

ВЕРА ГЕОРГИЕВА

АГАПИ КАКО ГНОСЕОЛОШКИ ПРИНЦИП

Исихастичката антропологија познава мноштво човечки личности. Личноста е неповторлива. Таа не се состои во некоја посебна, индивидуална природа, туку претставува личен однос на секој човек кон господ. Од ова сфаќање на личноста произлегува антрополошкото сфаќање на познанието. Познанието не е самопознание, ниту парцијално познание кое не содржи никаква објективност. Познанието има истовремено личносен, но и католички (сеопфатен) карактер. Еден од суштинските проблеми на исихастичката гносеологија е решавање на „провалијата“ меѓу: „антисоборниот субјективизам и безличниот објективизам.“¹

Оваа дилема во исихастичката гносеологија се решава на оригинален начин. Надминувањето на дилемата е врзано со доречување на категоријата „познание“ во нејзината употреба кај филозофите од различни правци и школи.

Во исихастичката гносеологија поимот „познание“ се преформулира во неговиот христолошки аспект. Затоа исихастичката гносеологија е дополнение на сфаќањето на човекот. Постои исто така еден друг голем проблем: познанието е „времени“ и за човекот завршува со неговата смрт. Дали нешто што е привремено, отсечок во времето, може да има антрополошка вредност? Додека другите видови гносеологија го испитуваат само процесот на познанието, исихастичката гносеологија го покажува познанието како основа на животот.

Друга суштинска дилема на гносеолошката концепција во исихазмот е следниот проблем: ако признава мноштво неповторливи личности, дали треба да се признае и постоење на „многу познанија“ и дали со тоа признавање не би се нарушила „црковноста“ на познанието, неговиот соборен карактер?

Познанието се одвива и се добива во „љубовна заедница“ меѓу господ и човекот. Поради таквото сфаќање исихастичката гносеологија има комуникативен карактер.

¹ В. Лоски: Саборно сазнање. Саборност Цркве, Београд, 1986. стр. 222.

Љубовта е основна гносеолошка категорија на исихазмот. Исихастичката гносеологија е „агапијска гносеологија“, таа е гносеологија на љубовта меѓу господ и човекот. Во сфаќањето на љубовта како познајна категорија се содржи мистиката на исихазмот.²

Грчките филозофи и христијанските духовници се разликуваат во употребата на два различни термина за она што кај нас се вика „љубов“: *ἔρως* и *ἀγάπη*.

„Ерос“³ е љубов сфатена како стремеж, копнеж, а „агапи“ е љубов сфатена како поистоветување.

Во исихазмот, агапи е смисла на верата. Агапи е не само над еросот, туку и над верата и надежта. Агапи е поистоветување на човекот со Христос. Тоа поистоветување е длабоко доживување, но не како возбуда и копнеж, туку како исполнетост и смиреност. Ерос е грчки копнеж за надминување и освојување, а агапи е „христијанско остварување на тој антички копнеж“.⁴

Ерос и агапи се спротивности. Во еротична состојба човекот е распнат, напнат, а во агаписка состојба тој е стивнат, смирен. Христијанското значење на љубовта подразбира нова употреба и ново значење на тој збор. Додека еросот е чекање, агапи е средбата на оној кој чекал и оној кого го чекал.

Ако љубовта е чувство, емоција, се поставува прашањето: дали емоцијата има гносеолошка вредност на вистина? Одговорот на ова суштинско прашање нè упатува на исихастичката антропологија, а исихастите да се биде и да се чувствува е исто. Да се биде, значи да се освои вистината преку љубовта. Само со љубовта и во љубовта се открива патот на вистината. Исихастичката љубов гносеолошки е отворена и комуникативна, бидејќи познанието е случка и доживување истовремено. Оваа теза ја повторуваат речиси сите исихастички писатели меѓу кои особено: Диодох Фотички, Максим Исповедник, Симеон Нов Богослов, Григориј Палама.

Исихастичкиот „метод и мера на меѓусебно познание на господ и човекот, дадени се во љубовта“.⁵

За исихастичкото гносеолошко искуство односот и заедништвото на човекот со господ може да постои само во слобода, а не во некоја принуда. Слободниот однос не значи ништо друго, туку доброволен однос во љубов, или однос кој единствено е можен во љубовта. Познанието се добива во „взаемната“ љубов меѓу господ и човекот.

Познанието не е првенствено дискурзивен акт и постапка, туку пред сè „жива средба“ на господ и човекот. Затоа, во по-

² В. Tatakis: Histoire de la philosophie, Paris, 1949. p. 56.

³ Во Платоновата „Гозба“ ерос е поистоветен со демон.

⁴ Ж. Видовић: Огледи о духовном искуству. Сфаирос, Београд. 1989. стр. 363.

⁵ Ј. Поповић: Пут богопознања. Београд. 1986. стр. 66.

знанието и преку него потребно е човекот со умот и срцето да се издигне до лична средба со „живиот“ господ. Познанието е почеток на нов живот во заедништво со господ. Само така може да се рече и може да се сфати зошто господ не се претвара во „објект“ туку „секогаш останува субјект“.⁶ Значи познанието има интерперсонален карактер, меѓу личен господ и боголик човек.

Љубовта е главен гносеолошки принцип на христијанската исихастичка традиција од новозаветното време до средновековниот исихазам. Љубовта е суштина на сите добродетели. Таа е поголема од молитвата. Љубовта е исто што и господ, а господ не само што има љубов, но тој е љубов. Таа е суштина на господ, тој е супстанцијален акт на љубовта. Како љубов, во господ, човекот — личност има свој праобразец, свој оригинал. Со љубовта човекот се исчистува од секој грев и се осветува. Со љубовта се врши актот на познанието на господ. Таа е основно гносеолошко средство за богопознанието. Личноста која љуби постигнува нова суштина, нова природа. Човекот излегува (екстаза) од својата природа и влегува и се соединува со божествената природа. Тоа е чинот на молитвено-мистичко соединување со господ во исихија. Најважно при тоа агаписко-молитвено познание е концентрацијата на умот.

На човечката љубов спрема господ, господ ѝ одговара со љубов: „Љубовта е богојавување на душата“, а „верата е човекојавување, јавување на човекот на господ“.⁷

Љубовта спрема господ е првата заповед, а љубовта спрема другите луѓе е втора заповед. Да се љуби ближниот како себе самиот е противречно со главниот императив на верата, со покајанието. Покајанието се изразува во „мрази се себе“, а љубовта налага „љуби како себе“. Решение на оваа противречност е прецизирање на изразот „себе“ (εαυτου). Да се мразиш себе значи да ја мразиш „душата на превот“.

Познанието на господ условено е и од сродноста на човекот со господ. Таа сродност е онтогенетска. Самопознанието на човекот е онтогенетски зависно од богопознанието. Втората заповед е неопходна бидејќи го појаснува спасението: Човекот не може поинаку да се спаси освен преку ближниот.

Зборот „љубов“ во библиската терминологија и во терминологијата на Светите Оци, означува совршен однос меѓу две слободни, разумски суштества, т.е. меѓу господ и човекот. Поимот на љубовта не се однесува на телесноста и на овој свет. Тајната на љубовта е над умот. Господ е љубов, а и човекот е љубов. Господ ги љуби своите творевини на совршен начин. Човекот е „икона божја“ и тој е љубов. Љубовта ги привлекува господ и човекот кон взаемно движење правејќи го господ — човек и човекот — господ. Така Бог-Син од љубов спрема човекот,

⁶ Исто, стр. 66.

⁷ Исто, стр. 66.

станал „овоплотена љубов“, поистоветувајќи се себе со објектот додека тој не стане во сè рамен на господ освен „пистовекот додека тој не стане во сè рамен на господ освен „поистоветен со Него по природа“.⁸

Љубовта од страна на господ е нужна за да почне и да заврши спасението на човекот. Без љубовта на господ, но и без љубовта на човекот невозможно е спасението да се почувствува и да се приближи кон вечноста. Љубовта е бесмислена без подвиг и залагање. Затоа М. Исповедник наведува еден хиерархиски ред во борбата на човекот за здобивање со љубовта: “ 1) Љубовта е добро расположение на душата според кое таа ништо од постоечкото не му претпоставува на познанието на господ. Невозможно е оваа љубов да ја стекне оној, кој е приврзаник на било што земско.

2) Љубовта се раѓа од бестрашноста, а бестрашноста од надежта на Господ, а надежта од трпење и долготрпеливост, овие пак од целосното воздржување, воздржување од стравот Господов, а стравот од вера во Господ“.⁹

На едно место од прочуените „глави за љубовта“, М. Исповедник вели: „17 Блажен е човекот кој може секој човек подеднакво да го љуби“.¹⁰

Ова негово тврдење може да не наведе на гледиштето дека тој го одобрувал гревот и пороците. Но, М. Исповедник всушност мисли на евангелискиот метод на издвојување на гревот од грешникот: гревот да се мрази, а грешникот да се љуби, гревот да се уништува, а грешникот да се спасува.

Страстите се најголемиот непријател на љубовта. Максим Исповедник го знаел тоа кога вели: „Безстрасноста е плата за воздржувањето“.¹¹ Страстите ги претпоставуваат чулните нешта на духовните вредности. Страстите се „злоупотреба на природните сили на човекот. Тие се неприродни и негравилни појави во човечкиот живот. Овој факт е карактеристичен како за првиот човек по падот, така и за сите луѓе кои од него произлегле.

Страста поминува определен развиток. М. Исповедник наведува четири фази низ кои се јавуваат страстите: „прво во умот се појавува проста мисла за некоја ствар како понуда или предизвик на некој прев“.¹² Како предизвик, простата мисла уште не потпаѓа под морална одговорност и не е грев, бидејќи обично се јавува без човечката волја, а само под дејство на ѓаволот. Ако таа проста мисла се задржи во душата, може да се преобрази во „желба“ и да стане страсна помисла.

На овој втор степен почнува страста во вистинската смисла на зборот. Но, на овој степен злото уште не е грев. Страс-

⁸ М. Исповедник: П. Г. 90, 320А.

⁹ М. Исповедник: Четиристотине... op. cit. стр. 196.

¹⁰ Исто, стр. 197.

¹¹ М. Исповедник: П. Г. 90, 992Б.

¹² М. Исповедник: Четиристотине... op. cit. стр. 197.

та станува прев и ја „расипува“ душата дури на третиот степен на развоток кога страсната помисла ќе се вкорени во душата. Тогаш човекот почнува да ја анализира, со неа да се занимава, да се насладува. Тоа е веќе притисок или согласност на прев. Оваа состојба доведува до четвртиот степен на страст: грев на дело. За прекинување и борба со злите помисли, со страстите, најдобар помошник е молитвата.¹³

За Максим Исповедник патот на спасението е ист за сите луѓе. Подвизите во христијанството не се привилегија само на монасите, туку и на сите христијани кои сакаат да се спасат. Тие „спасоносни“ подвизи на човекот се: постене, бдеене, молитва, милосрдие, кроткост, покајание и др.

Злото не може да се леци со зло. Апостол Матеј истакнува: „А, јас ви велам: не противете се на злото, туку ако некој те удри по десниот образ, сврти му го и другиот; и кој сака да се суди со тебе и да ти ја земе облеката, ти подај му ја и кошулата, и кој ќе те поведе една милја, иди со него две“. (М. т. 39).

Апсурдно е на ова гледиште да се изведе теорија за „непротивење на злото“. Овде се работи за непротивење на друг начин, т.е. на злото да му се спротивставува доброто, на омразата да ѝ се спротивставува љубовта, на навредите да им се возврати со простување, а не враќање на зло со зло.

Во 11 схолија на „втората стотина“ од „Глави за љубовта“ М. Исповедник го потврдува ова сфаќање: „засолни се од злото и чини добро“. (Пс. 34, 11)¹⁴

Сите страсти се развиваат сукцесивно. Максим Исповедник наведува осум страсни помисли: пријатност за цревата, развратен живот, реброљубие и тага, припаѓаат на желбениот дел на душата, а пнебот, мрзеливоста, празноверицата и гордоста, припаѓаат на афективниот дел на душата.¹⁵ Сите страсти произлегуваат една од друга. Борбата со страстите резултира во состојба на бестрасност. Бестрасноста е значаен услов за остварување на познавателната функција на љубовта. Љубовта има една суштина и една цел — спасението на човекот. Таа има задача сè да освети, просвети и преобрази: „Тоа е цел и на целокупниот христијански духовен живот и подвиг, кој со љубов почнува, со љубов живее и тежнее да се влее во безбрежната Љубов“.¹⁶

Христијанската љубов не е продолжение на природната, човечка љубов. Таа не е развој на добри емоции и пријатни чувства. Љубовта е дар од Светиот Дух. Тој дар е најголем, а се добива дури тогаш кога човекот ќе се предаде, ќе се принесе себе на господ. Црковните оци и другите византиски иси-

¹³ Исто, стр. 198.

¹⁴ Исто, стр. 212.

¹⁵ М. Исповедник: П. Г. 90, 1041Ц.

¹⁶ А. С. Т. Шански: Аскетика по учењу Отаца Цркве. Теолошки погледи бр. 4. Београд. 1975. стр. 243.

хати сметаат дека централен акт на мистичкиот пад и воздигнување до господ е „одречување од себе заради господ“.

Во текстовите на византиските автори многу често се употребуваат двата збора и „ерос“ и „агапи“. Зборот „ерос“ се употребува во две значења: прво како љубов и второ како божествена љубов. Така, на пример, во текстовите на С. Н. Богослов посебно во „Зборови за Огласените, Богословски и Морални зборови“, како и во неговите „химни“ се употребува зборот „ерос“ во значење на божествена љубов. Веќе беше речено дека гледиштата на С. Н. Богослов, посматрани во целина, се несистематски и противречни. Од таму и недоследноста во употребата на овој термин и терминот „агапи“. Во монографијата за С. Н. Богослов, Архиепископот Василиј потврдува: „Разликата меѓу ерос и љубов не е секогаш јасна кај преподобниот Симеон. Понекогаш тој ги употребува двата збора во еден ист дел“.¹⁷

Со изразито груб реализам во опишувањето, С. Н. Богослов детално ја опишува љубовта што човекот ја чувствува спрема господ како негово највозвишено чувство. Наспроти земската љубов, божествената љубов е „пламенен духовен стремеж“. Тој вели: „Збунувачка е Твојата убавина, неспоредлив изглед, прекрасност неискажана, слава што ја премавнува речта, природа блага и кротка, Владико Христе, ги надминува мислите на сите земнородни и затоа стремежот и љубовта спрема Тебе ја победува секоја љубов и желба на смртните“.¹⁸

Љубовта „неочекувано го создава денот на бестрасноста“.¹⁹ Стремежот, и љубовта спрема господ „никогаш не можат да бидат задоволени, ние секогаш сакаме да љубиме сè повеќе“.²⁰ Во „Химните“ се наоѓа најпотполно развиено учењето за мистичката љубов и соединување на човекот со Христос.

Терминот „љубов“ С. Н. Богослов го употребува како: особина на господ, како самиот Христос, како господ Љубовта е истовремено најголема добродетел: „истовремено прва и последна“.²¹ Љубовта има многу имиња, а една суштина која е неискажлива. Таа подарува „гледање“ на Христос и бесмртност. Таа е причина на овоплотување и искупувањето. Таа е божествена сила, движечка сила и вдахновение.

Во системот на добродетелите постои взаемно дејство. Верата и смирението служат како основа, над нив се издига надежта, а прва е љубовта која на сите други добродетели „им дава живот“. Љубовта ја воспоставува заедницата со господ Љубовта спрема господ е „бисер“ пронајден во познанието во Христовите страдања. За да се стекне таа љубов потребни се многу одречувања и воздржувања. Конечната цел на љубов-

¹⁷ А Василије: Преподобни ... op. cit. стр. 230.

¹⁸ Исто, стр. 231.

¹⁹ Исто, стр. 231.

²⁰ Исто, стр. 231.

²¹ Исто, стр. 236.

та е едно специфично „внатрешно гледање“, со екстаза: „Оваа љубов која секојдневно се зголемува во срцето на оној кој ја претпоставил на сè друго, во него станува чудо на чудата потполно неизмерливи и неискажани за сите, кој ниту со умот можат да се сфатат ниту со зборови да се раскажат. И човекот доаѓајќи во истапување (ἐξίσταμενος) од неискажливоста и несфатливоста на стварите и имајќи ум занесен со ова, станува целиот вонсветски, не со телото, туку со сите чула, бидејќи и тие одат по умот, кој го созорцува тоа што е во него“.²²

Љубовта доведува до „свесно гледање на светлината“. Човекот кој љуби исполнет е со радост и расположение и го гледа господ, ја гледа светлината. Без љубовта, другите добродетели се „овенати и бескорисни цветови“. Љубовта е божествена енергија што го соединува створеното со нествореното. „Љубовта е поголема од сè“. (1. Кор. 13, 13)

Со одушевување и занес за љубовта говори и Ј. Лествичник: „Верата е зрак, надежта е светлост, а љубовта е дискот сончев. Сите чинат еден блесок и еден сјај“.²³

„Господ е љубов“. (Јн. 4, 16) За господ, како за љубов невозможно е да се каже што е. Ј. Лествичник истакнува: „Кој сака со зборови да објасни што е Господ пращи исто што и слепец кој би седнал на океанот и би сакал да измери колку песок има на неговото дно“.²⁴

Надежта ѝ дава моќ на љубовта. Таа му дава награда на човекот со тоа што го „збогатува со невидливо благо“. Таа е „капија“ за љубовта. Ј. Лествичник посебно ја цени љубовта: „Љубовта е дарител на пророштвата. Љубовта е извор на чуда. љубовта е бездна на просветлувањето. Љубовта е извор на благодетен оган: колку повеќе пламти, тој толку повеќе ја распалува жедта на жедниот“.²⁵

Оној што љуби се менува во целост. Неговото тело станува осветлено, блескаво: „Кога срцето е весело и лицето на човекот светнува. Кога сиот човек така е проткаен со Божја љубов, тогаш и еднадвор, на неговото тело, како на некое огледало, се забележува сјајот на неговата душа. Така се прославил Мојсеј, боговидец. Тие што достигнале таков рамноангелски степен, често забораваат на телесната храна, а мислам дека тие најчесто не осетуваат потреба за неа“.²⁶

Апостол Павле пишува: „Ако некој смета дека нешто знае, уште ништо не знае како што треба да знае, а ако некој го љуби Господ, тој господ го познал“. (1. Кор. 8, 2—3) Ова звучи парадоксално: предуслов за човековото познание на господ и на богословието е претходно божјо познание за човекот.

²² Исто, стр. 239.

²³ Ј. Lestvičnik: Lestvica, op. cit. стр. 204.

²⁴ Исто, стр. 204.

²⁵ Исто, стр. 206.

²⁶ Исто, стр. 205.

Човечкото, пак, познание на господ и божјото познание на човекот е засновано врз божјото откровение кое човекот го прифатил со вера. Меѓусебната љубов на господ и човекот исто така е заснована врз претходното божјо познание за човекот. Интересно е како овој парадокс го решаваат Светите Оци и традицијата на исихазмот. Толкувањето е исто како на Апостол Павле. На пример, Д. Фотички смета дека: „Кој во полно чувство на срцето, го љуби Господ, тој е познат од Господ Бидејќи колку кој во чувството на душата ја прифаќа Божјата љубов, толку и самиот бидува во Божествената љубов“.²⁷

Суштината на овие зборови е гледиштето дека гносеологијата на исихазмот има посебен карактер и метод. Единствен извор и критериум на познанието и на богословието е божјото откровение и љубовта и верата спрема господ. Со нив се воспоставува заедница-богоопштење кое е единствен прав пат на богословието. Оваа заедница се изразува во непрекинатото молитвено-литургиско општење. Вистинското богословие затоа секогаш е „мистагопија“. Богословието го воведува човекот во вечен живот.

Дека познанието има значење и функција на „соединување на познавателот со познаваното“, нагласува и П. Д. Аеропалит: „Знаењето е нешто соединувачко меѓу познавателите и познаваните“.²⁸

Преку љубовта познанието станува „блискост“ и „сродност“ со господ. Г. Ниски смета дека: Обично, Светото Писмо го поистоветува да знаеш и да имаш, така што знаењето е заедничко поседување-заедничарење (ἡ μετοχὴ) колку што е тоа можно“.²⁹ Гносеолошката вредност на љубовта е плод и резултат на целокупниот-под-виг во верата. Таков човек подразбира умирање на стариот човек и воскресение на нов човек.

Треба да се прави разлика во видовите на љубовта: „Едно е природната љубов на душата, а друго е љубовта која во душата настанува од Светиот Дух“, вели Диодох Фотички. Љубовта треба да биде „врска на совршенството на целокупниот живот на верникот.“

Господ од љубов и од човекољубие станал човек. Со тој чин покажал дека прв го засакал човекот т.е. го сака човекот и затоа прв му се јавил. Со своето откривање тој го овозможил човековото познание и богословието. Значи православно-то богословие е резултат на божјото јавување на човекот и на човечкото богопознание. Божјата љубов е непосредна основа на богословието и на богопознанието. Богословието е пред сè созерцание, теорија (θεωρία), увид во господ, во светлината. Богословието како наука, треба да го вклучи и бого-

²⁷ М. Исповедник: Гностички глави, 14, С. Цх. No 5, 127.

²⁸ П. Д. Аеропалит: За Божјите... 7, 4 Р. Г. 3, 872.

²⁹ Г. Ниски: П. Г. 44, 1265, 46, 176.

словие то како созерцание, како живо богоопштење, жив опит на верата. Затоа од богословието не треба да се прави систем. Со тоа постоењето на господ би се затворило во сферата на мислите. Верата му дава можност на човекот да се присоедини, да причествува во животот на господ. Таа е основа на богословието. Затоа, верата не е само психолошка состојба на увереност и верност. Таа е онтолошка врска и заедница меѓу човекот и господ. Верата е случка во која човекот се препородува во нов живот. Од една страна таа е божји дар, а од друга страна подвиг на целиот човек. Во верата е присутна соработка, синергија и соживување. Затоа верата е не само основа туку и услов на богословието.

Ј. Дамаскин говори за два вида вера: во мистичкото искуство, и во разумот. Верата е единствен извор на вистината и познанието. Оние кои божествените нешта ги испитуваат со човечкиот разум, ги сметаат безумни ставовите на верата. Ј. Дамаскин прави длабока анализа на разликата меѓу верата и разумот. При тоа, тој посебно ја цени пносеолошката функција на верата. Познанието на господ не е разумско, туку е духовно познание. Тоа духовно познание на човекот му е дадено во неговата душа како специфичен вид „духовно искуство“. Духовното познание овозможува да се сфати и длабоката смисла на телесниот свет, и на човекот како телесно суштество. Духовното познание е вистинско затоа што само тоа е способно да открие што е тоа битие.³⁰

Познанието е детерминирано од организацијата на личноста. Генезата на познанието е во етичката тријада: љубов, вера, надеж. Тие ја чинат содржината на личноста и на познанието. Во својата суштина, познанието не е само пносеолошки, но и етичко-онтолошки акт. Во познанието „таинствено“ се врши соединување на субјектот со објектот. Затоа познанието е премостување на бездната, расцепот меѓу субјектот и објектот. Тоа се потврдува со согледување на степените на познанието. Личноста се воздигнува кон господ низ три степени на познание. Тие се сретнуваат низ целата исихастичка традиција. Првиот степен е „одречување од греовниот разум“. На овој степен верата му претходи на разумот. На вториот степен, личноста препознава дека нејзините пносеолошки орудија, средства се преобразуваат за личноста значи оспособување за вистинско познание. На третиот степен личноста живее во сферата на божественото, се исчистува од секој прев, се обоготворува и станува „целата око“ кое го созерцува неискражливият господ. Овој последен степен на познание не значи дискурзивно познание на објектот на верата туку пред сè непосредно, мистичко соединување на субјектот со објектот на познанието. Субјектот го доживува објектот на своето познание и на својата вера како суштина на сопствената лич-

³⁰ Д. Фотијски: Гностички... op. cit. 34.

ност. При тоа тој се чувствува, се знае и се гледа себе како „слика божја“ и ја доживува сопствената смисла. Еден од принципите на исихастичката гносеологија е дека сличното се познава со слично, духовното се познава со помош на духот. Кога се соединува со човекот господ ја менува, ја обновува човечката природа, од стариот човек преработува нов човек, од старата душа, создава нова душа. Тајната на исихастичката гносеологија е токму во настанување „еден дух“ со Христовиот Дух. Оној што ја остварува заедницата со Светиот Дух, тој ја достигнува совршената мера на бестрасноста“. Така личноста гледа „што око то не гледа, слуша, што уво то не слуша“. Таквите луѓе се вистински мудреци. Овие мудреци се „духоносни“ личности и истовремено тие се „духозрачни“: во нивната душа постојано е зрачењето на господ како светлина“. Овие луѓе се богоучени или богонаучени.

За исихастите, вистината не е дискурзивен, психички или метафизички поим, туку вистината е еднаква со личноста. Вистината е богочовечка личност. Во ова сфаќање на вистината се состои суштинската разлика на исихастичката гносеологија и на античкото грчко сфаќање на познанието.

Кога човечката душа ќе ја прими светлината, т.е. силата на Светиот Дух, таа преминува од темнината на злото во светлината на господ. Душата станува „целата светлина“, личноста се насладува со созерцањето, со огледувањето на неискжливата убавина. Тогаш светлината која блеска во човечкото срце „ја отвара внатрешната и подлабоко прикриена светлина, така што целиот човек тоне во сладост и созерцање и веќе не владее со себе, туку е како будала и како варварин за овој свет, заради изобилството љубов и сладост, заради тајните мистерии, така што во тоа време, ослободен, човекот достигнува степен на совршенство па е чист и слободен од грев“.³¹

Овие молитвени екстази имаат гносеолошка вредност на вистина бидејќи во моментот на екстазата личноста ја чувствува бесконечноста во себе и околу себе целата своја суштина. Затоа молитвата е метод на познание и тоа на највисокото познание.

Макариј Египетски разликува три степени во процесот на познанието кои ги наречува: прво, чувство (αἰσθησις), второ, видување (ὁρασις), трето, просветление (φωτισμός),³² Највисок степен на познание е просветлението. Тогаш човечкиот ум е осветлен со светлината. Светиот човек е совршено исчистен и слободен од гревот. Тој доживува молитвена екстаза во која границите на познанието се поместуваат, се помрднуваат. Откровението и познанието, во тој момент стануваат синоними. Нивните сфери се соединуваат, безграничнос-

³¹ J. Damaskin: P. G. 94, 1128B.

³² Hom. VIII, 3, col. 529CD.

та станува граница на познанието, конечноста на познанието израснува во бесконечност. На тој начин во сферата на познанието се добива сигурност за бесконечноста.

Разликата меѓу вистинските православни исихасти, и античките грчки филозофи, во основа е гносеолошка. Во грчката гносеологија човекот е сфатен како дел на стварноста, дел кој по природа е сроден со таа стварност, кој по природа може да ја познае целата стварност. Така, на пример, Аристотел на почетокот на „Метафизика“ вели: „сите луѓе по природа тежнеат кон знаење“.³³

Во грчката филозофска традиција, посебно кај Парменид и Платон, гносеологијата е споена со онтологијата и дури поистоветена со неа во ставот: исто е да се биде и да се мисли (Парменид). Сократовата максима „Познај се себе самиот“ е првенствено гносеолошка максима. Самопознанието се прогласува за метод на познанието воопшто. Проблемот на самопознанието во источното христијанство се решава со воведување на теоријата за „богопознанието“. Григориј Богослов говори за богопознание преку самопознание, во еден изразито христолошки контекст. Тој смета дека боголикиот човечки ум, со самоисчистување и самопознание ќе се врати кон господ, кон својот оригинал и тогаш „ќе познаеме онолку колку што сме познани“.³⁴ Слично мисли и Василиј Велики дека „сличното се познава со слично“.³⁵

Една мисла од Апостол Павле ја појаснува оваа позиција на исихастичката гносеологија: Господ „прво нас нè познава, па потоа ние го познаваме Господ“. Тоа го претпоставува Христовото доаѓање во светот и неговото овоплотување како услов за вистинското познание. Тезата дека сличното се познава со слично има христолошка смисла бидејќи значи дека дури со овоплотувањето Христос станал „сличен“ со човекот. (Јев. 2, 14—17)

Грчката гносеологија претставува настојување да се исчисти умот од врската со сетилноста и да се врати кон себе и кон исконското единство со надчулниот свет. Гносеолошката постапка овде е „бегство“ од чулниот свет. Грчката гносеологија вистината не ја бара ниту во мислењето ниту во историјата, во настанувањето и дејствувањето на човекот како личност. Основна филозофска категорија во грчката филозофија е

Во грчката гносеологија нема место за историјата и за случките, за човечкото живо дејствување. Во грчката филозофија владее безличната „идеја“ и „ум“, а во крајна линија безмилосната „нужност“.

Во христијанската гносеологија на прв план е личноста. Христијанската исихастичка гносеологија е персоналистичка.

³³ Hom. VII, col. 525D.

³⁴ Aristotel: Metaphisika.

³⁵ Г. Богослов: Теол. слово. 17. П. Г. 36, 48.

Искусството и доживувањето на вистината се наоѓаат во животот на личноста. Разликата на христијанското сфаќање на вистината од грчкото сфаќање е во личното (персонално) присуство на апсолутната вистина господ, во личноста, во овоплотениот господ и во човечката лична средба и однос со него како со вистина. (Јов. 8, 32 и 36). Грчката филозофија се однесува на познанието на битието. За христијанската традиција на Исток основна улога во процесот на познанието на вистината има живата личност: 1) божјото јавување во Христос и 2) средбата на човекот со него во процесот на познанието.

Се поставува прашањето дали овде се содржи само едно ново гледиште на вистината или и ново искуство? За грчката филозофија процесот на познанието е изразито интелектуалистички. Во исихастичката традиција познанието на човекот настанува од познанието на господ, но не во умот туку во „срцето човечко“. (Псалм. 118). Во срцето се огласува човечката љубов и послушност како процеси на познанието. Вистинското познание кај исихастите не произлегува од човечките рационални способности, ниту само од неговото „срце“. Тоа познание е пред сè дар од господ кој станал човек и со кого луѓето стапуваат во заедница, заедница на познанието. Господ се јавува како вистина, а вистината е истовремено и битие и живот. Јавувањето на Христос е јавување на вистината за човекот, човекот сфатен како вистина. Господ во себе ги содржи и ги спојува господ и светот; Светот како створено битие и светот како историја и живот. Затоа односот со Христос и познанието на Христос истовремено дава и познание на битието на светот и познание на динамиката на животот. Ова поврзување со Христос, конкретно, историски е дадено во црквата. Црквата се сфаќа како заедница на господ и човекот во Христос.

Соработката, синергизмот е слободно и љубовно огласување на човекот. Божјото откровение не е едностран акт. Исихастичкото богословие му ја претпоставува на божјото откровение човечката способност за партиципација и познание во божјата љубов и божјиот живот. Човекот како боголика личност, во искуството, на дело е способен да ја познае вистината преку љубовта. Исихастите тврдат дека господ се јавил затоа човекот да може да партиципира во вистината. Човекот е способен реално, да учествува во сè што е божествено. Поради тоа што личноста е боголика, може „господ да го смести“ во себе. Григориј Ниски истакнува дека: „Ако Господ е вистина, а вистината е светлина и живот, тогаш тие возвишени и божествени имиња ги посведочува и евангелискиот глас за Господ јавен нам во телото. Според тоа, нашето живеење во добродетелите, нè доведува до познание на таа светлина и живот кој слегнал до нашата човечка природа.“³⁶

³⁶ Г. Ниски: За созд. на човекот. П. Г. 44, 273.

Православното гносеолошко искуство на љубовта има неколку белези: 1) познанието на господ е можно само преку љубовта и 2) познанието се изразува како взаемен однос на љубов меѓу господ и човекот, и човекот и другите луѓе во црквата.

Придонесот на Светиот Дух во познанието е безусловен. Гносеолошката функција на љубовта се остварува само со помош на Духот Божји. Божественото дарување на познанието, во основа ја има божјата љубовна дејност која е самоиницијативна. Предуслов на познанието е божјото самооткривање, неговото слободно и од љубов дејствување во Христос, со благодетта на Духот Свети.

Важен услов на познанието, исто така, е и човечката слободна, во љубов и вера, соработка во тој чин. Познанието е истовремено и соживување, меѓулична заедница. Верата претпоставува човечка слобода. Таа ја оживува автентичната природа на човекот. Личноста и природата на човекот порано, без верата во грешниот живот, биле одвоени од господ и робови на смртта. Верата е истовремено и заедништво со господ и во господ.

Во исихазмот посебно место му се дава на спокојството на човекот, неговото смирение. Тоа не е сфатено како пасивно повлекување од светот туку како подвиг на познанието. Вистинското смирение ја подготвува душата за неограничени можности во доживувањето на господ, во срцето. С. Н. Богослов ја истакнува таа особина на спокојството: „Длабочината на спокојството и на смиренумноста произведува во човекот просветление на Духот Божји, а каде што е просветлението на Духот, тука е и изливот на светлината Божја и присуството на Господ во мудроста и во познанието на неговите тајни.“³⁷

Преку спокојството како елемент на љубовта полесно може да се сфати гносеолошката функција на љубовта. Од друга страна спокојството помага познанието да се сфати како спасоносно и „оживувачко“ знаење. Темелот на филозофијата на исихазмот е во спокојството, во смиренумувањето. Само на смиренуумните, спокојните, на исихастите им се откриваат тајните на постоењето.

Врз основа на досега кажаното можат да се одбележат неколку главни карактеристики на исихастичката гносеологија: 1) познанието е елемент на животот на верникот; 2) во исихазмот прашањето за познанието не е исклучиво спекулативно прашање, а познанието не е исклучиво интелектуален чин. Познанието е вистински живот, просветление преку љубовното општење и заедништво. Освен етички љубовта има и гносеолошки карактер. Љубовта е егзистенцијален чин и препород на личноста. Преку љубовта како гносеолошко средство кое е битно за исихастичкото искуство се постигнува гносеолошко-егзис-

³⁷ S. N. Teolog: Katiheza 7. S. Cretiennes, No 96, Paris, 1963. p. p. 258—260.

тенцијална обнова и препород на човекот. Личното подвижништво, човечкиот живот како подвиг значи живеење во љубов. Затоа човечкиот подвиг има гносеолошка вредност бидејќи низ вистинскиот живот, преку љубовта, се постигнува вистинско познание.

Максим Исповедник разликува два вида луѓе: логичари и духовни луѓе. Логичар е човек кој до познанието доаѓа по пат на заклучување, поаѓајќи од искуството. Духовен човек е оној човек кој до познанието дошол со непосредно гледање, увид, и пред заклучувањето, што значи и без искуство.³⁸

Врз основа на оваа разлика Максим Исповедник признава само два вида вистина: вистина зависна од заклучувањето и вистина стекната со духот. Првата вистина и првиот вид познание се својствени на човекот, без помош на господ. Тоа познание се однесува на светот. Другиот вид вистина е содржан во непосредното гледање на човекот со кое тој се соединува со господ. Оваа вистина нема само гносеолошка вредност, туку е истовремено и живот, т.е. друг вид извесност. Да се биде, не е исто што и да се знае или да се мисли. Во духовното познание и во така стекнатата вистина се пронаоѓа едно постоење кое е над мислењето и познанието. Максим Исповедник смета дека: „Луѓето кои за време на земскиот живот ќе успеат сами себе да се воспитаат за светост и божественост, на таков начин — ќе бидат наградени со божја милост, со обоготворување“.³⁹

Овде нужно се поставува прашањето: дали мистичното познание, мистиката има потреба да го негира чулниот свет? М. Исповедник смета дека духовниот свет наоѓа конкретна форма во телесниот свет. Врската на телесниот свет и духовниот свет не е реална, туку е симболична и алегорична. Телесниот свет е симбол на духовниот, а духовниот е алегорија на телесниот свет.⁴⁰ Конкретната форма на духовниот свет е во симболите на телесниот свет. Алегоријата и симболизмот значи се иманентни на мистичкото познание.

Чинот на верникот во кој тој „филозофира“ е чин на подвижничко живеење, мислење и созерцание. Затоа во исихастичката гносеологија се сретнуваат етиката и богословието. Исихастичката гносеологија е сеопфатна, т.е. ги зафаќа и другите области на човечкото постоење.

Основно гносеолошко искуство во византискиот исихизам е доживувањето на господ како светлина. Светлосната „заедница“ на животот и познанието, за човекот не претставува екстатичко изумување. Тоа е всушност вистинско духовно ослободување, духовна слобода за човекот. Таворската светлина, која е синоним со светлината што ја гледаат исихастите во љубовта е нова гносеолошка реалност. Во светлината човекот ја доживува својата слобода од прангите на гревот и смртта. Истовремено под-

³⁸ М. Исповедник: П. Г. 90, 616Ц.

³⁹ М. Исповедник: П. Г. 90, 927, Д. — 928А.

⁴⁰ М. Исповедник: П. Г. 91, 669Ц.

вижникот е не само слободен туку и продуховен: „каде е духот Господов, таму е слободата“ (Кор. 3, 17), вели Апостол Павле.

Познанието е спасоносно. Тоа значи живот, вистински живот во љубов со Христос и живот во светлосната благодет на Светиот Дух. Господ се јавил во Христос и им се јавува на светите луѓе со вечната и нестворена „светлосна енергија на Троичното Божество“ што секогаш се случува во содејство и присуство на Светиот Дух. Божествената енергија, во исихастичкото доживување секогаш се јавува како светлина, таква каква што била таворската светлина во времето на Христовото преображение на гората Тавор пред апостолите.

Таа светлина исихастите секогаш ја доживуваат „реално присутна“, а не како некоја „внатрешна просветленост“, како што мислел Варлаам Калабријски. За исихастите, таворската светлина била вечна и нестворена, суштинска енергија на Троичниот Господ. Таа светлина кај некои автори се наречува „Слава Божја“ или „Царство Божје“.

Исихастичката гносеологија е гносеологија на светлината. Ова гледиште е просветителско, но сосема различно од ставот на западните средновековни филозофи дека значењето е светлина, и сосема различно од нововековното просветителство. Гносеологијата на светлината за своја основа ја има љубовта како суштински гносеолошки принцип. Со љубовта, преку неа човекот партиципира во, за него, „нова реалност“ во која знаењето е еднакво на животот, знаењето е еднакво на љубовта, знаењето е еднакво на светлината.

VERA GEORGIEVA

LES AGAPES COMME PRINCIPES GNOSÉOLOGIQUES

Résumé

L'amour comme catégorie gnoséologique centrale de l'isihisme est ouvert et communicatif, il possède la valeur de la vérité. Le fait que celui-ci fait partie de la vie émotive de l'homme et en même temps est considéré comme principe gnoséologique, démontre que la connaissance n'est pas considérée comme un fait intellectuel par l'isihisme.

Par l'intermédiaire de l'amour comme moyen gnoséologique, l'homme participe à la «nouvelle réalité» dans laquelle le savoir est égal à la vie. Dans l'expérience isihastique, par l'amour on atteint le renouvellement gnoséologique-existential de l'homme.