

Ако досега философијата била претставувана како акт на разумот, а христијанската вера како акт на срцето, сега се пристапува кон откривање на допирни точки меѓу нив во философските дела на Берѓаев. Во истражувањето се застапени дедуктивниот и херменевтичкиот метод. Поаѓајќи од христијанските максими кои што се општи за сите христијани, со компаративен метод ќе се согледа поединечен случај - религискиот опит на Берѓаев и барање на неговото место во христијанскиот егзистенцијализам. Што се однесува до херменевтичкиот метод, токму во философските дела кои што обработуваат христијански теми се крие опасност од субјективизирање на аспектите на христијанството, особено затоа што од богословска позиција, христијанството не трпи импровизации и секое индивидуално додавање и одземање при толкувањето на Евангелието, апостолските посланија, светоотечките поуки, учествува во појавувањето на ерес.

¹ Во текот на целото истражување ќе се употребува *философ*, *философија*, *философски*. Академик Витомир Митевски образложува зошто и покрај тоа што правописот на македонскиот стандарден јазик налага да изговараме и пишуваме *филозоф*, *филозофија*, *филозофски*, таквиот изговор не е во духот на нашата традиција ако се навратиме векови наназад на изворната кирилородиевска традиција. *Филозофија* значенски би упатило на *zophos*-мрак, темница, и *филозоф* би значело љубител на мракот. „Можеме да претпоставиме како тоа би звучело во ушите на нашиот првоучител св. Кирил, нарекуван Константин *Филозоф*. За разлика од западната традиција, нашата кирилородиевска традиција од самиот почеток си го запазува [sic] оригиналното и единствено правилно *философија*. [...] Наспроти правописното *филозофија* усвоено во македонскиот современ литературен јазик, во неговите постари книжевни варијанти, па и во народниот говор отсекогаш било присутно правилното *философија*.“ (Види кај: Витомир Митевски, „Филозофија или Философија“. *Филозофија* [Скопје] јуни 2005 : 5-6.

Кај нас, првиот автор кој сериозно ја истражи Берѓаевата философска мисла е Горан Стојанов, со извонредната студија *Персоналистичката филозофија на Николај Берѓаев* (Скопје, Култура, 2010), меѓутоа недостига поглавје за проблемот на злото. Не помалку важен е освртот на Ферид Мухиќ, со наслов *Николај Берѓаев, филозоф на персоналното животно искуство* (поговор кон: Николај Берѓаев, *За човековото ропство и слободата*, прев. Тамара и Томе Арсовски, Скопје, Култура, 1996). На глобален план значаен е придонесот на отец Стефан Јанос, чии преводи на Берѓаевите есеи се лесно достапни на интернет; Лав Шестов со студијата *Николај Берѓаев: Гносис и егзистенцијална филозофија* (Види кај: Лав Шестов, *Умозрење и откривење*, прев. Мирјана Грбић и Илија Марић, Београд, ПлатО, 2003, стр. 240-273), Сергеј Левицки со *Берѓаев - пророк или еретик* (прев. Павел Попов, Скопје, Табернакул, 1994), Рената Галцева со *Николај Александрович Берѓаев - Живот и дело* (прев. Павел Попов, Скопје, Табернакул, 1994).

Главниот дел на овој магистерски труд е поделен на три поглавја. Во првото поглавје се расправа за односот меѓу филозофијата и христијанската вера воопшто, но и Берѓаевото идентификување на срцето како познавателен орган. Се опишува различниот пристап на разумот од една страна, и на срцето од друга страна, односно умот молитвено симнат во срцето. Второспоменатиот пристап е својствен за византиското богословие, применуван од страна на светите Отци на Црквата, кои што во академската филозофија се именуваат како византиски философи.

Појдовниот заеднички елемент на Берѓаевата филозофија на слободата и православниот христијански духовен живот е неуморната потрага по Богочовекот Христос и синовскиот однос на личноста кон Него. Тоа се претставува во второто поглавје. За Берѓаев, слободна личност може да биде само онаа што бара единство со Бога, ослободувајќи се од ропството на светот на објектите. Слободна личност не може да биде човек заробен од страстите и од егоцентризмот, а уште помалку може да биде слободна индивидуата, неиздигната во личност, отпадната од Бога и изолирана од заедницата. Личноста и слободата не се статични, туку динамични, а за тоа најзаслужен е Духот.

На прв поглед, се чини дека принципот на Духот во Берѓаевото учење е ист како во христијанството, но понатаму ќе се покаже спротивното, а со тоа и несовпаѓањата во творештвото на философот со христијанското догматско учење. Но, не само неговата концепција за Духот, туку неговата мистика воопшто се граничи со теософијата, што е

недозволено за некој што се нарекува себе си христијанин. Ова поглавје, исто така, вклучува и обработка на проблемот на злото од Берѓаева и од православна позиција, за разлика од рацио-теодикејата од римокатоличкиот и протестантскиот аспект на коишто академската философија навикнала со векови. Ќе се види како Берѓаев го брани Божјото постоење и дејствување во светот полн со зло, но и неговото сфаќање за потеклото на злото, коешто е крајно несопадливо со библиското и со отечкото објаснување.

Стојанов вели дека „*сета* (подвл. В.К.) философија на Берѓаев е инспирирана од христијанството и тој искрено, од сесрце, се обидува да твори и да живее христијански.“² Но, дали е така? Дали сè од философското творештво на рускиот философ е основано врз христијанството? Покрај неговото објаснување за Духот, што е со сфаќањето за мистиката, за духовниот авторитет, за Црквата? Третото поглавје од главниот дел особено изискува духовно покритие, затоа што ќе се изложат Берѓаевите размисли за духовноста и мистиката, но и нивно проверување со ставовите на светоотечкото предание, со цел да се увиди колкава е сериозноста на Берѓаевата апостасија.

На крајот, ова истражување треба да покаже дали е возможно еден философ истовремено да биде и христијанин во догматски рамки. Ако некоја личност Го прифаќа Богочовекот Христос за Пат, Вистина и Живот (Јован 14, 6), тогаш дали ќе остане во него потребата да ја љуби мудроста, онаа световната, или пак љубовта кон мудроста за него ќе биде љубов кон Бога? Значи, истражувањето води кон двоен заклучок. Се пронаоѓаат ставовите што се заеднички и во Берѓаевите философски дела и во христијанството. Препознавањето на христијанските мотиви што го инспирирале Берѓаев да создаде своја философија повлекува и уште еден заклучок, а тоа е невозможност за помирување на философско расудување со догматизмот на христијанската вера, што значи дека Берѓаев може да се смета само за религиозен мислител, но не и христијанин во догматска смисла.

² Горан Стојанов, *Персоналистичката философија на Николај Берѓаев*, Скопје, Култура, 2010, стр. 7.

ХРИСТИЈАНСКИТЕ ЕЛЕМЕНТИ ВО ФИЛОСОФИЈАТА НА СЛОБОДАТА НА НИКОЛАЈ БЕРГАЕВ

1. ТЕОЛОГИЈАТА НА ФИЛОСОФИТЕ И ФИЛОСОФИЈАТА НА БОГОСЛОВИТЕ

*Философијата мора да се раководи не само со научните знаења,
туку и со религиозното искуство.*

Николај Бергаев

Спојот меѓу философијата и религијата, особено христијанската, претставува истовремено вообичаена и невообичаена појава. Вообичаена, затоа што појавата на философијата на религијата како философска дисциплина и нејзиното продлабочување низ вековите, го прикажува тој спој како сосем исправна и издржана постапка. За западниот философ ни малку не е чудно што во една иста дисциплина се применува принципот на разумот, додека доменот на истражување е нешто што не може рационално да се објасни, да се аргументира, а најмалку да се докаже. Историјата на философијата покажува дека во западната мисла не се појавува тешкотија доколку за решавање на философско-религиски проблем се употребува рационалниот (логичко аргументирање) и ирационалниот метод (цитирање на Светото Писмо).

Од друга страна, невообичаениот карактер на овој спој е тоа што во источното (православно) христијанство, постои сфаќање за огромна опасност да се употреби умот (во случај да не постои никаква гаранција дека е просветлен) како критериум за толкување и објаснување на духовно-антрополошки проблеми, особено што таа активност изискува богат и издржан духовен опит.³ Старец Софрониј (Сахаров) вели: „Понекогаш, кога љубовта Христова нè допира, ја чувствуваме вечноста. Тоа не можеме да го сфатиме со разумот. Бог дејствува на Негов, својствен начин, кој е недофатлив за логиката. Во нашиот христијански живот не треба единствено да се потпираме на својот разум.“⁴

³ „Затоа таквите (непросветлените, заб. В.К.), ако неразумно се обидат да зборуваат или толкуваат нешто за духовниот опит од повисок степен, многу лесно можат да згрешат. Се случува дури и да не се согласат со она што светите Отци ни го оставиле во наследство, што е многу лошо.“ (Види кај: Наум Струмички Митрополит, *Ни Јас не ви кажувам*, Велјуса, Манастир Воведение на Пресвета Богородица Елеуса, 2008, стр. 106.)

⁴ Старец Софрониј (Сахаров), *За духот и животот*, прев. Струмички Митрополит г. Наум, Водоча, Манастир „св. Леонтиј“, 1999, стр. 28.

Токму затоа философските дела на Николај Берѓаев се голем предизвик. Во случај некој мислител да се смета себе си за христијанин, а текот на неговата философска мисла, од страна на историчарите на славофилската философија да биде обележан како христијански егзистенцијализам, тогаш нужно е неговите ставови да се споредат со ставовите на официјалното исповедање на христијанската вера и светоотечкото предание. Во тој контекст, „секој чекор во нашиот живот е неразвоен од основните догми во нашата вера“, додава старец Софрониј.⁵ Следствено, дали во своите дела, Берѓаев богослови, или презентира философски концепции за христијанството?

Ова наметнува уште едно прашање: кој е богослов, а кој философ на религијата? Може ли философот да биде истовремено и богослов, и богословот да биде философ, надвор од догматското исповедање на верата? И уште поважно, кој за каков бог говори; кој е философскиот (поим за) бог, а кој е Бог на христијаните?⁶ Низ историјата на западната философија се наидува на различни размислувања; некои философи не „исповедаат“ некаков личносен бог, туку му припишуваат рационални категории. Или е битие, или е апсолут, или е демиург, или е неподвижен двигател, или е универзален дух, но не е Личност, Оној Бог за Кого говори христијанската вера. Во својата философија, Берѓаев го кристализира тоа, наоѓајќи го одговорот во личноста на Христос.

Дали е возможна философијата во христијанството? Дали во христијанството човекот само се моли или се моли и мисли; треба ли да си поставува прашања човек кој верува? Можно ли е човек кој е верник да биде „по малку“ философ? Ова е интересна размисла на отец Андреј Ткачјов, за потоа да заклучи дека философијата е потрага по Бога и дека сосем е возможно верникот истовремено да биде и философ.⁷ Како спротивен пример, пак, Фредерик Коплстон го спомнува рускиот религиски философ Лав Шестов, кој во својата студија *Атина и Ерусалим*, тврди дека нужно се избира помеѓу Атина (философијата) и Ерусалим (христијанската вера). „Човек може да избере едно од овие две, но не и обете, затоа што тие се инкомпатибилни.“⁸ Шестов го објаснува овој став на

⁵ Цит. дело, стр. 27.

⁶ Философот на религијата Карл Вот, повикувајќи се на Паскал, ја посочува разликата меѓу богот на философите и Бог Авраамов, Исааков и Јаковов. (Види: Carl G. Vaught, *Metaphor, Analogy, and the Place of Places: Where Religion and Philosophy Meet*, Texas, Baylor University Press, 2004, p. 29.)

⁷ Андрей Ткачѐв, „Философия начинается с вопросов“, 26 мая 2012, <<http://www.andreytkachev.com/filosofiya-nachinaetsya-s-voprosov/>>

⁸ Фредерик Коплстон, *Руска религиозна философија: Избрани аспекти*, прев. Софија Мојсић, Београд, ПлатО, 2003, стр. 114.

следниов начин: „...иако Бог се опишува како семоќен, во рационалистичката философија, ако воопшто се признава Бог, се сфаќа како потчинет на законот на непротивречноста. Всушност, се сфаќа како немоќен да стори што било што е одбивно за човечкиот ум. Така, човечкиот ум е направен мера на сите ствари.“⁹ Во своето философско творештво, Берѓаев не постапува според дисјункцијата „Атина или Ерусалим“, туку ги избира и двете.

„Обично не се поврзува теоретската или интелектуалната строгост со православието. Со тоа не мислам дека православието е инкохерентно...“, вели Бенедикт Серафим.¹⁰ Берѓаев се стреми да одржува рамнотежа меѓу дејството на мислите и на интуицијата, односно срцето. Но затоа, пак, за едно сфаќање за остро разидување меѓу световната и божествената мудрост, на специфичен начин сведочат стиховите од деветтиот икос на Акатистот кон Пресвета Богородица, прикажувајќи непремостлива бездна меѓу западната философија (наречена красноречивост) и христијанското славословие:

„Красноречивите беседници како риби безгласни ги гледаме кога станува збор за Тебе, Богородице, зашто не умеат да објаснат како си можела да родиш и Дева да останеш! Ние, пак, од таинството восхитени, верно воспеваме:

Радувај се, на премудроста Божја живеалиште; радувај се, на промислата Негова сокровиште!

Радувај се, мудрите немудри ги јави; радувај се, краснозборците во немост ги остави!

Радувај се, лукавите соблазнители полудеа; радувај се, баснотворците во безумие пропаднаа!

Радувај се, Ти ја раскина мудроста Атинска; радувај се, Ти ја полниш секоја мрежа рибарска!

Радувај се, од понорот на незнаењето извлекуваш; радувај се, мнозина со разум ги просветуваш!

Радувај се, корабу за оние спасение што бараат; радувај се, пристаниште на оние што по животот пловат.

Радувај се, Невесто Невестна!“¹¹

⁹ Фредерик Коплстон, цит. дело, стр. 115.

¹⁰ Benedict Seraphim, “A Thinking Man’s Faith”, 28 July 2011, <<http://journeytoorthodoxy.com/2011/07/28/a-thinking-mans-faith/>>

¹¹ „Акатист кон Пресвета Богородица“, во: *Православен молитвеник*, уред. о.Боро Милчев, Струмица, МПЦ Струмичка епархија, 2011, стр. 228-229.

„Според што се разликува идеалистичката философија од религијата?“, прашува архимандрит Рафаил (Карелин), и веднаш потоа дава одговор:

„Идеалистичката философија е образложување и докажување на постоењето и примарноста на апсолутниот дух со посредство на логички судови, односно обид рационално да се основа надрационалното битие. [...] Но, според што во суштина религијата се разликува од философијата, дури и ако философијата си поставила за задача да ја основа идејата за постоењето на Божество? Разликата е во тоа што религијата е стремеж да се влезе во општење. Бог за религијата не е апстрактна идеја, не е хипотеза со висок степен на веројатност како во идеалистичките философски системи. Бог за религијата е внатрешен факт за човечкиот живот. Бог за религиозниот човек е срж на битието, почеток и крај. [...] Религиозниот човек пред сè го карактеризира молитва - личносно обраќање кон Бога.“¹²

Некои философи признаваат идеја за еден Бог во рамките на монотеистичките религии, но остануваат само на идеја или поим, не придржувајќи се до исповедање на вера во тој Бог. Разните комбинаторики, потоа, родиле концепции како: теизам, деизам, спиритизам, хенотеизам, пантеизам, панентеизам, синкретизам итн. „Христијанското богословие не познава апстрактно божество“, разграничува Владимир Лоски.¹³ Официјалното православно христијанство не пројавува хетерогени верувања, без оглед на историскиот период. Тоа го потврдува Символот на верата, востановен на Првиот Вселенски собор во 325 г. во Nikeја и дополнет на Вториот Вселенски собор во 381 г. во Константинопол, којшто два милениума не е променет и никогаш не ќе биде променет. Целта на неговото востановување била победата на православието над сите дотогаш појавени еретички учења што му се спротиставувале и го искривувале христијанското верување. Подоцна ќе се согледа Берѓаевото хетерогено верување - во неговите дела, Бог-Синот е Христос, додека Духот е поопшт принцип од Бог-Светиот Дух.

Појавата на ереси, всушност се должи на преголемото слободоумие при толкувањето на христијанските догми. Натаму ќе се види дека Берѓаев дава свои решенија за принципот на Духот, разделувајќи го од изворното христијанско догматско учење. Објаснувањето на догмите не смее да го земе во свои раце оној што не е просветлен и

¹² Архимандрит Рафаил (Карелин), *Дух животен*, прев. Оливера Павловиќ, Журче, Манастир „Св. Атанасиј Велики“, 2009, стр. 11.

¹³ Владимир Лоски, *Догматика*, прев. Павел Попов и Игор Калпаковски, Скопје, Ѓаконија, 1998, стр. 24.

обожен, истовремено потпирајќи се исклучиво на врвните достигнувања во своето световно образование. Според православниот христијански херменевтички модел, апсолутно никакво право за толкување и објаснување на догмите немаат оние без какво и да е напредување во духовниот живот, односно оние кои не се искачиле на ниту една духовна лествица. Доколку сепак го сторат тоа, тие се наоѓаат во состојба на прелест.¹⁴ Затоа, нужно е да се објасни што е тоа духовно растење на личноста според православното христијанско предание и како се одвива тоа.

„Познато е дека светите Отци во својот духовен подвиг забележале три нивоа на духовниот развој, предавајќи ни ги нам како свој духовен опит: ‚чистење на срцето‘, ‚просветлување на умот‘, и ‚обожение‘. Оваа поделба ја наоѓаме кај многумина од Отците, иако можат да се сретнат различни називи. Свети Никита Ститат, на пример, вели дека постојат три степени во напредувањето кон совршенството: ‚почетна состојба на чистење‘, ‚преодна состојба на просветлување‘, ‚мистична состојба на совршенство‘. Во теологијата на свети Максим Исповедник овие три степени се претставени како ‚практична философија‘ (чистење), ‚природно созерцание‘ (просветлување на умот), и ‚мистично богословие‘ (обожение). Овие степени на духовно растење кај свети Исак Сириин ги пронаоѓаме именувани како ‚покајание‘, ‚чистота‘, и ‚совршенство‘. Како што вели тој, ‚покајание е: да се престане со својот претходен гревовен начин на живеење и, притоа, да не се жали за тоа. Чистота е: срце исполнето со сострадална љубов кон сето создание. Постои нешто што овде би требало да се нагласи: чистотата не е само свест за тоа дека сме се ослободиле од оваа или онаа страст, чистотата е плод на покајанието. Ако после покајанието ја стекнеме чистотата, таа чистота е вистинска во Исус Христос единствено ако имаме срце кое што има љубов за сите луѓе. И, на крајот, доаѓа совршенството, имено - смирението, а тоа значи: одрекување од сите видливи нешта, но и од сите мислени нешта, и пребивање (во Бог) над сите нешта, без никакво помислување на нив.‘¹⁵

Не е доволно само да се констатира дека постојат три степени на духовен раст кај христијанската личност; акцентот паѓа на усогласување на начинот на живот со степенот на кој се наоѓа личноста. „Пред воопшто да говориме за знаци на напредок, треба прво да видиме дали е исполнет главниот и единствен услов за водење на православен духовен живот, а тоа е усогласувањето на начинот на нашиот живот и подвиг со степенот на

¹⁴ Себеизмама, лажна духовна состојба, духовна заблуда.

¹⁵ Наум Струмички Митрополит, *Ни Јас не ви кажувам*, Велјуса, Манастир Воведение на Пресвета Богородица Елеуса, 2008, стр. 99-100).

духовниот развој на кој се наоѓаме. Без ова усогласување, може да стане збор за сè освен за православен духовен живот.“¹⁶ На оваа тема, Митрополит Наум недвосмислено говори во конкретни, а не во општи духовни категории, затоа што, како што вели тој, печатот на умносердечната молитва е конкретно проверлива категорија за вистински (напредок во) православен христијански живот.¹⁷ Напредокот се познава според квалитетот на молитвата.

„И човекот ако види дека има само усна молитва и со умот внатре во себе, а не во срцето, тогаш знае дека е на првиот степен. Ако види дека има молитва во срцето, знае дека е на вториот степен. А тоа се познава од опит. Така што, духовниот живот не е нешто магловито, нешто неопределено, нешто нејасно, за да се чудиме на кој степен и како сме; а тоа е предизвик да знаеме на кој степен сме и да знаеме дека треба да растеме, а не да остануваме сè на истиот степен од духовниот развој.“¹⁸

На прво слушање, се чини дека термините „интелектуализам“ и „просветленост“ се однесуваат на исто нешто. Но, во духовноста не владеат световните критериуми. Во светоотечкото предание, покрај тоа што се назначува незнаењето како најголемо зло, сепак, треба многу да се внимава да не се изедначи душевноста со духовноста, како и интелектуалноста и просветленоста.¹⁹ „На пример, може да е некој интелектуалец, а да е бесчувствителен. Ова е една од најлошите комбинации. [...] Духовниот човек е секогаш и просветлен и е своевиден интелектуалец. [...] Душевноста и интелектуалноста се плод на телото, а духовноста и просветленоста се плод на Духот“, вели Митрополит Наум, повикувајќи се на евангелското слово „...роденото од тело, е тело; а роденото од Дух, е дух“ (Јован 3,6).²⁰ На возраст од само четиринаесет години, Берѓаев одлично ги познавал философските системи на Кант, Хегел и Шопенхауер, што е доволен знак за неговата интелектуална поткованост.²¹

¹⁶ Митрополит Струмички Наум, *Плодоносна девственост*, Велјуса, Манастир Воведение на Пресвета Богородица Елеуса, 2012, стр. 121.

¹⁷ Цит. дело, стр. 120.

¹⁸ Цит. дело, стр. 135.

¹⁹ Наум Струмички Митрополит, *Ни Јас не ви кажам*, цит. дело, стр. 140.

²⁰ Цит. дело, стр. 141.

²¹ Види кај: Николај Берѓајев, *Самоспознаја: Покушај аутобиографије*, прев. Милан Чолић, Нови Сад, Књижевна заједница Новог Сада, 1987, стр. 134-135.

„Она што го спасува човекот не е богатството на знаењето“, вели старец Софрониј.²² А разграничувањето на световното од духовното знаење е следново: „знаењето во православниот духовен живот произлегува единствено од опит, а не од читање книги. [...] Со губењето на духовниот опит се повлекува и духовното знаење.“²³ И повторно, старец Софрониј, давајќи и` предност на суштината пред формата, кажува:

„Академската теологија не е доволна за спасение! Читајте ги главно аскетските отци! Таму ќе ја научите вистинската теологија, ставот на умот и на срцето пред Бога. Чистата молитва не им се подава на оние што многу изучуваат. Во оваа смисла, патот на теолошката наука не е воопшто ефикасен и ретко води кон чистата и усрдна молитва. Теологијата е состојба на духот, остварена од благодатта Божја. Овде се наоѓа разликата помеѓу теологијата и философијата, помеѓу вистинската теологија и теологијата на интелектуалците. [...] Може да е многу опасно да се студира теологија, без егзистенцијален опит на животот, во Духот Христов. Во опасност сме, навистина да ја изучуваме теологијата во нејзините апофатички форми, како философија или поезија. Во опасност сме да присвоиме некој погрешен став, да се сметаме себе си како нешто големо, што е доволно да се загубиме. [...] Теолошката наука што се учи во школите [...] не ни овозможува познание на Бога. Познанието на Бога извира од животот во Бога, кој се раѓа во внатрешноста на срцето. [...] Некој може да биде многу учен, да има академски дипломи, а да остане крајно неук за патот на спасението. Кога некој има свет и безгрешен живот, интелектуалното знаење може да даде чудесни плодови. Наспроти тоа, знаењето без љубов, не може да го спаси човекот! Без дух на покајание, без опит на вистинско послушание, никој не може да стане вистински богослов или свештеник, што значи, личност способна да ги поучи другите на вистинскиот христијански пат.“²⁴

Ова е патоказ кон одговорот на погоре поставеното прашање за богословите и философите. Се насетува дека разликата помеѓу „теолог“ и „богослов“ не е само лексичка. Овие два термини не се секогаш истозначни. Во таа насока, прецизно говори отец Јован Романидис. За да одговори на прашањето „Кои се богословите на Црквата?“ вели дека тоа се само оние што достигнале до созерцание, а тоа се состои во просветлувањето и во обожението. Познанието на Бога, т.е. гледањето на Божјата слава онолку колку што сака Бог, е опитно. „Тоа не е метафизичко знаење, односно не е резултат на философско

²² Старец Софрониј (Сахаров), *За духот и животот*, прев. Струмички Митрополит г. Наум, Водоча, Манастир „св. Леонтиј“, 1999, стр. 29.

²³ Митрополит Струмички Наум, *Плодоносна девственост*, цит. дело, стр. 62.

²⁴ Старец Софрониј (Сахаров), цит. дело, стр. 61-63.

размислување.²⁵ А, пак, во едно од неговите претходни предавања вели дека догмата (односно, нејзиното изучување напамет, заб. В.К.) не е таа што го спасува човекот и таа не е автоматско средство кое само по себе го доведува човекот до состојбите на просветление и обожение.²⁶

Од ова е јасно дека богослов не станува автоматски оној кој само ги завршил академските студии на теолошки факултет. „Според тоа, што треба да биде богословот (не оној кој зема диплома по богословие, туку оној кој се удостојува да Го види Бог) соодветно на претходно кажаното? Се разбира, треба да е боговдахновен. А кој е боговдахновен човек? Тоа е оној кој Го видел Бог. [...] Според тоа, неговиот учител за молитва е Самиот Свет Дух. [...] Познанието на Бога не е ништо друго туку гледање на несоздадената Светлина. [...] Просветлувањето е опитна состојба, како што и обожението е опитна состојба, кои немаат никаква врска со метафизиката, односно со философското размислување“, вели Романидис.²⁷ „Познанието на Бога е животно, а не апстрактно-интелектуално“, продолжува старец Софрониј. Илјадници богослови стекнуваат дипломи, но суштински остануваат длабоки незнајници за Духот, не живеејќи според Христовите заповеди и лишувајќи се од светлината на богопознанието. Бог е Љубов, вели Старецот.²⁸

„Светите отци, а особено отците од IV век, кога настана таа полемика меѓу богословите за личноста-ипостава, иако ја студираа елинската философија, сепак не философираа кога го проучуваа и определија поимот на личноста. Според тоа, тие не беа философи, туку богослови во полното значење на зборот“, вели Митрополит Јеротеј Влахос.²⁹ Од ова произлегува дека богословието е богопознание, а не просто говорење за Бог, научено од книги.

Досега се претставија ставовите на чуварите на православноста предание, кои што цврсто стојат зад тоа дека богословието (богопознанието) во никој случај не може да биде философска спекулација. Спротивно на спекулацијата е директната потврда на личниот опит, кој е резултат на долгогодишно подвизување под раководство на искусен и

²⁵ Протопрезвитер Јован Романидис, *Светоотечко богословие*, прев. Јеромонах Атанасиј Арсоки, Скопје, Скопска православна епархија, 2013, стр. 37-39.

²⁶ Цит. дело, стр. 27-28.

²⁷ Цит. дело, стр. 46-47.

²⁸ Архимандрит Софрониј (Сахаров), *За молитвата*, прев. сестринството на манастирот „Св. Атанасиј Велики“, Журче, Манастир „Св. Атанасиј Велики“, 2009, стр. 131-132.

²⁹ Јеротеј Влахос, „Отечкото искуство и терминологијата на личноста“, прев. Александар Арсоки, *Премин* [Скопје], април (2003) : 34.

непрелестен духовен отец. Како тече процесот на духовното раководење во православното христијанство? Тој се одвива според точно утврдено аскетско-исихастичко устројство, па оттаму „...духовниот живот не е ништо случајно, нешто хаотично, нешто што може како било, туку во духовниот живот постои еден препознатлив и совршен ред кој не може нималку да се пренебрегне, кој мора да се почитува.“³⁰ Особена важност има смислата на духовното раководење низ личносниот однос духовен отец - духовно чедо, бидејќи тоа е „...нов квалитет на односи, растење во Христос, според икона и подобие на Бог, Света Троица. А не е однос, како што некои го сфаќаат и кој најчесто се сретнува во далекуисточните философско-религиозни системи [...] гуру (учител) - ученик.“³¹

Значи, не станува збор за некаков идолопоклонички, туку татковско-синовски однос. На првиот степен од духовниот развој, очистување на срцето од страстите, духовното чедо доброволно стапува во апсолутно (безрезервно, целосречно) послушание кон духовниот отец, за да го потчини својот горделив, расеан и помрачен ум под волјата на својот веќе опитен Старец, и да се стекне со смирен, собран и просветлен ум.³² Се очистува енергијата на умот, за да може молитвено да се симне во срцето, очистено од страстите. Дотогаш, молитвата е само усна и умна. Здобивајќи се со дарот на умносрдечната молитва, личноста се издигнува на вториот степен од духовниот развој, просветление на умот. Во молитвата се спомнуваат не само ближните, туку и непријателите. На овој степен, духовното чедо, со својот просветлен ум, може самостојно да расудува и повеќе нема потреба од апсолутно послушание. Тогаш односот добива нов квалитет, како помеѓу двајца браќа. Затоа овој однос не е идолопоклонички. А додека не се очисти срцето од страстите, нужно е потчинување на сопствената волја под волјата на Старецот, заради „соблекување на стариот човек“³³ и преобразување (а не потиснување!)

³⁰ Митрополит Струмички Наум, *Школа за исихазам: Основна*. Велјуса, Манастир Воведение на Пресвета Богородица Елеуса, 2011, стр. 26.

³¹ Митрополит Струмички Наум, цит. дело, стр. 30.

³² „Светите Отци понекогаш со терминот *дух* го именуваат умот. Во библиско-антрополошка смисла, поклонувањето во дух и во вистина значи поклонување со исцелен ум. Исцелен ум има човек кој енергијата на својот ум ја соединил со суштината на својот ум, која се наоѓа во неговото срце.“ (Види кај: Митрополит Струмички Наум, *Само едно е потребно: поуки*, Велјуса, Манастир Елеуса, 2013, стр. 150.

³³ „Затоа умртвете ги органите од земната природа во вас, односно блудството, нечистотијата, сласта, лошата желба, лакомството, кое е идолопоклонство! Поради тие пороци доаѓа гневот Божји врз синовите на непослушноста, меѓу кои некогаш се движевте и вие, кога живеевте во тие пороци. А сега и вие отфрлете сè од себе: гневот, лутината, злобата, хулењето, срамните зборови од својата уста! Не лажете се еден со друг, зашто веќе го соблековте стариот човек заедно со неговите дела, и се облековте во новиот, кој се обновува во познанието, според образот на својот Создател“ (Кол. 3, 5-10).

на страстите во доблести. А за третиот степен на духовен развој, обожение на целата личност, што да се додаде на она што светите Отци веќе го оставиле во наследство, од својот личен опит? Тогаш човекот е во состојба на созерцание (непосредно гледање) на Несоздадената Таворска Светлина, која што го озарува целиот. Молитвата е благодатна (непрестајна) умносрдечна, што значи дека умот е непрекинато симнат во срцето, а таа е плач за спасение на целиот човечки род. Искушенијата што ја напаѓаат личноста која се подвизува се различни, во зависност од духовниот степен; на првиот степен, личноста се бори против демонските искушенија што го напаѓаат одвнатре со помисли, желби, страсти. На вториот степен, бидејќи срцето е очистено во доволна мера, демонот нема пристап одвнатре, туку напаѓа однадвор, преку луѓе. На третиот степен, демонот се појавува во физички облик и се случуваат дури и физички пресметки помеѓу него и подвижникот. Затоа постојаната молитва се смета за најсилно оружје при подвижничките борби на сите три степени. Кога се споменува умносрдечната молитва, се мисли на постојаното кажување: „Господи Исусе Христе, Сине Божји, помилуј ме (не)!“³⁴

Од прво слушање, ова звучи како недостижно и невозможно. Но, светоотечкото предание охрабрувачки советува дека не станува збор за тоа дали некој може, туку дали сака. Доколку сака, и доколку се придржува до редот на духовното раководство, тогаш обожението на личноста воопшто не е невозможен акт. Доколку се искоментира дека ова е чиста теорија (во смисла дека стои само на хартија), тогаш треба да се увиди коренот на тој збор. Теорија (грч. θεωρία; старослов. созерцание; лат. contemplatio), означува токму тоа за кое што говорат светите Отци - боговидение, богопознание, односно богословие. Во суштина, богословието е токму теориска наука, наука за боговидението.³⁵ А теоријата и праксата (опитот) секако одат заедно во овој случај. Познавањето на вистината не е надворешно, само со интелектот (разумот), туку внатрешно, „со благодатно и молитвено просветлување на умот во очистеното срце“.³⁶

* * *

³⁴ Пообемно кај: Митрополит Струмички Наум, „Преданието на исихазмот во неговите догматски и аскетски рамки“, *Премин* [Скопје], октомври/ноември 2008 : 19-25.

³⁵ Протопрезвитер Јован Романидис, *Светоотечко богословие*, цит. дело, стр. 99.

³⁶ Митрополит Струмички Наум, *Само едно е потребно*, цит. дело, стр. 143.

Ниту во философските дела на Берѓаев, ниту во неговата автобиографија, не се наоѓа став со кој што овој философ го поддржува духовното раководство. Тој не соопштува дали правел обиди, како што учи православното предание, да ја очисти енергијата на умот, да го симне својот ум во срцето, и со тоа да премине на степенот на просветление на умот.

1.1. *Охридскиот пролог* за философијата и за световната мудрост

На следните страници ќе биде претставен ставот на православното христијанско предание кон световната мудрост и кон философијата, а со тоа, на експлицитен начин ќе биде прикажан дуализмот на „Атина“ и „Ерусалим“. Воопшто не ќе биде необично доколку овој став се оцени како екстреман - тој навистина е таков. Изложувањето на христијанскиот став за световната мудрост, од една страна ќе придонесе за испитување на позицијата на Берѓаев: дали неговата философија е христијанска, односно апологетски наклонета кон христијанството, или е философија на егзистенцијата со елементи на христијанството? Од друга страна, ќе се испита дали е возможно вметнување на философското расудување во рамките на христијанската вера, а тоа ќе придонесе за превреднување на Берѓаевото философско творештво.

Книгата именувана како *Охридски пролог*, чиј автор е Николај Велимировиќ, Епископ Охридски и Жички, е збирка на житија на православните светители, како и на Господовите и на Богородичните празници. За секој ден од годината, предвидени се житија на светителите кои се прославуваат тој ден, заедно со расудување, созерцание и беседа. Читајќи ги, се добива впечаток дека синтагмата *христијански философ* е оксиморон. Но, се наоѓаат житија што потврдуваат дека и светителите се занимавале со изучување на световните науки - некои од нив, откако го прочитале Светото Евангелие, ги презреле науките, додека пак св. Јустин Философ не се откажал од философската и од реторичката дејност до крајот на неговиот земен живот (пострадал маченички, исповедајќи го Христос за свој Бог).

Во расудувањето за 2/15 јануари, се вели „Како да им одговориш на оние кои говорат: ‚Не може Чудотворецот Христос да се смести во нашата логика?‘ Одговори просто: ‚Сместете се вие во Неговата‘ . Во Неговата логика е сместена целата вечност и

целото благородство на времето, па, ако сакате, ќе се најде место и за вас. Ако не може бурето во прстенот, тогаш прстенот може во бурето. Блажениот Климент Александриски вели: ‚Философите се деца, сè додека не постанат луѓе во Христа... оти вистината никогаш не е мислење.‘ Христос дошол да ги поправи луѓето, па дури и човечката логика. Он е наш Логос и наша Логика. Затоа ние мораме да го упатуваме нашиот разум кон Него, а не Него кон нашиот разум. Он е коректор на нашиот разум. Сонцето не се порамнува според нашиот часовник, туку нашиот часовник според Сонцето.³⁷

Во беседата за безумните помудри од светот (22/7 март), светската мудрост се поистоветува со лага и гнилеж. ‚Или ние сме безумни за светот заради Христа или сме безумни за Христа заради светот.³⁸ Во беседата за знаењето и извршувањето (1/14 март), стои: ‚...Господ не го ублажува знаењето, туку извршувањето. Он не им вели на апостолите: блажени сте ако ова го знаете. Така говореле некои незнабожечки учители кои само во знаењето го гледале спасението. Не, туку Господ вели: ‚блажени сте ако го извршувате‘ .³⁹ Во расудувањето за 4/17 март се споменуваат имиња на учени луѓе кои се откажале од светската мудрост и се приклониле кон христијанството. ‚Кога човечката философија може да го задоволи човекот, зошто тогаш философите Јустин и Ориген⁴⁰ постанале христијани? Зошто Василиј, Златоуст и Григориј, кои во Атина ја проучиле сета елинска философија, примиле крштење? И блажениот Августин, кој знаел за елинската и римската мудрост, зошто отфрлил сè и побарал спасение и светлина во верата Христова? И свети Климент Римски, кој бил многу богат и учен? И света Катерина, која била од царска куќа и ја познавала сета светска и египетска мудрост...⁴¹

Во расудувањето за 5/18 март, пак, се наоѓа најавениот екстрем: ‚Зошто некои добро образовани луѓе и крстени како христијани отпаѓаат од христијанството и паѓаат на философијата и на научните теории како на нешто повистинско од христијанството? Од две главни причини: или од сосема површно познавање на христијанството или заради

³⁷ Епископ Николај, *Охридски пролог: житија, размислувања и беседи*, прев. о.Ефтим Бетински, Охрид, Канео, 2009, стр. 8.

³⁸ Цит. дело, стр. 157.

³⁹ Цит. дело, стр. 181.

⁴⁰ Ориген, иако во академската философија ужива статус на голем учител во ранохристијанскиот период, осуден е како еретик и анатемисан, заедно со неговите следбеници на Петтиот Вселенски Собор во 553 г. во Константинопол, заради учењето за предпостоенето на душите, сеопштото спасение и субординацијата на Синот под Отецот. (заб. В.К.)

⁴¹ Цит. дело, стр. 190.

гревот.“⁴² Во расудувањето за 2/15 април се предложува да се постапува според поуката на свештеномаченикот Иринеј Лионски: „Подобро е да не знаеш ништо, а со љубовта да се приближуваш кон Бога, отколку сè да знаеш и воедно да бидеш непријател на Бога.“⁴³ Во беседата за личното искуство на сите апостоли (14/27 април), се говори за силата на апостолската проповед: „Апостолите не говорат како светски мудреци, ниту како философи, а најмалку како теоретичари кои создаваат претпоставки за нешто... Тие не се занимавале со духовни истражувања, ниту изучувале психологија, ниту, пак, уште помалку, се занимавале со спиритизам. Нивното занимање било риболов, едно сосема чувствено, телесно занимање. И кога ловеле риби, ним им се јавил Богочовекот и внимателно и полека започнал да ги воведува во едно ново занимање, во служба на Себе.“⁴⁴

Во беседата за внимателност кон сè што не е според Христа (19/2 мај), стои совет за кој што постои можност философите да го сфатат навредливо: „Браќа, да не нè зароби философијата, која, нагаѓајќи [sic] говори дека нема вечен живот ниту воскресение од мртвите, бидејќи ние не доаѓаме до Вистината со нагаѓање [sic] човечко, туку со Божјо откровение. И тоа што го знаеме за Вистината, го знаеме од самата Вистина што се открила во Господа Исуса Христа и ни се соопштила преку верните и мудри сведоци на Вистината, апостолите и светителите.“⁴⁵ Во беседата за неизмерната Христова љубов (29/12 мај), пишува: „Христовата љубов го надминува секое човечко знаење... Но човечкиот разум, оддалечен од Бога, не ја разбира никако Божјата љубов пројавена преку Господа Исуса Христа. Бог ги разбира луѓето, но луѓето не Го разбираат Бога...“⁴⁶ Во беседата за Христовото осветлување (30/13 мај) се назначува дека светите апостоли, сè што ги учат другите ги учат „според своето сопствено искуство, бидејќи Христовата вера е искуство, а не е теорија и човечко мудрување.“⁴⁷

Во расудувањето за 16/29 мај, претставено е дијалошкото расправање помеѓу некој философ и преподобниот Теодор Освештен. Потоа, светиот подвижник го посветувал философот: „Остави ги бесполезните прашања и схоластичките силогизми, пристапи кон

⁴² Цит. дело, стр. 193.

⁴³ Цит. дело, стр. 284.

⁴⁴ Цит. дело, стр. 320.

⁴⁵ Цит. дело, стр. 335.

⁴⁶ Цит. дело, стр. 367.

⁴⁷ Цит. дело, стр. 370.

Христа, на Кого ние Му служиме, и ќе добиеш опростување на гревовите.“ Поуката гласи: „Оној (незнабожечкиот философ, заб. В.К.) се губи во апстракциите, во вештото превртување на зборовите, во логичките загатки, во мислениот спорт, додека овој (христијанскиот светител, заб. В.К.) го упатил целиот свој ум на живиот Бог и на спасение на својата душа. Оној е апстрактен и мртов, овој е практичен и жив.“⁴⁸ Во расудувањето за 24/7 јули се наведува една од разликите меѓу красноречивата елинска философија и христијанската вера: „...елинската философија дозволува сè јасно со зборови да се изложи и со читање да се разбере, додека христијанската вера ниту дава целата јасно со зборови да се изложи, ниту, пак, уште помалку, само со читање да се разбере. При излагањето на христијанската вера неопходен е и пример на изложувачот...“⁴⁹ што значи дека христијанството изобилува со мистицизам, наместо рационални објаснувања, така оставајќи простор за човекот да одлучи да верува по свој сопствен слободен избор, а не наметнато.

Во беседата за испитување на верата (2/15 јули), за спротивставување на човечките умувања како на силни и лути ветрови, се препорачува придржување кон Божјата реч.⁵⁰ Во расудувањето за 6/19 јули, темата на расправа е животот по смртта. Христијаните веруваат во вечен живот по смртта, врз основа на Христовите зборови и Неговото воскресение, додека философите кои веруваат во живот по смртта, тоа „го признаваат врз основа на своето умување.“⁵¹ Во беседата за тврдината на верата (14/27 јули), се советуваат христијаните да ја чуваат главата на духовниот живот - верата. „Ништо во светот не може да ја замени верата во Бога: ниту философијата, ниту науката; ни богатството, ни славата, ни сиот свет открај докрај со сите свои минливи измами.“⁵²

Во расудувањето за 12/25 август, се споменува примерот со св. Александар кој бил познат философ, но напуштил сè, „се скрил од високото општество и од светските пофалби, се замешал во најмалите и најпростите луѓе, како јагленар меѓу јагленарите.“⁵³ Расудувањето за 21/4 декември вели „покори и` се на волјата Божја и не испитувај ги премногу судовите Божји, бидејќи можеш од умот да се мрднеш. Судовите Божји се

⁴⁸ Цит. дело, стр. 427.

⁴⁹ Цит. дело, стр. 571-572.

⁵⁰ Цит. дело, стр. 600.

⁵¹ Цит. дело, стр. 614.

⁵² Цит. дело, стр. 643.

⁵³ Цит. дело, стр. 741.

безбројни и недостижни.⁵⁴ Со ова како да се алудира на философите и нивната постојана потреба за знаење и проучување, особено западните философи на религијата, кои со својот рационалистички менталитет се обидуваат да го решат проблемот на метафизичкото зло, за разлика од источните богослови, кои не ги испитуваат Божјите судови, а доколку почувствуваат потреба да им се открие Божјата промисла за некој настан, тогаш започнуваат молитва, наместо да употребуваат рационализам и сомнежи. Расудувањето за 22/5 декември ја посочува залудноста на целиот труд околу учењето без трудот околку чистата вера и животот. „Небесниот свет не му се открива на учениот, туку на чистиот.“⁵⁵

Расудувањето за 26/9 декември кажува за многуте учени незнабошци кои се покрстиле заради христијанското проповедање на бесмртен живот. „Свети Климент Римски ја изучил грчката философија и неговата душа останала незаситена и празна. Како момче од 24 години тој посакал со својата душа да дознае дали има уште некој живот, освен овој, и подобар од овој. Философијата му давала само мислења на разни луѓе, но никако вистински доказ. [...] Кога ја слушнал проповедта на апостол Петар, целата заснована на Христа воскреснатиот од мртвите, Климент ги презрел сите философски претпоставки и срдечно ја усвоил Христовата вера, се крстил и се предал на служба Божја.“⁵⁶

Факт е дека светите Отци (оние што во поновата академска историја на философијата, се окарактеризирани како византиски *философи*, и нивните учења имаат статус на византиска *философија*, а во *Охридскиот пролог* се наречени *светители*) ги изучувале световните науки и биле доста успешни, но и покрај тоа, се откажале од световната мудрост за да и` служат на Црквата. Точно е дека тие не ја запоставиле употребата на философски категории „заради одбрана, разјаснување и изложување на верата“⁵⁷ (особено при појава на ерес - во такви моменти се откривала ползата од изучувањето световни дисциплини), но тоа откажување се однесува на полагањето надеж - не во световното знаење, туку во Воскреснатиот Христос.

Сепак, дали кованицата *христијански философ* е противречност? Западната философија не секогаш остава место за „Бог како жива личност, со Кого човекот може да

⁵⁴ Цит. дело, стр. 1089.

⁵⁵ Цит. дело, стр. 1092.

⁵⁶ Цит. дело, стр. 1106-1107.

⁵⁷ Види кај: Илија Марић, *Философија на истоку Европе: Огледи из византијске, руске и српске философије*, Београд, Плато, 2002, стр. 352.

стапи во непосреден контакт, а на богот на философите не му се принесува жртва, ниту му се пристапува со молитва, затоа што тој главно е замислен како апстрактен ентитет.⁵⁸ Но, очигледно, Берѓаев е поинаков философ. За него, првобитно е внатрешното духовно откровение, кога во духот ќе се објави Христос-Богочовекот.⁵⁹ Истовремено, не чувствува дека постои острина меѓу философското расудување и човековото лично религиско искуство, велејќи дека е апсолутно невозможно за еден философ, како верник-христијанин да заборава на тоа во својата философија. „Мистикот ќе остане мистик и во својата философија. [...] Христијанската философија е философија на субјектот, а не објектот; философија на „јас“, а не философија на светот; философија што во познанието изразува искупување на субјектот-човекот од власта на објектот-нежноста.“⁶⁰

* * *

Охридскиот пролог ја презентира светителската и монашката ризница на православието низ сите векови и од сите краеве на светот, но ставот на Берѓаев кон овој феномен воопшто не е воодушевувачки. Во својата автобиографија, тој искажува сосем спротивни доживувања од манастирската средина. Средбата со манастирските отци Герман и Алексеј не предизвикала никакво благородно искуство кај него. Дури и големите имиња од руското православие, св. Серафим Саровски, св. Амвросиј Оптински, св. Теофан Затворник, за него звучеле одбивно. Берѓаев знаел дека голем број негови современици-интелектуалци се консултираат за прашања од духовниот живот токму со манастирските старци, но тој не сакал да учествува во „предавање на својата слобода на духовно раководство од монасите-испосници.“⁶¹ Кај овој руски философ се забележува прифаќање на Христос како вистински Бог, а паралелно со тоа, одрекување на духовните авторитети. Иронијата е токму во тоа што Христовите зборови во Евангелието, кои што се однесуваат на апостолите, гласат: „Кој ве слуша вас, Мене Ме слуша; и кој се откажува од вас, од Мене се откажува, а кој се откажува од Мене, се откажува од Оној што Ме пратил“ (Лука 10, 16).

⁵⁸ Цит. дело, стр. 353.

⁵⁹ Николај Берѓаев, *Самоспознаја: Покушај автобиографије*, цит. дело, стр. 211.

⁶⁰ Цит. дело, стр. 148.

⁶¹ Цит. дело, стр. 230.

1.2. Ставот на Николај Берѓаев за религијата и за философијата

„Интелектуализмот е лажна теорија на познанието.“⁶² Ова е само еден од низата екстремни ставови искажани од Берѓаев. При читањето одредени поглавја од неговите дела, се забележува неговата пристрасност кон религијата, во однос на философијата и науката. Философијата претрпува напади и од религијата и од науката, а философот се наоѓа во незавидна ситуација, според мислењето на Берѓаев. Трагедијата на философот е предизвикана од конфликтот помеѓу философијата и религијата, додека пак, конфликтот помеѓу философијата и науката е помалку трагичен.

Откровението самото му се открива на човекот, а познанието го открива самиот човек. Кога човекот доаѓа до некакво (научно) познание, а тоа е во конфликт со Откровението, тогаш се раѓа трагизмот на философот. Сепак, Берѓаев верува дека философот може истовремено да биде и верник кој го прифаќа Откровението.⁶³ „Философското познание е духовно-искуствено. Интуицијата на философот е искуство. Теологијата секогаш во себе содржи некоја философија, таа е легализирана философија од страна на религиозниот колектив и тоа посебно важи за христијанската теологија. Целокупната теологија на учителите на црквата содржела во себе огромна доза на философија.“⁶⁴

Берѓаев застанува во одбрана на философите со зборовите дека вистинскиот философ не би се дрзнал да поставува и решава проблеми со кои што се занимава религијата. Според него, доколку философијата се подели на научна и профетска, токму *профетската* е онаа која што ќе го создаде споменатиот конфликт помеѓу неа и религијата. „Вистинскиот философ [...] не сака само да го познае, туку и да го промени, разубави, препороди светот. Поинаку не може ни да биде ако философијата е во прв ред учење за смислата на човековата егзистенција, за човековата судбина.“⁶⁵

Рускиот мислител доаѓа до заклучок дека философијата не може и не сака да зависи од религијата, но одвојувајќи се од неа и од религиозното искуство, се одвојува од суштината. Неговиот став е дека христијанството придонесло за ослободувањето на

⁶² Nikolaj Berđajev, *Filozofija slobodnog duha: Problematika i apologija hrišćanstva*, prev. Miroslav Ivanović. Beograd: Dereta, 2007, str. 54.

⁶³ Николај Берѓаев, *Ја и свет објекта*, цит. дело, стр. 5-7.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Цит. дело, стр. 9.

човекот од власта на природниот свет на објектите, и затоа новата философија е насочена кон субјектот. Но, за жал, ослободувајќи се од влијанието на религијата, философијата станала потчинета на науката. „Трагична е положбата на философот кој верува и трагична е положбата на философот кој не верува. [...] Слободата на философот кој не верува е негово ропство.“⁶⁶ Берѓаев со надеж изјавува дека не постои конфликт меѓу философското познание и верата. Философското познание е духовен акт во кој што не содејствува само интелектот, туку целокупноста на човековата духовна снага, заедно со чувствата и волјата.

„Предрасуда е ако се смета дека познанието секогаш е рационално и дека нерационалното не е познание. Преку чувствувањето ние познаваме значително повеќе отколку преку интелектот. [...] Срцето е централниот орган на целокупното човечко суштество. Тоа во прв ред е христијанската вистина. Целокупната вредносна страна на познанието е - емоционално-срдечната страна.“⁶⁷

Се пронаоѓа и една нова, невообичаена дефиниција за философијата - таа не е наука, не е дури ни наука за суштината, туку е творечка свест на духот за смислата на човечката егзистенција. Критериумот за вистината не е разумот (интелектот), туку целосниот дух. Срцето и совеста се врвните познавателни органи за смислата на стварите. Без интуицијата, не може ни да се признае постоење на каква било философија. Берѓаев признава дека философското познание зависи од обемот на *проживеаното искуство*, искуствата на сите противречности на човечката егзистенција, искуствата на трагичното, и тоа е она што го прави сличен со богословите. Вели, ако на разумот му се открие⁶⁸ Бог, тогаш тој јасно сфаќа колку е противречен и ограничен.⁶⁹

Берѓаев е против тоа философијата да ја замени религијата во најчувствителната област - потрагата по спасението и вечниот живот. Тој на религијата и ја доделува привилегијата за држење на вистината по тоа прашање. „Живиот Бог на кого се моли човекот е Бог Аврамов, Исаков, Јаковов, а не Богот на философите, Апсолутното.“⁷⁰ И со

⁶⁶ Цит. дело, стр. 12.

⁶⁷ Цит. дело, стр. 13-14.

⁶⁸ Овде се мисли на откритието на податокот за Божјото постоење, бидејќи според христијанското сфаќање, Божјата суштина во никој случај не се открива, додека Божјите несоздадени енергии се познаваат, но не преку разумот, туку по пат на долготрајно и строго подвижничко искуство.

⁶⁹ Цит. дело, стр. 14-15.

⁷⁰ Цит. дело, стр. 17.

овој став, верниот философ врз своето творештво го става печатот на персонализмот и личносната, љубовната и татковско-синовската релација помеѓу Бог и човекот. Затоа му префрлува вина на Хегел, затоа што наместо на живиот Бог се поклонувал на својот философски гносис, својот апстрактен ум, претворајќи ја философијата во идол.⁷¹ Не постојат философски патишта да се поврати назад изгубениот рај, вели Берѓаев. Религијата може да опстане и без философијата, затоа што нејзините извори се апсолутни и самостојни, но философијата не може без религијата - таков е ставот на овој философ, сметајќи дека религијата на философијата и` е како храна и извор на жива вода. Слично како Сорен Киркегор во неполагањето надеж во философските системи, кажува дека целината може да биде само религијата, а не философијата. Вистината ја чува вселенската Црква, како древна мудрост.⁷²

Во пантеистичкиот идеализам, како во океан тонат личноста, слободата и конкретната стварност, додека христијанскиот гносис „доведува до конкретен персонализам, со *философија на слободата*“. Слободата е душата на христијанската философија, а тоа не успева во никаква апстрактна и рационалистичка философија. За Берѓаев, христијанските догми не се интелектуални теории, ниту метафизички учења, туку факти на мистичната природа и живо искуство. Црквата не тврди дека догмите се интелектуално-теориски - тоа го прави теолошката схоластика.⁷³ Всушност, ересите настануваат од рационализирање на догмите и неприфаќање на нивната мистика, и Берѓаев е целосно свесен за ова. „Во црковните догми секогаш има максимум мистика, максимум ирационалност, максимум антиномичност. Во ересите секогаш има рационализам, смалување на антиномичноста, страв од ирационалното, движење по линија на помал отпор.“ За ирационалната мистика на христијанската догма за Триипостасното Божество, сосем вистинито е да се каже дека *еден* е исто што и *три*.⁷⁴

Берѓаевото балансирање помеѓу религијата и философијата продолжува. Тој не сака да заземе ничија страна истовремено запоставувајќи ја другата, па затоа кога ќе почне да го велича христијанството, веднаш потоа, застанува во одбрана на философијата: „... не значи дека философијата мора да постане слугинка на теологијата, од која што со таква

⁷¹ Николај Берѓаев, *Философија слободe*, прев. Небојша Ковачевиќ, Београд, Логос, 2006, стр. 10.

⁷² Цит. дело, стр. 13-14.

⁷³ Цит. дело, стр. 15-17.

⁷⁴ Цит. дело, стр. 18.

мака се ослободила. Не само што философијата не треба да биде слугинка на теологијата, туку, можеби, ни самата теологија не треба да постои.⁷⁵ Берѓаев не сака философијата да биде философска апологетика, затоа што таа открива вистина кога е посветена во тајната на религиозниот живот и содејствува на патот на вистината. Но, овде е очигледно дека философот ја доживува теологијата не како творење на умносрдечна молитва и не како резултат на обожението на личноста, туку како - средновековна католичка схоластика.

Само црковната философија е способна да ги реши тие проклети прашања - слободата и злото, личноста и светската смисла.⁷⁶ Философијата може повторно да се здобие со изгубениот Логос само преку тајните на религиозниот живот.⁷⁷ „И науката и философијата мораат да се потчинуваат на светлоста на религиозната вера, не заради поништување на нивните вистини, туку заради јасното согледување на тие вистини во полнотата на животот и знаењето“, заклучува Берѓаев.⁷⁸ Религијата не може да зависи од философијата, додека пак философијата не може да ја ограничува религијата и да ја менува по своја мерка.⁷⁹

Христијанските догми не се сместуваат во ниту еден философски систем. „Во догмите лежи апсолутната и неминлива вистина, но таа вистина нема особена врска со некоја посебна доктрина. Догматската вистина е вистина на религиозниот живот, религиозното искуство. Смислата на догмите не е морално-прагматичка [...] туку религиозно-мистичка, таа ја изразува суштината на духовниот живот.“⁸⁰

Светиот апостол Павле, најпрецизно ја доловува раздвоеноста меѓу световната мудрост и верата во Христос: „Каде е мудрецот? Каде е книжникот? Каде е препирачот од овој век? Не ја претвори ли Бог мудроста на овој свет во лудост? Зашто светот при мудроста Божја не Го позна Бога со мудрост; Бог благоволи со безумието на проповедта да ги спаси оние што веруваат. Зашто Јудејците сакаат знаци, а Елините бараат мудрост, ние, пак, Го проповедаме Христос распнатиот, Кој е за Јудејците соблазна, а за незнабошците безумие“ (1 Кор 1, 20-23).

⁷⁵ Цит. дело, стр. 19.

⁷⁶ Цит. дело, стр. 21.

⁷⁷ Цит. дело, стр. 29.

⁷⁸ Цит. дело, стр. 63.

⁷⁹ Nikolaj Berdajev, *Filozofija slobodnog duha...*, цит. дело, стр. 39.

⁸⁰ Цит. дело, стр. 102.

* * *

Од претходно напишаното, може да се заклучи дека во философското творештво на Николај Берѓаев се одржува рамнотежа меѓу философското расудување и исповедањето на верата во Богочовекот Христос. Се образложи дека термините „теолог“ и „богослов“ не се секогаш синоними, но и дека вистински богослов е оној кој се стекнал со умносрдечна молитва, а не просто со ученост и со академски студии. И Берѓаев застапува идентично мислење - ученоста ќе го одведе човекот само до научно познание, додека пак, Откровението самото му се открива на човекот, за што не е потребно академско образование. Познанието на човекот не е овозможено исклучиво од разумот, туку и од срцето, кое е рамноправен гносеолошки орган.

Доколку Берѓаев е претставник на христијанскиот егзистенцијализам, тогаш неговите философски концепции треба да се споредат со изворното христијанство, зачувано од светоотечкото предание. Тоа е критериумот за да се одреди дали Берѓаев е философ на слободата со христијански елементи во своето творештво, или е христијански мислител во догматски рамки, односно, дали Берѓаев може истовремено да ги застапува и „Атина“ и „Ерусалим“.

Берѓаев го расчистува патот до творењето на неговата философија - тој не верува во постоењето на апстрактен (поим за) бог, туку исповеда вера во Бог-Личност, конкретно посочувајќи дека неговата вера е во Христос-Богочовекот. Исто така, овој мислител вели дека философијата не треба да и` биде слугинка на теологијата, но и дека таа, како дисциплина, не треба да функционира независно од религиското искуство на човекот и да и` се потчини на науката. За него, верата е лична, ирационална и антиномична и во ниеден случај не смее да биде апстрактна, сместена во систем, ниту детерминирана од разумот.

2. ВРСКАТА МЕЃУ ФИЛОСОФИЈАТА И БОГОСЛОВИЕТО, ИЗРАЗЕНА ПРЕКУ ЛИЧНОСТА, СЛОБОДАТА И ДУХОТ ВО ФИЛОСОФСКОТО ТВОРЕШТВО НА НИКОЛАЈ БЕРЃАЕВ

Христијанската духовност се разликува од нехристијанската со тоа што во неа секогаш се поставуваат личноста, слободата и љубовта.

Николај Берѓаев

Покрај пронаоѓањето на разидувањата меѓу философијата и христијанството, колку и да се тие доминантни, не ќе може да се игнорира нивниот заеднички момент: Личноста е единствена, неповторлива, незаменлива, автентична, парадоксална, соочена со дарот на слободниот избор, но и со последиците од направениот избор. Философијата на егзистенцијата е онаа што ги спојува овие две навидум неспоиви животни патишта. „Сега ми е јасно дека секогаш сум припаѓал на оној тип на философија која што сега се нарекува ‚егзистенцијална‘ . [...] Философијата е поврзана со мојата судбина, со моето целосно постоење...“, изјавува Берѓаев.⁸¹

Она што претставува најголем предизвик да се проучува Берѓаевото философско творештво, соодветно го прикажа Горан Стојанов, говорејќи за т.н. рациоцентричен (mainstream) пристап во историјата на персоналистичката философија, и наспроти него, срцевиот (underground) пристап. „Линијата по која се движи академската историја е рациоцентрична. Всушност, за да бидеш примен во тој калап, мора да ги исполнуваш принципите на рациоцентризмот, на официјализмот, на окциденталниот ултра-утилитаристичко-мамонистички модел на резонирање. И затоа Берѓаев го нема во тој калап. [...] И затоа не е чудно зошто Берѓаев, и не само Берѓаев, го нема во официјалната историја на персоналистичката философија. Ја нема ни целата византиска филозофија.“⁸²

Во тој контекст, рускиот „пророк“ го оправдува своето скршнување со зборовите: „Философијата претставува љубов кон мудроста, а љубовта е емоционална и страствена состојба. [...] Мојата философија не е научна, туку пророчка и есхатолошка по својата

⁸¹ Николај Берѓаев, *Самоспознаја: Покушиј аутобиографије*, цит дело, стр. 139.

⁸² Горан Стојанов, *Персоналистичката филозофија на Николај Берѓаев*, Скопје, Култура, 2010, стр. 17-18.

насоченост.“⁸³ Берѓаев уверено вели дека никогаш не бил материјалист, ниту позитивист, ниту, пак, дека марксизмот можел да го поколеба во неговата вера. Неговиот неортодоксен пристап го потврдува велејќи дека секогаш се борел за слобода и независност на философската мисла, како во марксистичката, така и во православната средина. „И - јас воопшто не сум ниту школски, ниту академски философ, и тоа секогаш предизвикувало критички однос на професионалните философи спрема мене. Никогаш не сум ја сакал, а често и сум ја презирал т.н. професорска философија.“⁸⁴

Од овие зборови се согледува Берѓаевата желба да не припаѓа во елитните философско-научни кругови, ниту пак неговата философија да се сведе на веќе видена, конвенционална шема на истражување. „Секогаш сум бил за исклучоците, а против правилата. [...] Мојата философија секогаш била философија на конфликтот. И јас секогаш сум бил персоналист.“⁸⁵ На почетокот, неговите дела се револуционерно-марксистички, но подоцна со разочарување го напушта ова учење. Можеби тоа се должи на вметнување идеалистички сфаќања во духот на марксизмот, но неуспешно.

Персонализмот го спротивставува на колективизмот, велејќи: „Комунистите и фашистите подеднакво тврдат дека вистината ја знаат само колективите, и дека таа се разоткрива единствено во колективната борба.“⁸⁶ Со ваков став ни случајно не ќе се помири човек, за кого Вистината е Личност, а таа Личност е Христос Богочовекот, и се разоткрива само во личносниот, мистичниот однос, а не во толпата. Егзистенцијалистите, без разлика дали се верници во Бог или пак не, го искажуваат нивното згрозување од колективното „размислување“ (наметнато отстрана). Затоа воопшто не е необично што Берѓаевите дела понатаму добиваат анархистички стил, отфрлајќи го појмовниот авторитет на: државата, политиката, општеството, нацијата, Црквата⁸⁷, хиерархијата, колективот.

„Не сум школски философ и не сум припаѓал на никаква школа, ниту ќе припаѓам“, уште еднаш го потврдува својот неакадемски став.⁸⁸ Не наоѓал допирни точки со

⁸³ Николај Берѓаев, *Самоспознаја...*, цит. дело, стр. 136-137.

⁸⁴ Цит. дело, стр. 138.

⁸⁵ Цит. дело, стр. 141.

⁸⁶ Николај Берѓаев, *О човековом ропству и слободи: Оглед о персоналистичкој слободи*, прев. Љиљана Ристиќ, Београд, Бримо, 2001, стр. 11.

⁸⁷ Зависно од контекстот, ја сфаќа како институција, а инаку е свесен за неа дека претставува заедничарење на христољубиви личности, односно жив богочовечки организам, и тоа го искажува во одредени поглавја.

⁸⁸ Николај Берѓаев, цит. дело, стр. 8.

Хегеловата и Шелинговата философија; во помладите години се инспирирал од Кант и Шопенхауер, иако не ги прифаќал нивните размислувања во целост. „Во темелите на философското познание лежи конкретното искуство, тоа не може да се одредува со апстрактно спојување на поимите [...] обраќајќи се кон самопознанието, кое е едно од главните извори на философското познание, ги откривам во себе изворно, првобитно: противење на даденоста на светот, неприфаќање на секоја објектност како човеково ропство, спротиставување на слободата на духот кон нужноста на светот, насилството и конформизмот.“⁸⁹

Во Бергаевото философско творештво преовладува приматот на слободата над битието, духот над природата, субјектот над објектот, личноста над универзално-општото, творештвото над еволуцијата, дуализмот над монизмот, љубовта над законот.⁹⁰ Овој философ низ целиот негов философско-животен опус, пишува за една иста, централна тема, опсесивно движејќи се околу феноменот на персоналното животно искуство и можноста на автентична и интерперсонална комуникација.⁹¹ А ако се говори за неговата философија на слободата, тогаш невозможно е да не се говори за нејзиното нераскинливо единство со личноста и духот. Кога се навлегува во философијата на „заточеникот на слободата“, како што го нарекувале, не може да се говори за слобода, а да не се говори за личност и за дух, не може да се говори за личност без дух и слобода, и духот би бил бесмислен без слободата и личноста, па така излегува на виделина онаа троичност, својствена за православниот христијански говор.

⁸⁹ Цит. дело, стр. 7.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ферид Мухиќ, „Николај Бергаев, филозоф на персонално животно искуство“, поговор кон: Николај Бергаев, *За човековото ропство и слободата*, прев. Тамара и Томе Арсовски, Скопје, Култура, 1996, стр. 315.

2.1. Личноста и нејзиниот синовски однос кон Бога во делата на Берѓаев и во светоотечкото предание

*Душата на човекот е подлабока
од сите системи и теории.*

Архимандрит Рафаил (Карелин)

„Работата го прави човекот“ е онаа добро позната максима, позајмена и модифицирана од народната поговорка „Работата го краси човекот, а мрзата го гнаси“, форсирана од некогашното општествено-политичко уредување, со цел да ја искорени мрзеливоста, изградувајќи здрава и работоспособна индивидуа. Но, ако работата е таа што го прави човекот [да биде човек], тогаш според таа пресметка, најголемите и најдоблесните луѓе би биле зависниците од работа.

Што треба да стори еден човек, за да се издигне до вистинска *личност*? Според христијанската догматска и преданиска ризница, тоа го овозможува единствено личносниот однос со Христос. За ова прашање, Берѓаев го синхронизира својот став согласно со христијанското учење. „Човекот сам по себе е многу малку човечен, тој дури е нечовечен“, вели философот.⁹² Богочовечноста е оној идеал за кој што рускиот философ силно се залага, но зборот *идеал* не треба да звучи како нешто недостижно; за можноста да се достигне единство со Богочовекот, говорат светите Отци. Се разбира, во контекст на претходно кажаното за односот меѓу работата и човекот, воопшто не значи дека во самиот тек на трагањето по Бога и творењето на умносрдечната молитва, човекот треба да се лиши од (физичка) работа и да се пасивизира.

Терминот „одредба“ доста тешко се вклопува при обид да се изложи некој дел од Берѓаевата философија - самиот Берѓаев чувствувал одбивност кон какво и да е дефинирање, шематизирање и систематизирање. Затоа, пристапот не е класичен, започнувајќи со изложување на историскиот осврт на персонализмот, бидејќи Берѓаевиот егзистенцијализам и персонализам не наоѓа многу допирни точки со западноевропскиот, поради тоа што неговото сфаќање за личноста е тесно поврзано со православната христијанска антропологија.

⁹² Николај Берѓајев, *Егзистенцијална дијалектика божанског и људског*, прев. Мирослав Ивановиќ. Београд, Бримо, 2002, стр. 197.

Токму Берѓаевото недвоење на личноста од Христос е она коешто Стојанов го нарекува андерграунд (underground) пристап во философијата. Сепак, западноевропските егзистенцијалисти и персоналисти презентираат поинакви концепции за личноста од онаа што ја негува руската философско-религиска мисла. „Персонализмот не може да биде заснован на идеализмот (платоновски или германски), и не може да биде заснован на натурализмот, на еволуционистичката философија или философијата на животот која ја раствора личноста во безличен, космички, витален тек“, разграничува Берѓаев.⁹³ Па дури и да се работи за персоналист-христијанин, сè додека припаѓа на западната школа, помалку или повеќе свесно, ќе промовира хиерархиски персонализам⁹⁴ (како што сторил Лајбниц), а тоа е сосем спротивно на замислата на Берѓаев.

За истата опасност, личноста да се оддели од Бога и да се профанизира, предупредува и Митрополит Јован Зизиулас: „Обидот на поновиот хуманизам да го замени христијанското сфаќање во она што се однесува на човечкото достоинство предизвика одвојување на поимот на личноста од теологијата и го соедини со идејата за една автономна етика или една чисто хуманистичка егзистенцијална философија.“⁹⁵ Во случајот на одвојувањето на личноста од Бога, истовремено и одземање на божественоста од Бога, сведувајќи го само на човек, за да можат хуманистите да Го оценат како непотребен во човековиот живот, Берѓаев не штеди зборови. „Лошиот антропоморфизам не се состои во тоа на Бога да се придаде карактер на човечност, сомилост [...] туку во тоа нему да му се придаде карактер на нечовечност, суровост, властољубие.“⁹⁶

Центарот на Берѓаевата философија е човекот како слободна личност, не според природа, туку според дух. По природа е само индивидуа. Често назначува дека личноста не е дел од универзумот, туку универзумот е дел од личноста, нејзино својство. Идентично размислува, односно чувствува старец Софрониј: „Човечкото Јас може да стане центар-сместилиште за целата вселена.“⁹⁷

Личноста не е супстанција, односно натуралистичка категорија, туку аксиолошка категорија. Личноста е исклучок, а не правило. Егзистенцијалистичкото начело на тајната

⁹³ Николај Берѓаев, *О човековом ропству и слободи*, цит. дело, стр. 21.

⁹⁴ Види кај: Ферид Мухиќ, цит. дело, стр. 324.

⁹⁵ Јован Зизиулас, *Од маска до личност: Прилог на светоотечката теологија кон поимот на личноста*, прев. Струмички Митрополит г.Наум, Струмица, Елеуса, 1998, стр. 9.

⁹⁶ Николај Берѓаев, *Егзистенцијална дијалектика божанског и људског*, цит. дело, стр. 115.

⁹⁷ Архимандрит Софрониј (Сахаров), *За молитвата*, цит. дело, стр. 53.

на личноста е во нејзината апсолутна незаменливост, во нејзината еднократност и единственост, во нејзината неспоредливост.⁹⁸ Берѓаев вели дека човекот во животот често игра улога, но се случува и да не ја игра својата. Просечниот човек, прилагодувајќи се на условите на цивилизацијата, лажењето го пројавува како потребно за самозаштита.⁹⁹ Аналогно на ова, Зизиулас ја посочува морфолошката сличност помеѓу грчките зборови *πρόσωπον* (личност) и *πρόσωπεῖον* (маска). Вели:

„Каква врска има ‚маската‘ на глумецот со човековата личност? Дали просто заради тоа што ‚маската‘, на некој начин потсеќа на вистинската личност? [...] Театарот, особено трагедијата, е место каде што се одигруваат судирите на човековата слобода со логичката нужност. [...] Токму во театарот човекот се обидува да стане ‚личност‘, да го подигне својот став против ова хармонично единство, кое што му се наметнува како логичка и етичка нужност. [...] Така тој трагично се уверува дека неговата слобода е ограничена или, уште поточно, дека за него слободата и не постои - бидејќи ‚ограничена слобода‘ би било нешто противречно самото на себе - и сходно на тоа, неговата ‚личност‘ не би била ништо друго туку ‚маска‘, нешто што не е врзано за неговата вистинска ипостас (*υπόστασις*), нешто без онтолошка содржина.“¹⁰⁰

Според Берѓаев, личноста во човекот е победа над детерминираноста од општествената група. Таа е слобода, победа над ропството на светот, и не може да се сведе просто на „разумно суштество“ како што тоа го прави хеленската философија. Како што укажува Стојанов, личноста не се сведува на „зоон-ваков-ил-таков“, вплеткувајќи се во рационалните мрежа на апстрактно-штоствената дефиниција.¹⁰¹ Рускиот философ вели дека е многу важно да се воочи разликата меѓу личност и индивидуум. Индивидуумот е натуралистичка, биолошка и социолошка категорија. Тој се промислува како дел од целината, и вон оваа целина не може да се нарече индивидуум. Неговата улога во целината е потчинетоста и егоистичката самопотврда. Индивидуата воопшто не е независна, таа не се побунува против целината. Тесно е поврзана со материјалниот свет.

За разлика од индивидуализмот, пак, персонализмот не означува егоцентрична изолација, ниту пак потчинетост во однос на биолошката и општествената наследност.

⁹⁸ Николај Берѓаев, *О човековом ропству и слободи*, цит. дело, стр. 20.

⁹⁹ Цит. дело, стр. 22.

¹⁰⁰ Јован Зизиулас, *Од маска до личност*, цит. дело, стр. 13-14.

¹⁰¹ Горан Стојанов, цит. дело, стр. 103.

Личноста е слобода, разоткривајќи го универзумот во себе си. „Личноста не може во потполност да биде граѓанин на светот и државата, таа е граѓанин на Царството Божјо“, вели Берѓаев.¹⁰² Не може да не се забележи аналогичноста со Евангелските зборови: „Ако светот ве мрази, знајте дека Мене светот уште пред вас Ме замрази. Да бевте од овој свет, тогаш светот ќе го љубеше своето; но бидејќи не сте од светот, туку Јас ве избрав од светот - затоа светот и ве мрази“ (Јован 15, 18-19).

Еден од најважните моменти од Берѓаевата размисла за односот меѓу слободниот човек и Бога е следниов: не се работи ниту за каузален однос, ниту однос помеѓу поединечното и општото, ниту однос помеѓу средството и целта, ниту однос помеѓу робот и господарот, тој не наликува на ништо од светот на објектите. Се работи за егзистенцијална средба, трансцендирање, и во таа средба, Бог е личност.¹⁰³ Погодувајќи токму во центарот - суштината на слободниот однос меѓу личноста и Бога, Берѓаев како да ги повторил зборовите од светоотечкото предание:

„Светите Отци на Црквата забележале и опишале три вида односи кои човек може да ги има со Бог: робовски, наемнички и синовски.

Стравот е основен двигател на робовскиот однос. Човекот се плаши да не биде казнет со болест, со некоја несреќа или смрт, заради неисполнување на одредени религиозни обврски. Што е најлошо, се плаши дека ќе биде казнет од Самиот Бог.

Интересот е основниот двигател на наемничкиот односно трговскиот однос. Човекот смета дека со исполнувањето на одредени религиозни обврски, за возврат ќе добие од Бог здравје, успех во животот и материјални блага, а на крај, после заситувањето од животот, и спасение во Рајот.

Љубовта е единствената причина за подвигот на градење синовски однос со Бог. Децата Божји Го бараат Него, својот Небесен Отец, и ништо друго. Добивањето на некои од даровите Божји, без разлика дали небесни или земни, го оставаат на Неговата света промисла за нивно спасение; и толку. Ставот на децата Божји кон нивниот Небесен Отец е став на благодарност, на давање и на себепринесување, без притоа да очекуваат нешто за возврат. Тие, барајќи Го само Него, уште во овој живот ја живеат тајната на она: ‚сè Мое е твое...‘ (Лука 15, 31).¹⁰⁴

Во споменатата борба со егоцентризмот, Берѓаев укажува дека „личниот“ карактер на познанието не треба да се меша со „егоцентричниот“ карактер на познанието.

¹⁰² Николај Берѓајев, цит. дело, стр. 31.

¹⁰³ Цит. дело, стр. 33.

¹⁰⁴ Наум Струмички Митрополит, *Ни Јас не ви кажувам*, цит. дело, стр. 55-56.

„Егоцентризмот“ е затвореност и безизлез, гушење, опседнатост со себе, првороден грев, додека пак, „личноста“ е пат кон Бога, затоа што единствено личноста е образ и подобие Божјо. (Останува малку нејасно зошто Берѓаев се одлучил да употреби наводници во овој случај.) Познава и философира - секогаш личноста. Човекот не може да се отстрани од философијата, поучува Берѓаев, додаваќи дека антропоцентризмот е лажен и грешен, исто како егоцентризмот.¹⁰⁵

Она за што настојуваат светите Отци, кога станува збор за личното искуство при стекнувањето на богопознание, истото го потврдува и рускиот философ, правејќи паралела со философското познание: „Философското познание е секогаш емпириско во таа смисла што е поврзано со доживеаното искуство, со обемот и богатството на тоа искуство.“¹⁰⁶ Значи, колку и да се презентира рационалното познание како важен критериум, треба да се земе предвид вредноста на *личното* и непосредно искуство. Најзначајно е да се востановат два типа на познание - познание како објективација, како рационализација, која не ги трансцендира границите на разумот, дофаќајќи го само општото, и познание како егзистенција во кое што разумот трансцендира кон ирационално и индивидуално, како заедништво и учество, продолжува философот.¹⁰⁷ „Изворот на философското познание е - целосниот живот на духот, духовното искуство. [...] Бог е Тајна, а познанието на Бога претставува само придружување на Тајната. [...] Рационалното познание на Бога претставува лажно богопознание, затоа што тоа ја уништува Тајната, ја негира Тајната на Бога.“¹⁰⁸

„Човечката мисла дека човековата личност е она највисокото, последното, дека нема Бог, и дека самиот човек е бог, е банална мисла, понижувачка, која што не го возвишува човекот, кошмарна мисла. [...] Кога надличните вредности ја преобраќаат личноста во средство, тогаш тоа значи дека човекот западнал во идолопоклонство.“¹⁰⁹ Берѓаев повторно прави совпаѓање со светоотечкото учење; овој сериозен духовно-антрополошки проблем, Митрополит Наум го дефинира како три вируси и една антивирус програма. Првиот вирус што човековиот разум свесно го прима, и според кој што почнува да функционира е лажната информација дека нема Бог. Во погрешно програмирањето

¹⁰⁵ Николај Берѓајев, *Ја и свет објектата*, прев. Добрило Аранитовиќ, Београд, Бримо, 2002, стр. 22.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Цит. дело, стр. 45-46.

¹⁰⁸ Николај Берѓајев, *Самоспознаја...*, цит. дело, стр. 136-137.

¹⁰⁹ Николај Берѓајев, *О човековом ропству и слободи*, цит. дело, стр. 33-34.

разум (ум), уште полесно влегува вториот вирус - погрешниот начин на живот. Овој вирус, човекот прво несвесно го прима, а потоа свесно се стреми да го достигне во животот. Тој најчесто влегува преку печатените, а особено електронските медиуми. Погрешниот модел на живот го повикува човекот на сè поголемо задоволување на сите страсти. „Арно ама, реалниот живот не е таков. Иако скоро сите се стремат да го остварат овој погрешен модел, ретко кој го достигнува во својот живот. Дури и тие малкумина што ќе го достигнат, на крај ќе се чудат кога ќе сфатат дека иако сè имаат, ништо од тоа не може да ги исполни. Човекот е создаден од Бог и за Бог (да биде како Бог и во заедница со Бог), и затоа само Бог може да го исполни“, вели Митрополит Наум.

При овој модел на живот, било да е „успешно“ применет или не, човекот го опфаќа нервоза, фрустрација, разочарување, чувствување голема разлика помеѓу посакуваното и оствареното. Токму ова разочарување создава погоден услов за третиот вирус - бегство од реалноста, по пат на разоноди, или пак, криминал, дрога и алкохол. Затоа, на паднатата и болна човекова природа и` треба лек, и` треба антивирусна програма, своеволно инсталирана, а тоа е верата во Бог, „живо пројавена и посведочена преку нашите дела.“¹¹⁰ Кажано со Берѓаеви зборови, во овој случај човекот наместо да се издигне во *личност*, станува роб на светот на објектите.

Што се однесува до антивирусот, кој е релација на човекот со Бога, „личноста допушта единствено сооднос како средба и општење. И Бог-личност не сака човек над кој Он ќе господари и кој е должен да Го прославува, туку човек-личност кој одговара на неговиот повик и со кого е можно општењето во љубов.“¹¹¹ Ниту во христијанството, ниту во Берѓаевата мисла, нема место за робовски, ниту наемнички однос меѓу личноста и Создателот. „Да се биде слободен значи да се биде во црква. Ние сме премногу робови, а премалку синови на црквата, и заради нашата неслобода настанува надворешната принудност на црквата.“¹¹² Личноста не е способна да биде самодоволна, мора да заедничари со другите луѓе и со Бога. Егоцентризмот, заклученоста во себе си, ја дезинтегрира личноста.¹¹³

¹¹⁰ Митрополит Струмички Наум, *Школа за исихазам: Основна*, Велјуса, Манастир Воведение на Пресвета Богородица Елеуса, 2011, стр. 264-266.

¹¹¹ Николај Берѓајев, *О човековом...* цит. дело, стр. 34.

¹¹² Николај Берѓајев, *Философија слободе*, цит. дело, стр. 198.

¹¹³ Berdyayev, N. A. "Personalism and Marxism". Trans. Fr. Stephen Janos, Journal "Put", jul./sept. 1935, No. 48, p. 3-19. <http://www.berdyayev.com/berdiaev/berd_lib/1935_400.html>

Проблемот на човекот е поважен од проблемот на општеството. Личноста е духовна, религиска категорија. Нејзиниот начин на егзистенција е над сè што е природно или општествено. Индивидуата е само атом, неделлив, анонимен, нема внатрешен, суштински живот. Не е напразно тоа што Берѓаев чувствува голема потреба да ги повторува истите мисли во речиси секое негово дело. Издигнувањето на личноста над невидливата индивидуа задолжително го нагласува и кога говори за марксизмот. И затоа што за Берѓаев проблемот на човекот е поважен од проблемот на општеството, се разочарува од Марксовата антропологија, велејќи дека ставот на марксизмот е непријателски кон личноста.¹¹⁴

Едно од поистакнатите сведоштва за социјалистичкото управување на државите е негативниот став кон религијата. Во некои земји, таа била најстрого забранувана, а во други, не била сосем забранета, туку само потиснувана. Социјалистичкиот режим спроведувал идеологија дека општеството е поважно отколку човекот (антиперсонализмот е она што најмногу го разочарало Берѓаев), дека треба да се работи за интересите на државата, замолчувајќи го независното (поинаквото) мислење на оние кои веќе се издигнале од човек во *личност*, но затоа пак, парадоксално, создаде култ кон личноста (на лидерот). Сите кои што не се придржувале кон поклонување на овој култ (на пример, кинези ги портретите на Ленин и Сталин) биле затворени, мачени и убивани. Социјализмот, колку и да имал добри намери - да го ослободи народот од јаремот на капитализмот, класните разлики и сиромаштијата, сепак немал среќна судбина, затоа што бил поставен на најпогрешниот темел - култ кон смртен човек.

„Личноста се остварува себе си преку постојана победа над егоцентризмот“, вели Берѓаев.¹¹⁵ Светоотечкото предание учи дека оној што се стреми да стане охристовена личност и волно ќе стапи во процес на исцеление од страстите, се бори со трите најсурови страсти, кои што произлегуваат од главната страст на себелубието; тие се сластољубието, среброљубието и славољубието. Дури и да биде полесна борбата со сластољубието и среброљубието, најтешко е човекот да се ослободи од славољубието, од високото мислење за самиот себе. „Личноста е борба, и одбивањето на борбата е одбивање на личноста. [...] Личноста е спротивна на конформизмот, таа е несогласување со конформизмот, кој

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid.

што природата и општеството го употребуваат“, продолжува Берѓаев. Според него, егоцентрикот е роб, односот што тој го има кон сè што е „не-јас“ е ропски однос. Тој може да го познае она што е „не-јас“, но не познава „ти“, не го познава ближниот. Егоцентрикот го одредува својот однос кон светот и луѓето на неперсоналистички начин, тој стои на гледиштето на објективното (т.е. објектното) поставување вредности, нему му недостасува човечноста, бидејќи не ги љуби луѓето, туку сака апстракции.¹¹⁶

И повторно, синовскиот однос кон Бога во зборовите на Берѓаев: „За сфаќањето на личноста, многу е важно, добро да се запомни дека личноста пред сè се одредува не со односот кон општеството и космосот, не со односот кон светот на поробената објективација, туку со односот кон Бога.“¹¹⁷ Зошто толку многу Берѓаев инсистира на односот човек-Бог? Дали тоа се должи на крајната згрозеност кон третирањето на човекот како предмет од страна на „современото“ општество, неговото поробување со безвреднувачкиот детерминизам или пак, тоа се должи на сознанието дека човекот е конечно, смртно суштество, па барајќи ја вечноста, Го нашол Богочовекот Христос..? „Личноста ја нема, доколку го нема трансцендентното. [...] Постојењето на личноста не може а да не биде проследено со копнеж, затоа што копнежот означува раскин со даденоста на светот. [...] Најголемиот ужас човекот го чувствува пред смртта“, открива философот.¹¹⁸

Не чувствувајќи никаков ужас пред смртта, советскиот борбен атеизам ширел силно непријателство кон верата во Бог, а Берѓаевиот впечаток е дека од сите религии најмногу страдало христијанството. Советската философија тој ја нарекува специфична схоластика; таа се занимава со вечната и целосна вистина, отстранувајќи ги и строго казнувајќи ги сите „еретички“ учења кои што не се согласуваат со учењата на Маркс, Енгелс, Ленин и Сталин. „Така во философијата се врши планска работа и се одрекува индивидуализмот во мислењето.“¹¹⁹ Философот вели дека човекот може да стои пред Бога и пред тајните на битието, тајната на егзистенцијата, со чиста свест и чиста совест. Но, може да стои и пред другите, пред општеството. Тогаш неговата свест и совест не ќе бидат чисти, затоа што така би се изгаснала светлината на интуицијата, би се оладил огнот на

¹¹⁶ Николај Берѓајев, *О човековом...* цит. дело, стр. 37.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Цит. дело, стр. 44-45.

¹¹⁹ Николај Берѓајев, „Генерална линија совјетске философије и борбени атеизам“ во: *Човек и машина: Избрани есеји и чланци*, из. Владимир Меденица, Београд, Бримо, 2002, стр. 336.

творештвото, лагата станува општествено корисна, па дури и нужна. „Треба да се каже дека марксистот-ленинист никогаш не стои пред Бога и тајната на битието, тој стои секогаш пред другите и пред општеството, пред централниот комитет на комунистичката партија. Затоа тој не знае за откровение, нема интуиција. [...] Само стоењето пред Бога и пред тајната на битието дава слобода“, заклучува Берѓаев.¹²⁰

Давајќи решение за сложениот однос помеѓу социјализмот и верата, Берѓаев вели дека христијанството ја цени пред сè личноста, поединечната човекова душа и нејзината вечна судбина; не допушта однос кон неа како кон средство за целите на општеството, туку ја признава апсолутната вредност на секоја личност. Христијанството ја повикува личноста на заедничко служење на надличната цел, соединување на секое *јас* и *ти* во *ние*, во комунион, но целосно спротивен на материјалистичкиот и атеистичкиот комунизам. „Христијанството го решава конфликтот на личноста и општеството [...] во Богочовештвото, во Телото Христово.“¹²¹ За Берѓаев, социјализмот го одрекувал не само Бог, туку и човекот. „Само христијанството го разрешува проблемот на односот на човекот со Бога, само во Христа се спасува човековиот лик, само во христијанскиот дух се создаваат општеството и културата кои не го уништуваат човекот.“¹²²

* * *

За разлика од ставот на марксизмот и социјализмот, дека средниот век е мрачен, јалов и назадувачки, историјата сведочи за непроценливата вредност на културното, философското, уметничкото и книжевното наследство што источното христијанско богословие го оставило низ вековите. Персонализмот, кој е плод на светоотечкото наследство, нужно е одреден од релацијата човек-Бог. Современиот грчки мислител Христо Јанарас го објаснува поимот *личност* (грч. *πρόσωπον*) како „извесна стварност која се заснова врз однос“ и „свртен сум со лицето кон некого или кон нешто, односно се наоѓам наспроти или кон некого или нешто“, па според тоа личноста е непосредна насоченост кон некого или кон нешто - дефиниција за однос. Содржината на овој израз

¹²⁰ Николај Берѓајев, цит. дело, стр. 339.

¹²¹ Николај Берѓајев, „Духовно стање савременог света“, во: *Човек и машина*, цит. дело, стр. 369.

¹²² Цит. дело, стр. 373.

означува исклучување на можноста да се толкува како „индивидуалност по себе, надвор од рамките на односот.“¹²³

Во антропологијата на светите Отци не постои никаква самодоволност на човекот и негова автономија од Бога; неговото создавање, телото, душата, текот на животот, смртта - сè зависи од Создателот. Единствениот релевантен критериум за вистинско постоење на човекот е постоењето „во Бога“, односно „во благодатта“. „Термините ‚природа‘ и ‚благодат‘ изразуваат динамичен, жив и неопходен однос помеѓу Бога и човекот кои се различни по својата *природа*, но се во *заедничарење* еден со друг преку Божјите енергии или благодатта.“¹²⁴ Така што, состојбата на богооставеност во суштина е доживување на пеколот уште за време на земниот живот. Светиот отец Василиј Велики предупредува: „Колку повеќе човекот се оддалечувал од животот, толку повеќе се приближувал до смртта. Бидејќи Бог е живот, отсуството на Бога значи смрт. И така, со своето оддалечување од Бога, Адам ја предизвикал смртта... Според тоа, Бог не ја создал смртта, туку ние, со својата грешна желба ја предизвикавме во нас.“¹²⁵ Истото го вели и светиот отец Григориј Палама - душевната смрт е одвојувањето од Бога, смртта на душата е вечна смрт.¹²⁶

Персонализмот во христијанството е најизразен во создавањето на човекот од Бога „според образот Свој“ (Битие 1, 27) и во втората ипостас на Пресвета Троица - Богочовекот Исус Христос, Кој има божествена и човечка природа. Неговото воплоетување се случило заради искупување на паднатиот Адам (т.е. целото човештво - од Адам па сè до последниот човек што ќе се роди од жена) и можноста човекот слободно и непринудно да избере да стане бог според благодат. Светиот Јован Дамаскин вака го составува тоа: „Поради добрата волја на Отецот, Единородниот Син и Слово Божјо и Бог [...] ги приближил небесата и се симнал [...] снисходејќи кон Своите слуги со непоимливо и неискажливо снисходење. Како совршен Бог, Тој станал и совршен Човек. [...] Зарем има нешто поголемо од тоа Бог да стане Човек?“¹²⁷

¹²³ Христо Јанарас, *Личност и ерос*, прев. Станимир Јакшиќ, Нови Сад, Беседа, 2009, стр. 7-8.

¹²⁴ Јован Мајендорф, *Византијско богословје: Историјски токови и догматске теме*, прев. Јован Ђ. Олбина, Београд, Плато, 2001, стр. 201.

¹²⁵ Види кај: Валентина Гулевска, *Философијата на кападокиските отци*, Скопје, Аз-Буки, 2005, стр. 85.

¹²⁶ Види кај: Архимандрит Кипријан (Керн), *Антропологија светог Григорија Паламе*, прев. Ђакон Ђорђе Лазаревиќ, Краљево, Епархија Жичка, 2012, стр. 363.

¹²⁷ Свети Јован Дамаскин, *Точно изложување на православната вера*, прев. Драган Михајловиќ, Скопје, Икона, 2005, стр. 99.

Личносниот однос спрема Христос, согласно егзистенцијалистичките максими, на еден многу интересен начин го доловува Архиепископ Иларион (Алфеев). Наспроти општоста и апстракцијата, во христијанската вера се претпочита единственоста и неповторливоста на личноста. Во потрагата по Бога не постојат двајца кои би Му пришле на Бога по истиот пат. Не постои некој разгазен пат по кој би можело да се тргне откако веќе некој поминал по него. Секој мора самостојно да го изоди целиот свој пат. „Во наше време, некои луѓе тргнуваат во потрага на апстрактна и општа ‚вистина‘ преку книги, а доаѓаат до откривање на Бога Личност.“¹²⁸ Автентичноста на боготрагателната личност е претставена и од архимандрит Рафаил (Карелин). Поучува дека спасението на човекот значи негово наоѓање на Бога и наоѓање на себе си. Во неповторливоста на секој човек се изразува премудроста и красотата на Создателот.

„Некои го сметаат спасението за откажување од самиот себе си како личност и индивидуалност, растворување во некаква општа, апстрактна идеја. Тоа, ни се чини, е заблуда. Човек треба да се ослободи не од самиот себе си, туку од туѓото во себе, сочувувајќи ја својата личност и индивидуалност како дар Божји. Кога целта на создавањето би била обопштување и унификација, тогаш Господ можеше да нè создаде во вид на исти геометриски фигури. Секој човек има неповторлива телесна структура. Тоа значи дека секој има и единствена во сиот космос душа. [...] Во служењето на Бога, во духовниот живот важно е да не се губи својата личност, но не тоа што за личност го смета светот - грутка гордост и суета - туку сопствената внатрешна неповторливост, таква каква што е и шарата на прстот или бојата на гласот.“¹²⁹

Романидис, пак, потсетува на учењето на Отците на православието дека Бог според Својата несоздаденост не е човек, ниту личи на човекот. Тој при воплотувањето, кога станал Човек, не станал нешто што личело на Него, т.е. не примил природа која имала некаква сличност со Неговата природа. Ова значи дека не постои никаква сличност меѓу Божјата и човековата природа. Богословот прави разлика во изразувањето меѓу *икона Божја* (Христос - Логосот) и *икона на иконата* (човекот). Значи, не е човекот оној што е икона, туку тој е создаден според *иконата* Божја. „Назначувањето на човекот уште од

¹²⁸ Архиепископ Иларион (Алфеев), *Тајната на верата: Вовед во православно догматско богословие*, прев. Константин Берсенов, Скопје, Темплум, 2009, стр. 17.

¹²⁹ Архимандрит Рафаил (Карелин), *Тајната на спасението*, прев. Оливера Павловиќ, Журче, Манастир „Св. Атанасиј Велики“, 2008, стр. 16-17.

почетокот било тој да стане како Христос, односно бог според благодат. Да стигне до *подобие*. Според тоа, човекот како подражател на Христа, станува икона на Отецот според благодат, учествувајќи во славата Христова.¹³⁰

Византиската антропологија го определува човекот како словесно (разумно) суштество или како *микрокосмос* - мал свет во голем свет. Во него земниот прав и духот се сврзани таинствено и неискажливо. Но, овде разликата помеѓу микрокосмосот и макрокосмосот не е како вообичаената и добива ново објаснување - човекот не е мал во однос на светот, туку обратно, затоа што во материјалниот свет (светот на објектите) содржи само материја, а во човекот се наоѓа и материја и дух. Материјалниот свет е оној што е мал во однос на човекот, всушност човекот е оној кој е *макркосмос*.¹³¹ Тајната на создавањето на светот е во самиот човек. Тој, бидејќи створен според Божјиот образ, располага со можноста да се обоготвори - да го стекне дарот на непрестајна умносрдечна молитва. Иако е смртно, сепак е боголико суштество и според Божјата благодат, може да стане бесмртен. „Човечката персоналност онтолошки е втемелена во Бог.“¹³² Ставот на аскетско-исихастичката духовност е дека човекот е целосно различен од секој друг човек по својата неповторливост и единственост. Постоенето е постоење на поединечно конкретено суштество, но само Бог е единствен можен начин на човековото постоење.¹³³

„Зборот индивидуа има латинско потекло и означува нешто што е неделиво. Тој збор е замена за грчкиот збор *ατομος* кој исто така значи ‚неделив‘. Во византиската антропологија индивидуа означува поединец во биолошка смисла, со психолошки карактер свртен кон сопствениот свет. Тој е одвоен од општото и обликуван во неделивост. Тој е монада. Индивидуата е зачеток на личноста, но сè уште не е личност. [...] Поимот ‚личност‘ се измолкнува пред секој обид да се дефинира рационалистички. [...] Личноста е човек кој го надминал својот сопствен свет во стремежот кон Бог. Личноста настанува во надминување на себе самиот. Таа не се додава кон целината тело-душа-дух, туку самата е психосоматска целина која сака да оствари обоготворување. Личноста може да се сфати и дофати само во мистичко откривање и доживување.“¹³⁴

¹³⁰ Протопрезвитер Јован Романидис, *Светоотечко богословие*, цит. дело, стр. 117-118.

¹³¹ Валентина Гулевска, *Филозофијата на кападокиските отци*, цит. дело, стр. 65.

¹³² Вера Георгиева Петковска, *Византиска филозофија*, Скопје, Табернакул, 2001, стр. 105.

¹³³ Вера Георгиева, *Филозофија на исихазмот*, Скопје, Табернакул, 1993, стр. 51.

¹³⁴ Цит. дело, стр. 56.

Зизиулас го разјаснува поимот на личноста со самото почивање врз личносен однос. Таа не може да се замисли сама по себе, туку само во однос кон друга личност. „Една личност е еднаква на ниедна личност.“¹³⁵ Егзистенцијалистичката позиција во православното богословие е неизбежна: личноста е единствена, неповторлива и незаменлива. Личноста не може да се познае врз основа на нејзините особини, без оглед дали станува збор за добар или за лош човек. Така се постапува со предметите, а не со личностите, ниту пак со Бога. Личноста онтолошки претставува незаменлив дел од нашето постоење. Личносниот однос што Синот го има со Отецот, тој им се дарува и на луѓето - преку Христос. Затоа луѓето се во можност „како деца Божји да Го познаат Бога и да Го наречат *Отец*.“ Неговото повикување како Отец потекнува од личносниот однос преку Христос. Во однос на целта на богопознанието, Зизиулас на многу интересен начин констатира дека не се состои во собирањето податоци за Бога.¹³⁶ Првиот и основниот елемент во познавањето на личноста, за разлика од стварите, е елементот на *слободата*.¹³⁷ А познавањето на Бога е човековото слободно стапување во љубовен однос со Отецот и Синот остварен во слободата. „Тој однос е слободен и не е обврзувачки, затоа што Бог не е обврзан нас да нè љуби. Он тоа го прави по својата слобода. Ниту пак ние сме обврзани Него да Го љубиме. И ние по својата слобода ќе стапиме во тој однос.“ На тој начин се остварува онтолошкото богопознание во личноста на Исус Христос.¹³⁸ Ако го нема овој љубовен татковско-синовски однос, тогаш не може да се познае Бога, вели Зизиулас. Можеби ќе се познае на философски, пагански или мистичен начин, но не и како Отец.

Ликот се сфаќа како нешто супстанцијално, нешто што се содржи во човековата суштина. Тоа од Бога е добиено како одраз, карактеристика на Неговата природа, нешто непроменливо. Божјото подобие е отпечаток на Бога во душата, исто како оловен печат врз восок. Во ликот постои движечка сила, стремеж за растење кон Бога, вечноста, слободата. Во човековата духовна суштина се откриваат оние карактеристики што го прават да биде сличен на Творецот, а тоа се творечките способности и дарови. На човекот му е дадено да твори, но не од ништо (ни од што) како што тоа го прави Бог, туку од нешто. „Во Господовата замисла за човекот, нему му е дадена можноста, поточно, дури и

¹³⁵ Јован Зизиулас, *Догматске теме*, прев. С. Јакшиќ, Нови Сад, Беседа, 2009, стр. 59.

¹³⁶ Цит. дело, стр. 60-61.

¹³⁷ Цит. дело, стр. 63.

¹³⁸ Цит. дело, стр. 74.

задача да твори и создава нешто ново. Човекот е должен да ја оствари оваа Божја замисла за него. Човекот ќе мора и да положи одговор на Творецот за остварување на овој творечки дар.¹³⁹ Оваа светоотечка поука е продолжение на евангелската парабола за господарот и слугите и нивните способности за умножување, или пак, закопување во земја на доверените таланти. (Матеј 25, 14-30; Лука 19, 12-27)

Набљудувањето на човекот како збир на атоми и физиолошки процеси и сложен механизам на органи, повеќе претставува задача на природните науки и не се однесува на непосредното богословствување за човекот. Теологијата го гледа човекот како духовна појава, како некој кој треба да се врати во таинствениот свет.¹⁴⁰ Ваквата формулација од страна на учителите на Црквата е многу слична со одредбата на Бергаев кога вели дека личноста е духовна категорија, а не биолошка или социолошка. Индивидуата е природна категорија, но таа сè уште не е личност, затоа што сè уште не доживеала лична и мистична средба со Богочовекот Христос. Керн се повикува на Вишеславцев, во врска со т.н. седум онтолошки степени кај човекот: 1. Човекот е физичко-хемиска енергија, 2. Тој е „жива“ енергија, жива клетка, 3. Тој е психичка енергија која во својата скриена длабочина формира колективно-несвесно, како општа основа на која расте и се развива индивидуалната душа, 4. Тој е лично-несвесно, кое се заснова на основите на колективно-несвесното 5. Тој е свест, свесна душа, 6. Тој е духовна свест, дух, духовна личност, и на крајот, 7. Во крајната длабочина на духовната свест постои некаков возвишен седми мистичен степен, човек во себе, негова самоста, што претставува нешто не само метафизичко, туку и метапсихичко.¹⁴¹

Личноста во православното предание е суштински поврзана со можноста за нејзино целосно обожение и видение на Бога (богопознание). „Вистинската непоколеблива основа на богопознанието нам ни е дадена низ овоплотеното Слово на Отецот - Исус Христос“, сведочи Старец Софрониј.¹⁴² Како ипостасен (личносен) дух, човекот и` припаѓа на вечната онтологија. На луѓето им се открива Ипостасниот Бог, Тој е Бог на нетрулежната Љубов. На оние кои ќе Го засакаат, ветена им е полнотата на богосиновството преку Христос. Ипостасот е највнатрешниот принцип на Апсолутното Битие и не се познава

¹³⁹ Архимандрит Кипријан (Керн), *Антропологија...*, цит. дело, стр. 414-415.

¹⁴⁰ Цит. дело, стр. 361.

¹⁴¹ Цит. дело, стр. 362-363.

¹⁴² Архимандрит Софроније, *Видети Бога као што Јесте*, прев. Хиландарски монаси, Света Гора Атонска, Манастир Хиландар, 2001, стр. 147.

рационално, туку битијно, во самооткривањето на Бога пред човекот. „Научното и философското знаење се изразува во поими и одредби, а личноста е суштество, несфатливо и за философската, и за научната форма на знаење: таа е, слично на Бога, до крај непознатлива однадвор, доколку самата не се открие на другата личност.“¹⁴³ Суштината на личносниот однос помеѓу Бог и човекот како Негова творба, изразена е со следнава мисла: „Во личниот, персоналниот принцип на човекот се состои пред сè подобие на Оној кој нам ни се открил под Името ‚Јас сум‘ .“¹⁴⁴

Личноста во Бога не е апстрактен поим, туку си има своја суштинска стварност - своја Природа и животна Енергија. Личност е Оној кој живее стварно и изворно. Единствено личноста може да Го препознае својот Првообраз - Живиот Бог. Според Старец Софрониј, човекот е многу повеќе од микрокосмос - тој е микротеос (мал бог). Иако е создание, тој добил заповед на стане бог по благодат. Тоа се остварува во благодатната (непрестајна) умносрдечна молитва; човекот се удостојува да општи „лице в Лице“ со Беспочетниот Бог. „Во таа средба со Личносниот Бог во нас се актуализира она што во почетокот било само потенција - *личноста*.“ Во таква молитвена состојба, Бог Света Троица не се прима површно, разумски, туку во светлината на најголемата тајна на Беспочетното Битие: Личниот Бог, Живиот Бог, Едниот во Троица, Бог љубов.¹⁴⁵

Со тоа што Бог е Љубов и Неговото постоење е во Троица, како личност, љубовта престанува да биде второстепено својство на битието и станува *онтолошка категорија*. „Љубовта како начин на постоење на Бога *Го ипостазира* Бога, со сочинува Неговото битие. Така, благодарение на љубовта, Божјата онтологија не подлегнува на нужноста на суштината. Љубовта се поистоветува со онтолошката слобода.“¹⁴⁶ Уште една потврда од светоотечкото наследство за неприпаѓањето на личноста во нужноста, она во што Берѓаев силно верува. А човековата личност не сака да има само онтолошка содржина. Таа сака да егзистира како *конкретно, единствено и неповторливо суштество*.¹⁴⁷ Неможноста човекот да се извлече од егзистенцијалниот модус, заедно со богочовечкото општење лице-в-лице, ги потврдува и Митрополит Методиј (Златанов):

¹⁴³ Цит. дело, стр. 148-149.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Цит. дело, стр. 150-151.

¹⁴⁶ Јован Зизиулас, *Од маска до личност*, цит. дело, стр. 29.

¹⁴⁷ Цит. дело, стр. 30.

„Затоа, иако има толкав број луѓе што живеат насекаде во светов, толку многу човечки созданија поврзани со родот и со крвта, сепак не се роди двапати еден ист човек, ниту во исто време, ниту во било кое друго историско време, туку сите сме различни, сите обдарени со особена убавина, односно со особен божествен дар. Токму затоа и секој човек, бивајќи украсен со така неповторливи дарови, има различен и подеднакво уникатен однос кон Господ Исус Христос, како личност со Личност.“¹⁴⁸

Рускиот богослов и философ Владимир Лоски, повикувајќи се на светиот отец Григориј Ниски, погодува во целта во однос на впадобувањето на човекот - нема ништо значајно во желбата човекот да биде образ и подобие на вселената; небото и земјата (материјалниот свет) се минливи, и сè што содржат е минливо. Говорејќи дека човекот е микрокосмос, погрешно се мисли дека со тоа вообразено име ќе се возвеличи човечката природа. „Човечкото совршенство не се состои во впадобувањето на целокупноста на созданието, туку во неговото разликување од светот и впадобувањето на Бога. Откровението нам ни говори дека човекот бил создаден по образот и подобие на Божјо.“¹⁴⁹ Луѓето навикнале поимите *личност* и *индивидуа* да ги сметаат за синоними. Тие не само што не се синоними, туку неретко имаат и спротиставено значење. „Индивидуа означува извесно мешање на личноста со елементите кои припаѓаат на општата природа, додека личност, напротив, значи она што е различно од природата.“ Пренесувајќи го сфаќањето на аскетската пракса на Источната Црква, Лоски вели дека изедначувањето на личното и природното е нешто што е својствено на паднатото (гревовно) човештво, наклонета кон самост и самољубие.¹⁵⁰

* * *

¹⁴⁸ Митрополит Методиј Златанов, *Каскади: егзегетски беседи*, Скопје, Три, 2009, стр. 63.

¹⁴⁹ Владимир Лоски, *Оглед о мистичком богословју источне цркве*, прев. Хиландарски монаси, Света Гора Атонска, Манастир Хиландар, 2003, стр. 90.

¹⁵⁰ Цит. дело, стр. 95.

Од изложените ставови за тоа како е сфатена личноста од страна на Берѓаев и од православната антропологија, може да се заклучи дека таа не се вклопува во апстрактен систем, ниту може да се дефинира со рационални категории. Човекот не може да стане личност ако е одвоен од Бог, заклучува Берѓаев. Само единството со Христос ја издигнува индивидуата во личност.

Личноста не е ниту биолошка, ниту општествена, туку духовна и аксиолошка категорија. Таа е незаменлива, единствена, неповторлива. Берѓаев смета дека личноста се остварува на автентичен начин само во синовскиот однос кон Христос, а никако во робовскиот и во каузалниот однос. Личноста не е самодоволно и егоистично суштество, таа заедничари со Бог и со другите луѓе. За Берѓаев, оваа заедница нема допирни точки со марксистичкиот, односно социјалистичкиот комунион.

Берѓаевиот концепт за личноста се спореди со светоотечката позиција што ја потврдува личноста како неповторлива, незаменлива, автентична, слободна, токму заради тоа што светото предание е она што го сведочи христијанството во неговата изворност. За да се согледа дали Берѓаевото поимање на личноста спаѓа во христијанските елементи во неговата философија, тогаш нужно е да се спореди со ставовите на православното христијанство. Слободната личност, како што ја сфаќа рускиот философ, заедно со нејзината заедница со Христос, се совпаѓа со она што го тврди христијанството.

2.2. Дарот на слободата во философијата на Берѓаев и во православно христијанско предание

*Слободата во Бога, а не од Бога - тоа е вистинската слобода,
неминлива, животворна, радосна, златна.*

Св. Николај Жички

Современата философија, покрај концептот за автентичната и парадоксална индивидуа, ги претстави и философските учења на ирационализмот, интуиционизмот, феноменологијата, неолиберализмот, позитивизмот, феминизмот, па дури донесе на свет и обид за деконструкција на вистината... Сè во името на ослободувањето на човекот од секаков вид ропство. Христијанскиот егзистенцијализам најактивно се занимава со единственоста и незаменливоста на личноста, истовремено борејќи се за зачувување на интегритетот на богољубивата личност насред сите напади на „модерното“ општество со неговата мамонистичка желба да ја деконструира Вистината и на нејзиното место да постави „хуманизам“ без Бог, несфаќајќи дека за христијанинот таквата постапка е невозможна, затоа што за него Вистината е Личност, сфатена како Триипостасниот Бог. „Трансцендирањето кон слободата никогаш не значи потчинување на туѓата волја, што навистина е ропство, туку потчинување на Вистината која е, покрај тоа, и пат и живот. Вистината е секогаш поврзана со слободата и се овозможува единствено со слободата. Ропството е секогаш негирање на вистината, страв од вистината. Љубовта кон вистината е победа над поробувачкиот страв“, вели рускиот егзистенцијалист.¹⁵¹

Берѓаев кажува дека христијанската вера во него не е обична, родовска, наследена од традицијата, туку таа е здобиена од „тешкото животное искуство, и тоа одвнатре, од слободата.“ Вели: „Мене ми е непозната присилата во религиозниот живот, непознато ми е искуството на авторитарната вера, авторитарната религиозност.“¹⁵² Со оваа определба би се сложил и Алфеев: „Но, сепак, верата, иако може да се наследи од претците, треба да биде осмислена, претрпена, постигната со страдање од самиот човек, треба да стане дел на неговото лично искуство. [...] Верници не се раѓаат. Верата се добива, но се добива со

¹⁵¹ Николај Берѓајев, *О човековом ропству и слободи*, цит. дело, стр. 58-59.

¹⁵² Nikolaj Berdajev, *Filozofija slobodnog duha...*, цит. дело, стр. 26.

напор и подвиг на тој што ќе ја побара.“¹⁵³ Но, кажано со терминологијата на егзистенцијализмот, слободно направениот избор не ја заштитува самата личност од нејзината парадоксалност. „Мора непрестајно да се повторува дека човекот е противречно суштество и дека се наоѓа во конфликт со самиот себе си“, вели Берѓаев.¹⁵⁴ Ова многу потсетува на зборовите на св. апостол Павле: „Не го разбираам тоа што го правам; бидејќи не го правам она што сакам, туку она што го мразам, тоа го правам“ (Рим 7, 15).¹⁵⁵

Веднаш потоа, Берѓаев констатира една интересна појава кај човекот: „Човекот бара слобода, во него е огромниот нагон кон слободата и, истовремено тој не само што лесно достигнува во ропство, туку ропството дури го сака.“¹⁵⁶ Појавата на парадокс од ваков тип кај личноста, не се случува, просто, заради тоа што личноста е автентична, неповторлива, единствена, незаменлива итн. Според христијанскиот поглед, состојбата на слобода, односно состојбата на ропство се должи на растењето или пак, назадувањето во духовниот живот на личноста. На пример, вистинската слика за ропство е заробеноста од страстите. Доколку некој се ослободи од нив, тогаш е вистински слободен. Но, за тоа подоцна.

Берѓаев анализира три различни човекови состојби - „господар“, „роб“ и „слободен човек“.¹⁵⁷ Многу е важно тоа што овие три, философот ги нарекува структури на свеста, значи, не се однесуваат на ситуацијата и околностите во кои што човекот би можел да се најде. Значи, не е неслободен оној што, на пример, ќе го сместат в затвор, а слободен оној кој е физички неограничен да прави што сака.¹⁵⁸ Структурата на свеста го одредува човекот дали ќе биде господар, роб или слободен.

¹⁵³ Архиепископ Иларион Алфеев, *Тајната на врата...*, цит. дело, стр. 18.

¹⁵⁴ Николај Берѓајев, *О човековом...*, цит. дело, стр. 50.

¹⁵⁵ Светиот отец Јован Дамаскин ја објаснува оваа парадоксална ситуација кај човекот на следниов начин: „Значи, законот на мојот ум, односно совеста, се радува на Божјиот закон, односно на Неговата заповед, и се стреми кон него. Законот на гревот, пак, односно нападите на ѓаволот, извршувани преку законот кој е во органите на нашето тело, односно преку похотата и стремежот и движењата на телото и на бесловесниот дел на душата, војува против законот на мојот ум, односно на мојата совест и ме заробува (иако се стремам кон Божјиот закон и го сакам, а не го сакам гревот), поради измешаност [со сите органи на нашето тело]: со пријатните задоволства, со похотата на телото и со бесловесниот дел на душата, како што реков, ме измамува и ме тера да му служам на гревот. [...] Според тоа, невозможно е поинаку да се исполнат заповедите на Господа освен со трпение и со молитва. (Види: Свети Јован Дамаскин, *Точно изложување...*, цит. дело, стр. 213-214.)

¹⁵⁶ Николај Берѓајев, *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ За разликата помеѓу внатрешната и надворешната слобода, види кај: Николај Берѓајев, *Царство духа и царство ѓесара*, прев. Никола Кајтез, Београд, Бримо, 2002, стр. 60.

„Господарот и робот се корелативни и не можат да постојат едниот без другиот. Слободниот човек, пак, постои сам по себе, тој ја има во себе оваа особина без корелативност со нему спротивниот. Господарот е свест која постои за себе, но која низ другиот, низ робот, постои за себе. Ако свеста на господарот е свест на постоење на другиот заради себе, тогаш свеста на робот е постоење на себе си заради другиот. Свеста, пак, на слободниот човек е свест на постоење на секого заради себе, но при слободно излегување од себе кон другите и кон сите.“¹⁵⁹

Берѓаев вели дека ропството е во суштина, отуѓување, и тоа духот отуѓен од самиот себе, исфрлување на човечката природа надвор од самата неа. Но, во духот на православието, тој изјавува: „Христос е слободен, најслободниот од сите синови човечки. Тој е слободен од светот. [...] Христос говорел како оној кој има власт, но тој немал волја за власт и не бил (световен, заб. В.К.) господар. Цезарот, херојот на империјализмот, е роб, роб на светот, роб на волјата за моќ, роб на човечката толпа без која не може да ја оствари волјата за моќ. [...] Господарот е детерминиран однадвор, господарот не е личност, како што ни робот не е личност, само слободниот човек е личност, макар и целиот свет да сака да го покори.“¹⁶⁰

Слободниот човек не сака да господари врз никого. Империјалната волја за моќ и поробување значат раскин со евангелскиот морал. Психолошкото насилство има поголема улога од физичкото насилство во животот. Насилството не само што не е идентично со силата, тоа не ни мора да биде поврзано со неа. Силата има поинакво значење - Христос говорел силно.¹⁶¹ Тиранинот никогаш не ќе говори силно; насилникот е потполно немоќен над оние над кои врши насилство. Господарот нема никаква моќ над своите робови. Кога господарот би имал моќ, тогаш би престанал да биде господар. Инаку, тој претставува само поинаков облик на роб. Ваков тек добива Берѓаевата мисла во однос на слободата, господарењето и ропството.¹⁶²

Берѓаев пронаоѓа многу посуптилни облици на ропство, на пример човековото робување на битието како апстрактна категорија. Личноста е првобитна, примарна е во однос на битието и тука се наоѓа темелот на персонализмот. Битието е производ на

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Цит. дело, стр. 51.

¹⁶¹ „И слезе во Капернаум, во градот Галилејски, и ги поучуваше во саботните денови. И се чудеа на Неговата наука, зашто Неговото слово беше силно“ (Лука 4, 31-32).

¹⁶² Николај Берѓајев, *О човековом...* цит. дело, стр. 52-57.

апстрактната мисла и според Берѓаев, тоа нема реално постоење. Философијата на битието е философија на безличноста, заедно со детерминизмот, затоа што се статични, додека пак личноста и слободата се динамични.¹⁶³

„Христијанството воопшто не е онтологизам во грчката смисла на зборот. Христијанството е персонализам. Личноста се крева против светскиот поредок, против битието како царство на општото, и во тоа кревање се соединува со Бога како личност, а не со сеединството воопшто, не со апстрактното битие. Бог е на страната на личноста, а не на светскиот поредок и сеединството. Таканаречениот онтолошки доказ за Божјото постоење е само игра на апстрактните мисли. Идејата на сеединството, светската хармонија воопшто, не е христијанска идеја. Христијанството е драматично, антимионистичко, се однесува на личноста.“¹⁶⁴

Можно е Берѓаев со овие зборови да се повикува на Христовото предупредување: „Немојте да мислите дека дојдов да донесам мир на земјата; не дојдов да донесам мир, туку меч. Зашто дојдов да разделам човек од татко си, и ќерка од мајка си, и снаа од свекрвата нејзина. И непријатели на човека ќе бидат неговите домашни“ (Матеј 10, 34-36). Се чини дека токму за оваа „дисхармонија“ и драма говори Берѓаев. Христовиот меч служи за отсекување на сопствените страсти и војна против поранешниот гревовен живот. Но, дури и буквално сфатени, овие Христови зборови се покажале со примери низ историјата; постојат бројни случаи на христијани кои што пострадале од членови на сопственото семејство заради нивната вера во Христос, притоа неприфаќајќи никаков компромис што би го спречил нивниот духовен подвиг.

Слободата за која што копнее Берѓаев е сосем различна од одредбите што ги даваат Аристотел, Мил, Хегел, марксистите, постмодернистите. Во неговите дела, тој го изложува христијанското сфаќање за силата и дејствувањето на слободата, нешто што светите Отци на Црквата го именуваат како *голем и страшен дар*. „...Често во наше време за религиозна слобода се борат оние кои, на суштински начин, ја одрекуваат религиозната слобода. Можат ли за религиозната слобода да говорат позитивистите, материјалистите, атеистите? Што ќе им е таа?“, прашува философот.¹⁶⁵ Во егзистенцијалистичкиот манир, Берѓаев вели *„Слободата во религиозниот живот е обврска, должност. Човекот е*

¹⁶³ Цит. дело, стр. 64.

¹⁶⁴ Цит. дело, стр. 68-69.

¹⁶⁵ Николај Берѓајев, *Философија слободe*, прев. Небојша Ковачевиќ, Београд, Логос, 2006, стр. 192.

обврзан да го носи бремето на слободата, нема право да го отфрли од себе тоа бreme. Бог ги прима само слободните, само слободните му се потребни.“¹⁶⁶

Зошто слободата, покрај големината, е и *страшен дар*? Затоа што несогледливи се последиците од нејзината злоупотреба. Погрешната употреба неизбежно води кон пад на човекот, не само морален, туку и духовен. Затоа слободата претставува бreme, од кое што оној човек со робовска структура на свеста толку многу сака да побегне. Таа обврзаност на слободата е тегобата на егзистенцијалниот избор; избор помеѓу добро и зло, или пак, избор помеѓу еден и друг екстрем (не нужно едниот од екстремите да е зло). И затоа христијанското сфаќање на слободата не е формален принцип како општествениот или политичкиот; не е просто изразена со формулацијата „јас сакам да биде вака“. Христијанството прави строга разлика помеѓу слободата и самоволието. Слободата во христијанството мора да се сфати како негова содржина.¹⁶⁷

Берѓаев вели дека Христос е слобода; непријателите на слободата се непријатели на Христовиот Дух и самата суштина на христијанството. „Оние кои го принудуваат духот не можат да бидат христијани и христијаните не можат да бидат тирани на духот. Христијанството и духовната слобода се - едно.“ Потоа се повикува на евангелските зборови: „И ќе ја запознаете вистината, и вистината ќе ве ослободи“ (Јован 8, 32); „И ако Синот ве ослободи, навистина ќе бидете слободни“ (Јован 8, 36); „...а каде што е Духот Господов, таму има слобода“ (2 Кор 3, 17).¹⁶⁸ Затоа христијанската вера е против принуда; чудото на воскресението се открива само во слободата, инаку за принудата тоа е скриено. Заменување на бремето на слободата со принуда, придонесува до уништување на тајната на верата, тајната на благодатната состојба и слободната љубов. Претворањето на религиозниот живот во принуда, значи зацврстување на нужноста и нерасполагање со никаква слобода на избор.¹⁶⁹

Робовите не припаѓаат во црквата, туку само синовите. Животот во црквата не познава ропски страв. Црковниот живот е живот на слобода и благодат, а световниот живот е живот на нужност и закони. Во Црквата како заедница, нема место за принуда, затоа што црквата е општење во љубовта, благодатна состојба. „Хајките на слободата на

¹⁶⁶ Цит. дело, стр. 193.

¹⁶⁷ Цит. дело, стр. 194.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Цит. дело, 197.

совеста никогаш не биле црковни, тоа е човечки грев.“¹⁷⁰ Таков е ставот на Берѓаев. А доколку се започне онаа добро позната дебата за „недостојноста на свештенството кое што предизвикува соблазни кај народот“, Берѓаев е добро подготвен за одговор: „Не е Црквата одговорна за тоа што неа речиси целата интелигенција ја напуштила и што речиси целата духовна хиерархија достигнала во состојба на невидена морална пропаст - луѓето се одговорни. Не е Црквата лоша, туку сме ние лоши: Црквата непрестајно ја чувала светоста, а ние светоста сме ја издавале и постојано сме ја изневерувале. [...] Само *слободните* се способни да ја засилат Црквата, без оглед на сè, преовладувајќи ги сите искушенија.“¹⁷¹ Исто така, одбраната ја продолжува велејќи дека недостојните христијани се оние што ги соблазнуваат луѓето кои што сакаат да го примат христијанството.¹⁷² Ова е особено важен податок за разликата помеѓу робовскиот и синовскиот однос кон Бога.

Егзистенцијализмот, особено христијанскиот, свесно ја восприема слободата како страшен дар и бреме, но тоа не е сè - таа е и *противречна*! Невозможно е нејзиното рационално одредување, вели Берѓаев. Вистинскиот проблем на слободата да биде поставен вон принципот на награда и казна, спасението и пропаста. Материјализмот неизбежно води кон одрекување на слободата, затоа што таа е составен дел на царството на Духот, а не царството на Цезарот. Таа е динамична, иако некои погрешно ја сфаќаат како статична. „Слободата е внатрешна творечка енергија на човекот.“ Нејзината противречност (во општествениот живот) е всушност во тоа дали ќе ја гледаме од формален или од реален аспект. „Слободата која што постанува премногу лесна, која што не бара херојска борба, се изопачува и ја губи својата вредност“, заклучува Берѓаев. И повторно: „Слободата никако не е лесна, таа е тешка и тегобна. Слободата не е право, туку обврска.“¹⁷³ Но, затоа пак Христос вели: „Јаремот Мој е благ и бремето мое е лесно“ (Матеј 11, 30). Кој е тој благ јарем кое е тоа лесно бреме? Зарем тоа не е антиномија?

Керн констатира дека на луѓето не им е наметнат никаков фатум „од горе“. Личноста го остварува својот животен пат, во потполна согласност на човековата слободна волја со Божјата волја. „Човековата волја во никаков случај не е ограничена од ова доброволно потчинување на Натчовечкото Начело, Кое не одредува однапред, туку

¹⁷⁰ Цит. дело, 200-202.

¹⁷¹ Цит. дело, стр. 199-200.

¹⁷² Николај Берѓајев, „О узвишености хришћанства и недостојним хришћанима“, во: *Човек и машина*, цит. дело, стр. 478.

¹⁷³ Николај Берѓајев, *Царство духа и царство ћесара*, прев. Никола Кајтез, Београд, Бримо, 2002, стр. 59-61.

само промислува за нас. Слободата не е анархија, не е апсолутно самоволие, и можна е само во потполна хармонија со Божјата слобода, но и во премудриот план на Божествениот поредок за светот. [...] Човекот не ја изјавува својата согласност на слободното постоење, туку го прифаќа како послушание. [...] Можеби навистина во ова е содржана едно од најголемите трагедии на човекот - да го прифати врз себе товарот на слободата не по својот слободен избор. Од ова и произлегува противречноста, конфликтот на совеста, движењето на нашата самосвест итн.¹⁷⁴ Рускиот мислител Борис Вишеславцев го изложува христијанското решение за антиномијата на слободата: „Бог сака ние да ја исполнуваме Неговата волја (во таа смисла сака покорност), но не како робови, не како наемници, туку како пријатели и синови (и во таа смисла не сака просто покорување). Бог сака љубов [...] ‚Да биде волјата Твоја‘ е израз на љубовта кон Отецот...“¹⁷⁵

Берѓаев не ја доживува слободата како објект. Таа е состојба на субјектот кој философира, и философијата на слободата е философија на *слободните*. Во слободата се постои само изворно.¹⁷⁶ Слободата и личноста се ирационални за рационалистичката, интелектуалистичка философија, но сфатливи се за философијата на целосниот дух. „Философијата мора да биде слободна, мора да ја бара вистината, но токму *слободната философија, философијата на слободата* доаѓа до она што е навистина религиозно...“¹⁷⁷

Човекот постојано се наоѓа во некакво ропство, и многу е погрешно да се мисли дека слободата е лесна. Слободата е тешка, и полесно е да се остане во ропство. „Човекот лесно се одрекува од слободата во името на спокојството и благосостојбата, тој тешко го поднесува неизмерното бреме на слободата и подготвен е да го отфрли и префрли на посилни рамења. [...] Бог бара од човекот слобода на духот, на Бога Му е потребен само човек слободен со духот. [...] Човековата слобода се заснова врз потрагата по Бога, на Божјата волја.“¹⁷⁸ Рускиот философ го изјавува ова, затоа што слободата бара од човекот херојство за да се соочи со предизвиците на светот - за секој направен избор, тој треба да понесува одговорност за последиците. Во спротивно, доколку се наоѓа во ропство, некој друг наместо него ќе ја превземе одговорноста. За да се биде слободен, мора да се биде динамична личност, здобивајќи се со дух. „Духот е слобода, а слободата е победа на

¹⁷⁴ Архимандрит Кипријан (Керн), *Антропологија...*, цит. дело, стр. 415-416.

¹⁷⁵ Борис Вишеславцев, *Вечно у руској философији*, прев. Добрило Аранитовиќ, Београд, Логос, 2007, стр. 62

¹⁷⁶ Николај Берѓајев, *Философија слободe*, цит. дело, стр. 7.

¹⁷⁷ Цит. дело, стр. 30-31.

¹⁷⁸ Nikolaj Berdajev, *Filozofija slobodnog duha...*, цит. дело, стр. 151.

духот. [...] Духовното ослободување не е проследено со премин кон апстракција, туку кон конкретност. За ова сведочи Евангелието. Во ова е персонализмот на Евангелието“, тврди Берѓаев.¹⁷⁹

Во Евангелието, слободата е неразделна од Богочовекот Христос. Според исповедањето на христијанската вера, Неговото доаѓање на земјата е заради искупување на човечкиот род од ропството на гревот и смртта. Во сите четири Евангелија се сведочи за тоа како Христос исцелувал од болести и изгонувал демони од луѓето. Но, интересно е што во Евангелието според Лука, исцелението е именувано како *ослободување*. „Духот Господов е врз Мене; зашто Господ Ме помаза да им соопштам радосна вест на сиромашните. Ме прати да ги исцелам оние со скрушено срце, да им проповедам на заробените ослободување и на слепите прогледување, да ги пуштам на слобода напатените“ (Лука 4, 18). „И ете, беше таму една жена која имаше дух на немоќ веќе осумнаесет години. Таа беше згрчена и никако не можеше да се исправи; штом ја виде Исус, ја повика и и` рече: ‚Жено, ослободена си од немоќта своја.‘ И ги стави рацете Свои врз неа; и таа веднаш стана и Го славеше Бога“ (Лука 13, 11-13).

Кој е навистина слободен, според Евангелието? „Тогаш Исус им говореше на оние Јудејци, што беа поверувале во Него: ‚Ако вие останете со Моето слово, навистина ќе бидете Мои ученици; и ќе ја запознаете вистината, и вистината ќе ве ослободи.‘ Му одговорија и рекоа: ‚Ние сме семе Авраамово и никогаш никому не сме робувале; а како Ти велиш: Ќе бидете слободни?‘ Исус им одговори: ‚Вистина, вистина ви велам: секој што прави грев, роб му е на гревот. А робот не останува вечно дома; Синот останува вечно. И ако Синот ве ослободи, навистина ќе бидете слободни‘ “ (Јован 8, 31-36). Во христијанската вера, ослободителна е Вистината, Која е конкретна Личност, а не некој непознат, апстрактен принцип.

„Поимите личност и слобода се нераскинливи и сврзани меѓу себе“, поучува Карелин. „Христос ни ги открил безграничните внатрешни простори на слободата како нови хоризонти [...]. Тоа е можност да се живее во соодветност со образот и подобиеото Божјо, дарувани на човекот. Тоа е можност со помош на Божјата благодат да се избавиме од ропството на гревот, враќајќи се кон себе си, а од себе си кон Бога, од

¹⁷⁹ Николај Берѓајев, *О човековом...*, цит. дело, стр. 209-210.

духовно интелектуална амеба повторно да станеме богоподобна личност.¹⁸⁰ Образот и подобиего кои човекот треба да ги зачува, се состојат најпрво во формалната слобода на човекот (слободната волја и слободниот избор), која не може да се уништи со гревот, а потоа во „небескиот образ“, општењето со Бога. Ова е ставот на Лоски, цитирајќи го светиот подвижник Макариј Египетски.¹⁸¹ Човекот, дали ќе избере добро или зло, дали ќе постане богоподобен или не, слободно владее со својата природа, затоа што е личност создадена според Божјиот образ. Секое несовершенство и неподобие е ограничување и потемнување на Божјиот образ. Слободата му припаѓа на човекот затоа што е личност, додека волјата по која што тој дејствува е својство на природата.¹⁸²

Се чини дека против оваа природа се бунтувал Бергаев, величајќи ја личноста како духовна категорија, затоа што природата, и тоа онаа паднатата, го влече човекот кон индивидуализам, и очигледно го турка во гревовност, а духот го издигнува кон личност - сличност на Бога. Значи, ако човекот конечно ја надмине природата како категорија, молитвено и подвижнички растејќи духовно кон личност, тогаш ја надминува и ситуацијата на грев. Доколку некој се утврди како индивидуа (природна категорија), се затвора во границите на својата поединечна природа, не може да се оствари во потполност и останува оскудна.¹⁸³ За Старец Софрониј, современата цивилизација, онаа на индивидуализмот, е цивилизација на страстите, егоизмот и славољубието. „Ние сме врзани со тој свет онаков каков што е после падот, а воедно треба да се бориме за нашата слобода во Бога. [...] Збирот на индивидуи е човештвото во состојба на пад, со неговиот безизлезен трагизам. Култот кон падот води кон отуѓување од Бога: човекот се обезвреднува со тоа што во него се замрачува образот Божји.“¹⁸⁴ Треба да се назначи дека човековата природа (сè уште падната и непреобразена) воопшто не е од ист квалитет со Христовите две природи, божествената и човечката. Според учењето на светите Отци, при воплотувањето, Христос постанал сличен на човекот во сè останато, освен гревот.

Нераздвојноста на личноста и слободата ја споменува и Старец Софрониј. Вели, таму каде што нема слобода, нема ни личност и обратно, каде што нема личност, нема ни слобода. Ова е својствено исклучиво за личноста, но никако и за индивидуумот. Пред

¹⁸⁰ Архимандрит Рафаил (Карелин), *Тајната на спасението*, цит. дело, стр. 21.

¹⁸¹ Владимир Лоски, *Оглед о мистичком...*, цит. дело, стр. 91.

¹⁸² Цит. дело, стр. 97.

¹⁸³ Цит. дело, стр. 96.

¹⁸⁴ Архимандрит Софроније, *Видети Бога...* цит. дело, стр. 157.

човекот стои изборот: или посиновување од Бога Отецот, или отстапување од Него „во мракот на небитието“. Среден пат не постои.¹⁸⁵ Светата слобода во Христос останува непозната за мнозинството од луѓето. Првиот симптом на ослободување е исчезнувањето на желбата за владеење над кого било. Наредниот степен е внатрешното ослободување на власта на другите над самиот себе. Но, најзначајно е ослободувањето на човекот од страстите, за потоа да му биде лесен патот до оличноснувањето. Влегувањето на Божјата Светлост во душата на оној кој се моли го извлекува од ропството на страстите и го воведува човекот „во светлоносната сфера на богоподобната слобода, полна со љубов, која исклучува секаква робовладетелска наклонетост како спротивна на љубовта“. Таму каде што нема слобода и љубов е бесмислено. Голем и прекрасен е светот на слободата. Надвор од него, невозможно е спасението и обожението на личноста. Самиот човек може слободно да се определи да вечности - со ослободувањето од ропството на пропадливоста и влегувањето во слободата на богосиновството. Оној кој не се плаши од смртта, стои на патот кон слободата. Човек се држи во ропство ако е зависен од земното, вели Старецот.¹⁸⁶

Условот за постоење на тоа ропство кон сè што е земно е самата рамнодушност кон опцијата човекот активно да се бори против погубноста на страстите. Ако веќе решил да живее христијански духовен живот, тогаш одолговлекување на борбата против страстите лежи во невосогласувањето на начинот на живот со степенот на духовниот раст на кој се наоѓа човекот. Според светогорското предание, лукавиот не му предложува директно на човекот да стори грев, туку изнаоѓа разни начини тој да остане без Божјата благодат, за самиот да се оддели од Бога, и потоа лесно се вовлекува во стапицата на гревот. Дејството на лукавиот е преку помисли, зборови, потоа и дела, високото мислење за самиот себе, судењето и осудувањето. Сето тоа произлегува од преголемата слобода што човекот си ја дава пред време (т.е. пред да го добие дарот на умносрдечна молитва), нередовната исповед пред духовниот отец, за постепено да западне во прелест.¹⁸⁷

„Демонот ни нуди таков модел на живот во овој свет (почнувајќи од воспитувањето во семејството па натаму) со кој преку задоволувањето на нашите страсти сака да нè направи негови робови. Господ, пак, нè повикува да го земеме својот крст и да се одречеме од себе ако сакаме да станеме

¹⁸⁵ Цит. дело, стр. 89-90.

¹⁸⁶ Цит. дело, стр. 93-95.

¹⁸⁷ Види кај: Митрополит Струмички Наум, *Плодоносна девственост*, цит. дело, стр. 69-72.

слободни деца Божји. Потребно е да се одречеме од себе затоа што робовски сме поистоветени со своите страсти, кои станале наша втора природа. Ѓаволот постојано ни ветува дека ќе ни даде уште поголемо задоволување на страстите, а преку тоа ветување нè мами (нè држи во стапица) правејќи од нас уште поголеми робови; додека Господ однапред сè ни дал, пред сè Царството Небесно внатре во нас...“¹⁸⁸

Во согласност со духовниот живот, треба да се постапува мудро и внимателно. Или ќе се одбере моделот на живот (или со егзистенцијалистичка терминологија - модус на егзистенција) што љубовно, слободно и ненаметливо го предложува Христос, затоа што не сака да наруши ничија слобода, или ќе се одбере моделот на живот што го наметнува светот (т.е. гревовниот живот), бидејќи веќе ја нарушил човековата слобода. Или ќе се одбере духовно воскреснување, или духовна смрт, а за тоа човекот самиот решава.¹⁸⁹ Кои се главните страсти? Матичната страст е самољубието-гордоста, а таа ја раѓа тријадата: сластољубие (безобзирна борба за задоволување на најниските телесни нагони, прејаднување, пијанство, блуд, наркотици), среброљубие (безобзирна борба за пари и имот), и славољубие (безобзирна борба за човечка слава и власт). Умот веќе не е во состојба да раководи, а самиот како слеп е раководен од страстите, така што овде не ни може да се говори за слобода. Страстите како тројански коњ ги внесуваат демонот, гревот и смртта во човековата душа.¹⁹⁰

Според христијанското предание, слободен е само оној кој го ослободил срцето од страстите и ја очистил енергијата на својот ум, за да може умот молитвено да го симне во срцето. Тоа се постигнува со упорна борба против споменатите страсти, во содејство со Божјата благодат. „Оној што сè уште се потчинува на своите страсти, тој е роб.“¹⁹¹ Човекот робува на разновидни идоли, но најчесто тоа се идоли кои што самиот си ги создава. Човекот е роб на она што е надвор од него, отуѓено од него, но изворот на ропство е внатрешен. Борбата на слободата и ропството се одвива во надворешниот, објективираниот свет, но од егзистенцијален аспект - тоа е внатрешна духовна борба.¹⁹² Во христијанската вера човекот слободно располага со својот слободен избор, никој не го

¹⁸⁸ Цит. дело, стр. 110.

¹⁸⁹ Цит. дело, стр. 38.

¹⁹⁰ Митрополит Струмички Наум, *Само едно е потребно*, цит. дело, стр. 20-21 и 113.

¹⁹¹ Цит. дело, стр. 240.

¹⁹² Горан Стојанов, *Персоналистичката филозофија...*, цит. дело, стр. 68.

присилува да ја одбере добродетелта. Но, затоа пак, „слободната волја е како меч со две острици бидејќи можеме да ја исползуваме да го достигнеме подобие то Божјо, а можеме и да отпаднеме од Бог. А, Бог ја почитува нашата слобода, затоа што ако се наруши слободата, се нарушува и ликот според кој сме создадени.“¹⁹³

Бергаев доаѓа до клучно откровение во неговиот живот и неговото философско творештво. Вели, целиот свој живот многу размислувал за проблемот на слободата, заклучувајќи дека тој проблем е доста сложен. Со поимот слобода се нарекуваат многу нешта и оттаму произлегуваат многу недоразбирања. Слободата во никој случај не се замислува како статична, туку динамична, творечка.

„Во схоластичката философија, проблемот на слободата обично се поистоветува со ‚слободната волја‘. Слободата се замислува како слобода на изборот, како можност да се скршне десно или лево. [...] Слободата е мојата независност и насоченост на мојата личност одвнатре; слободата ја претставува мојата творечка моќ; не избор помеѓу пред мене поставените добро и зло, туку моето сопствено творење добро и зло. Самиот избор може да му даде на човекот чувство на угнетеност, неодлучност, па дури и неслобода. Ослободувањето настапува дури тогаш, кога изборот е веќе направен и кога јас се движам по својот творечки пат.“¹⁹⁴

Рускиот философ, свесно или несвесно, ја повторил концепцијата на светиот отец Максим Исповедник за слободата и изборот. Тројца современи богослови се повикуваат на зборовите на свети Максим: Павле Евдокимов, Владимир Лоски и Јован Зизиулас. Евдокимов го пренесува неговото слово, пишувајќи дека класичната дефиниција на слободата ја гледа неа како способност за избор, меѓутоа во духовната стварност се случува токму спротивното: потребата од избор е знак за осиромашување, тоа е последица на гревопадот. „Вистинската слобода е незадржлив полет во потполноста насочен кон Доброто; таа не знае ниту за испитувања, ниту за колебања. На нивото на светоста, слободата не е повеќе условена од изборот. Совршениот светител оди кон Доброто не двоумејќи се, доброволно, тој е над некој избор.“¹⁹⁵ Значи, за обожената личност, слободата е дејственост која што создава свои сопствени разлози, наместо да им се

¹⁹³ Митрополит Струмички Наум, *ibid.*

¹⁹⁴ Николај Берњајев, *Самоспознаја...*, цит. дело, стр. 105.

¹⁹⁵ Павле Евдокимов, „*Луда*“ љубав Божја, прев. Јелисавета Вујковиќ и Хиландарски монаси, Света Гора Атонска, Манастир Хиландар, 1993, стр. 104.

потчинува. Во овој случај, сфаќањето на слободата не е јуридикчко - слободата се издигнува до височина каде што најслободните дела се и најсовршени. „Бог е над секаков избор.“ Колебањето и избирањето се својствени за подвоената волја и противречните желби кои непрестајно се судираат меѓу себе. Совершенството се состои во соодветноста со Божјата волја.¹⁹⁶

За Берѓаев, предрасуда е ако се каже дека слободата е индивидуализам. Според него, слободата на совеста се наоѓа вон темата за индивидуализмот. Слободата не е самозатворање и изолација; таа е творештво и пат кон разоткривање на универзумот во самиот човек.¹⁹⁷ „Индивидуалното самопотврдување, во кое личноста се меша со природата и ја губи својата вистинска слобода треба да биде разрушено. Во кажаното се состои основниот принцип на аскетиката: слободното одрекување од сопствената волја, од видливоста на индивидуалната слобода, за повторно да се стекне вистинската слобода - слободата на личноста, која е Божји образ кој е својствен за секој човек“, кажува Лоски.¹⁹⁸ Зборовите на свети Максим Исповедник ги преработува вака: Слободата на избор претставува несовершенство и ограничување на вистинската слобода. Совершената природа не чувствува потреба за избор, затоа што таа знае за доброто на природен начин. „Нашиот слободен избор говори за несовершенството на паднатата човечка природа и за губењето на Божјото подобие. [...] И ние таа неодлучност во искачувањето кон доброто ја нарекуваме ‚слободна волја‘.“¹⁹⁹

Зизиулас уште поекстремно ја пренесува истата поука: „Сме навикнале на етичката смисла на слободата. Сметаме дека сме среќни доколку можеме да избереме помеѓу две или три политички партии и да гласаме, и тоа го нарекуваме слобода на политички план; или повторно, слобода на етички план ја нарекуваме можноста да кажеме *да* или *не*; но најголемиот предизвик за слободата е фактот што на своето постоење не можам да кажам *не*. А ако посакам на своето постоење да кажам *не*, тогаш престанувам да постојам и така се укинува и мојата слобода.“²⁰⁰ Од претходно кажаното, штом обожената личност не се соочува со изборот помеѓу добро и зло - и за Бог важи истото. За Него не постои можноста да избира, затоа што Он својата слобода не ја остварува како избор, вели Зизиулас. Бог ја

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Николај Берѓајев, цит. дело, стр. 107.

¹⁹⁸ Владимир Лоски, *Оглед о мистичком...*, цит. дело, стр. 95.

¹⁹⁹ Цит. дело, стр. 97.

²⁰⁰ Јован Зизиулас, *Догматске теме*, цит. дело, стр. 172.

остварува потврдно, само како љубов. „Слободата има само една насока, и тоа потврдна. Тоа не е слобода која се изразува со *да* и со *не*. Тоа е слобода која се изразува само со *да*. Како што вели апостол Павле: „Зашто Синот Божји, Исус Христос, Кого Го проповедавме меѓу вас [...], не беше ‚Да‘ и ‚Не‘ , туку во Него беше ‚Да‘ .“ (2 Кор 1, 19) [...] Заклучокот е тој дека постои само еден начин да се оствари слободата - то ест да покажеш дека си слободен - а тој начин е љубов, односно потврда (= согласност) во однос на некое друго суштество надвор од тебе самиот.“²⁰¹

Творештвото е неодделиво од слободата, вели рускиот филозоф. Само слободната личност е способна да твори. Творештвото се раѓа од слободата, а нужноста може да роди само еволуција. Тајната на творештвото е тајна на слободата, и тој чин е необјаснив. „Чинот на творечката слобода го кине детерминираниот ланец на светската енергија. [...] Плашливото одрекување на творештвото од ништо е покорност кон детерминизмот, послушност пред нужноста.“²⁰² Слободата е моќ да се твори ни од што (од ништо), духот создава од себе, а не од природниот свет. Таинственоста на слободата не значи самоволие. „Слободата не може да биде рационализирана, таа не му се предава на познанието со разумски категории, но во неа живее божествен разум. Слободата е позитивна творечка моќ, а не негативно самоволие.“

За негативната слобода, самоволието, Берѓаев ќе каже дека е безсодржинска, празна, бесцелна, наклонета кон небитието, причинител на грев и пад на човекот. Слободата во гревопадот била таква слобода - негативна и празна, наместо да биде творечка слобода, таа постапила како слобода „од“, а не слобода „за“.

„Отпаѓањето од Бога ја лишува слободата од содржина и цел, ја осиромашува, ја обесилува слободата. Негативната, формална, празна, безсодржинска слобода се преродува во нужност, во неа битието се деградира. [...] За Адам постоел како некој избор меѓу апсолутното послушание и апсолутното самоволие. Творечката слобода не се открива на тој стадиум на творбата. [...] Слободата се проникнува со светска љубов. [...] Во гревот е слободата „од“; во творештвото е слободата „за“. [...] Слободата на новиот Адам кој се соединува со Апсолутниот Човек (Богочовекот Христос, заб. В.К.) е творечка слобода, слобода која го продолжува делото

²⁰¹ Цит. дело, стр. 176.

²⁰² Николај Берѓаев, *Смислата на творештвото: Обид да се оправда човекот*, прев. Оливера Павловиќ, Скопје, Кродо, 2009, стр. 151. Во преводот на македонски јазик на ова Берѓаево дело, поимот „нужност“ погрешно е означен со „неопходност“.

на Божјото создавање, а не онаа која се буни против Бога во негативно самоволие.²⁰³

* * *

Од ова поглавје, се согледува како Берѓаев чувствува дека секоја философија што не Го прима Христос-Ослободителот и не е просветлена од Христос-Логосот, неизбежно содржи во себе детерминизам. Ослободувањето на човековата индивидуалност од Бога е исто што и човекоубиство. Таквото „ослободување“ е ѓаволско поробување, тврди Берѓаев.

Според него, слободата не е право, туку задолжение, таа е религиска добродетел. Таа, покрај тоа што е тешка, истовремено е противречна. Личноста и слободата се неразделни. За Берѓаев, вистински слободни личности се охристовените личности. Неслободните и робовите не влегуваат во Царството Божјо, затоа што не се восиновени во Бога и потчинети се на пониските сфери. Берѓаев сфаќа дека Бог очекува од човекот виша слобода, и со тоа на човекот му е доделена поголема одговорност. „Последната, конечна слобода, дрзновението на слобода и бремето на слобода е добродетел на религиозна полнолетност.“²⁰⁴ Затоа и светиот апостол Павле поучува: „Сè ми е допуштено!“ Но не е сè полезно: „Сè ми е допуштено!“ Но ништо не сакам да завладее над мене“ (1 Кор 6, 12). Вистинската слобода е кога пред личноста воопшто не постои дилема меѓу доброто и злото, туку директно го избира само доброто.

Токму онаа виша слобода за која говори Берѓаев е внатрешната, духовната слобода. Во своето философско творештво, тој многу повеќе посветува внимание на внатрешната, отколку надворешната слобода. Таа возвишена состојба се постигнува со ослободување на личноста од оковите на егоцентризмот, страстите и на паднатата природа. Берѓаевата концепција за внатрешна, односно духовна слобода, се совпаѓа со христијанското сфаќање за слободата, и со тоа таа станува нивен заеднички елемент.

²⁰³ Цит. дело, стр. 154-155.

²⁰⁴ Цит. дело, стр. 159-167.

2.3. Проблемот на злото во православното христијанство и Берѓаевата одбрана на Бог

*Кога Бог строго би ги испитувал
делата кои Му се противни,
ние не би живееле ниту еден ден.*

Св. Јован Златоуст

Теодикејата е гранка на философијата на религијата која што се занимава со одбрана на Божјата седобринa, семудрост, сеправедност, во светот полн со зло. За промена, ќе се постави прашањето: доколку некој не Го поима Бог со рационални категории, дали за него постоењето на теодикејата ќе е потребно? И кој воопшто ја промовирал теодикејата како философска гранка? Историјата на западната философија го споменува Готфрид Вилхелм Лајбниц, заради неговото капитално дело *Теодикеја*, напишано во 1710 год.

Во својата *Теодикеја*, Лајбниц објаснува дека разлог на волјата е доброто или злото. Доброто и злото можат да бидат метафизичко, физичко и морално добро, односно зло. Метафизичкото се состои воопшто од совршеноста или несовршеноста на стварите, дури и оние кои не се интелегентни. Физичкото се однесува на удобноста и страданијата на интелегентните супстанции и го опфаќа злото на казната. Моралното се состои во доблесните и порочните дела и го опфаќа злото на вината. Физичкото зло произлегува од моралното зло, иако не секогаш во истите субјекти.²⁰⁵ Без разлика што светите апостоли и светите Отци на Црквата, неуморно ја сведочеле Божјата сеправедност долго пред да се појави Лајбниц, сепак западната философија реши сета заслуга за одбраната на Бога да ја додели токму на германскиот философ-рационалист.

Се чини дека за одржувањето на теодикејата најзаслужни се нерелигиозните философи, водејќи интелектуална војна против богословите и религиозните философи.

„Ако творците на теодикејата поаѓаат од тоа дека е Бог немоќен пред појавата на злото, тоа е така само затоа што мислат дека дури ни тоа некое божествено битие не е во состојба да ги измени законите на овој земен свет. А оние кои така би го оправдувале Бога, уште помалку се подготвени макар

²⁰⁵ Готфрид Вилхелм Лајбниц, *Теодикеја*, прев. Бранка Милошевиќ, Београд, ПлатО, 1993, стр. 390-391.

да претпостават дека Бог е способен да го стори дури и тоа да не биде она што било.²⁰⁶

Берѓаев има интересен став: доколку злото и животното страдање, смртта и ужасот не се резултат на претсветското злосторство на богоотпаднатоста, слободниот избор на патот на злото, доколку не постои *колективна одговорност* (подвл. В.К.) за сето сторено зло на светов, тогаш теодикејата е невозможна и постоењето нема никаква смисла, немајќи никакво оправдание. „Да се префрли одговорноста за злото на созданието врз Творецот е најголемата соблазна на духот на злото, кој го труе изворот на религиозниот живот.“²⁰⁷

Можеби ќе се помисли дека по Книгата Јов, никој не би се осмелил по втор пат да го брани Бог.²⁰⁸ Но, историјата на философијата покажува поинаку; доста амбициозно се развила одбраната на Бога како философска дисциплина. На пример, на запад (римокатолицизмот и протестантизмот) тежат томови од детално обработување на проблемот на злото и рационализирање на неговото потекло, додека пак на исток, во православието се среќава една поинаква, не толку експлицитна теодикеја - користење на т.н. „логика на срцето“. Освен учителите на Црквата, со таа „срцева логика“ се служат и руските мислители. Покрај Берѓаев, се спомнуваат имињата на Фјодор Достоевски, Лав Шестов, Павел Флоренски... Но, како источната теодикеја би била различна од западната? Шестов објаснува дека „секоја теодикеја всушност е обид Бог да се оправда пред барањата на разумот.“²⁰⁹ А пак, Епископ Климент Хераклејски вели: „Никогаш не сум се доживувал како адвокат на Господ. Факт е дека постои зло кое што го подражава некој, но исто така факт е дека постојат сили кои што се борат со злото. Го поддржувам интегрирањето во доброто, во прогресот, во светлината, бидејќи човековата природа тоа го посакува.“²¹⁰

Ако теодикејата се занимава со одбрана на Седобриот, Семудриот, Сеправедниот, Семилостивиот, Созначкиот Бог во свет полн со зло, тогаш спротивниот екстрем на проблематиката на теодикејата е ставот - а зошто воопшто да се брани Бог? Зарем има

²⁰⁶ Никола Милошевиќ, „Теодицеја Николаја Берѓајева“, предговор кон: Николај Берѓајев, *Нова религијска свест и друштвена стварност*, прев. Мирко Ђорђевиќ, Београд, Бримо, 2001, стр. 7.

²⁰⁷ Николај Берѓајев, *Философија слободe*, цит. дело, стр. 125.

²⁰⁸ John Hobbins, “Why Theodicy is misguided: Reframing the debate”. 29 may 2008.

<http://ancienthebrewpoetry.typepad.com/ancient_hebrew_poetry/2008/05/why-theodicy-is-misguided-reframing-the-debate.html>

²⁰⁹ Никола Милошевиќ, *Ibid.*

²¹⁰ Пулс, Емисија за ментална гимнастика, Алфа ТВ, Скопје, Април 2011.

смисла да се оправдува Љубовта, Доброто, Праведноста? Централен проблем е злото, што се користи да се разниша верата на луѓето, со аргумент дека штом тоа постои, тогаш горенаведените Божји особини (Љубов, Доброта, Праведност) се несовршени. Истото зло, кое што во православното христијанство се означува како небитие, несуществовачко, западноевропските философи со голема увереност тврдат дека е постоечко. Но, ова не значи дека православните мислителите одрекуваат каква и да е присутност на злото, напротив, тие се свесни дека злото е присутно на земјата, но со тоа што го нарекуваат „небитие“, очигледно е дека го разграничуваат од Божјите дејства. „Злото е небитие, кое потребно е да се разликува од исконското ништо. Но, небитието постои, и тоа може да има голема сила, силата на лагата“, размислува Берѓаев.²¹¹ Злото е апсолутно алогично - спротивно на Логосот. Каде е коренот на злото? Ако секое суштество го има Божеството за свој извор и ако вистинското битие се наоѓа во Божеството, тогаш злото не може да биде втемелено во битието и на него не се мисли како на битие. Но, ако злото не е битие, не значи дека го нема.²¹² Злото е овде, но во ниеден случај не произлегува од Бог.

„Никако не е својствено на Бога да насадува во нас зла пројава и особено во оној кој сака да предизвикува метеж и омраза. Невозможно е исто така, да се претпостави, дека злото било рамносилно на доброто, дека применува особена суштина, дека последователно е произлезено, дека некако е безначално, како Бог. [...] И ти, манихејска темнина, не си била од почетокот рамнопрестолна со високата Светлина. Ако Бог постоел - темнина не можело да има: зашто злото не може да спори за еднаквост со Бога. Ако пак, ја примаш темнината за начело, ти не даваш место на Бога: зашто Нему не Му прилега да биде во согласие со мракот! [...] Мракот, последователно, е во твоето срце. [...] Темнината е произлезена отпосле и не е никаква самостојна суштина, таа е нашиот сопствен грев, последица на нарушениот Божји закон“, вели светиот отец Григориј Богослов.²¹³

Искушенијата се случуваат со Божјо допуштање, но злото никако не е создадено од Бог.

„Неблагодетство е да се мисли, дека злото својот почеток го крие во Бога, оти спротивното од спротивното не произлегува - животот не раѓа смрт, темнината не е начело на светлината и болеста не го твори здравјето.

²¹¹ Nikolaj Berdajev, *Filozofija slobodnog duha...*, цит. дело, стр.188.

²¹² Николај Берѓајев, *Филозофија слободe*, цит. дело, стр. 130-132.

²¹³ Види кај: Протоѓакон Г. Ибришимов, *Духовни бисери од светите отци*, прев. о. Миле Штрбевски, Скопје, Ѓаконија, 2001, стр. 194-196.

Прашуваат: ако злото и не е нешто несоздадено, и не е и од Бога создадено, тогаш, од каде ја има својата природа? Дека злото постои - тоа не може никој да го одрекува. Што да одговориме на ова? Тоа, дека злото не е жива и одушевена суштина, но состојба на душата, спротивна на добродетелта и плод на безгрижни души, преку отпаѓање од доброто. Поради тоа, не го барај злото надвор од себе си, ниту пак претставувај си, дека е некаква си првородна зла суштина - секој самиот во себе си нека признае дека е виновник од својот сопствен зол карактер“, вели светиот отец Василиј Велики.²¹⁴

Според христијанството, злото потекнува од злоупотребата на слободата на најсветлиот ангел што горделиво мислел дека може да биде рамен на Бог, отпаднал од Него и се претворил во најтемниот ѓавол. „Гордоста ти е симната во пеколот, со сиот твој шум; под тебе има гнилеж за постилка, а црви се твојата покривка. Како падна ти од небото, Денице, сине на зората! Се разби од земјата ти, кој ги угнетуваше народите. А во срцето свое си велеше: ‚Ќе се искачам на небото, ќе го издигнам престолот свој погоре од Божјите ѕвезди и ќе седнам на гората во соборот на боговите, на крајот од северот; ќе се искачам до висините на облаците, ќе бидам рамен на Севишниот.‘ Но ти си соборен во пеколот, во дното на јамата“ (Исаија 14, 11-15). „Ти беше помазан херувим - заштитник, и Јас те поставив за тоа; ти беше на светата Божја гора, одеше среде огнени камења. Ти беше совршен во патиштата свои, од денот кога беше создаден, сè додека не се најде во тебе беззаконие“ (Езекил 28, 14-14).

Свети Григориј Богослов поучува дека првиот светлonoсец, Деница, мечтаел да ја сподели царската чест на великиот Бог, затоа паднал во бесчестие и наместо бог постанал крајна темнина. „Тој е таткото на гревот и учителот на сите грешници.“²¹⁵ Значи, носителот на злото е конкретна индивидуа, која што крајно погрешно го употребила дарот на слободата. Значи, штом отпаднал од Бога - Изворот на Животот, се претворил во небитие. Но, она што збунува е Берѓаевото автономно создавање на своја концепција за злото-небитие, надвор од христијанската доктрина за истото. За него, небитисувачкото зло потекнува од слободата, но не онаа слобода за која што знае христијанството, туку концептот на *Ungrund*, превземен од Јакоб Беме, кој што означува праоснова, бездна, слобода која што се наоѓа надвор од Бога. „Тајната на злото е тајната на слободата. Без

²¹⁴ Види кај: Протоѓакон Г. Ибришимов, цит. дело, стр. 133-134.

²¹⁵ Цит. дело, стр. 194.

сфаќањето за слободата, не може да биде сфатен ирационалниот факт за постоењето на злото во божествениот свет. [...] Бог е семоќен над битието, но не и над ништоста, не и над слободата. И затоа постои злото“, вели философот.²¹⁶ Според него, духот е слобода, и духот е од Бога, но тој не е само од Бога, туку потекнува од „исконската, претпостоечка слобода, од Ungrund-от.“²¹⁷

Но, злото не придонесува за божественото да ја изгуби својата моќ, благод и апсолутна бескрајност. Само заради тоа што злото е присутно, како релативно и небитисувачко, „не може да го ограничи апсолутното битие, кое во себе содржи сè.“ Се чини дека злото е творба што самата себе сака да се обоготвори (а тој процес го помагаат самите луѓе со својот сопствен слободен избор, заб. В.К). „Затоа што стапнаа на патот на злото, луѓето не постанаа богови, туку ѕверови, не слободни, туку робови, потпаднаа под власта на законот на смртта и страдањето.“²¹⁸

Целата вредност на созданието е во слободата која Творецот ја дава, вели Берѓаев. Нерелигиозната свест сака да го исправи тоа Божјо дело и се фали дека би можело да се создаде подобро - на пример Бог требал да ја создаде вселената присилно, за луѓето да бидат немоќни за зло, и така сè ќе биде во совршена состојба во која што не би постоеле страдањата и смртта, туку луѓето би ги привлекувало само доброто. Но, оваа концепција ги ограничува луѓето. „Темелот на совршенството и доброто е во слободата, во слободната љубов кон Бога, во слободното соединување со Бога, а таа особина на секое совршенство и добро, на секое суштество му причинува неизбежна светска трагедија.“²¹⁹

На прашањето зошто во светот има толку многу зло и зошто Бог не ги спречи насилствата, архимандрит Амвросиј (Јурасов) одговара дека Бог не ги присилува луѓето да бидат добри и да живеат како програмирани. Со ова кажува дека доброто е од поголема вредност доколку се направи по свој слободен избор. Прави аналогија со односот родител-дете. Секој родител би посакал од неговите деца да ги сакаат, да бидат послушни и добри. Но, ако родителот почне да го хипнотизира своето дете, т.е. да му ја одземе слободата на избор помеѓу доброто и злото, и го натера сосила да прави добро, тогаш каква радост ќе доживуваат од таквата послушност и љубов? Ако ги хипнотизираат, тогаш децата ќе бидат

²¹⁶ Nikolaj Berdajev, *Filozofija slobodnog duha...*, цит. дело, стр.183.

²¹⁷ Николај Берѓајев, *Дух и реалност*, прев. Добројло Аранитовиќ, Београд, Бримо, 2002, стр. 156.

²¹⁸ Николај Берѓајев, *Философија слободe*, цит. дело, стр. 133-134.

²¹⁹ Цит. дело, стр. 135.

неспособни за каков било разумен избор и ќе бидат подложни на наредби. „Посакувајќи им само добро, истовремено им посакувате да имаат и слобода на избор. Такви деца сака и Бог: Тој нас, делото на Своите раце, нè дарил со слободна волја, сами да избираме помеѓу доброто и злото.“²²⁰ Слободата е неразделно поврзана со љубовта. „Паралелно со слободата доаѓа љубовта, затоа што доколку постои само слобода, а нема љубов, тогаш ќе настане хаос, а доколку има љубов, а нема слобода, тогаш ќе биде ропство“, тврди Епископ Климент.²²¹ И Берѓаев истото го исповеда. „Слободата е задолжена да биде љубовна и љубовта е слободна. Само спојувањето на слободата и љубовта ја остваруваат личноста, слободната и творечка личност.“²²²

Рускиот богослов и философ, Василиј Зењковски презентира интересен став околку оваа проблематика. Вели, дарот на слободата даден од Бога на човекот, е даден засекогаш - ни самиот Бог не ја одзема слободата. Бог може да го уништи животот на она суштество кое правејќи зло, отстапува од Божјиот план за спасение на светот, меѓутоа никогаш не ќе ја одземе слободата ниту од луѓето ниту од ангелите; тие слободно одлучуваат дали ќе бидат со Него или пак, не. „Во слободата на духот постои некаква тајна. Ние ја доживуваме несвесно и не умееме неа да ја совладаме, а во христијанското учење дознаваме дека вистинската и творечка слобода ја откриваме во Христос и со Христос. [...] Сета трагедија на светот е поврзана со тоа што луѓето сакаат да се служат со слободата без Бога, без Неговата помош.“ Овој мислител дефинитивно не се сложува со Берѓаевиот став на „отсуството на Божјата семоќ“, поттикната од т.н. Ungrund.²²³ За Берѓаев, допуштањето на злото е резултат на „немоќ врз небитието“, но за богословите, тоа е - Божјото долготрпение, за човекот слободно да одлучи да се преуми и да се обрати кон Бога.

И за Берѓаев важи истото - злото објаснето со слободата е тајна која што не подлежи на никаква рационализација. Злото загосподарило во светот. Тоа е губење на целосноста и одвојување од духовниот центар, а доброто е внатрешна целосност на човекот, единство, потчинување на душевното и телесното под духовното. Но, затоа пак, на злото не му припаѓа последниот збор. Злото може да добие дијалектички момент, и низ

²²⁰ Архимандрит Амвросије Јурасов, *Питања и одговори: О вери и спасењу*, прев. Манастир Жича, Краљево, Манастир Жича, 2006, стр. 9.

²²¹ Пулс, Емисија за ментална гимнастика, Алфа ТВ, Скопје, Април 2011.

²²² Николај Берѓајев, *О човековом...*, цит. дело, стр. 215.

²²³ Василиј В. Зењковски, *Основи хришћанске филозофије*, прев. Мирољуб Авдаловић, Подгорица, ЦИД, 2006, стр. 307-309.

него се открива спротивноста - доброто, верува рускиот „пророк“. „Односот меѓу доброто и злото не е едноставен и меѓу нив постои комплицирана егзистенцијална дијалектика. Доброто може да се преобрази во зло, злото може да се преобрази во добро.“²²⁴ Изворот на победата над животното зло во овој свет, смртта - последниот непријател, за Берѓаев е воскресението на Богочовекот. Воскресението никогаш не било познато од германскиот философски дух, и покрај неговата длабочина.²²⁵

Питер Овен Џонс, во разговор со Старец Лазар од Египетската пустина, го изнесува своето доживување на пустинското подвижништво: „Не сум сигурен дека ми се допаѓа оваа (источната христијанска, заб. В.К.) теологија баш многу. Не сум навистина сигурен дека ми се допаѓа целиов (аскетско-исихастички, заб. В.К.) пристап. Целата идеја дека ние сме под постојан напад од демоните е всушност навистина грозна. [...] Не би видел никаква цел во Бог кој љуби, Татко кој љуби, праќајќи ги Неговите деца да си играат во поле полно со змии.“²²⁶ Кажано со Берѓаевата терминологија, која што философот ја употребува за Иван Карамазов - тој (т.е. рационалистот) размислува со Евклидовски ум. Но, рускиот философ насетува дека злото и страдањето се меѓусебно поврзани, но не и идентични. За него, повистинито и подлабоко е да се каже „Страдам, значи сум“, отколку Декартовото *cogito*. Во контекст на ропството и слободата, односно свесното прифаќање ропство за да се одбегне јаремот на слободата и тешкотијата на одговорноста, Берѓаев вели дека одрекувањето од духовниот живот, од слободата, од личноста, може да го олесни страдањето и да ја намали болката, но тоа ќе значи и крај за човековото достоинство.²²⁷

Страдањето е основната тема на сите религии на искупувањето. Страдањето може да значи богооставеност, но може да доведе и до општење со Бога. „Страдањето може да премине во радост“, вели Берѓаев.²²⁸ Овој исказ се совпаѓа со светоотечкото предание; благодарението на Бога за страдањата и нивното осмислување значат и целосна доверба во Неговата промисла, а со тоа и восовршување во духовниот живот и впадбување со Христос.

²²⁴ Николај Берѓајев, *Егзистенцијална дијалектика...*, цит. дело, стр. 179-182.

²²⁵ Цит. дело, стр. 184-185.

²²⁶ *Extreme Pilgrim. Egypt: The Desert*. Directed by Graham Johnston. Presented by Peter Owen-Jones. BBC Manchester, RDF Media. United Kingdom, 18 January 2008, 60 min.

²²⁷ Николај Берѓајев, *Егзистенцијална...*, Цит. дело, стр. 163.

²²⁸ Цит. дело, стр. 164.

„Не треба да се плашине од страдањата. Страдањата секако ќе дојдат во нашиот живот, го сакале ние тоа или не. Сите знаеме дека сите страдаме на овој на или на оној начин, подоцна или порано во својот живот, и не треба да се плашине. Она што е битно во нашите страдања е да бидат учество во Крстот Христов, за да бидат учество и во Неговото Воскресение; да им дадеме смисла на нашите страдања, а не да бидат без врска, страдања само заради страдања“, вели Митрополит Наум Струмички.²²⁹

По ова се отвора друг, посложен проблем, поттикнат од страна на нетеистичките философи на религијата: што е со страданијата од метафизичкото зло? И покрај тоа што Бергаев настојува да не се поистоветат поимите зло и страдание, сепак во православното христијанско предание, од страна на свети Григориј Богослов синтагмата „метафизичко зло“ е искажана со поимот *злострадание*. Сè што се случува од природните појави е дел од совршениот Божји Домострој, така што свети Григориј, метафизичката несреќа исто така ја нарекува и *вразумување*. Но, веднаш потоа дава и решение: „Да ја најдеме утехата во покајанието и молитвата, [...] зашто ги забравивме заповедите на Господа и им служевме на лукавите срца.“²³⁰

Сепак, доколку противниците возвратат со зборовите дека илјадници невини страдаат во метафизичките несреќи, ставот на Бергаев е дека „поважно од сè е незаслуженото страдање на Синот Божји, праведникот Исус.“ Философот е свесен дека најчесто страдаат добрите луѓе, а не лошите. А потоа додава дека силата на страданието може да биде знак за голема длабочина.²³¹ Уште вели, несреќниот и беспомошен човек го има семоќниот Бог, а кога човекот е среќен, тогаш ќе го изгуби Бога, затоа што ќе му се врати полнотата на неговата отуѓена природа како самодоволно и материјално суштество. „Суштеството кое би било сосем задоволно и среќно на овој свет, нечувствително на злото и страданието, и кое не би искусило страдание, целосно лишено од трагичноста, повеќе не би било духовно суштество, ниту би било човек.“²³² А светоотечкото предание сведочи идентично - човекот заборава на Бога кога сè во животот му врви добро:

²²⁹ Митрополит Наум Струмички, „Велигденска порака на Владиката Наум“, *Струмица Нет* 23 април 2011.

²³⁰ Види кај: Протоѓакон Г. Ибришимов, *Духовни бисери...*, цит. дело, стр. 225-226.

²³¹ Николај Берђајев, *Егзистенцијална...*, цит. дело, стр. 167-168.

²³² Николај Берђајев, *Дух и реалност...*, цит. дело, стр. 204-205.

„Сите забораваме на Бог во времето кога мислиме дека здравјето, среќата и бизнисот ни врват, а потоа се чудиме кога одеднаш сè ќе се смени на лошо. Ја спомнуваме загубата на приземните вредности зашто никој не се вознемирува од загубата на она што не го ни вкусил - небесното. И никој за тоа не е виновен освен злото во самиот човек, што му прави простор на демонот да го стави неговиот живот под своја контрола. Кон злото или кон доброто, внатре во себе, секој слободно се приклонува.“²³³

Берѓаев се брани од нападите на атеистичкиот аргумент кој гласи: доколку постои невино страдање, тогаш нема Бог. Вели дека светот е преполн со луѓе како Јов, и големи и мали. Како најнепосреден философски пример, го спомнува Сократ. Најмудриот, најблагородниот, најправедниот, најголемиот син на хеленската култура - осуден на смрт, отруен од неговиот сопствен народ [sic]. За духовниот живот од особено значење е феноменот на невино страдање, во него се допира самата судбина на егзистенцијата, заклучува философот. И повторно, „На крстот бил распнат не само најправедниот меѓу луѓето, распнат бил Синот Божји. Невино страдање е божествено страдање.“²³⁴

Духовниот однос кон страдањето за Берѓаев означува просветленост - животното познание на смислата на страдањето исто така означува ослободеност. Токму ова, поднесувањето на невино страдање, но осмислено - заради Христос, е директниот услов за добивање на дарот на умносрдечната молитва. Доколку личноста при очистувањето на срцето, маченички страда во борбата со страстите и гревовите, се здобива со аскетска умносрдечна молитва и просветление на умот. Но, оној што ќе пострада маченички во надворешниот напад од страна на луѓето, „ќе го стекне плодот на дарот Божји на непрестајната умносрдечна молитва и гледањето на божествената светлина.“²³⁵ Така, личноста која сака единство со Бога, станува сад за Светиот Дух.

* * *

²³³ Митрополит Струмички Наум, *Само едно е потребно*, цит. дело, стр. 233.

²³⁴ Николај Берѓајев, *Дух и реалност...*, цит. дело, стр. 206-208.

²³⁵ Митрополит Струмички Наум, *Плодоносна девственост*, цит. дело, стр. 119.

Берѓаев наоѓа оправдание за проблемот на злото во своето философско творештво преку феноменот на невиното страдање, што тој го нарекува божествено страдање. Она што е заедничко за Берѓаевата и за православната христијанска теодикеја е одбраната на Божјата седобрина и сеправедност, не по пат на рационални аргументации, туку по пат на искажување на довербата во Божјата промисла. Постоенето на злото е тајна, неподложна на рационализација, вели Берѓаев.

Берѓаев смета дека злото е небитие, богоотпаднатост, и ја содржи во себе силата на лагата. Злото се случува со Божјо допуштање, но тоа во никој случај не е Божја творба. За философот, злото е резултат на постоењето на слободата. Православното христијанство застапува став дека злото настанало поради злоупотребата на дарот на слободата (отпаѓањето на ангелот), и со тоа, отпаѓање на човекот по пат на непослушание кон Божјите заповеди. Укинувањето на човековата слобода би значело укинување на љубовта.

Но, Берѓаев мисли поинаку за почетокот на злото. За него, принципот на претпостоечката слобода, т.н. Ungrund, е главниот предуслов за настанување и одржување на злото на земјата. Со ова, Берѓаев се одвоил од православното толкување на проблемот на злото, затоа што на слободата и` дава одредена автономија од Божјото постоење, тврдејќи дека Ungrund-от постоел пред воопшто да започне Божјото творештво. Оваа концепција е сосем независна од православната антропологија, и затоа, Берѓаевата и православната христијанската теодикеја не наоѓаат заеднички елементи.

2.3. Толкувањето на Духот во Берѓаевите дела и во официјалното христијанско догматско и светоотечкото учење

*Зашто законот на Духот, кој дава живот во Христос Исус,
ме ослободи од законот на гревот и на смртта.*

(Рим. 8, 2)

„Познавачите на многуте знаења, иако многу се трудат, со мисла да го испитаат таинството на Пресвета Троица, не можат да разберат, како тоа по естетство Си Еден Бог, а во Три совршени Лица; ние пак веруваме во ова и непрестано исповедаме...“ - вака гласат почетните стихови од деветтиот икос на Акатистот кон Пресветата и Живототворна Троица.²³⁶ Токму на ваков начин може да се артикулира проблемот на рациоцентричното восприемање на Бога од страна на некои мислители, наспроти срцевоцентричното прифаќање од страна на оние кои Го сведочат христијанскиот Бог. Оваа пофална песна кон Пресвета Троица, укажува дека учените луѓе испитуваат со мисла, додека пак верникот верува и исповеда.

Оттука, нужно е да се разграничи сфаќањето на Духот како философски принцип (nous) од сфаќањето на Духот како Свет Дух (pneuma) - едно од трите лица на Пресвета Троица, според официјалното исповедање на христијанството. За западниот философ својствено е со разумот да ги испитува дури и најдлабоките религиски тајни, додека пак верникот целосречно и без двоумење ги прифаќа религиските максими. „Очигледна е разликата меѓу библиското, евангелското и апостолското поимање на Духот и поимањето на грчката философија. Според првото поимање, Духот е благодатната енергија која достигнува од другиот, божествениот свет во нашиот свет; според другото сфаќање, Духот е идеалната основа на светот, разум кој се издигнува над сетилниот свет“, потенцира Берѓаев.²³⁷ Не само што постои споменатата разлика меѓу христијанското поимање на Духот и концепциите за духот како философски принцип од страна на западните философи, туку при читањето на Берѓаевите дела, јасно може да се согледа остро

²³⁶ „Акатист кон Пресвета Троица“, во: *Православен молитвеник*, уред. о.Боро Милчев, Струмица, МПЦ Струмичка епархија, 2011, стр. 228-229.

²³⁷ Николај Берѓајев, *Дух и реалност*, цит дело, стр. 149.

несогласување помеѓу неговото сфаќање за духот и сфаќањето на останатите западноевропски мислители.

Во таа насока, Бергаев го искажува своето незадоволство од философските системи на современите мислители кои што составиле свои концепции за Духот како објективен, апстрактен, безличен, пасивен, пониска категорија, без каква и да е врска со Бога и слободата. Особено е револтиран од германската класична философија која што е целосно незаинтересирана за личноста, субјективноста и егзистенцијата. „Во германската идеалистичка метафизика воопшто не бил поставен проблемот на човекот и личноста кои биле загушени од страна на универзалниот безличен дух“, коментира Бергаев.²³⁸ Продолжува со зборовите: „Философијата на духот не треба да биде философија на битието, онтологија, туку философија на егзистенцијата.“²³⁹ Ако Духот е во директна врска со егзистенцијата, тоа значи дека тој е динамичен, творечки, субјективен, неразвоен од личноста, нејзината автентичност и слобода. Од претходните страници се забележа Бергаевата огорченост од нужноста како материјалистички принцип и затоа тој силно се застапува за слободата на личноста изразена исклучиво преку Духот.

Текот на неговата мисла вели дека само духот е егзистенцијален и има своја егзистенција. „Бог е дух и затоа не е објект, Бог е субјект. [...] Духот се разоткрива во субјектот, а не во објектот; во објектот нема дух, духот е само во субјектот. Иако духот е само во субјектот, а не во објектот, тој воопшто не е субјективен во психолошка смисла. Реалноста на духот не е објективна, стварносна, туку поинаква, неспоредливо повисока реалност, првична реалност“, наведува Бергаев. „Духот е вистина на душата, нејзина вечна вредност. Во таа смисла, духот поседува аксиолошки карактер, поврзан е со вреднувањето. Духовноста е најголемиот квалитет, вредност, најголемото достигнување на човекот. Духот ја дава смислата на стварноста и не е некоја друга стварност. Духот е, така да се каже, здив Божји кој продира низ човековата суштина и му го дојавува највисокото достоинство, највисокото својство на неговото постоење, внатрешната независност и единство.“²⁴⁰

„Духот не може да се дефинира со помош на универзалиите, кои се плод на објективацијата, туку го означува човековиот исчекор од затвореноста кон конкретно-

²³⁸ Цит. дело, стр. 135.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Цит. дело, стр. 136-137.

универзалното. Духот е личен и се разоткрива во личноста, но тој личноста ја исполнува со надлична содржина“. Со овие зборови, Берѓаев го разграничува апстрактното поимање на Духот, спасувајќи го од светот на објектите. Повторно нагласува дека духот е субјективен и се разоткрива во субјектот, но и дека спасува од расипаната „субјективност“, мислејќи на егоизмот и преголемата увереност во сопствените знаења.²⁴¹ Потполно во христијански манир, изјавува дека царството на духот е царство на слобода и љубов. „Духот е најреалната реалност затоа што субјективното-лично е пореално од објективното, објектното.“²⁴² Со овие зборови, секако дека од страна на материјалистичките мислителите ќе заработи епитет - екстреман идеалист. Но, за да се одбрани од вакви евентуални напади, објаснува дека апстрактниот спиритуализам и идеализам го одвојуваат духот од полнотата на животот, го пренесуваат во „идеалната“ сфера и затоа не го познаваат активниот и конкретниот дух.²⁴³

При читањето на Берѓаевите дела, особено оние поглавја во кои што се обработува проблематиката на Духот, се забележува дека на некои места, философот употребува голема, а на некои места мала буква за да го означи принципот на духот. Во христијанството, кога се споменува Светиот Дух, третото лице на Бог - Света Троица, задолжително се употребува голема буква, додека пак, ако се напише со мала буква, се однесува на човечкиот дух. Ова навестува дека Берѓаевата замисла за Духот, не е иста со христијанското поимање на Духот.

„Оваа книга е напишана за Духот, а не за Светиот Дух, ова е философска, а не богословска книга. Не претендирам да говорам за догматски прашања, врзани за учењето за Светиот Дух. Па сепак проблемот на Светиот Дух и Неговиот однос кон Духот воопшто, присутен е во христијанската мисла и всушност е централен проблем“, открива Берѓаев.²⁴⁴

Веднаш се поставува прашањето: од каде потребата, еден философ, кој се смета себе си за христијанин, да измисли своја сопствена концепција за она кое се нарекува Дух, и тоа независно од официјалното исповедање на христијанските догми? Во ваков случај неизбежна е појавата на проблем, истовремено и философско-антрополошки и догматско-

²⁴¹ Цит. дело, стр. 141-142.

²⁴² Ibid.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Цит. дело, стр. 262.

богословски. Доколку еден мислител во своите дела на ревносен начин говори за Христос (сметајќи Го за Богочовек и Син Божји, а не просто морален и праведен учител), како што тоа го прави Берѓаев, тогаш зошто не би се придржувал строго до библиското и светоотечкото претставување на Духот? Од каде произлегува таа потреба, екстремно да се отстапи од Никејско-Цариградското исповедање на христијанската вера, притоа создавајќи свое сфаќање за Духот, и „заради тоа е толку тешко да се одреди односот на Духот и Светиот Дух“²⁴⁵, истовремено чувствувајќи се себе си како христијанин? Оваа можеби и не ќе звучеше толку страшно или пак збунувачки, доколку Берѓаев не го спомнуваше Христос со толкав интензитет, или пак доколку од страна на историчарите на славофилската мисла не беше наречен христијански егзистенцијалист.

Во Символот на верата, Светиот Дух - третата ипостас на Пресвета Троица, верникот Го исповеда како „Господ, Кој живот дава, Кој исходи од Отецот, Кому заедно со Отецот и Синот Му се поклонуваме и Го славиме, и Кој говорел преку пророците.“²⁴⁶ Во молитвата кон Светиот Дух, опишан е како Цар Небесен, Утешител, Дух на Вистината, Кој е насекаде и сè исполнува, ризница на блага (добрини) и подател на живот, се вселува во личностите, очистувач од секаква нечистотија и спасител на човечките души.²⁴⁷ Но, се гледа дека рускиот философ создава сосем нова и автономна философија на духот. „Во Духот делува Светиот Дух“, вели тој.²⁴⁸ Исто така разграничува: „Духот не може едноставно да се изедначи со Светиот дух, со Третата ипостас на св. Троица.“²⁴⁹ Но, потоа цитира стихови од Евангелието во кои се спомнува Духот: „Бидејќи не сте вие што ќе говорите, туку Духот на вашиот Отец ќе говори преку вас“ (Матеј 10, 20). „Хулата против Светиов Дух нема да им се прости на луѓето“ (Матеј 12, 31). „Не знаете од каков Дух сте вие“ (Лука 9, 55). „Зашто Светиот Дух ќе ве научи во истиот час што треба да кажете“ (Лука 12, 12). „Ако некој не се роди од вода и Дух, не може да влезе во царството Божјо“ (Лука 3, 5). „А кога ќе дојде Утешителот, Кого што ќе Го испратам Јас од Отецот, Духот на Вистината, Кој излегува од Отецот, Тој ќе сведочи за мене“ (Јован 15, 26). „А кога ќе дојде Тој, Духот на Вистината, ќе ве упати во сета вистина“ (Јован 16, 13).²⁵⁰

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Види во: *Православен молитвеник*, цит. дело, стр. 29-30.

²⁴⁷ Види во: *Православен молитвеник*, цит. дело, стр. 24.

²⁴⁸ Николај Берѓајев, *ibid.*

²⁴⁹ Nikolaj Berdajev, *Filozofija slobodnog duha...*, цит. дело, стр. 77.

²⁵⁰ Николај Берѓајев, *Дух и реалност*, цит. дело, стр. 263.

Независно од тоа какви биле неговите намери, Берѓаев сепак си создал своја философија на духот, притоа вклучувајќи ги Евангелските описи за Духот како составен дел од своето учење. Богослов, на пример, би постапил обратно - неговата мисла ја искажува неразделно од догматското учење за Светиот Дух, додека пак, рускиот философ постапил обратно - христијанството го става во служба на својата философија. Духот го третира како поопшт од Светиот Дух. Духот треба да се согледува персоналистички, а не објективистички. Само субјектот има во себе дух, затоа што е егзистенцијален, но не и објектот. Светот е создаден од Бога, но Бог не создава објекти, туку живи творечки субјекти. Субјектот, пак, не го создава светот, но Бог го повикува да твори во светот.²⁵¹ Врз Духот не се применливи рационалните категории. Тој не е исто со битието што може да се дефинира со разумот. Бог е дух, а духот а активност и слобода. „Природата на духот е спротивна на пасивноста и нужноста. Затоа духот не може да биде супстанција“, вели Берѓаев, притоа обвинувајќи ја аристотеловското-томистичката практика на сведувањето на Бога на концепт, а со тоа и на скаменет предмет.²⁵²

Христијанството дошло на светов како целосно надминување на ропството и идолопоклонството, тоа е религија на духот и духовниот живот, пневматоцентрична, религија на Света Троица, во која се открива Бог како Отец кој љуби, како близок и сроден, како задобивање на татковината на духот. Бог е живот. Тој не се изразува со категориите на природното мислење и Неговата реалност не е како реалноста на природно-предметниот свет. Тој се открива единствено во духовниот живот, а тоа е внатрешниот однос меѓу Него и човекот. Духовниот живот не е надворешен однос помеѓу „натприродното“ и „природното“, вели Берѓаев. Во духовниот живот нема затвореност на душата, ниту пак раздвоеност на субјектот. Вистината е и пат и живот. Христос им вели на луѓето: „Јас сум Патот, Вистината и Животот; никој не доаѓа кај Отецот, освен преку Мене“ (Јован 14, 6).²⁵³

„Согласно опитот на сите Свети, единствен темел на вистинскиот духовен живот е вистинската вера. Вистинската вера го соединува човекот со Бог. Учество во вистинската вера во Црквата истовремено значи и учество во вистинска благодат. Благодатната содржина на догмите

²⁵¹ Горан Стојанов, *Персоналистичката...*, цит. дело, стр. 46.

²⁵² Nikolaj Berdajev, *Filozofija slobodnog duha...*, цит. дело, стр. 36-37.

²⁵³ Цит. дело, стр. 55-57.

егзистенцијално се доживува само во Црквата. Догмата во Црквата е начин на живот и сведоштво на живот и секогаш има непосредно и одлучувачко влијание на човековото личносно постоење. Таа е неразделна од аскетско-сихастичкиот и свето-таинскиот живот на Црквата“, сведочи светоотечкото предание.²⁵⁴

Бергаев чувствува постојана потреба да повторува дека Духот е слобода, за разлика од природата која е нужност и детерминизам. Според него, илузорно е да се бара слободата во природниот свет, таа треба да се бара во духот. Ако слободата се рационализира, тогаш ќе се умртви. Вели дека слободата е духовно-религиозна, а не натуралистичко-метафизичка категорија. Таа зазема централно место во христијанството. Без неа не е можно да се сфати ниту создавањето на светот, ниту падот во грев, ниту искупувањето. Без слободата не може да се сфати феноменот на верата. Без неа не е можна ниту теодикејата.²⁵⁵ „Со слободата е поврзан специфичниот квалитет на чувствувањето на животот и сфаќањето на животот. Христијанството го претпоставува духот на слободата и слободата на духот. Надвор од оваа духовна атмосфера не постои слобода на христијанството и тоа е лишено од секаква смисла.“²⁵⁶

И во Бергаевите дела се среќава невозможност на човекот да биде самодоволно, самостојно, апсолутно суштество, кое самото во себе го содржи изворот на животот. Философот вели дека изворот на човековата слобода не е во природниот човек, туку во праизворот на животот - Бога. „Одделувајќи се од Бога, т.е. од праизворот на животот, човекот ја губи и својата слобода.“²⁵⁷ Со овој исказ, тој се доближува до светогорското поимање на личноста како енергетски несамостојна од Христос - изворот на животот.

„Ние не сме енергетски самостојни битија. Ние сме како уред на батерија - додека таа трае функционираме, кога ќе ослаби паѓаме. На пример, како еден персонален компјутер. Или можеби е подобар примерот со светилката кога е во прашање нивото на нашиот духовен раст; на првиот - заради губење на благодатта, а на вториот - заради пречувствителноста. За нормално да функционираме, постојано треба да сме вклучени на енергетскиот Извор, Кој покрај тоа што ни дава енергија да постоиме како словесни битија, ни дава енергија (ако сакаме) и за благодатта, како и енергија за вечно благодатта. Се исклучиме ли од Изворот - барем ние

²⁵⁴ Митрополит Струмички Наум, *Само едно е потребно*, цит. дело, стр. 45.

²⁵⁵ Nikolaj Berdajev, *Filozofija slobodnog duha...*, цит. дело, стр. 141-143.

²⁵⁶ Цит. дело, стр. 144.

²⁵⁷ Цит. дело, стр. 159.

христијаните, престануваме духовно да функционираме. Духовно мртвило и духовна темница. Живи мртовци, луѓе без вистинска радост и смисла на животот.“²⁵⁸

Човековата слобода не подразбира и човекова автономија од Бога. Таа подразбира автономија од материјалниот свет на објектите и законите на нужноста, но не и автономија од Творецот. Истиот став го застапува и Вишеславцев. Богоподобие е единствен начин на поимање на човековата суштина. Човекот е незамислив надвор од проблемот на богочовештвото; тој се наоѓа во суштинска врска со Апсолутниот, затоа што во него е вкоренет. Богоподобие на човекот се состои во неговата слобода. Човековата личност не е отуѓен дух, ниту отуѓена слобода, ниту отуѓен ум. Во христијанството, духовната личност е овоплотен дух, овоплотен ум, творечка слобода.²⁵⁹

Од овде произлегува и невозможност на концептот за автономен морал во рамките на христијанството. Моралот сфатен апстрактно и одвоен од првобитниот Извор, создава само законски поредок на овој свет, но тој нема врска со смислата на светот, ниту пак ги поврзува елементите на светот со неговиот Логос, вели Берѓаев. Моралот како таков, како посебно начело одвоено од Бога, настојува да го реши религиозно-метафизичкиот проблем на доброто и злото - независно од Смислата на светот. „Патот на спасението е во Христос, а не во моралниот закон или во човековото природно совршенство. [...] Христос проповедал љубов, а не морален закон и апстрактни должности“, заклучува Берѓаев. За него, спасението на човештвото е мистичен, таинствен чин на слободата и љубовта, кои се надморални и надрационални категории.²⁶⁰ Зборовите на Богочовекот се: „Без Мене не можете да направите ништо“ (Јован 15, 5), а на светиот апостол Павле: „Не ја отфрлам благодатта Божја; зашто ако праведноста се придобива преку Законот, тогаш Христос залудо умрел“ (Гал 2, 21).

* * *

²⁵⁸ Митрополит Струмички Наум, *Плодоносна...*, цит. дело, стр. 94-95.

²⁵⁹ Борис Вишеславцев, *Вечно у руској философији*, цит. дело, стр. 157-162.

²⁶⁰ Николај Берѓајев, *Нова религијска свест и друштвена стварност*, прев. Мирко Ђорђевиќ, Београд, Бримо, 2001, стр. 50-51.

Во ова поглавје се покажува дека философското поимање на духот, макар да е идеалистичко (pous), е различно од религиското сфаќање за овој принцип (pneuma). Тој не може да се испита рационалистички. Сфаќањето за Духот во Берѓаевите дела воопшто не соодветствува со апстрактниот дух на идеалистичките философски системи што ја потиснуваат вредноста на личноста.

Во философските дела на Берѓаев, Духот подразбира динамизам и слобода. За философот, одбивно е да се смета Духот за безличен, апстрактен, пасивен принцип, независен од Бог и слободата. Само слободните личности содржат во себе дух. Духот е егзистенцијален и си има своја егзистенција, затоа што Бог е Дух. Тој се разоткрива во субјектот и не е натурална, туку аксиолошка категорија.

Но, тоа што претставува Дух за рускиот философ, не е сосем идентично и во христијанството. За философот, Духот дава живот, но тој е поопшт принцип од Личноста на Светиот Дух во православната догматика. И Берѓаев и христијанството сметаат дека Бог е Дух, но очигледно се разидуваат во неговото прецизирање. Човековата слобода не располага со автономија од Бог-Духот, и со тоа Берѓаев го отфрла концептот за автономен морал.

3. РАЗМИСЛУВАЊАТА НА БЕРЃАЕВ ЗА ДУХОВНОСТА И ЗА МИСТИКАТА И НЕГОВОТО ОТСТАПУВАЊЕ ОД ХРИСТИЈАНСКИТЕ МАКСИМИ

*Границите помеѓу православието и ереста
се иштишани со крв.*

Старец Јероним Светогорец

Како што веќе утврдивме, Берѓаевото сфаќање за духовноста е задолжително поврзано со христијанското сфаќање за личносниот однос со Бога, динамичната и творечка слобода во Бога и егзистенцијалниот поглед на човекот и светот. Рускиот „пророк“ го кажува своето мислење за егзистенцијалната философија оти станала модерна благодарение на Сартр, но главното признание го доделува на Киркегор, поради егзистенцијалното познание во субјективноста, наспроти објективноста и приматот на поединечноста над општоста.²⁶¹

Суштествувањето [Existenz] не е есенција, не е супстанција, туку слободен акт. На егзистенцијата и` припаѓа припатот над есенцијата. Во оваа смисла егзистенцијалната философија е слична на секоја философија на искуството (опитот, заб. В.К.) и философија на слободата. Длабочината на Existenz е слободата.²⁶² „Меѓу Бога и човекот не може да постојат каузални односи. Бог никого не детерминира“, вели Берѓаев, и со тоа уште еднаш ја потврдува слободата и неприсилноста на синовскиот однос кон Бога. Духовниот живот во внатрешноста на човекот е необјективиран. Духовниот опит на човекот ја разоткрива тајната на Бога, светот и самиот човек.²⁶³

Кога Берѓаев почнува да говори за мистиката, читателот наидува на доста промени во текот на неговата философска мисла. Се добива чувство како да се губи настојувањето за субјективноста на егзистенцијата. Берѓаев почнува да изнесува нов став, вели: „...верувам во објективноста на вистинитоста на мистицизмот и во реалноста на мистиката. Ако би се држеле до чисто субјективното гледиште во мистиката, ќе видиме само индивидуална, ирационално-произволна особеност и тогаш не ќе биде јасна границата помеѓу мистиката и мистификацијата, во тој случај не ќе успееме да излеземе

²⁶¹ Н. А. Бердяев, *Истина и откровение: Прологомени к критике Откровения*,
<<http://www.vehi.net/berdyaev/istina/index.html>>

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid.

од оној кафез на психологизмот, кој што само мистиката би требало да го отфрли или да го разбие.²⁶⁴

За рускиот философ, релевантноста на религиската мистика е далеку поголема отколку на философската мистика. Неговиот став е дека во самите пазуви на битието, можно е да се бара само религиозна смисла во мистичната стихија и во искусственото општење. Не барајќи никакви материјални докази за постоењето на Бога, а истовремено како да ги напушта философските радио-методи за истата проблематика, вели дека основните догми на христијанската религија не се теории, идеи и апстрактни доктрини, туку - факти. „Дека е Христос - Синот Божји, тоа не е теорија, тоа е конкретен факт на светскиот тек.“²⁶⁵ Став кој, можеби, прв пат во историјата на философијата, толку радикално и самоуверено го изјавува еден философ.

„Јас се надевам дека низ религијата, низ *гносисот* ќе ми се открие тајната на сопствената *личност*, дека ќе ми се открие кој сум *јас* и од каде сум дошол; јас се надевам дека ќе ми се открие тајната на *светот* со кој што сум јас поврзан на за мене несфатлив начин“, констатира Бергаев. Веднаш потоа, сосем искрено го искажува мотивот за неговата потрага по религијата: „Мене религијата ми е потребна заради тоа што сакам да живеам вечно и својата личност да ја зацврстам во животот на светот, јас сакам со светот да се соединам слободно, а не под притисокот на кобната нужност.“²⁶⁶

Религијата е мистика во која заблескал Логосот и ја осветлил смислата на стварите. Религијата е објективна ствар во светот, таа е преовладување на субјективноста и излез од тагата на осаменоста, таа е реална врска со објективната смисла на светот, без оглед на тоа што таа во исто време е израз на нашите лични и најинтимни состојби. Религијата е самоизмама ако се сведе на *лирска состојба*, ако човек не доживува откровение на мистичната реалност.²⁶⁷

Бергаев на јасен начин ја гледа суштината на христијанската спасителна љубов - Новиот Завет на љубовта ја заменува крвната жртва со бескрвна - *евхаристија*.²⁶⁸ „За една развиена и формирана религиозна свест, Бог не е сила, туку смисла, не е власт, туку љубов, не е нужност, туку слобода. [...] Кога се приближувам кон Бога и кога се

²⁶⁴ Николај Бергаев, *Нова религијска свест...*, цит. дело, стр. 33-34.

²⁶⁵ Цит. дело, стр. 39.

²⁶⁶ Цит. дело, стр. 40-41.

²⁶⁷ Цит. дело, стр. 43.

²⁶⁸ Цит. дело, стр. 54.

соединувам со Него, јас чувствувам радоста на ослободувањето; кога се оддалечувам од Бога, јас чувствувам како страдам и како паѓам во ропство.“²⁶⁹ Така, философот многу фино прави разлика помеѓу изворната радост што ја живее христијанскиот верник, поврзувајќи се со Спасителот и наспроти тоа, состојбата на униние, при оддалечување од Него.

„Униние, етимолошки означува, отсуство на грижа за спасение. Освен некои, безмалку ретки исклучоци, сето човештво живее во состојба на униние. Луѓето станаа небрежни за своето спасение. Не го бараат божествениот живот. Се ограничуваат во рамките на телесниот, во потребите на секојдневието, во страстите на светот и во компромисните дела. Сепак, Бог нè создаде ни од што, според Неговиот образ и подобие. Ако ова откровение е вистинско, отсуството на грижа за спасение не е ништо друго, освен смрт на личноста. Безнадежноста е губење на свеста дека Бог сака да ни даде вечен живот. Светот живее во безнадежност. Луѓето самите себе се имаат осудено на смрт. Треба да се бориме гради во гради со унинието“, кажува Старец Софрониј.²⁷⁰

Доследно потпирајќи се на светоотечкото предание, и Митрополит Наум ја кажува истата поука како и Старецот Софрониј: „Директна последица од животот таму и некогаш е отстапување од континуираниот православен духовен живот и подвиг. Фантазирањето и очекувањето на некакви подобри услови, за потоа некогаш сериозно нешто да се почне и да се направи, не одат заедно со конкретниот подвиг сега и овде. Ваквото однесување, согласно светоотечката терминологија, се нарекува униние. [...] Директна последица на отстапувањето од православниот духовен живот и подвиг сега и овде, во најдобар случај, е вечното падни-стани на почетниот степен од духовниот развој. Јалово битисување. Отсуство на даровите од Светиот Дух Господ.“²⁷¹

Во однос на духовниот живот, Бергаев заклучува дека одвоеноста од Бога е духовна смрт. Меѓутоа, понатаму прави погрешно свртување во неочекувана насока, отргнувајќи се од аскетата која што во светоотечкото предание е суштински метод за очистување на енергијата на умот и на срцето од страстите. Философот вели дека аскетизмот е производ на болниот дуализам, подвоеноста меѓу небото и земјата, духот и

²⁶⁹ Цит. дело, стр. 55-56.

²⁷⁰ Старец Софрониј (Сахаров), *За духот и животот*, цит. дело, стр. 25.

²⁷¹ Митрополит Струмички Наум, *Плодоносна...*, цит. дело, стр. 58-59.

телото, трансцендентното и иманентното, задгробниот живот и животот на овој свет. Според него, аскетизмот потполно го одрекувал животот и го умртвувал телото. Овој начин на подвизување, за Берѓаев не е подражавање на Бога-Словото и неговото воскресение, туку величање на Христовата смрт и распнувањето. Тој го смета за песимизам, непријателство кон животот и свртеност кон реалноста на злото, наместо доброто на земјата.²⁷²

„Аскетската религиозност може да се бори само со индивидуалното зло во човекот, но кога е во прашање светското зло, таа ја свртува главата од него или само страда заради присуството на злото во светот; таа не води сметка за светот и за неговото преобразување, за ослободување на целата земја и триумф на религиозната вистина“, кажува философот додавајќи дека аскетата не е соборна, туку индивидуалистичка.²⁷³ Овде Берѓаев донесува непрецизен заклучок, затоа што самиот феномен на православното монаштво е доказ за лично-соборното единство во Црквата. Монасите се молат за целиот свет, а не само за своето лично спасение - тие не се индивидуалисти. Тоа е поткрепено со тврдењето: „Личноста и заедницата, односно личносниот однос со Бог и личносните односи со нашите ближни во Него, се заедничка содржина и онтолошка врска помеѓу срцето и светата Евхаристија. Поконкретно кажано, во сеопфатната Тајна на Црквата нашето срце станува лично духовно средиште на нашето битие и во аскетско-исихастичка и во литургиско-соборна смисла.“²⁷⁴

Ставот на Берѓаев е дека морално-аскетското воздржување и одрекување само по себе сè уште не е религиозен живот, затоа што религиозниот живот треба да биде благодатно и радосно општење со Бога. „Работата не е во аскетското воздржување или хедонистичкото задоволување, туку во тоа човекот да постане *личност* и да го потврди своето *мистично јас* во божествениот космос.“²⁷⁵ Намерите на Берѓаев се јасни, но се чини дека актот на обожение на личноста, тој сака да и го додели по многу пократка и полесна постапка, отколку долг и подвизувачки пат. Аскетата е вежба во преобразувањето на страстите во добродетели, инаку во спротивно, нејзиното одрекување подразбира оправдување, поддржување и хранење на страстите.

²⁷² Николај Берѓајев, *Нова религијска свест...*, цит. дело, стр. 53.

²⁷³ Цит. дело, стр. 54.

²⁷⁴ Митрополит Струмички Наум, *Школа за исихазам...*, цит. дело, стр. 105.

²⁷⁵ Николај Берѓајев, *Нова религијска свест...*, цит. дело, стр. 59.

Доколку се пристапува кон дефинирање на аскетската како средство (а не цел) за постигнување на просветление на умот и обожение на личноста, треба да се земат предвид изворните светоотечки одредби - искажани и поткрепени со нивниот личен опит, наместо создавање на свое, паралелно сфаќање на христијанскиот духовен живот, што несомнено е присутно кај Берѓаев. „Христијанскиот живот и подвиг не е гол индивидуален морализам, некако просто воздржување и нечинење на грев. Тој е конкретно, аскетско-исихастичко-литургиско, живо учество во вистински живиот живот на вистински живиот Бог, во Црквата. Тој е единствено вистинско постоење во единствениот вистински Бог, Света Троица - Отецот, Синот и Светиот Дух.“²⁷⁶

Аскетскиот подвиг кај слободната личност е волев, а тоа значи според свој слободен избор и слободна волја, непринудно од некој друг човек. Но, она што е принудно во аскетската е актот на самата личност да се насочи кон усрден подвиг, во период на повлекување на Божјата благодат. Тогаш и молитвата е аскетска. Тоа е она што не му е докрај јасно на Берѓаев, па затоа се бунтува против аскетската како да е нешто противприродно, а всушност таа е средство за издигнување на личноста од противприроден (ропството на страстите) кон природен (просветление на умот) и натприроден начин на живот (обожение на целата личност).

„Духовниот развој ни е овозможен само во моментите кога Божјата благодат останува скриена, а ние продолжуваме да се трудиме во исполнувањето на добродетелите. Секогаш кога паѓаме и не успеваме да ја исполниме добродетелта, во тие моменти на криење на благодатта, ние не сме го поминале испитот и повторно ќе треба да го полагаме сè додека не успеаме. Тоа е еден вид на постојано вежбање во добро. И самиот старогрчки збор *аскеза* во суштина значи вежбање. Светите Отци велат дека во моменти кога благодатта се крие, треба да постапуваме, иако тоа воопшто не го чувствуваме така, како да е таа присутна. Само тогаш растеме.“²⁷⁷

Берѓаев избрзува со искажување на ставот дека самиот Христос не бил аскет, врз основа на тоа дека „посетувал гозби, пиел вино, се дружел со грешници“ и им говорел на фарисеите дека митарите и блудниците ќе ги испреварат во Царството Божјо.²⁷⁸ Во овој случај философот не се сетил на Исусовото искушување во пустината од страна на

²⁷⁶ Митрополит Струмички Наум, *Плодоносна...*, цит. дело, стр. 97.

²⁷⁷ Митрополит Струмички Наум, *Само едно...*, цит. дело, стр. 96-97.

²⁷⁸ Николај Берѓајев, *Нова религијска свест...*, цит. дело, стр. 58-59.

лукавиот.²⁷⁹ Но, и онака е невозможно Богочовекот Христос да биде искушан од ѓаволот. „Богочовекот не е податлив за грев и во Него нема колебање помеѓу доброто и злото. Ова, во Бог, е сигурно. Но, Христос му допушта на ѓаволот да се обиде да Го искуша, само заради нас и нашето спасение, за ние да знаеме дека имаме сила да ги победиме демонските искушенија живеејќи во Христос.“²⁸⁰

Послободните изјави на Берѓаев за неговото лично сфаќање на духовноста, но и речиси еретичко толкување на христијанството се содржат во неговите рани пишани дела. Самиот не се противи на нападите на неговите обвинувачи за ерес, отворено кажувајќи дека во неговата мисла има балансирање меѓу манихејски дуализам (светот е зол, безбожен и не е од Бога створен) и пантеистички монизам (светот е божествен по својата природа). „Знам дека можат да ме обвинат за коренита противречност што го раскинува сето мое чувство за светот и сета моја свест за светот.“²⁸¹

Потоа, непромислено ја напаѓа светоотечката антропологија затоа што според него, „не ја открила сосема целосната христорошката вистина за човекот.“ Го обвинува учењето на Отците на Црквата како задушено од свеста за грешноста и острастеноста на човекот и неговото избавување од гревот. Со тоа философот смета дека тоа е ограничено за тајната на човековото творештво. Вели дека не може да постои автентична христијанска религиска антропологија во она светоотечкото христијанство на вселенските собори. Исто така, тој не се согласува со тоа што во Евангелието и учењето на светите Отци, човекот не е експлицитно именуван како творец, заборавајќи дека Бог го очекува човековото творештво во вид на слободен одговор на Неговиот повик. Во жедта за единство на човекот со Неговиот Создател, токму умносердечната молитва е врвот на човековото творештво, а целта е обожението на целата личност. За Берѓаев, реалноста на теосис-от не

²⁷⁹ Исполнет со Дух Свети, Исус се врати од Јордан, и беше одведен од Духот во пустината. Четириесет дена Го искушуваше ѓаволот. Во текот на тие денови не јадеше ништо, а кога изминаа тие, најпосле огладне. Тогаш Му рече ѓаволот: „Ако си Син Божји, кажи му на овој камен да стане леб“. А Исус му одговори и рече: „Напишано е дека не само со леб ќе живее човекот, туку и со секој збор Божји“. Потоа ѓаволот Го одведе на една висока планина и Му ги покажа за миг сите царства во светот. И Му рече ѓаволот: „Тебе ќе Ти ја дадам сета оваа власт и нивната слава, зашто мене ми е предадена, и ја давам кому што сакам. Ако Ти ми се поклониш, сето тоа ќе биде Твое“. Но Исус му одговори и рече: „Бегај од Мене, сатано, зашто напишано е: „На Господа, твојот Бог, поклонувај Му се и единствено Нему служи Му!““ И Го одведе во Ерусалим, и Го постави на стреата од храмот, па Му рече: „Ако си Син Божји, фрли се одовде долу! Зашто е напишано: „На ангелите Свои ќе им заповеда за Тебе да Те зачуваат; и на раце ќе Те земат, да не си ја сопнеш ногата Своја на камен““. И Исус му одговори и рече: „Кажано е: „Не искушувај Го Господ, својот Бог!““ Па откако ѓаволот заврши со сите искушенија, се оддалечи од Него за некое време. (Лука 4, 1–13)

²⁸⁰ Наум Струмички Митрополит, *Ни Јас не ви кажувам*, цит. дело, стр. 25-26.

²⁸¹ Николај Берѓаев, *Смислата на творештвото...*, цит. дело, стр. 10.

го вклучува човекот.²⁸² Светогорското предание го сведочи токму спротивното од она што го говори Берѓаев. Не само што постои таа антропологија, туку нејзината суштина се изразува во синергијата, содејството на Бог и човекот:

„Човекот е создаден како личност, според образ и подобие на Бог. Човекот е динамично битие. Согласно библиската антропологија и светоотечкото толкување, во самиот божествен образ според кој човекот е создаден, се содржи и божественото подобие, кое човекот треба да го достигне. За да може да ја достигне таа цел, во природата на човекот е всаден голем потенцијал на сили, способности и стремежи, кои со своја слободна одлука човекот треба да ги придвижи во вистинската насока: во градење на вечна љубовна и слободна заедница со Бог и со своите ближни. Ова динамично движење или подвиг од образот кон подобие, тоа растење и восовршување е основа на православната аскетско-исихастичка антропологија. Нашето остварување како личности не се случува само преку дејството на несоздадената благодат Божја, туку и преку нашата синергија, или содејство со Бог, односно преку наш слободен и љубовен личен подвиг - како одговор на Божјата слободна љубов пројавена кон нас, и во Неговиот творечки акт и во Неговиот Домострој на нашето спасение.“²⁸³

Личното спасение се дарува на оние што го бараат општото спасение, Царството Божјо. Ова го тврдат истовремено и Берѓаев и христијанското богословие. Христијанството подразбира ослободеност од светот (т.е. гревот), но и свртеност со љубов кон светот (т.е. луѓето). Духовниот живот не е изолирано спасение.²⁸⁴ Но, што се однесува до духовниот живот на личноста, Берѓаев отстапува од концептот на послушанието како една од поглавните максими во самите почетоци на духовната преобразба на човекот, нарекувајќи го „лажна духовност“ и непријателски расположено кон човековото творештво. Послушанието за него е гушење и „оружје на владетелите“. „Во духовниот живот, несомнено, постои созерцание, но тоа созерцание е момент на творечкиот пат, само созерцанието е еден од облиците на творештвото.“²⁸⁵ А како се доаѓа до тоа созерцание на Несоздадената, Таворската светлина? Без духовно растење и без поминување на сите три степени на духовен раст, прецизно и недвосмислено опишан од страна на светите Отци - невозможно. Според православното предание, без апсолутно послушание на првиот

²⁸² Николај Берѓаев, *Смислата на творештвото...*, цит. дело, стр. 83-86.

²⁸³ Митрополит Струмички Наум, *Само едно...*, цит. дело, стр. 5-6.

²⁸⁴ Николај Берѓаев, *Дух и реалност*, цит. дело, стр. 252-253.

²⁸⁵ Цит. дело, стр. 254-257.

степен, и без просветлен ум и очистено срце на вториот степен - не се доаѓа до созерцание и обожение. Во православното духовно раководење нема совпаѓање со Киркегоровите степени - директен скок од првиот, естетскиот стадиум на третиот, религиозниот стадиум.

„Нашиот ум треба конкретно да се смири пред нечиј друг ум и на тој начин да влезе во процес на исцеление, во процес на предание. Ова е вообичаениот пат по кој поминуваат скоро сите. Има и исклучоци, но прелест е ние да си мислиме дека спаѓаме во нив - дека не мора да го поминеме востановениот пат. Исклучокот си знае - не си мисли, но и цело Небо и земја и поднебесје него го знаат; како што го знаат, на пример, светиот апостол Павле.“²⁸⁶

Очекувано е некој да рече, но зошто апсолутно послушание? Зарем токму тоа не е идолопоклонство? Зарем личноста која е дарувана со слобода и слободен избор, треба да се потчинува и покорува? На овие прашања ќе се одговори дека апсолутното послушание не значи укинување на слободата и слободниот избор. Доколку некој сака да се стекне со дарот на умносрдечната молитва, мора да го потчини својот ум на Старецот и со него редовно да ги проверува помислите и да не се поистоветува со страстите, неговата исповед да биде правилна (да не бара виновник надвор од себе и да не се самооправдува) и да се практикува непрекинат аскетско-молитвен подвиг. Само така може да има напредок во духовниот живот, а не со самораководење. Тоа претставува целосна доверба во Бога, а не идолопоклонички однос кон духовниот раководител, ниту пак значи потиснување на човековите потенцијали за творештво.

Во Берѓаевите дела не се наоѓаат такви размислувања. „Христијанството се обраќало на светот како религија на послушанието, а не религија на љубовта. Светоотечкиот дух е пред сè дух на послушание, а не дух на љубов. [...] Христијанството му го всадило на светот моралот на послушанието и моралот на благоустројството. [...] На секојдневните послушанија им се дава морална предност пред празникот на љубовта“, кажува Берѓаев со незадоволен тон.²⁸⁷ Но, затоа пак, во подвижничкиот живот, умот стапува во процес на исцеление кога слободно и доброволно ќе се откаже од правото и од својството тој да биде критериум за сè видливо и невидливо, а тоа право ќе му го пренесе

²⁸⁶ Митрополит Струмички Наум, *Плодоносна...*, цит. дело, стр. 122.

²⁸⁷ Николај Берѓаев, *Смислата на творештвото...*, цит. дело, стр. 291.

на друг ум - умот на духовниот отец.²⁸⁸ Сосем несвојствен феномен за еден философ. Меѓутоа, „оној што има опит на послушание знае дека послушанието кон духовниот отец во суштина е однос на вера и доверба во Бог, а не во човек.“²⁸⁹ Берѓаев заборава дека послушанието ги има своите основи во Богочовекот Христос, Кој „Сам Себе се понизи, послушен сè до самата смрт, смрт на Крст“ (Фил 2, 8).

Дали Берѓаев со својата недогматска философија се направи себе си религиски философ или еретик? Сергеј Левицки во својата студија за Берѓаевото философско творештво поставува дилема дали овој мислител е пророк или еретик, заради предизвикувањата на неговото учење да се здобие со философски пријатели, но и непријатели. Западните философски кругови го прогласиле за гениј на рускиот егзистенцијализам, а „во десните ортодоксни кругови, тој се смета за штетен еретик“, додека советската научна мисла за него резервирала само злобна клевета.²⁹⁰ Религиозната философија на Берѓаев е доста специфична, тој им дава специфично толкување на основните христијански догми, продолжува Левицки. Особено догмата за создавањето на светот ни од што - почетокот на сите прапочетоци не е Бог, туку она споменатото, контроверзно начело Ungrund, небитие, бездна, безосновност, несфатлива првореалност во која што лежи самата изворна слобода, му претходи на Бог, Кој е личност.

„Според учењето на Берѓаев, бездната не се преобрази докрај во Светата Троица и затоа таа, бездната, сожителствува со Бога. [...] Значи слободата не е создадена од Бога туку се вкоренува во ‚бездната на небитие‘.“²⁹¹ Да се тврди дека слободата се наоѓа надвор од Бога, според критериумите на христијанската догматика, навистина е ерес. Во етиката на Берѓаев нема место за смиреното, самиот тој покажал голема духовна гордост, што се одрази во неговата философска мисла.²⁹² Името на философот на слободата предизвикува негодувања најмногу во црковните кругови, „но Берѓаев самиот даде поводи за тоа...“²⁹³

* * *

²⁸⁸ Митрополит Струмички Наум, *Само едно...*, цит. дело, стр. 147.

²⁸⁹ Цит. дело, стр. 169.

²⁹⁰ Сергеј Левицки, *Берѓаев - пророк или еретик*, прев. Павел Попов, Скопје, Табернакул, 1994, стр. 29.

²⁹¹ Цит. дело, стр. 33.

²⁹² Цит. дело, стр. 45-46.

²⁹³ Цит. дело, стр. 54.

Сепак, Берѓаев не заборава да ја велича изворноста на христијанството. Неговата најревностна апологија се содржи во тоа дека е целосно ирелевантно да се критикува христијанската вера заради недостојноста на поединците. Христијанството е религија на љубовта и на слободата, а не како што некои мислат, на омразата и присилата. Христос и христијанството не се виновни затоа што Неговите завети се газат и не се исполнуваат, вели философот. Во свеста на грешното човештво, христијанската вистина често се изопачувала. Берѓаев укажува особено на неправилното проценување на христијанската вера, врз основа на историските грешки како на пример, крстоносните војни, нетрпеливоста, инквизицијата, власта и себепрогласувањето на непогрешливост од страна на папата - појави кои што во суштина немаат никаква врска со изворното, православно христијанство.²⁹⁴

Ние лесно правиме проценки според надворешноста, предупредува Берѓаев. Лесно судиме за некој човек според неговите недостатоци; така и за христијанската вера - луѓето судат за неа според надворешните црти: ја гледаат грешноста на луѓето и оттаму судат дека и самото христијанство е несовршено. Погрешноста на овој заклучок е заради тоа што тие што судат, очекуваат во Христовата Црква да видат само безгрешни, свети луѓе, не споменувајќи си за зборовите на Богочовекот: „Здравите немаат потреба од лекар, туку болните. Не сум дошол да ги повикам праведниците, туку грешниците на покајание“ (Марко 2, 17) и „Не судете, за да не бидете судени; зашто, со каков суд судите, со таков ќе бидете судени; со каква мерка мерите, со таква и ќе ви се мери. Зошто ја гледаш раската во окото на твојот брат, а гредата во своето око не ја чувствуваш? Или, како ќе му кажеш на твојот брат; ,чекај да ти ја извадам раската од окото‘ , кога во твоето око има греда?“ (Матеј 7, 1-4).

„Бог не сака насилна, надворешна победа на правдата, Тој ја сака слободата на човекот. Би можело да се каже дека Бог го трпи злото, дека не сака насилно да го уништи, туку само се употребува злото заради целите на доброто. Христовата вистина не може да биде остварена со сила. [...] Никој не може да се присили да работи на остварувањето на Царството Божјо; тоа не може да се оствари без духовен препород, кој претпоставува духовна слобода. Христијанството е религија на крстот, тоа ја признава смислата на страданијата. Христос нас нè повикува да го земеме својот крст и да го

²⁹⁴ Николај Берѓајев, „О узвишености хришћанства и недостојним хришћанима“, во: *Човек и машина*, цит. дело, стр. 486.

понесеме, да ги понесеме тегобата и бремето на грешниот свет. Остварувањето на Царството Божјо на земјата, среќата и правдата на земјата без крстот и страданијата е голема лага за христијанската свест.²⁹⁵

„Неуспехот на христијанството“ всушност е човечки, а не Божји неуспех, констатира Берѓаев. Луѓето најпрво го изопачуваат христијанството, а потоа го напаѓаат за сето зло кое што самите тие сториле низ историјата. Гревовите на црковните луѓе, црковната хиерархија, не се гревови на Црквата, тие не ја намалуваат нејзината светост. Луѓето ја напаѓаат богочовечката вистина, со цел да ја разрушат љубовната заедница помеѓу Бога и човекот, луѓето го напаѓаат христијанството и го обвинуваат за она за кое што самите се виновни. Но важно е да се направи разграничување; гревот не е просто прекршување на некои морални и општествени закони. Во православната христијанска теологија, гревот е онтолошко промашување, „суштинско изневерување на сопствената природа“, тој може да биде и зависност, вкоренета навика и конечно - болест.²⁹⁶

Христијанството ја утврдува слободата на доброто. Само доброто кое е резултат на слободата на духот има вистинска вредност, тоа е вистински добро. Христијанството ја отфрла присилната разумна нужност на доброто.²⁹⁷ Дали присилно извршеното добро дело е *добро* дело? „Луѓето сакаат слободно да чинат добро, а не под присила. И затоа што од Бога им е дадена целата слобода, тие го обвинуваат Бога. Кој е виновен за тоа што човековиот живот е полн со зло?“, реторички прашува Берѓаев, укажувајќи дека за сето зло не треба да се бара виновник надвор од оној кој го врши самиот грев.²⁹⁸ Бог безгранично ја почитува човековата слободна, творечка волја и токму затоа човековата *одговорност* (подвл. В.К.) за историјата како творечки процес е безмалку безгранична.²⁹⁹

За правилно да се процени христијанството, треба да се земат предвид примерите на најдобрите луѓе, светителите - апостолите, мачениците, подвижниците, а не огромните толпи на полухристијани-полупагани, кои прават сепшто само не она што е христијанско, остро забележува философот. Само религиозното малограѓанство бара безопасност, а тоа

²⁹⁵ Цит. дело, стр. 482.

²⁹⁶ Пообемно кај: Митрополит Методиј Златанов, „Гревитација“ во: *Безбојни потокази*, Скопје, Три, 2010, стр. 13-24.

²⁹⁷ Николај Берѓајев, *Смисао историје: Оглед филозофије човечје судбине*. Прев. Мил. Р. Мајсторовиќ. Београд: Дерета, 2001, стр. 122.

²⁹⁸ Николај Берѓајев, „О узвишености хришћанства...“, цит. дело, стр. 487.

²⁹⁹ Митрополит Методиј Златанов, *Вавилон и Ерусалим*, Скопје, Три, 2007, стр. 63.

значи бегане од крстот. „Духовниот живот е опасен и ризичен. [...] Искушенија, опасни искушенија навистина стојат пред духовните луѓе. [...] Со искушенијата, соблазните, опасностите и ризикот, поврзано е достоинството на човекот како слободен дух. [...] Зголемувањето на духовноста е зголемување на опасноста, а не безбедноста.“³⁰⁰ Истото го сведочи и светото предание: Духовниот живот не е лесен, но секој што пробал, веднаш знае дека е радосен.³⁰¹

Се наметнуваат прашањата: дали Берѓаев е истовремено и философ на егзистенцијата и философ на христијанството? Дали неговата философија може да биде истовремено апологетска и критикувачка кон христијанството? Дали рускиот философ со неговото слободно толкување ја доближил христијанската вера до читателите или едноставно и` направил лоша услуга, вметнувајќи безмалку еретички учења во своите книги, под изговорот дека сепак се работи за слободна философија? Рената Гаљцева го нарекува „христијански философ“, но за Левицки тој е лош учител во богословските прашања и нему му припаѓа епитетот „слободен религиозен философ“, кој отиде предалеку во учењето за слободата и со тоа западнал во ерес.

За разлика од философските толкувања на Берѓаевите сфаќања за слободата, личноста, духот и местото на човекот во општествениот живот, отечките ставови не се ни малку благи кон Берѓаев - тие отворено го сметаат за еретик, наместо за христијански мислител. Архиепископ Лазар (Пухало) вели дека не треба да се смета Берѓаев за претставник на православно христијанско богословие, а ако се мисли за него како за православен христијанин воопшто, тоа би значело дека на тој поим се дава флексибилна дефиниција.³⁰² Блажен Серафим (Роуз) Платински без двоумење пишува дека тој во ниеден случај не може да се смета за православен христијанин, туку повеќе за гностик-хуманист. Додека Левицки му поставува дилема на читателот, дали Берѓаев е пророк или еретик, Јеротик го искажува своето мислење дека тој е религиозен философ, но не и теолог.³⁰³ Всушност, Берѓаев наместо да го заработи статусот на апологет на христијанството, тој себе си се вклучил во оние философи-трагатели на „новата религиозна свест“.

³⁰⁰ Николај Берѓајев, *Дух и реалност*, цит. дело, стр. 201.

³⁰¹ Митрополит Струмички Наум, *Само едно е потребно*, цит. дело, стр. 238.

³⁰² Archbishop Lazar Puhalo, "Reflections on Personalism", 24 May 2008, <<http://orthodoxy21.blogspot.com/2008/05/personalism-brief-critique.html>>

³⁰³ Владета Јеротиќ, *Препознати Христа*, Београд, Ars Libri, 2010, стр. 84.

„Најопасниот непријател на Црквата не се гонењата однадвор, туку внатрешните немири предизвикани од еретичките учења. А еретик може да стане само оној кој со непросветлен ум се обидува да богословствува за највозвишените тајни. Кратко кажано, основата на секоја ерес е кога човекот се обидува да Го познае Бога со разумот, а не со умот, односно срцето. Со разумот го осознаваме созданието, а со несоздадениот Бог општине преку срцето. Затоа тоа треба да се очисти и да биде подготвено да стане Божјо живеалиште“, поучува отечкото слово.³⁰⁴

Факт е дека и философот и богословот ја бараат Вистината - ниту едниот ниту другиот не посакува лага. Но, нивните патишта се разидуваат. Учењето на Црковните Отци порачува дека световната мудрост не придонесува за спасение на душата, додека пак на философот, таа му значи сè на светот, неговиот живот не би имал смисла без мудроста. Сократ се согласил на смрт заради своето философско достоинство, а од друга страна светиот маченик Јустин Философ, во моментот кога ја очекувал својата маченичка смрт - не ни помислил на Платоновите свет на идеите, иако за време на земниот живот бил особено приврзан кон Платоновите философски систем. Дуализмот на верата и на знаењето завршува со смртта. Според христијанската антропологија, со смртта, односно со одењето на душата на поклонение пред Бога, завршува верата и настапува знаењето [дека постои Бог].³⁰⁵

Што се однесува до Платоновата метафизика, во времето на царот Јустинијан, во 553 год. се појавила соборска одлука со која се забранува предавањето на т.н. „хеленски митови“. Отец Јован Маендорф вели дека без разлика што е распространето мислењето дека источното христијанство е „платонистичко“, а западното е „аристотелијанско“, осудите на разните облици на платонизам се повторувале од година во година, читајќи ги во сите цркви во првата недела од Великиот пост. На универзитетите се предавала Аристотеловата логика како дел од општата програма, но побожните семејства ги спречувале своите деца да го продолжат образованието на високите школи каде што се читале Платоновите списи.³⁰⁶

³⁰⁴ Јеромонах Атанасиј Арсоки, „Не од овој свет“, *Православен пат*, [Скопје], двоброј 33/34 (2013) : 42.

³⁰⁵ Митрополит Европски Пимен, *Што напишав, напишав*, Скопје, Македонска православна епархија за Европа, 2011, стр. 129.

³⁰⁶ Јован Мајендорф, *Византијско богословје: Историјски токови...*, цит. дело, стр. 109.

Илија Мариќ смета дека синтагмата „христијанска философија“ е противречна, затоа што од една страна претпоставува самостојно, автономно умување, а од друга страна обврзана е на хетерономното Откровение.³⁰⁷ Самиот Берѓаев тоа го сфаќа; знае дека Бог не е подложен ниту на поими, ниту на рационална аргументација, затоа што Тој е над сè: познанието на Бога е чиста апофатика, слободна од поими и секаква рационализација.³⁰⁸ Коплстон смета дека Берѓаев ја прокламирал својата визија, незаинтересиран ниту за аргументации, ниту за доследност, ниту за создавање на систем. Тој немал доверба во философски системи, но затоа бил „голем заговорник на слободата“.³⁰⁹ Не се сметал себе си за теолог, туку за религиозен философ кој ја нагласувал вредноста на личноста, слободата, духот и творчката способност на човекот. За Коплстон, Берѓаев е посветен христијанин и религиозен мислител кој во историјата гледал единствена цел - остварување на Царството Божјо.³¹⁰

Лав Шестов забележува дека една од основните теми во философијата на неговиот пријател е слободата која што го држи апсолутниот примат над битието. Но, исто така, тој посочува еден многу интересен факт - на ниту едно место во Светото Писмо не е кажано дека слободата е несоздадена ниту, пак, за тоа дека таа е способност за избор помеѓу доброто и злото.³¹¹ Згора на сè, ја пронаоѓа капиталната грешка во Берѓаевото творење на својата автентична философска мисла: Бог-Отец е „немоќен“ врз небитието и оттаму произлегува злото, и Тој „не може да ја надвлее“ слободата која што Тој не ја створил но затоа пак Бог-Синот (Богочовекот) може да го стори тоа. Шестов прашува како е можно тоа, каков е тој гносис што ни го открива тоа, Отецот да е немоќен за нешто, а Синот да може да го стори тоа?³¹²

Овој дел од Берѓаевата философија е сосем спротивен на она што го тврди догматското богословие за Света Троица. „Никејскиот Собор зборуваше за Синот како ‚единосуштен‘ на Отецот, односно има иста суштина како и Отецот“, пишува Алфеев.³¹³ Три ипостаси од Една суштина не подразбираат по една третина од општата суштина, туку

³⁰⁷ Илија Мариќ, *Философија на истоку Европе: Огледи из византијске...*, Београд, ПлатΩ, 2002, стр. 356.

³⁰⁸ Николај Берѓаев, *О човековом...*, цит. дело, стр. 60.

³⁰⁹ Фредерик Коплстон, *Руска религиозна филозофија...*, цит. дело, стр. 41.

³¹⁰ Цит. дело, стр. 60-62.

³¹¹ Лав Шестов, „Николај Берѓаев: Гносис и егзистенцијална философија“ во: *Умозрење и откривење*, прев. Мирјана Грбић и Илија Мариќ, Београд, ПлатΩ, 2003, стр. 243.

³¹² Цит. дело, стр. 248.

³¹³ Архиепископ Иларион Алфеев, *Тајната на верата...*, цит. дело, стр. 46.

ја собираат во Себе целата полнота на Божествената суштина. „Отецот е Бог, а не третина од Бога, Синот исто така е Бог, а исто така и Светиот Дух е Бог. Но сите Три заедно не се три Бога, туку се еден Бог. [...] Троица единосушна и неразделна“, објаснува Алфеев.³¹⁴ Светиот отец Јован Дамаскин разјаснува: „Божествената Ипостас на Бога Словоето [...] Го има сето она што Го има и Отецот, зашто Словоето е едносушно со Отецот...“³¹⁵ Романидис, пак, ја доловува догмата за Света Троица на интересен начин:

„Што знаеме за Света Троица од личниот опит на Отците на Црквата?

Знаеме дека Света Троица е Светлина, Светлина, Светлина, една Светлина. Бог е истовремено три Светлини и една Светлина. Во Символот на верата велиме: „Верувам во едниот Бог... и во едниот Господ Исус Христос... Светлина од Светлината“ . Според тоа, Логосот е Светлина од Светлината, Бог од Бога. [...]

Отците, наоѓајќи се во Светлината, преку Неа ја гледаат Светлината. Така светиот Отец, кој и да е, преку Светлината, која го озарува при опитот на обожението, ја гледа Светлината. Значи, преку Логосот Го гледа Отецот во Светлината во Светиот Дух.“³¹⁶

Богословското излагање јасно покажува дека Берѓаев, сакајќи да создаде своја автентична философија, ја разграничил силата на Бог-Отецот од силата на Бог-Синот, и со тоа, според христијанската догматика, неизбежно западнал во ерес. Мотивите за тоа остануваат непознати; зошто некој кој се нарекува себе си православен христијанин, со неговата философија означена како религиска философија и христијански егзистенцијализам, почнува да размислува независно од официјалното исповедање на христијанската вера? Берѓаев дури го критикува „историското христијанство“ со искрена желба да ги исправи неговите „грешки“, и во тоа се одразува обидот да се модернизира христијанството со хуманистички идеи.³¹⁷

Христијанството е богочовекоцентрично, но доколку во него се вметнат хуманистички, односно модернистички идеи, неизбежна е замената на богочовештвото со човекобоштвото, концепција повеќе својствена за приврзаниците на Фоербах, отколку за

³¹⁴ Цит. дело, стр. 47.

³¹⁵ Свети Јован Дамаскин, *Точно изложување на православната вера...*, цит. дело, стр. 111.

³¹⁶ Протопрезвитер Јован Романидис, *Светоотечко богословие*, цит. дело, стр. 122.

³¹⁷ Вологин, Евгений Анатольевич. „Екзистенцијално-гуманистическа антропологија Н.А. Бердяева.“ Дис. Государственный университет „М.В. Ломоносов“, Философский факультет, Москва, 2003, стр. 117.

приврзаниците на христијанскиот егзистенцијализам. Останува фактот дека во ниту еден библиски текст не може да се најде ништо слично на антрополатриските ставови на Берѓаев, вели Милошевиќ.³¹⁸ Берѓаев не е многу прецизен во исповедањето на христијанската вера: „Не сметам дека спаѓам во типот *religious* во традиционалната смисла на зборот, но религиската тема за мене беше водечка во текот на целиот мој живот. [...] И никогаш не сум го поврзувал богослужењето со својата рана потрага по смислата на животот и вечноста.“³¹⁹ Со ова како да сака да каже дека си создал свој индивидуален систем на верување во Богочовекот, не промислувајќи ја неможноста христијанската вера да биде сведена на философски систем, заради нејзината ирационалност.

Методот на барање на вистината е различен во философијата и во христијанското подвижништво; философијата настојува да дојде до вистината преку знаењето, а христијанскиот верник - преку незнаењето. Тоа е она што Евангелието го поучува: „Блажени се бедните по дух, зашто нивно е царството небесно!“ (Матеј 5, 3), а философите лесно се противат кога ќе ги слушнат овие зборови. При опитот на обожението на целата личност, човекот бега од сè што знаел дотогаш, влегува во простор каде што не знае ништо и Го спознава Бог преку Бога.³²⁰ Световната мудрост не му носи никаква полза и не му значи ништо на подвижникот во познанието на Вистината, Која за него е Личност. Исто така и мудроста се поима различно, за разлика од нејзиното вообичаено сфаќање во рамките на академската философија. Таа за светиот отец Јован Златоуст има значење на возвишена христијанска добродетел, бидејќи „вистинската мудрост се содржи во верата“.³²¹ За световниот философ, пак, верата воопшто не е предуслов да се тргне во потрага по знаењето и вистината.

* * *

³¹⁸ Никола Милошевиќ, „Теодицеја Николаја Берѓајева“, предговор кон: Николај Берѓајев, *Нова религијска свест...*, цит. дело, стр. 14.

³¹⁹ Николај Берѓајев, *Самоспознаја...*, цит. дело, стр. 210-214.

³²⁰ Протопрезвитер Јован Романидис, цит. дело, стр. 135.

³²¹ Свети Јован Златоуст, „Споредба на царската власт, богатство и превосходство со монахот кој живее во највистинското љубомудрие според Христа“, Прев. Братството на свештената Бигорска обител, (f).
<http://bigorski.mk/index.php?content_type=svetootechki_tekstovi&action=details&record_id=119>

Еднаш, Митрополитот Антониј (Блум) Сурожски бил запрашан од еден млад офицер: „Добро, вие верувате во Бога, а Бог - во што Тој верува?“ Митрополитот му одговорил: „Бог верува во човека.“ Со оваа синергија помеѓу Бог и човекот се потврдува иманентноста на Бога. Не само што човекот има потреба од Бога, туку и Бог има потреба од човекот - во тоа е тајната на Христос, тајната на Богочовекот, заклучува Берѓаев.³²² Во духовниот опит се открива човековиот копнеж за Бога, неговата душа го бара врвното битие, враќањето на изворот на животот - духовната татковина. Философот смета дека најстрашното нешто е кога не би постоело ништо над човекот, кога не би постоеле божествените тајни и божествената бесконечност. Човековиот лик се распаѓа ако во неговата душа исчезне неговиот пралик, ако го снема Бог. Тогаш би настапила здодевноста на небитието. Потрагата по Бога е потрага по самиот себе си - својата човечност.³²³

* * *

Овој труд покажа дека философијата на слободата на Николај Берѓаев содржи во себе три главни елементи од христијанската антропологија: личноста ја остварува својата автентична егзистенција само во единство со Христос, слободна личност е онаа што се ослободила од ропството на светот на објектите, страстите, и на егоцентризмот, и Духот е оној што му овозможува на човекот да има живот, слобода, динамизам, творештво. Она што се навестуваше во воведот, соодветно се изложи во поединечните поглавја, кои формираат една целина - личноста, слободата и Духот се нераздвојни компоненти во Берѓаевата философија.

Крајот на ова истражување се составува со самиот почеток - дали философот може истовремено да престојува во својот философски систем и во догматско-богословските рамки на христијанството? Можеби некои мислителци не го доживуваат изборот како исклучителна дисјункција - *Или Атина, или Ерусалим*. Но, за оние што се решаваат *само* за Атина, односно *само* за Ерусалим, знаат дека ќе се создаде дихотомија - од едната страна ќе биде „само една историја на философијата како историја на неверувањето“, а од

³²² Николај Берѓаев, *Смислата на творештвото...*, цит. дело, стр. 13.

³²³ Nikolaj Berdajev, *Filozofija slobodnog duha...*, цит. дело, стр. 218.

другата страна „една систематика на поими во служба на теологијата“, како што појаснува Карл Јасперс.³²⁴ Земајќи го предвид неговиот став, штом некој изјавува дека е христијанин, тогаш не би рекол за Христос дека Тој е неговиот пат, туку дека Тој е патот, Синот Божји и Бог.³²⁵

Бергаев ги избира и двете - и „Атина“ и „Ерусалим“. Токму затоа, страда од оној, како што и самиот го нарекува, философски трагизам - растргнатост меѓу философското расудување и феноменот на верата. Кај него, овој трагизам предизвикал извонредно творештво, чиј центар е слободата, онаа внатрешната, духовната слобода, што го издигнува човекот во личност, благодарение на единството со Христос. Творештвото на Бергаев презентира концепции што отстапуваат од официјалното христијанство, а тоа се отфрлање на духовниот авторитет, Ungrund-от како слобода независна од Бог, и принципот на Духот како автономен од Светиот Дух.

Овој философ знаел дека ќе се здобие со осуда од страна на официјалните црковни кругови, но решил да го прифати тој ризик, во името на човековото творештво. Тој не е христијански философ во догматска смисла на зборот, но е философ на слободата, кој во своето творештво нескриено ја исповеда верата во Воскреснатиот Христос.

³²⁴ Карл Јасперс, *Филозофска вера*, прев. Милош Тодоровиќ, Београд, ПлатО, 2000, стр. 7.

³²⁵ Цит. дело, стр. 61.

ЗАКЛУЧОК

Ова теориско истражување ги изложи сфаќањата за личноста, слободата и духот на рускиот философ Николај Берѓаев, нарекуван уште и христијански егзистенцијалист. Се согледа дека при создавањето на *слободна философија*, личноста и духот се нејзините составни и неразделни елементи. Во Берѓаевата философија, слободното и творечко дејствување е привилегија само за *личноста*, ослободена од егоизмот, индивидуализмот и од ропството на светот на објектите - материјалниот, физичкиот свет, кој функционира според природните закони и според нужноста. Духот ги надминува сите овие закони на природниот свет - духовниот живот го ослободува човекот од погубната нужност.

За рускиот философ, слободна личност е онаа која што живее духовен живот во единство со Воскреснатиот Христос. Христијанството го покажува обожението (теосис) на слободната охристовена личност како единствена цел во човековиот живот, и тоа уште за време на земниот живот. Овде се допираат Берѓаевата мисла и христијанската вера, затоа што и самиот мислител ја полага својата надеж во Богочовекот Христос, исповедајќи Го во своите пишани дела како Син Божји, а не како мудар човек и етички учител. За Берѓаев, философијата не е строго разумска дисциплина. Тој го смета срцето за гносеолошки орган кој го дава последниот збор во познанието на Вистината. Христијанската вера, пак, токму на тоа поучува - срцето е место за творење на молитва кон Бога и соединување со Него. Живиот Бог се познава со умот симнат во срцето, а не со разумот.

Вистинскиот однос со Бога е синовскиот, а не каузалниот, односно наемничкиот, ниту пак робовскиот однос. Синовите го наследуваат Царството Небесно на Отецот, а не наемниците и робовите. За истиот феномен експлицитно говорат и Берѓаев, и светоотечкото предание. Слободата не е самоволие. Таа се остварува *во* Бога, а не *од* Него, со соединување со Творецот, а не со отпаѓање од Него. Слободата е страшен дар, бreme и јарем. Духот е слобода, динамичност и творештво. „Дај крв и прими Дух!“ - гласи многувековната светоотечка поука, која што има улога на императив во духовниот подвижнички живот. Идентично чувствувал и Берѓаев; не се станува вистинска личност без крвопролевање (т.е. страдание и борба). Ниту пак, се станува слободна личност без крвопролевање. Духот не престојува во неавтентична и неслободна индивидуа.

Но, разидувањата меѓу Берѓаевата мисла и официјалното христијанство се поразувачки. Слободната личност за Берѓаев нема никаква обврска да биде послушна кон некаков (духовен) авторитет, уште помалку да практикува аскеза. Во однос на проблемот на злото, философот вели дека слободата потекнува од еден претпостоечки принцип, т.н. Ungrund. Се работи за концепција позајмена од мистицизмот на Јакоб Беме, а не од христијанското сфаќање на злото, започнато од одпаднатата од Бога индивидуа. Христијанската вера е децидна и не отстапува од ставот дека Бог е Седржител, семоќен над сè видливо и невидливо, и Тој не го створил злото. Злото е производ на погрешно направениот личен и слободен избор на човекот. Берѓаев, пак, тврди дека Бог нема моќ врз небитието, па оттаму поразувачкиот податок дека злото е сè уште присутно на земјата. Ungrund-от не е единствениот камен на соннување на Берѓаев. „Во Духот делува Светиот дух“, вели тој, и со тоа создаде поопшт принцип од самата ипостас на Бога, што навистина е алармантен знак за отстапување од христијанските догмати.

Светиот подвижник Силуан Атонски вели: „Ако светот ја знаеше силата на Христовото слово ‚Научете се од Мене на смирение и кроткост‘, тогаш целиот свет, целата вселена ќе ги оставеше сите други науки и ќе ја учеше само оваа небесна наука.“ Да се остават сите други науки е резултат на опитот на обожението и непрестајната умносрдечна молитва. Берѓаев не ја напуштил философијата, што значи дека не се задоволил со одговорите што ги дава христијанството за проблемот на злото, духовното растење преку аскеза, духовно раководство итн. туку трагал по свои решенија кои би го утешиле и оправдале во позицијата на христијански егзистенцијалист.

БИБЛИОГРАФИЈА

1. ПРИМАРНИ ИЗВОРИ

Berdyayev, N. A., "Personalism and Marxism",

<http://www.berdyayev.com/berdiaev/berd_lib/1935_400.html>

Бердяев, Н.А. *Истина и откровение: Прологомени к критике Откровения.*

<<http://www.vehi.net/berdyayev/istina/index.html>>

Берђајев, Николај. *Дух и реалност: Основи богочовечанске духовности.* Прев. Добрило Аранитовић. Београд: Бримо, 2002.

_____. *Егзистенцијална дијалектика божанског и људског.* Прев. Мирослав Ивановић. Београд: Бримо, 2002.

_____. *Ја и свет објеката: Оглед о философији усамљености и заједнице.* Прев. Добрило Аранитовић. Београд: Бримо, 2002.

_____. *Нова религијска свест и друштвена стварност.* Прев. Мирко Ђорђевић. Београд: Бримо, 2001.

_____. *О човековом ропству и слободи: Оглед о персоналистичкој слободи.* Прев. Љиљана Ристић. Београд: Бримо, 2001.

_____. *Самоспознаја: Покушај аутобиографије.* Прев. Милан Чолић. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 1987.

_____. *Смисао историје: Оглед филозофије човечје судбине.* Прев. Мил. Р. Мајсторовић. Београд: Дерета, 2001.

_____. *Философија слободе.* Прев. Небојша Ковачевић. Београд: Логос, 2006.

_____. *Царство духа и царство ћесара.* Прев. Никола Кајтез. Београд: Бримо, 2002.

_____. *Човек и машина: Изабрани есеји и чланци.* Из. Владимир Меденица. Београд: Бримо, 2002.

Berđajev, Nikolaj. *Filozofija slobodnog duha: Problematika i apologija hrišćanstva.* Prev. Miroslav Ivanović. Beograd: Dereta, 2007.

Берѓаев, Николај Александрович. *Смислата на творештвото: Обид да се оправда човекот.* Прев. Оливера Павловиќ. Скопје: Кродо, 2009.

2. СЕКУНДАРНИ ИЗВОРИ

- Алфеев, Архиепископ Иларион. *Тајната на верата: Вовед во православно догматско богословие*. Прев. Константин Берсенев. Скопје: Темплум, 2009.
- Арсоски, Јеромонах Атанасиј. „Не од овој свет“. *Православен пат*. [Скопје], двоброј 33/34 (2013) : 40-44.
- Дамаскин, Свети Јован. *Точно изложување на православноста вера*. Прев. Драган Михајловиќ. Скопје: Икона, 2005.
- Евдокимов, Павле. „Луда“ љубав Божија. Прев. Јелисавета Вујковић и Хиландарски монаси. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 1993.
- Extreme Pilgrim. Egypt: The Desert*. Directed by Graham Johnston. Presented by Peter Owen Jones. BBC Manchester, RDF Media. United Kingdom, 18 January 2008, 60 min.
- Гаљцева, Рената. *Николај Александрович Бергаев - Живот и дело*. Прев. Павел Попов. Скопје: Табернакул, 1994.
- Георгиева, Вера. *Филозофија на исихазмот*. Скопје: Табернакул, 1993.
- Георгиева Петковска, Вера. *Византиска филозофија*. Скопје: Табернакул, 2001.
- Гулевска, Валентина. *Филозофијата на кападокиските отци*. Скопје: Аз-Буки, 2005.
- Hobbins, John. “Why Theodicy is Misguided: Reframing the Debate”. 29 may 2008.
<http://ancienthebrewpoetry.typepad.com/ancient_hebrew_poetry/2008/05/why-theodicy-is-misguided-reframing-the-debate.html>
- Ибришимов, Г. *Духовни бисери од светите отци*. Прев. отец Миле Штрбеvски. Скопје: Гаконија, 2001.
- Јанарас, Христо. *Личност и ерос*. Прев. Станимир Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2009.
- Јасперс, Карл. *Филозофска вера*. Прев. Милош Тодоровић. Београд: ПлатО, 2000.
- Јеротић, Владета. *Препознати Христа*. Београд: Ars Libri, 2010.
- Јурасов, Архимандрит Амвросије. *Питања и одговори: О вери и спасењу*. Прев. Манастир Жича. Краљево: Манастир Жича, 2006.
- Карелин, Архимандрит Рафаил. *Дух животен*. Прев. Оливера Павловиќ. Журче: Манастир „Св. Атанасиј Велики“, 2009.

- _____. *Тајната на спасението*. Прев. Оливера Павловиќ. Журче: Манастир „Св. Атанасиј Велики“, 2008.
- Керн, Архимандрит Кипријан. *Антропологија светог Григорија Паламе*. Прев. Ѓакон Ѓорѓе Лазаревиќ. Краљево: Епархија Жичка, 2012.
- Коплстон, Фредерик. *Руска религиозна филозофија: Изабрани аспекти*. Прев. Софија Мојсиќ, Београд: ПлатО, 2003.
- Лајбниц, Готфрид Вилхелм. *Теодикеја*. Прев. Бранка Милошевиќ. Београд: ПлатО, 1993.
- Левицки, Сергеј. *Берѓаев - пророк или еретик*. Прев. Павел Попов. Скопје: Табернакул, 1994.
- Лоски, Владимир. *Догматика*. Прев. Павел Попов и Игор Калпаковски. Скопје: Ѓаконија, 1998.
- _____. *Оглед о мистичком богословљу источне цркве*. Прев. Хиландарски монаси. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2003.
- Мајендорф, Јован. *Византијско богословље: Историјски токови и догматске теме*. Прев. Јован Ѓ. Олбина. Београд: ПлатО, 2001.
- Мариќ, Илија. *Филозофија на истоку Европе: Огледи из византијске, руске и српске филозофије*. Београд: ПлатО, 2002.
- Милошевиќ, Никола. „Теодицеја Николаја Берѓајева“. Предговор кон: Николај Берѓајев, *Нова религиозна свест и друштвена стварност*. Прев. Мирко Ѓорѓевиќ. Београд: Бримо, 2001.
- Милчев, Боро, уред. *Православен молитвеник*. Струмица: МПЦ Струмичка епархија, 2011.
- Митевски, Витомир. „Филозофија или Философија“. *Филозофија* [Скопје], јуни (2005) : 5-6.
- Мухиќ, Ферид. „Николај Берѓаев, филозоф на персонално животно искуство“. Поговор кон: Николај Берѓаев. *За човековото ропство и слободата*. Прев. Тамара и Томе Арсовски. Скопје: Култура, 1996, стр. 315-328.
- Николај, Епископ. *Охридски пролог: житија, размислувања и беседи*. Прев. Протојереј ставрофор Ефтим Бетински. Охрид: Канео, 2009.
- Пимен, Митрополит Европски. *Што напишав, напишав*. Скопје: Македонска православна епархија за Европа, 2011.

- Puhalo, Archbishop Lazar. "Reflections on Personalism". 24 May 2008.
<<http://orthodoxy21.blogspot.com/2008/05/personalism-brief-critique.html>>
- Пулс. Емисија за ментална гимнастика. Алфа ТВ, Скопје. 20 Април 2011.
- Романидис, Протопрезвитер Јован. *Светоотечко богословие*. Прев. Јеромонах Атанасиј Арсоки. Скопје: Скопска православна епархија, 2013.
- Роуз, Иеромонах Серафим. *Православие и религија будуцего*.
<http://rpczmoskva.org.ru/wp-content/uploads/rouz_pravosl_rel_bud.htm>
- Сахаров, Старец Софрониј. *За духот и животот*. Прев. Струмички Митрополит г.Наум. Водоча: Манастир „св. Леонтиј“, 1999.
- _____. *За молитвата*. Прев. Сестринството на манастирот „Св. Атанасиј Велики“. Журче: Манастир „Св. Атанасиј Велики“, 2009.
- Seraphim, Benedict. "A Thinking Man's Faith".
<<http://journeytoorthodoxy.com/2011/07/28/a-thinking-mans-faith/>>
- Свето Писмо на Стариот и на Новиот Завет*. Трето издание. Скопје: Библиско здружение на Република Македонија, 2009.
- Софроније, Архимандрит. *Видети Бога као што Јесте*. Прев. Хиландарски монаси. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2001.
- Стојанов, Горан. *Персоналистичката филозофија на Николај Берѓаев*. Скопје: Култура, 2010.
- Струмички, Митрополит Наум. „Велигденска порака на Владиката Наум“. *Струмица Неп* 23 април 2011. <<http://www.youtube.com/watch?v=V5nkaXBRpPY>>
- _____. *Ни Јас не ви кажувам*. Велјуса: Манастир Воведение на Пресвета Богородица Елеуса, 2008.
- _____. *Плодоносна девственост*. Велјуса: Манастир Воведение на Пресвета Богородица Елеуса, 2012.
- _____. „Преданието на исихазмот во неговите догматски и аскетски рамки“. *Премин* [Скопје], октомври/ноември (2008) : 19-25.
- _____. *Само едно е потребно: Поуки*. Велјуса: Манастир „Воведение на Пресвета Богородица Елеуса“, 2013.
- _____. *Школа за исихазам: Основна*. Велјуса: Манастир „Воведение на Пресвета Богородица Елеуса“, 2011.

- Ткачѐв, Андрей. „Философия начинается с вопросов“. 26 мая 2012 г.
<<http://www.andreytkachev.com/filosofiya-nachinaetsya-s-voprosov/>>
- Vaught, Carl G. *Metaphor, Analogy, and the Place of Places: Where Religion and Philosophy Meet*. Texas: Baylor University Press, 2004.
- Вишеславцев, Борис. *Вечно у руској философији*. Прев. Добрило Аранитовић. Београд: Логос, 2007.
- Влахос, Митрополит Јеротеј. „Отечкото искуство и терминологијата на личноста“. Прев. Александар Арсоки. *Премин* [Скопје], април (2003) : 34-39.
- Вологин, Евгений Анатольевич. „Экзистенциально-гуманистическая антропология Н.А. Бердяева.“ Дис. Государственный университет „М.В. Ломоносов“, Философский факультет, Москва, 2003.
- Зењковски, Василиј В. *Основи хришћанске филозофије*. Прев. Миролуб Авдаловић. Подгорица: ЦИД, 2006.
- Зизиулас, Митрополит Пергамски Јован. *Од маска до личност: Прилог на светоотечката теологија кон поимот на личноста*. Прев. Струмички Митрополит г.Наум. Струмица: Елеуса, 1998.
- Зизјулас, Митрополит Јован. *Догматске теме*. Прев. Станимир Јакшић. Друго издање. Нови Сад: Беседа, 2009.
- Златанов, Митрополит Методиј. *Безбојни патокази*. Скопје: Три, 2010.
- _____. *Вавилон и Ерусалим*. Скопје: Три, 2007.
- _____. *Каскади: Егзегетски беседи*. Скопје: Три, 2009.
- Златоуст, Свети Јован. „Споредба на царската власт, богатство и превосходство со монахот кој живее во највистинското љубомудрие според Христа“. <http://bigorski.mk/index.php?content_type=sveotootechki_tekstovi&action=details&record_id=119>
- Шестов, Лав. „Николај Берђајев: Гносис и егзистенцијална философија“ во: *Умозрење и откривење*. Прев. Мирјана Грбић и Илија Марић. Београд: ПлатΩ, 2003, стр. 240-273.

**ХРИСТИЈАНСКИТЕ ЕЛЕМЕНТИ
ВО ФИЛОСОФИЈАТА НА СЛОБОДАТА НА НИКОЛАЈ БЕРЃАЕВ
(РЕЗИМЕ)**

Философијата на слободата на рускиот философ Николај Берѓаев го наоѓа својот главен заеднички елемент со христијанството во синовскиот однос на слободната личност кон Бога. Од слободата на личноста и динамизмот на Духот се раѓа човековото творештво. Слободата на личноста е страшен дар, бреме и јарем. Таа се остварува само во Бога, но не и од Него. Вистинската слобода на неповторливата личност се постигнува само преку борба со паднатата, гревовна природа. Ропството е многу повеќе внатрешно, отколку надворешно. Философијата на егзистенцијата на Берѓаев се допира со учењето на црковните Отци во поглед на ослободувањето од световното ропство, потпирањето на личниот опит и срцето како гносеолошки критериум, но не и во поглед на Духот, духовното раковоство, аскетската пракса и потеклото на злото. За еден философ невозможно е истовремено да биде и христијанин во догматски рамки, доколку создаде свои философски концепции надвор од догматското учење и сè уште е приврзан за својот ум, автономен од христијанското предание.