

UDK 271.2

ISSN 1409-5483

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

ГОДИШЕН ЗБОРНИК

КНИГА 29



СКОПЈЕ, 2023

Годишен зборник бр. 29
2023

Редакциски одбор:

Д-р Ѓоко Ѓорѓевски, главен и одговорен уредник

Д-р Виктор Недески

Д-р Дарко Анев

Секретар:

Д-р Анета Јовковска

Лектура и компјутерска подготовка:

Зорица Велкова

Печат: Контура – Скопје

Тираж: 100 примероци

Скопје, 2023

МИЛАН ЃОРЃЕВИЌ, јереј

ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТА И ИМАНЕНТНОСТА НА БОГА ВО ПАТРИСТИЧКАТА ФИЛОСОФИЈА

Поимот „богословие“ (*theología*) може да се сведе до две значења утврдени уште од епохата на византиското средновековие, од кои првото и основно значење се однесува на искуството на познавањето на Бога и непосредната заедница со Него. Второто значење, пак, ја опфаќа концептуализацијата и изразувањето на тоа искуство со јазикот на различните дискурси – почнувајќи од философијата, преку реториката, па сè до уметноста и музиката. Двете значења се заемно поврзани и заемно се обусловуваат. Сепак, во овој труд нема да навлегуваме во прашањето за историската појава и развој на овие две значења, како ни за нивната поврзаност и заемниот однос, особено со оглед на тоа дека тие се веќе еднаш детално опсудени во еден поранешен труд¹. Наместо тоа, ќе се сосредоточиме на едно прашање кое дејствува како основна претпоставка на теологијата во двете нејзини значења, имено, уверувањето дека Бог може да биде спознаен и дека тоа искуство може дискурзивно да се изрази. Со таа цел, ќе се задржиме на прашањето за трансцендентноста и иманентноста на Бога и на начините на кои тоа прашање се одговара во рамките на византиската богословско-философска традиција.

Поимот „трансцендентен“ доаѓа од латинските зборови *trans* (преку) и *scandere* (качувам) и означува нешто што е над или отаде дофатот на човековата способност за искусување и познание. Поимот „иманентен“, пак, е изграден од латинскиот предлог *in* (во) и глаголот *manere* (стои, престојува, останува) и укажува на нешто што се наоѓа во дофатот на човековата способност за искусување и познание. Појдовното прашања со кое оваа студија ќе се позанимава гласи: дали е можно човек да го спознае и да го искуси Бога? На тоа се надоврзува и второто клучно прашање кое гласи: доколку тоа е можно, тогаш што е она во Бога што е спознатливо и на кој начин тоа

¹ Милан Ѓорѓевиќ, „Умој на оициите на отец Георгиј Флоровски и философско-социолошкиот концепт *habitus*“, *Посредувања и йолилози. Богословско-философски научен колоквиум*, Православен богословски факултет „Свети Климент Охридски“ – Скопје, Скопје 2012.

познание и искуство може да се достигне? Овие прашања биле предмет на различни религиски и философски системи низ историјата. Според едни, Бог останува недостапен за човека, а неговите пројави во светот и историјата се исклучиво посредни. На пример, во исламот, Бог се разбира како совршено трансцендентен господар на севкупниот свет, чиј збор, т.е. закон се изразува во зборовите на Куранот. Тоа е највисокиот степен на божествено откровение во светот, при што крајната граница до која верникот може да стигне доближувајќи се до неговиот трансцендентен господар е статусот на добар слуга кој живее согласно тој закон. Идејата за каков и да е вид на непосредно богопознание или соединување на човекот и Бога е незамислива од оваа перспектива. Во деистичката философија, Бог се разбира како устроител на светот, кој по создавањето се повлекува од доменот на нашето историско постоење и останува потполно недостапен за нас. Во пантеизмот, пак, божеството се разбира како составен дел на светот во кој постоиме, тоа е аперсонално и како такво тоа е иманентно и достигнува за човекот. Причината за дистанцата меѓу Бога и човекот не е во Бога и неговата трансцендентност, туку во човекот и неговата непросветленост.

Библискиот дискурс

За разлика од овие гледишта, христијанството дава единствен одговор на прашањето за спознатливоста и неспознатливоста на Бога. Артикулација на тој одговор бележи особена динамика низ различните дискурси со кои христијанската теологија се изразува и концептуализира. Првиот и основен дискурс кој ја задава аксиоматската база на христијанската теолошка рефлексивност е библискиот. Темата за трансцендентноста и иманентноста на Бога е присутна низ целиот Стар завет, а добива конечна и заокружена форма во Новиот завет, поточно во прологот од Евангелието според светиот апостол Јован Богослов каде се вели: *Бога никој никогааш не го видел: Единородниот Син кој е во крилото на Оцеј – Он го објави* (Јован 1,18). Во овој библиски стих во концентриран облик се содржи двоедината вистина за Бога и човекот. Од една страна, непобитна е вистината дека Бог не е достиген за човековите спознајни способности. Тој е сокриен за нашите сетила, а разумот нема капацитет да го објективизира Бога и врз основа на логички процедури да извлече заклучоци за Него. Не постојат „докази“ за Божјото постоење, туку само аргументи кои укажуваат на оправданоста на религиозната вера. Современата философија на религијата се користи токму со оваа терминологија говорејќи за космолошката, онтолошката или телеолошката оправданост на теистичката религиозност, при што традиционално користе-

ниот поим „доказ“ се заменува со далеку поадекватниот поим „аргумент“². Христијанската претстава за Бога подразбира совршена трансцендентност, со оглед на тоа дека Бог во сите аспекти на битисувањето го надминува светиот што Самиот го создал.

Стариот завет е исполнет со сведоштва за Бога како недостижен за човековото природно познание. На прво место следува да се наведе дијалогот меѓу пророкот Мојсеј и Бога опишан во Втората книга Мојсеева: *И ѿишоа рече: »Но лицето Мое не ќе можеш да го видиш, зашто не може човек да Го види лицето Мое и да остане жив.« И пак рече Господ: »Ене место при Мене, зашто на онаа камена! А кога ќе ѿмине слава Мoja, ќе те ставам во ѿкнајнијата на камената, и ќе те засолнам со ракијата Своја, додека не ѿминам; а кога ќе ја кренам ракијата Своја, ти ќе ме видиш од кон гробот, но лицето Мое не ќе ти се открие тебе« (2. Мој. 33,20-23). Светоотечката егзегеза на овие стихови воглавно се задржува врз суштинската асиметрија меѓу Бога како нетварен создател и човекот како создание, тема за која до прва ќе стане збор во текот на понатамошното изложување. Истовремено, овие стихови ни сведочат за можноста човекот да стапи во дијалог со Бога, со посредство на искажаните Божји зборови да стекне познание за Него³. На овој начин, Стариот завет го навестува централниот новозаветен мотив за „Зборот“, т.е. „Словото“ како посредник меѓу Бога и човекот. Оваа тема подоцна ќе добие централно место во христолошката рефлексива на свети Максим Исповедник.*

На други места во Стариот завет Бог се објавува со посредство на различни видливи претстави. Тоа може да бидат неантропоморфни облици, како што е несогорливата капина (2. Мој. 3,2), или столбот од облак и столбот од оган (2. Мој. 13,21). Исто така, тој се јавува како искажан збор, како што беше случајот во веќе наведениот пример со дијалогот на боговидецот Мојсеј и бројните места каде Бог директно им се обраќа на пророците. Особено карактеристичен е начинот на кој Бог му се претставува на светиот пророк Илија како Оној кој престојува во *звив од ѿиш ветар* (3. Цар. 19,12), т.е. како совршено несличен на секоја човечка претстава за моќта и силата што вообичаено Му се припишува на Бога. Понатаму, во Стариот завет Бог се јавува во соншита и виденија, како што е примерот со видението на Јаков со ангелската лествица (1. Мој. 28,12-15), или со видението опишано во книгата на пророк Даниил 10-12. Конечно, Тој се јавува ангел во човечки облик, како што е случајот со Јаков (1. Мој. 32,22-32; сп. Осија 12,4) или со тројцата патници што го посетуваат праотецот Авраам (1. Мој. 18,1-15). Во

² Вилијам Ј. Роу, *Философија на религијата*, Арс ламина, Скопје 2011, 66.

³ Сп. Gregorius Nazianzenus, „Orationes“, *Patrologiae cursus completus, series Graeca* 36, J.P. Migne (изд.), Paris 1857, 37, 3 (PG 36, 285, 15-30).

сите наведени примери, Бог се објавува посредно, останувајќи суштински трансцендентен и недостапен за човековото искуство и познание.

Во Новиот завет ваквата перспектива радикално се менува. Вториот дел од претставеното кажување на свети апостол Јован Богослов говори за божественото објавување на сосема поинаков начин од она што го гледаме во Стариот завет. Бог Кого во старозаветната епоха никој не успеал да го види, т.е. Кој останал сокриен за старозаветниот човек, сега, во новозаветната епоха му се открива на човештвото. Начинот на кој тоа откровение се збиднува суштински го разликува христијанството од сите други религиски и философски системи кои се занимаваат со прашањето за трансцендентноста и иманентноста на Бога. Зборовите *единородниот Син кој е во крилојто на Ојцецој* – *Он го објави* (Јован 1,18) воведуваат една сосема нова димензија во монотеистичкото разбирање на Бога. Бог е еден, но Тој не е сам. Божеството не е затворено во себеси, тоа не е монада која ѝ робува на сопствената трансцендентна суштина. Светотроичниот Бог од искона го подготвува човекот за непосредно заедничарење со него, при што старозаветните епифании имаат праобразна функција. Централниот настан во кој Бог му се објавува на светот останува тајната на воплотувањето на Бога Слово. Воплотувајќи се, совршено трансцендентниот Бог станува совршено иманентен за човекот, без при тоа да ја наруши суштинската асиметрија меѓу категориите на создаденоста и на несоздаденоста. Начинот на кој светоотечката мисла ги интерпретира овие основни библиски поенти води преку омилитичко-литургискиот дискурс сè до нивната конечна артикулација во философскиот дискурс.

Омилитичко-литургиски дискурс

Во своето најважно теолошко сочинение насловено како *Седум беседи за живојтој во Христџа*, свети Никола Кавасила (XIV век) ги објаснува трите иницијални свети тајни на Црквата – крштението, миропомазанието и евхаристијата⁴. Станува збор за нешто многу повеќе од „толкување на светите тајни“. Делото може попрво да се претстави како сеопфатен литургиско-аскетски прирачник, чиј висок литературен стил и префинетост во изложувањето остануваат ненадминати во касновизантиската епоха. Особено е важно согледувањето на отец Јован Маендорф дека теологијата на свети Никола Кавасила го поставува нему современото исихастичко учење во една поширока рамка, претставувајќи го како универзален принцип на

⁴ Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, Livres I-IV (Sources Chrétiennes 355), M.-H. CONGOURDEAU (прир.), Paris 1989; Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, Livres V-VII (Sources Chrétiennes 361), M.-H. CONGOURDEAU (прир.), Paris 1990).

христијанското живеене⁵. При тоа, Кавасила ја тргнува на страна сложената философска терминологија на исихастичкиот спор и како основно средство за теолошко изразување го користи јазикот на богослужението. Всушност, Кавасила успева да ги врати главните поенти на исихастичкото учење од контекстот на философската дебата назад на литургискиот престол. Тоа е, впрочем, органскиот контекст во кој се гради православната теолошка рефлексија, чија централна тема останува можноста човек да го познае и искуси Бога во потполност уште во овој живот. Со други зборови, прашањето за начинот на кој трансцендентниот Бог станува иманентен во историјата е главната тема како на философијата на исихазмот, така и на беседите на свети Никола Кавасила⁶.

Во третата беседа се говори за светата трајна миропомазание, како чин во кој новокрстениот член на Црквата станува причесник на харизмите на Светиот Дух. Тука христолошката димензија на божественото објавување во историјата се набљудува од перспектива на пневматологијата, т.е. учењето за Светиот Дух и неговото благодатно присуство во светот. На почеток, свети Никола Кавасила категорично го изложува учењето за божествената недостижност за човекот: *Боџ, Кој џо зафаќа секое месџо, не е џпростџорно одвоен од луѓеџо, џџуку саматџа човечка џприрода беше одвоена од Боџа, бидејќи во сѐ беше различна од Неџо и со Неџо немаше нишџо заедничко. Он беше само Боџ, а нашатџа џприрода – само човек...*⁷ Прво, Кавасила ја нагласува божествената омнипрезентност, укажувајќи на тоа дека „одвоеноста“ меѓу Бога и човекот не е од просторен карактер. Причината за одвоеноста не е во некакво одбивање на Бога да му се објави на светот, туку во човековата неможност да го спознае сè-присутниот Бог и да му се доближи.

Некои постари интерпретации на ова место ја идентификуваат таа причина со гревопадот и гревовната состојба на човештвото⁸. Текстот на свети Никола Кавасила, како и неговата богословско-философска мисла како целина, не дава простор за едно такво толкување. Кога причината за одвојувањето би бил гревопадот, тоа би значело дека пред гревопадот постоела совршена и потполна заедница меѓу Бога и човекот. Таквото гледиште, пак, влегува во колизија основното христијанско разбирање на местото на човекот во историјата како незавршено битие кое во својата слобода треба да

Сп. John Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, SVS Press, Crestwood, NY 1974, 131.

⁶ Milan Đorđević, *Nikolas Kabasilas – Ein Weg zu einer Synthese der Traditionen*, Peeters, Leuven – Paris – Bristol CT. 2015, 180-183.

⁷ Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, III, 4.

⁸ Сп. Nikolas Kabasilas, *Das Buch von Leben in Christus*, Gerhard Hoch (прев.), Johannes Verlag, Einsiedeln 1991, 99.

му се уподобува на својот божествен архетип. За разлика од христијанската, платонистичката интуиција говори за „првобитното совршенство“, кое е нарушено и кон кое човештвото треба да се врати. Всушност, тоа циклично враќање во појдовната точка главниот белег на платонистички конципираната аскетика. Идејата за христијанското подвижништво, пак, се развива праволиниски – целта на подвижникот не е враќањето во некакво претпоставено првобитно совршенство, туку движење напред, кон конечното исполнување на времето во царството Божјо⁹. Ваквата есхатолошка насоченост на човекот во историјата не е и не може да биде суштински повлијана од гревопадот. Човекот се стреми кон совршенството уште од мигот на неговото создавање.

Тука треба да се разгледа концептот за „совршенство“ што го користиме. Може да се говори за два вида совршенство: совршенство во рамките на сопствената природа и совршенство согласно дефиницијата или „логосот“ која на човека му е зададена при создавањето. На прво поглед се чини дека тие два концепта за совршенството се совпаѓаат, но во контекст на христијанската космологија и антропологија тоа не е случај. Причината за тоа е што крајната цел што Бог му ја задава на човекот ги надминува границите на неговата создадена природа. Со други зборови, Бог пред првите луѓе поставува цел што самите, со сопствени сили, не може да ја постигнат. Тие може да бидат совршени во рамките на нивната сопствена природа и врз основа на тоа Бог може да констатира дека целокупното создание е добро. Сепак, човекот и созданието кое му е доверено остануваат незавршени. Во што тогаш би се состоело тоа завршување, или со други зборови, што човек треба да направи за да ја постигне крајната цел поради која и за која е приведен од небитисување во битисување? Со оглед на тоа дека наведената цел ја надминува човековата природна способност, се поставува прашањето дали човек може воопшто да стори нешто во врска со тоа? Исто така, тука може да се отвори и прашањето за Божјата праведност, т.е. дали Бог е праведен кога пред човека поставува цел која самиот не може да ја постигне? Сите овие прашања приведуваат кон основниот дистинктивен мотив на христијанската теологија, а тоа е Божјото воплотување.

Оној што го приведува човека кон неговото конечно совршенство не е тој самиот, туку е Оној што го создал. Повторно, тука може да се постави едно мошне очигледно прашања, имено – зошто Бог не го прави тоа уште во почетокот, туку остава простор меѓу првобитното создавање и конечното

⁹ Милан Ѓорѓевиќ, „Платон и христијанскиот егземпларизам на свети Максим Исповедник“, *Зборник на Ѓеорѓијови од меѓународната конференција одржана по повод 2.400 години од основањето на Платоновата академија*, Филозофски факултет, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје, Скопје 2016, 75-79.

завршување на созданието? Доколку целта е човекот да го достигне совршенството, тогаш тој не може да стаса до таа цел доколку не пристапи *слободно* кон неа. Човечката слобода е основна дистинктивна карактеристика на богообразноста. Кога Бог би го создал човекот завршен, човек би го добил тој дар без учество на сопствената слобода, а со самото тоа би го лишил и од совршенството. Ваквиот парадокс се надминува токму со временското одвојување на создавањето и конечното совршенство. Но, во што поточно се состои совршенството за кое говориме? Тоа се состои токму во единството на човекот со Бога, именувано од православните отци на Црквата како „обожение“ (*θεοσις*). Во тоа единство, настојуваат тие, човекот станува „Бог по благодат“. Основната причина за невозможноста на човека да ја постигне таквата цел не лежи во неговата гревовност, туку во нешто друго, нешто што стоело како пречка пред првите луѓе уште од самиот миг на создавањето. Станува збор за човековата создаденост, поради која човековата природа сама по себе е „одвоена од Бога“, „во сè е различна од Него“ и „со Него нема ништо заедничко“. Онтолошкиот амбис меѓу несозданиот Бог и создадениот човек е апсолутно непремостлив за Адама и за неговото потомство. Оној, пак, што по предвечната промисла е назначен да го стори тоа, е *Егинородниот Син Божји*, Кој во содејствие со човековиот слободен подвиг, се воплотува и му *ѓо објавува* божествениот живот на созданието.

Свети Никола Кавасила е бескомпромисно христоцентричен теолог на Црквата, кој заедно со свети Максим Исповедник настојува на неопходноста и безусловноста на Божјото Воплотување во светот и историјата¹⁰. Токму во таа светлина може да се разбере претставениот пасаж од третата беседа за животот во Христа, кој веднаш по нагласувањето на трансцендентноста на несозданиот Бог, се осврнува кон прашањето за тоа како Бог му се објавува на светот, т.е. на кој начин станува иманентен: *Но, кога ѓлоѓѓа беше обожена и кога човечкаѓа ѓприрода за своја ѓѓосѓас Го доби самиоѓ Боѓ – ѓѓоѓаш сигоѓ се ѓреѓѓвори во миро. И ѓѓака онаа разлика исчезна, бидејќи Боѓ сѓѓана една ѓѓосѓас со две ѓприроди: божесѓѓвена ѓприрода (која ја имаше и ѓорано) и човечка ѓприрода (со која се здоби)*¹¹.

Заедно со христорошката димензија, свети Никола Кавасила ја нагласува и пневматолошката димензија на богообјавувањето. Всушност, ќе видиме дека двете димензии се неразделни една од друга, а основата за ваквата по-

¹⁰ Maximus Confessor, „Quaestiones ad Thalassium“, *Corpus Christianorum, Series Graeca* 7, С. STEEL – С. LAGA (изд.), Turnhout 1980, 60, 1–145; сп. Артемије Радосављевиќ, „Проблем безусловности или условности оваплоќења Бога Логоса – По светом Максиму Исповеднику“, *Божословје* 1-2 (1983), 95-105; Vladimir Lossky, *Die mystische Theologie der morgenlandischen Kirche*, Graz/Wien/Koln 1961, 173–174.

¹¹ Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, III, 5.

врзаност се наоѓа во Христовото таинство на воплотувањето. Поимите природа и ипостас имаат веќе долга традиција на користење во светоотечката философија, но на нив детално ќе се осврнеме малку подоцна, во контекст на дискусијата за философскиот дискурс. Во контекст на омилитичко-литургискиот дискурс е важно да се напомене дека соединувањето на двете природи во едната божествена Христова ипостас не вклучува никаква промена во самите природи. Кога светите отци говорат за заемно проникнување или „перихореза“ на природите во Христа, тие не укажуваат на некакво мешување или стопување на самите природи, туку посочуваат на природните дејствија на секоја од природите¹². Природното дејствие на божествената природа, пак, се нарекува „благодат“.

Во контекст на беседата за миропомазанието на свети Никола Кавасила, поимот „миро“ се користи како синоним за благодатта. Човекот не може по силата на своето природно дејствие да се доближи до несозданиот Бог и да се соедини со Него. Токму затоа е потребно самиот Бог да се воплоти, т.е. да го исполни амбисот меѓу двете природи со сопствената благодат и на тој начин да му стане достапен на човекот. Христовото таинство во кое тоа соединување се остварува, истовремено станува просторот во кој секоја човечка ипостас може да земе учество во него. Со други зборови, соединувањето на божествената благодат и на човечките природни дејствија не е можно надвор од Христа. Христијанството го отфрла духот на спиритуалноста која се застапува за „духовност“ без Црква. Имено, Црквата е телото Христово во овој свет, а истото име го носи и светата тајна евхаристија, која е појдовната и целната точка во животот на христијаните. Оттука и инсистирањето на незаобиколноста на Литургијата и светата тајна причест како централен настан во животот на христијаните.

Самиот поим „света тајна“ или „таинство“ има повеќеслојно значење. Најпартикуларното значење кое најчесто се користи денес се однесува на „седумте свети тајни“: крштението, миропомазанието, евхаристијата, исповедта, бракот, свештенството и елеосвештението. Интересен е податокот дека бројот на светите тајни во минатото се менувал. На пример, свети Никола Кавасила говори за само три од нив – крштението, миропомазанието и евхаристијата. Ниту првата, ниту втората не се совршени – вели тој – бидејќи и на крштението му е потребен печатот на дарот на Светиот Дух за да биде дејствено, и на миропомазанието му е потребно соединувањето со Телото и Крвта на Спасителот. На Евхаристијата, пак, нема што веќе да ѝ се додаде, бидејќи таа е крајната точка и исполнување на христијанскиот

¹² Maximus Confessor, „Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem“, *Corpus Christianorum. Series Graeca* 48, B. Janssens (изд.), Brepols, Turnhout 2002, 5, 150-155.

живот¹³. На други места може да се најдат подолги списоци на светите тајни, каде меѓу нив се вбројуваат и опелото или монашкиот потстриг¹⁴. Тоа веќе укажува на второто, проширено значење на поимот таинство, кое се однесува на сите дејствија на Црквата. Всушност, севкупниот живот на верните во Христа е една сеопфатна света тајна, бидејќи со секое свое богоугодно дело христијаните одговараат на Христовиот повик да станат учесници во соединувањето на божествената и човечката природа во Него Самиот. Тука стигнавме и до појдовното значење на поимот таинство, имено самата „тајна Христова“¹⁵. Самиот Христос е Таинството над Таинствата, од кое произлегуваат и кон кое приведуваат сите останати свети Тајни.

Секоја поединечна човечка ипостас е призвана да земе слободно учество во соединувањето на природите извршено од Христа и во Христа. „Обожението“ за кое свети Никола Кавасила говори се однесува на човечката природа во таинството Христово, но истовремено се однесува и на секоја човечка ипостас која преку светотаинскиот живот му станала причесна на тоа соединување. Дискусијата за божествената трансцендентност и иманентност во литургиско-омилитичкиот дискурс на свети Никола Кавасила отвора нови димензии за разбирање на начинот на кој Бог може да ѝ биде потполно недостапен на човековата природа и истовремено да се соедини со неа, без притоа да ја наруши посебноста на секоја од природите кои учествуваат во соединувањето.

За прецизно експлицирање на христолошката и пневматолошката димензија на богообјавувањето ќе биде потребно во понатамошниот тек на дискусијата да преминеме кон третиот дискурс преку кој се опсудува темата за трансцендентноста и иманентноста на Бога, философскиот. Следува да го претставиме историскиот развој на клучните философски поими со кои ќе се користиме, а потоа да пристапиме кон разгледување на прашањето за трансцендентноста и иманентноста на Бога во контекст на последната голема синтеза на светоотечката философија во XIV век.

Философски дискурс: воведување на поимите

При опсудувањето на темата за богопознанието, светоотечката философија обемно се ползува со терминолошкиот инструментариум на философската онтологија. Доколку се обидеме генеалошки да го проследиме нивниот историски развој, бездруго ќе стигнеме до Аристотел и неговото

¹³ Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, IV, 1-3.

¹⁴ John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, 191-193.

¹⁵ Сп. 1. Тим. 3,16; Колос. 1,26-27; Ефес. 3,1-10.

метафизичко учење. Вреди да се напомним дека токму Аристотел е прет-христијанскиот автор кој бил најсрдечно прифатен во византиското образование и философско мислење. Византиската философија обемно се користи со неговата логика, учењето за категориите, метафизиката и етиката. Причината за тоа во најголема мерка лежи во отсуството на религиско-идеолошки претензии во неговата философска систематика. За разлика од аристотелизмот, Платоновото учење, на пример, било дури три пати осудено во Византија – токму поради потешкотијата неговите основни постулати да се стават во согласност со евангелското учење за Бога, човекот и светот¹⁶.

Самиот поим „метафизика“ доаѓа од грчкиот предлог *μετά* (опаде, после) и *φυσικά* (природни нешта). Постојат различни претпоставки за појавата на овој израз. Првата се поврзува со приредувачот на Аристотеловите сочиненија, перипатетичкиот философ Андроник од Родос, кој по приредувањето на делото Физика, ги собира во посебен зборник преостанатите Аристотелови текстови кои ја надминуваат рамката на ова дело. Бидејќи зборникот настанува хронолошки веднаш по него, тој го добива името „Метафизика“, т.е. книга составена „по Физиката“. Според друго разбирање, името доаѓа поради редоследот по кој следува да се изучува философијата. Па така, Тома од Аквино настојува на тоа дека метафизичките науки треба да се изучуваат дури откако ученикот ќе се усоврши во науките кои се однесуваат на природниот свет, т.е. се наоѓаат во доменот на физиката. Според трета интерпретација, пак, самата содржина на метафизиката стои *οἰαδε* доменот на *ἰρριροδνοῖο*, па оттука го добива и името. Кои од овие тези и да ги прифатиме како издржани, едно е сигурно – самиот Аристотел никогаш не го користел поимот „метафизика“¹⁷.

Говорејќи за основниот предмет на трактатите подоцна собрани во книгата именувана како Метафизика, тој го користи најчесто изразот „прва философија“ (*πρώτη φιλοσοφία*), но исто така и теологија (*θεολογία*)¹⁸. Двата поима стојат во тесна врска со основната проблематика на философското знаење, т.е. потрагата по првите начела на постоењето на стварите. Доколку стварноста се разбере како дел од каузална верига, во која секоја ствар е причинета од друга којашто ѝ претходи, тогаш првата философија има за цел по пат на философско размислување да ги изнајде првите причини на битието кои излегуваат од сферата на сетилното познание. На врвот на каузалната хиерархија стои првата причина на сè што постои, или, како што Аристотел ќе ја нарече, неподвижниот двигател (*ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ*),

¹⁶ Подетално: Георги Каприев, *Византиска философија. Четире центри на синџеза*, Пагома прес, Скопје 2019, 306.

¹⁷ Piotr Jaroszyński, *Science in Culture*, Amsterdam – New York, NY 2007, 93-94.

¹⁸ Aristoteles, *Metaphysica*, W.D. Ross (прир.), Clarendon Press, Oxford 1924, 6 (1026a, 19).

или едноставно – Бог¹⁹. Важно е дека ваквата философска концепција за Бога, и покрај тоа што е спекулативна и апстрактна, не влегува во колизија со христијанското разбирање на Бога како Создател и Седржител на светот. Напротив, и источната и западната христијанска традиција, секоја на свој начин, посегнуваат по Аристотеловата метафизика при градењето на доктринарниот корпус на христијанството.

Со цел да се стигне до познание на првата причина, Аристотел воведува група базични поими и концепти, кои потоа се преземаат, се надградуваат и се контекстуализираат од страна светите отци и философи на Црквата. Првиот и основен поим е суштината (*οὐσία*). Според Аристотел постојат два вида суштина – прва и втора. Првата суштина (*πρώτη οὐσία*) се однесува на конкретните и партикуларни ствари, како што е еден одреден човек или еден одреден коњ. Подоцна, во светоотечката философија концептот за првата суштина ќе биде заменет со поимот ипостас (*ὑπόστασις*). Втората суштина (*δευτέρα οὐσία*), пак, ги опфаќа општите категории, како што се „човек“ или „живо суштество“. За ваквиот концепт, светоотечкото предание го задржува името суштина²⁰.

Важно е да се напомене дека поимот суштина во патристичката философија се изедначува со поимот природа (*φύσις*), иако во античката философија тие се разликуваат еден од друг. Така, во контекст на христијанската аскетска антропологија, како и во контекст на тријадологијата и христологијата, двата поими се користат наизменично. Тие се општи и универзални и се искажуваат за ствари кои се многу на број и се разликуваат меѓусебно²¹. За разлика од нив, Аристотеловата „прва суштина“, т.е. испостава според христијанските отци, означува ствар што суштествува самостојно, т.е. битисува за себеси. Секоја друга онтолошка категорија вистински постои само ако е воипостасена. Во една ипостас може да се соединат и да суштествуваат повеќе природи, како што се, на пример, душата и телото на човекот. Неипостасно (*ἀνυπόστατον*), од своја страна, се именува или она што нема самостојно постоење, или, пак, она што никогаш и на никаков начин не постоело. Испостава е изворното самостојно начело на секое постоење. Со оглед на тоа, концептите за лице и индивидуа се именуваат и како ипостаси затоа што суштината и нејзините пројави добиваат актуелно постоење само во ипостава. Ипостасите се разликуваат меѓу себе според бројот (а не по

¹⁹ Aristoteles, *Metaphysica* 12 (1072a, 25; 1072b, 30).

²⁰ Aristoteles, *Categoriae et liber de interpretatione*, L. Minio-Paluello (уред.), Clarendon Press, Oxford 1949, 5 (2a, 11 – 4b, 19), ср. Aristotle, *Metaphysics* 7 (1032b, 3).

²¹ Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, 14 (PG, 91, 149B).

природата, која им е заедничка) и според своите карактеристични својства, кои не се својства на суштината, туку на лицето²².

Понатаму, следува да се воведат уште два базични поими: сила (*δύναμις*) и енергија (*ἐνέργεια*), преку кои се одредува дејствената димензија суштината. Секое нешто што постои, освен што учествува во општата суштина и се конкретизира како посебна ипостас, има и своја дејствена сфера, која произлегува од суштината и која им е заедничка на сите ипостаси кои ѝ припаѓаат на таа суштина. Во некои словенски јазици за парот „сила – енергија“ се користат поимите *возможност и действителност* (руски), односно *възможност и действителност* (бугарски). На иста линија е и стандардниот превод во германскиот јазик како *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Двата превода претставуваат директно пренесување на етимолошкото значење на двата старогрчки поими. Имено, *δύναμις* доаѓа од *δύναμαι*, што значи: можам, способен сум, имам сила. Зборот *ἐνέργεια*, пак, настанува со спојување на предлогот *ἐν* со значење „во“ и именката *ἔργον* која означува „дело“. Така, „енергијата“ би значела приведување на она што е можно „во дело“, односно негово остварување. Истовремено, полезно е да се обрне внимание и на нивниот латински превод како *potentia et actualitas*, па оттука и на англискиот како *potentiality and actuality*. Латинизмите „потенцијално“, „потенција“, „акт“, или „актуелно“, присутни во говорниот македонски јазик, дополнително го исцртуваат семантичкиот обем на опсудуваните поими.

Единствената постоечка суштина чија дејствена димензија не се изразува преку бинарната схема „сила – енергија“ е божествената. Бог разбран како „непридвижениот двигател“ е вечен, бестелесен, неподвижен, неделив, несоставен и безмерен. Со оглед на тоа дека концептот за *δύναμις* подразбира промена, недостаток и несовершенство, кај Бога постои единствено *ἐνέργεια*²³. Светите отци философи на Црквата го усвојуваат ова видување, но го изразуваат на малку поинаков начин. Имено, тие настојуваат на тоа дека не може да стане збор за одвоеност меѓу божествената сила и божествената енергија. Силата и енергијата во Бога се совпаѓаат, така што кога се говори за божествената сила, таа се разбира како идентична со енергијата. Двата поими во патристичката философија се користат наизменично и укажуваат на различни димензии на божествената дејственост.

Постојат две основни нивоа на божественото дејствие. Првото е внатрешнотроичното дејствие, најчесто именувано како „божествен живот“, „животно дејствие на Бога“, или „начин на постоење на божествената природа“. Станува збор за совршено слободното битисување на Бога, необусловено од

²² Георги Каприев, *Византиска философија. Четири центри на синџеза*, Пагома прес, Скопје 2019, 150.

²³ Aristoteles, *Metaphysica* 12 (1072b, 1-30).

какво било промена. Според христијанското разбирање, Бог е вечен и безвремен, самиот Тој е Создател на сè што постои, вклучително и на времето. Основниот предуслов, пак, за постоење на каква било промена е потчинетоста на времето. Токму затоа, за Бога и единствено за Бога законитостите на постоењето во времето немаат никаква примена. Второто ниво на божественото дејствие се однесува на дејствувањето *ad extra*, т.е. во доменот на созданието. Тука спаѓа самиот чин на творението, но исто така и непрекинатото присуство на Бога во светот како негов Седржител. Во овој домен влегува целиот домострој на спасението на светот и различните облици и нивоа на божествени објавувања во историјата. Погледнато од перспектива на контингентната стварност, може да се говори за разликување меѓу она што Бог го *може* и она што го *прави*. Но, таквото видување е условено од околностите на постоењето во времето, а не од самата природа на божественото дејствие. Бидејќи ние постоиме во времето, и нашето поимање на божествените дела неминовно ги носи признаците на времето. Но, од перспективата на божественото вечно битисување сè што Тој прави се збиднува во еден надвремен миг. На тој начин, се губи можноста за какво било одвојување на можното од стореното кај Бога.

Ваквата философска експликација на прашањето за божественото вечно битисување и за Неговото дејствие како внатрешнотринитарно од една страна и како насочено кон созданието од друга страна е нескриено потпомогната од систематиката на Аристотеловата метафизика. Таа својот темел го има во библискиот дискурс, кој ги дава основните претпоставки за градење на соодветната философска рефлексива. Во случајов, може да посочиме на 113-от псалм, каде псалмопевецот ја искажува истата мисла, но во нејзиниот базичен, неразгнат и концентриран облик, користејќи се притоа со типичните библиски слики како што се „небото“ и „земјата“: „Нашиот Бог е горе на небото; на небесата и на земјата врши сè, што сака“ (Псалми 113,11)²⁴. Лоцирањето на Бога „горе на небото“ не означува Негово просторно ограничување, туку напротив, ја изведува идејата за Божјото постоење надвор од границите на време-просторот идентификуван со концептот за „земјата“. Всушност, овој израз укажува на сферата на внатрешнотринитарното битисување на Бога како вечен и непроменлив. Со изразот „врши сè што сака“ се идентификува она што Бог го *може* и она што Тој го *врши*, т.е. силата и енергијата. Изразите „на небесата“ и „на земјата“ се однесуваат на двете сфери на божественото дејствување, т.е. внатрешнотринитарното дејствие од една страна и дејствувањето *ad extra* од друга страна.

²⁴ Ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω· ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐν τῇ γῆ πάντα, ὅσα ἠθέλησεν, ἐποίησεν. (Psalmi 113,11, in: *Septuaginta*, ed. Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1935, 1979).

Философски дискурс: синтезата на свети Григориј Палама

Библскиот дискурс ја обезбедува аксиоматската база и служи како ориентир во понатамошната експликација на доктринарниот корпус на христијанството. Философскиот дискурс, пак, концентрира дискурзивен материјал околу конкретна тематика и преку селективна и прецизна апликација на философски поими и концепти ги разрешува настанатите прашања и недоумици. Во византиската духовно-интелектуална култура тој процес има по правило дијалектички карактер. Философската синтеза се случува „по повод“, т.е. во контекст на конкретни доктринарни дебати, а не како самомотивирана интелектуално-систематизаторска дејност, што е еден од својствените белези на западната средновековна философија. Секако, дијалектичкиот метод бил користен и во западната схоластика, во смисла на универзитетските *disputationes*. Сепак, тие спротивставувања на Исток биле неспоредливо подраматични, со оглед на тоа дека нивниот патос не бил одреден од програмата на универзитетскиот *curriculum*, туку од посветеноста кон доследното интерпретирање на отечкото предание и адекватното изразување на православната вера.

Карактеристичен образец за ваквото организирање на богословско-философската активност меѓу византиските отци е прочуениот спор од XIV век, кој се концентрира токму на примената на претставените метафизички поими и концепти во доменот на тријадологијата и аскетската теологија. Станува збор за дебатата придвижена од страна на византискиот философ Варлаам Калабриски со неговата осуда на подвижничките практики на светогорските монаси познати под името „исихасти“. Обидите за дискурзивно обосновување и експликација на нивните аскетски практики се означуваат со името „исихазам“ или „исихастичко учење“. Поимот исихазам (*ἡσυχασμός*) доаѓа од именката *ἡσυχία*, која буквално означува „тишина“, а која во овој контекст може најдоследно да се преведе како „молитвено тихување“. Исихастичката практика и учење се темелат врз неколку основни аскетски и доктринарни начела. Пред сè, тоа е особениот начин на молитва меѓу исихастите и искуството на созерцување на светлина, која тие ја идентификуваат со светлината на гората Тавор од Христовото Преображение (Лука 9,28-36), а за која тие со потполна увереност тврдат дека е самата не-создадена енергија на троичниот Бог. Ова е фундаменталната исихастичка позиција, исмеана и оспорена од Варлаам.

Наспроти исихастите, Варлаам Калабриски настојува дека и таворската светлина, и светлината созерцувана од светогорските монаси може да биде само тварна појава на божествената чудотворна сила и символ на божественото. Според него, претставувањето на светлината како самата божест-

веност од една страна и нејзиното наводно прикажување како подложна на човечкото сетилно восприемање од друга страна претставува материјална претстава за Бога. Кога би била нетварна, таа светлина би била чист акт на божественоста, т.е. самата божествена суштина која е недостапна за човечкиот ум, а уште помалку е достапна за сетилата. Ваквото говорење ги поставува под знак прашање мистичното искуство, можноста за созерцание и пристапот до обожението, т.е. самата иманентност на Бога, онаква каква што ја прикажавме во досегашната дискусија. Во основата на ваквиот став стои изедначувањето на божествената суштина со неговата дејствена сфера, т.е. со божествената енергија. Имено, според гледиштето на Варлаам, воведувањето реална разлика меѓу природата и енергијата во Бога би довело до двобоштво, што е неприфатливо²⁵. Околу ова прашање слична е позицијата и на вториот антиисихастички протагонист на спорот, Григориј Акиндин.

Иако Акиндин не се согласува со Варлаам во однос на богословско-философскиот метод и учењето за богопричесноста, тој исто така ја напаѓа појдовната теза на исихастите за разликувањето на божествената суштина и енергиите. Тој воведува две значења на поимот „енергија“. Едното ги изразува природните и суштински својства, кои се внатрешни и единосушни на божественоста. Така се именуваат силата, благодатта, животот итн., кои се истоветни со самата неделива божествена суштина. Таа највисока енергија е несоздадена, таа е апсолутно непричесна и трансцендентна. Единствената можна разлика во Бога е разликата меѓу ипостасите. Со оглед на тоа дека суштината и енергијата не се разликуваат испостасно, а уште помалку по суштина, следува дека тие се совршено истоветни. Од друга страна, „енергија“ во сопствена смисла на зборот се однесува на енергиите, харизмите, даровите итн., кои Бог ги создал за наше добро. Таа создадена енергија е онаа што е видлива и што ги пројавува делата на Бога и се восприма од нас преку симболички претстави. Навистина, таа е создадена пред и отаде сите времиња, но не му е совечна на Бога и не се совпаѓа со Него. Според него, Бог останува Создател и Седржител на светот, и покрај тоа што енергиите преку кои го создава светот, преку кои се грижи за него и преку кои му се објавува се тварни и се разликуваат од самото божествено постоење.

Наспроти нив, свети Григориј Палама, челниот застапник и бранител на исихастичката страна во спорот, бескомпромисно ја брани потребата од разликување на силата и енергијата во Бога. Причината за тоа се состои во христијанското разбирање на божественото објавување во историјата како безрезервно и потполно. Бог не се објавува само посредно, преку создадените суштини, макар и тие суштини да се создадени пред сите други. Секое

²⁵ Георги Каприев, *Византиска философија. Четири центри на синџеза*, Пагома прес, Скопје 2019, 282.

воведување на посредници, кои се различни од Самиот несоздаден Бог, би подразбирало укинување на божествената иманентност за сметка на трансценденцијата. Оној што се објавува на тој начин не би бил *Боџ* објавен од *Единородниот Син Кој е во крилото на Ойецоот*, туку некаков тварен одраз на божественото. Палама настојува дека Самиот Бог е Оној што се јавува пред апостолите на Тавор и при молитвата на монасите исихасти. Самиот Бог, пак, не може да биде поинаков освен несоздаден. Истовремено, истиот Тој несоздаден Бог останува недостижен за човечката создадена природа.

Непроменливата онтолошка асиметрија и неспоредливост меѓу создаденото и несоздаденото останува на сила и покрај непосредното Божјо објавување во светот и историјата. Бог е истовремено совршено трансцендентен и безостаточно иманентен во однос на светот. Ваквото тврдење би изгледало потполно парадоксално, кога разликувањето меѓу суштината и енергијата на Бога навистина не би било можно. Имено, Бог останува трансцендентен во својата непристапна суштина, но се пројавува како иманентен преку Неговите несоздадени енергии. Токму тоа е причината заради која свети Григориј Палама толку настојува на него. Всушност, и Варлаам и Акиндин се спремни да ја жртвуваат полнотата на Божјото самообјавување во светот, само за да можат доктринарно да го осигурат единството на Божјата природа. Наспроти нив, Палама аргументира дека нивните грижи се неосновани, при што вложува особен напор да укаже на особениот карактер на разликувањето меѓу суштината и енергијата.

Неговиот пристап е опишен, при што избегнува строго да го дефинира видот на разликување меѓу суштината и енергијата на Бога. Во секој случај, тој категорично се спротивставува на обвинувањето дека тоа разликување имплицира постоење на различни суштини, или, изразено со јазикот на западната систематика – реална разлика т.е. *distinctio realis* меѓу суштината и енергијата. Тој ги опишува божествените енергии како *сџвари* (*πράγματα*), кои, од своја страна, не мора нужно да бидат посебни суштини. Во таа смисла, настојува Палама, енергиите се ствари, но не и суштини (*πράγματα ἔστι κἀν οὐκ οὐσίαι*)²⁶. Тој повлекува аналогија со божествените ипостаси, кои исто така се разликуваат од божествената суштина, но самите не се суштини и како такви не го нарушуваат единството на Бога. И покрај тоа, ипостасите постојат не само како поими, или како умствени конструкти, туку како конкретни ствари (*πράγματα*). Истото може да се каже и за божествената енергија која и припаѓа на суштината, но не е идентична со неа, туку *дејсџвено* се разликува од неа. Обемната интерпретативна литература го именува овој концепт како *дејствена разлика* (*πραγματικὴ διάκρισις*), при што самиот израз

²⁶ Gregorius Palamas, „Epistulae“, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, vol. 2, N.A. Matsoukas (прир.), P. K. Chrestou (уред.), Θεσσαλονίκη 1966, 6, 36-47.

во дадениот облик не се сретнува во списите на Палама²⁷. Тој соодветствува на неговата аргументација како цело и е сосема соодветен доколку се земе предвид општиот хоризонт на византиското философско мислење, според кој дејствието, а не супстанцијата ја одредува примарната карактеристика на стварноста. Стварноста на ова разликување не се поставува под знак прашање поради несупстанцијалноста на божествените енергии. Тие се совршено стварни, како што се стварни и трите божествени ипостаси и едната неделива суштина.

Разликувањето на суштината и енергиите во Бога е фундаменталниот богословско-философски концепт преку кој се дава одговор на нашето појдовно прашање за трансцендентноста и иманентноста на Бога. Философскиот дискурс на светите отци и философи на Црквата успева на најпрецизен начин да ги подреди поимите и концептите низ кои преданието го третира ова прашање. На самиот крај, важно е да се напомене дека овој дискурс стои во нераскинлива врска и во постојан дијалог со другите два наведени дискурса. Библискиот и литургиско-омилитичкиот пристап кон оваа тема имаат незаобиколно значење. Библискиот дискурс ја поставува аксиоматската база на дискусијата, додека литургиско-омилитичкиот го задава просторот и рамката во кои таа би ја исполнувала својата основна аскетска функција – да приведува кон теологијата разбрана во нејзиното изворно метадискурзивно значење, како искуствено познавање на Бога и непосредна заедница со Него.

MILAN GJORGJEVIKJ

THE TRANSCENDENCE AND IMMANENCE OF GOD IN PATRISTIC PHILOSOPHY

Abstract

The term “theology” can be reduced to two meanings established since the epoch of the Byzantine Middle Ages, of which the first and basic meaning refers to the experience of knowing God and the immediate communion with Him. The second meaning, on the other hand, covers the conceptualization and expression of that experience with the language of various discourses – starting from philosophy, through rhetoric, and all the way to art and music. These two meanings are mutually related and mutually conditioned. However, in this paper we will not delve into the question of the their historical emergence and development, as

²⁷ Tikhon Pino, *Essence and energies: Being and Naming God in St. Gregory Palamas*, Routledge, London – New York, NY 2023, 17.

well as their connection and mutual relationship. Instead, we will focus on one question that acts as a basic assumption of theology in both its senses, namely, the belief that God can be known and that experience can be discursively expressed. With this aim, we will dwell on the question of the transcendence and immanence of God and the ways in which that question is answered within the Byzantine theological-philosophical tradition. For this purpose, we will analyze three basic discourses, through which Christianity responds to it: the biblical, the liturgical-homiletic and the philosophical discourse.

СОДРЖИНА

РАТОМИР ГРОЗДАНОСКИ, протоѓакон ЦВЕЌЕТО И ЦРКВАТА. АПОСТОЛИТЕ, БОГОСЛУЖЕНИЕТО, ТРАДИЦИИТЕ И ЦВЕЌЕТО	5
ЃОКО ЃОРЃЕВСКИ СОФОНИЈА – ПРОРОК НА ГНЕВОТ И НА ОБНОВУВАЊЕТО	27
МИЛАН ЃОРЃЕВИЌ, jerej ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТА И ИМАНЕНТНОСТА НА БОГА ВО ПАТРИСТИЧКАТА ФИЛОСОФИЈА	39
АНЕТА ЈОВКОВСКА ПЕРСОНАЛИЗИРАНОТО ОБРАЗОВАНИЕ И ВОСПИТАНИЕ НИЗ ПРИЗМАТА НА ПРАВОСЛАВНАТА ХРИСТИЈАНСКА ПЕДАГОГИЈА	57
ВИКТОР НЕДЕСКИ ХРИСТОЛОГИЈАТА НА НЕСТОРИЈ КОНСТАНТИНОПОЛСКИ	73
ДАРКО АНЕВ ИСТОРИСКИОТ ПОГЛЕД НА КАНОНОТ И ОСНОВИТЕ НА НЕГОВОТО СОЗДАВАЊЕ	89
КИРЧЕ ТРАЈАНОВ, протоѓакон ОТСУСТВОТО НА ЛИЧНОСНАТА ОНТОЛОГИЈА ВО АНТИЧКАТА ФИЛОСОФИЈА	109
СТЕФАН ГОГОВСКИ, ѓакон БОГ, ЧОВЕКОТ И ДОБРОТО	131

АЛЕКСАНДАР КРСТАНОСКИ, јереј	
БОГОСЛУЖБЕНОТО ЧИТАЊЕ НА ЦРКОВНОСЛОВЕНСКИОТ	
ЈАЗИК СПОРЕД ПРАВОГОВОРОТ НА МАКЕДОНСКИОТ ЈАЗИК ..	143
НИКОЛЧЕ ЃУРЃИНОСКИ, протоѓакон	
СВЕТИ КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ	
ВО ДЕЛАТА НА ОХРИДСКИТЕ АРХИЕПИСКОПИ	155