

Универзитет “Св. Кирил и Методиј”  
Филозофски факултет - Скопје

22 III 181  
Мел. бр. 14699

Отец Стефан Санџакоски

**Апофатичката философија на  
Corpus Areopagiticum**

- докторска дисертација -

ментор:  
академик проф. д-р Георги Старделов

УНИВЕРЗИТЕТ “СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ”

Скопје 1997

# Содржина

ПРЕДГОВОР .....	1
I Corpus Areopagiticum, неговото авторство (хагиографски недоумици) и распространувањето на неговите идеи во христијанскиот свет .....	14
II Христијанин во тога на новоплатонски философ .....	41
III Апофатичка и катафатичка философија .....	92
ЗАКЛУЧОК .....	139
БИБЛИОГРАФИЈА .....	163
ИНДЕКС НА ИМИЊА .....	180

*ΠΡΕ ΔΓΟΒΟΡ*

## ПРЕДГОВОР

1. Corpus Areopagiticum и неговиот анонимен автор се речиси непознати за нашата научна и културна јавност. Овој хендикеп е дотолку поголем доколку се знае дека станува збор за клучен претставник и носител на свештената преданска философија на православната Црква од Исток, но и на западната философска теологија и философска традиција *κατά κόσμον* воопшто.

Тоа беше ем првичната ем базичната причина што се зафативме да го проучиме и афирмираме ова несомнено фундаментално дело на православната патристика и нејзиниот безимен автор.

Уште на почетокот пред нас се испречи опасноста од едно компилаторско-еклектичко претставување на Псевдо-Ареопагитската философска доктрина. Свесни за таа опасност, без да ги заобиколиме ретроспективните сондажи на една голема литература врзана за Дионисијевиот Corpus, ние ќе се обидеме да направиме длабоки аналитички продори и широки синтетички зафати во содржините на Ареопагитските списи, сè со цел да се фрли нова светлина врз основните идеи на полицентричниот философско-богомислен универзум на Псевдо-Дионисиј Ареопагит. Самиот недефиниран идентитет на личноста на авторот и широката распространетост на списите, веќе претставуваат тема за едно длабоко и мошне сериозно научно истражување.

Методолошкиот пристап кон ареопагитскиот зборник не смее да се става во строго научнички и историски рамки, без да се врамновеси со поетската димензија од ритамот на мислата на Псевдо-Дионисиј. Преку умните понирања во бездните од мислата, немушто ќе се обидеме да ги одгатнуваме загадочните проблеми и прашања на нововековната философска мисла, барем тогаш кога ќе ја здогледаме нивната етиолошка врска со идеите на Псевдо-Ареопагит и неговиот среден век.

Покрај веќе спомнатите прашања околу авторството и широката распространетост на *Corpus Dionysiacum*, предмет на нашите истражувања ќе бидат: релацијата меѓу теологијата (Ерусалим, Црквата) и философијата (Атина, академијата), како и клучните теолошко-философски прашања од доменот на онтологијата, космологијата, гносеологијата, персонологијата - среќавани во Дионисиевите *Ареопагитики*.

2. Бидејќи сме живи сведоци на сè она што денес се случува на планот на философската теологија, го констатираме постоењето на две, според многу нешта поларизирани тенденции. Едната ја афирмира автономијата на козмосот наспроти несоздадениот Бог, и води кон атеизам така што ја пласира тезата за смртта на Бога, а втората се обидува да го врамновеси библискиот светоглед со модерната наука и западна во опасност да предизвика конфузија во односите помеѓу Бога и вештествениот свет. Во овој свет на сериозни тектонски поместувања, наша голема надеж за балансирање на неврамнотежените состојби, станува Дионисиевото богомислено философирање разбременето од багажот на поимните апстракции и исплетено од новозаветните павлови и јованови теми, како и од живото чувствување на есхатолошката иманентност преку хиерархиската лествица на вредности, блиска и својствена на првите христијански поколенија. И еве, токму ова сознание ја наложи употребата на една методологија на работење што ќе овозможи да се застане над препознатливите репери на схоластичката философија и теологија, и во исто време ќе нè оспособи да дадеме одговори соодветни на историските катастрофи. Со други зборови, теологијата на *Кодексот* ја има таа моќ да ни ја открие есхатологијата на љубовта како пасха и пресуштествување на светов.

3. Поради досегашната преокупираност на научниците со проблемот на источниците на ареопагитската мисла, секогаш ставана во зависност од класичната грчка философија или од постоечките теолошки движења и структури до Дионисиј, се забораваше дека авторот на *Corpus*

Areopagiticum бил монах и дека бил хранет од живото монашко и библиско искуство. Нашево кажување ќе го илустрираме со синтезата на Ареопагитската козмичка онтологија. Светот разбран како козмос, хармонија, организиран според принципот на причестување на пониското со повисокото, не се должи толку на ареопагитската философска култура, колку што се должи на монашкото живеење и предание.

4. Учењето на Псевдо-Дионисиј за богочовечката енергија, покрај двете погоре спомнати тези, докрај ќе го објасни несмешливото единство на енергиите на тварното и нетварното битие. И токму во тоа се препознава мистирионот на обожувањето како фокусна точка на ареопагитскиот апофатичен философски светоглед. Овој постулат на Corpus Areopagiticum ќе се развие до прецизна дистинкција помеѓу суштината и енергиите Божји. Во постареопагитската патристичка епоха, од Дионисиј постулираната теза ќе стане класична теза на севкупното философско предание на Црквата од Исток.

5. Почнувајќи од А. Харнак (Adolph von Harnack), античко-средновековното христијанство и неговиот културен универзализам се опсервираат како синтеза на библиско-јудаистичките и елинистичко-философските елементи.

На теренот на дводимензионалното, т.е. двоедното христијанство ќе се случи драматичниот процес на философизација на теологијата и теологизација на философијата. Овој клучен реверзибилен чин ќе биде докрај реализиран од патристиката на Средниот век, чиј авторитет го следеше авторитетот на библиските текстови. Бидејќи проблемот на плагијатот не постоел, креативната методологија на средновековната философија ја споделува судбината на ликовната. Нејзиниот очебијно иконографски карактер за приоритетна ја смета трансмисијата на сликата на вистината (типос-от) наспроти прасликата (архетипос-от), без субјективни додавки, заради максималната суспензија на субјективноста од

креативниот процес. Философот во чинот на репродукцијата на вистината нужно стапува во екстаза, сè со цел да ја превозмогне својата субјективност. Светот на екстазата, пак, овозможува потполна идентификација на мислењето со архетипот, репродуциран од философот без да се изгуби историскиот реализам. Аналогно на речиси сите уметнички дела од тоа време, философските трактати до нас стигнале како анонимни. Откако ги ничкосале идолите на човечката суета, авторите своите дела лежерно им ги припишувале на големите авторитети. Надвор од овој контекст не можеме да го разбереме феноменот на псевдо-авторството, кон кого гравитира и безимениот автор на *Corpus Dionysiacum*.

6. Од средновековната философија афирмираниот реализам е втемелен во длабокото уверување дека, светот со сите материјални вештества *ad extra* етаблирани, вистински постои. Тоа се става во врска со верата дека Бог го создал светот. Консеквентно на тоа, философијата на средниот век не ја карактеризираат скептицизмот и агностицизмот ниту во античкото ниту во модерното значење на обата термини. Светот како производ на умот Божји е рационален и познатлив за човечкиот ум. Познатливоста на светот произлегува од неговата нужност. Само апсолутно трансценденталната природа на триипостасниот Бог останува непознатлива. Зад овој позитивен теолошки агностицизам стои философскиот апофатизам на *Ареопагитиките*, кој не само што не го исклучува туку и го стимулира оптимизмот на философското одавдестрано познавање на тајните.

7. Останува ли простор за сомнежот околу (не)оправданоста од интегрирањето на ареопагитскиот и воопшто средновековниот теоретски и литературен ангажман, во историјата на философијата? Ќе може ли *Corpus Areopagiticum* да ужива третман на философија *par excellence*? Нашите сили и сето наше внимание студиозно ја испитуваат оваа проблематика со цел да се одврзи заврската околу прашањето за тоа

што сè треба да се подразбира под поимот **философија** на која и да било епоха. Зашто дури и тогаш кога на ареопагитската философија како критериум ќе ѝ се претпостават перформансите на модерната философија, таа нема да апостазира од општиот тек на философскиот развој, зашто е натопена со вечно актуелни содржини.

8. Светоотечката философија од IV и V век, не без непобитни аргументи, може да се нарече класична. Овој период се совпаѓа со дефинитивната победа на Црквата над паганството. Овојпат таа како моќен фактор на грчко-римското општество, го создала теолошко-догматскиот стандард како критериум за сите христијански мислителци на средниот век. Во создавањето на тој стандард учествувале гораздите отци и учители на Црквата: Свети Атанасиј Велики - Александриски (Athanasios, 295-373), Свети Василиј Велики - Кесариски (Basileios, 330-379), Свети Григориј Назијанзин - Богослов (Gregorios, 330-390) и Свети Григориј Ниски (335-394).

Една од побележитите карактеристики на патристиката од IV - VI век е асимилацијата на бројни новоплатонски идеи. Влијанието на платонизмот врз христијанството до IV век било бледо во споредба со влијанието на стоицизмот врз младата Црква. Поради предозираниот академизам и секуларизам, поради заробеноста од политеизмот, стариот платонизам не можеше да се инкорпорира во светогледното јадро на младото христијанство. „Средниот платонизам“ како плод на една сосема формална трансфигурација на „стариот“ немаше сили да предизвика квалитетно преобразени односи. Дури „новоплатонизмот“ од III век, иако политеистичен и митологистичен, ќе успее да се раствори во поимот за **Едното**. Зашто Плотин (Plotinos, 204-269) своето **Едно** го поистовети со највисокото божество, со логичкото и генетичкото потекло на сè што постои, со апсолутното совршенство и добро и со принципот што го трансцендира самото битие и мислење. Со тоа тој остави простор за монотеистичка егзегеза на неговиот систем. И токму третманот на



највисокиот принцип како **Едно**, им импонираше на христијаните - монотеисти. Во епохата на разгорени теолошки спорови кога се коваше канонскиот тип на христијанската теологија, Псевдо-Дионисиј Ареопагит и другите отци и учители на Црквата го асимилираа од новоплатонизмот моделот на аргументирање и одредени идеи.

9. Византија стана мегдан за артикулирање на односите помеѓу грчката философија и христијанското Откровение. Па сепак, во поевста на византискиот елинизам, осудата на оригенизмот (553) ќе се доживее, од една страна, како квалитетен исчекор кон напред, а од друга, како поткопување на александрискиот светоглед. Како што ќе видиме, во Александрија се случи онаа чудесна плетка од нитките на аристотелизмот и на платонизмот. Таа имено ги сочинуваше основните аспекти на новоплатонскиот систем, кој почнувајќи од Свети Климент Александриски (Titus Flavius Clemens Alexandrinus, II век) и Ориген (Adamantius Origenes, 185-254), стана респектабилен во христијанските кругови. Во вертикално хиерархизираниот свет елементите произлегуваат од Бога. Теоцентризмот на вертикалата ги условува релациите помеѓу конститутивните елементи така што повисоките им служат посреднички на пониските. За да го решат проблемот на релацијата помеѓу апсолутното и релативното, новоплатонистите ја применија философската методологија на мултиплицирање на медиумите со откровенски и теургиски функции. Со тоа беше потврдено грчкото гледање на светот како хармонична целост (κόσμος) ставена во потполна зависност од трајниот и метафизички нужен (εἰσαρμένῃ) хиерархиски поредок. Но со тоа, пак беше исклучена и самата најава на идејата за creatio ex nihilo. Ваквата методологија создаде еден монистички и во суштина пантеистички поглед на васелената. Подражувајќи го Филона (Philon, 50 год. пред. Христа), Ориген го напушти грчкиот систем и се обиде да го модифицира него во согласност со стандардите на библиското Откровение. Тоа го направи само делумно, со учењето за слободната волја. Идејната инсуфициентност на Оригеновиот систем беше причина за понатамошната детерминираност од новоплатонскиот монизам

и за појавата на хетеродоксните идеи за преегзистенцијата на душата и за апокатастазата.

10. И во мигот кога се чинеше дека александрискиот светоглед ја напушта историската сцена, авторот на *Corpus Areopagiticum* го облече во ново руво. Поради неидентификуваната личност на авторот, не можеме да го лоцираме прецизно местото на чудесната средба на Псевдо-Ареопагит со оригенизмот. Сепак, од голема помош е општоприфатениот став дека анонимниот автор на *Ареопагитските списи* им припаѓал на умерените монофизити од Сирија, од крајот на V и почетокот на VI век. Новоплатонскиот систем на философирање беше заеднички за Ориген, Евагриј Понтиски (Euagrios, 346-399) и Псевдо-Дионисиј *Ареопагит*, особено тогаш (и таму) кога во христијанската философија беше инкорпориран хиерархискиот свет на новоплатонизмот. Меѓу другото и според тоа насираме дека овој основен апологетски подвиг можеби најоптимално го објаснува колосалниот феномен на христијанската философија познат под името *Corpus Areopagiticum*. Неговиот незнаен автор создавал не без одговорност да ги чува есенцијалните идеи на христијанското Откровение, и не без свесно одење кон метаморфозирање на новоплатонскиот систем преку воведување на корективното учење за апсолутната трансценденталност на Бога.

11. Уште пред да се појави Дионисиј на историската сцена, византиската патристика беше обземена од гносеолошкиот проблем, тесно насочен кон познавањето на Бога (богопознанието). Таа го прифати предизвикот да полемизира со Евномиј, аријански ересијарх од IV век. Откако го поистовети битието на Бога со суштината на Отецот, Евномиј христијанската философија ја соочи со алтернативата: или да ја признае познатливоста на божествената суштина, или да се изгуби во агностицизам. Веќе Ориген, применувајќи го Филоновиот рецепт, философираше за божествениот примрак, притоа елиминирајќи ги од познанието на Бога

сите примеси на вештествени и сетилни претстави. На тој начин, Оригеновата апофатичка теологија се поистовети со платонизирачката антропологија, која, пак како услов за вистинска гноса го постави развоплотувањето на умот. И токму затоа, според Ориген, само умот слободен од заробеноста во плотта и од паднатата состојба, ѝ се враќа на примордијалната божественост, која му овозможува да го созерцува Бога во Неговото суштинско битие. Та оттука и доаѓа тезата за тоа дека не е Бог непознатлив поради природата, туку поради несовершеноста на паднатите умови.

Наспроти тоа, теологијата на *Ареопагитиките* ја застапува апсолутната трансценденталност на Бога по природа. Апофазите на апофатичката теологија ја трансцендентираат јаловата релативност на паднатиот човек онеспособен да го познае Бога. Тие се израз на вистинската природа на Бога, Кој е апсолутно трансцендентален бидејќи е Седржител и Творец. Полемизирајќи со Евномиј, византиската патристика ги бранеше позициите на библиската теологија за живиот и автургичен Бог и беспопштедно го критикуваше философското и интелектуалистичкото поимање на Божеството-Суштина.

12. *Sub specie θεολογία*, *Ареопагитските списи* ја развиваат патристичката мисла. Независно од тоа што Псевдо-Дионисиј го асимилирал поимовниот систем и речникот на новоплатонизмот, *Corpus Areopagiticum* јасно се дистанцира од него во тезата за припадноста на трансцендентноста во доменот на божествената суштина. Бог е ὑπερούσιος (надсуштествен) и е неспоредлив со инните суштини и со предметот на познанието. Дури и умот е принуден да екстазира надвор од себе заради заумното (ὑπερ νοῦν) познавање на Бога. На *Ареопагит* му се припишува ингениозниот начин на познание преку **непознанието** (δι' ἀγνώστιας). Следствено на тоа, и ангелските чиновни, кои по дефиниција и по природа се чисти духови, постојано го созерцуваат Бога без можност докрај да Го познаат.

*Ареопагитиките* се дистанцираат од двата постулати на ново-платонизмот: а) од природната божественост на умот човечки и б) од познатливоста на божествената суштина. Но затоа пак, апсолутната трансценденталност на Бога по природа не ја оневозможува средбата на Бога со Неговите созданија. До средба се доаѓа преку катафатичкото движење на Бога, излезен од Себе со цел да им стане причесен и познатлив на тварите, но и преку апофатичкото движење на вештествата за да ја стекнат својата аналогија со Бога, т.е. да се оспособат за партиципирање во доблестите Божји. Дури потоа следи екстазата на вештествата *ad extra* од себе во битието Божјо, а сепак надвор од Неговата суштина, со што му се враќаат (*ἐπιστροφή*) на Бога. Катафатичкото движење на Бога кон битијата *Corpus Areopagiticum* го објаснува со употреба на изрази што потсетуваат на платонските „происходи“. Бог не е само **Едно** или **Тихование**, туку и **Некој, Кој Себе** се мултиплицира, изразува и открива. И сето тоа Дионисиј го облекува во рувото на еден суптилен јазик, устроен така што да им стане приемчив и на нему современите новоплатонисти.

13. И смртта на Бога како феномен на нововековниот философски апофатизам им станува аргумент на луѓето што личносното присуство одбиваат да го заменат со апстрактен поим, како и непосредноста на односот да ја заменат со интелектуалната убеденост. Тоа се луѓе што оправдано одбиваат стварноста Божја да ја поистоветат со Првата Причина на рационалистичката метафизика или, пак со Највозвишената Вредност на утилитаристичката етика. Причината за смело изречената апофаза од устата на дел од нововековните философи ја наоѓаме во аргументот за „поседување на побожествено поимање на Бога“ кај Мартин Хајдегер (Martin Heidegger, 1889-1976), наспроти поимањето на Бога својствено за рационалните схеми на западната метафизика и етика.

Истражувањето се однесува на уточнувањето на постоечките разлики помеѓу класичната грчка философија и предание, од една, и западно-

европската философија и традиција, од друга страна. Веќе нашите првични согледувања укажуваат на фактот дека постоечките разлики не се исцрпуваат статички во просторот на теоријата, туку го зафаќаат и го дефинираат начинот или практиката на живеење. И токму во доменот на теоретските науки и на културата самиот поим **апофатика**, од философските кругови од шестата и седмата декада на овој век, беше прогласен за парадоксален. Сепак, вистински парадоксален е фактот што академската теологија безрезервно ја поддржа таквата квалификација бидејќи во апофатизмот пежоративно сиркаше агностицизам. Се кажуваше дека апофатизмот и како израз што означува негација е неприфатлив како претпоставка и појдовна точка на православната теологија, која се темели на откровението во Христа, а не на она што не може да се открие. Имено, самото откровение е мериторно да го одреди она што не може да се открие и она што може да се открие кај откриените вистини, како и методологијата на доаѓање до нив.

Сето тоа претставува резултат на едно непознавање на основните разлики помеѓу грчкиот Исток и латинскиот Запад. „Откровението“, објективизирано и редуцирано до нормативните барања на идеологијата, го дефинира „она што е поимливо и она што е непоимливо“ кај секоја вистина, поради фактот од осумвековното доцнење на „високата схоластика“. Секоја, пак, дигресија од јуристички промовираната гносеологија беше санкционирана како склоност кон агностицизам. Дури денеска, гранитната гломазност на позападничување и на отуѓување на православниот духовен живот трпи тектонски поместувања. Православниот културен простор судбински е одреден од апофатизмот на вистината, почнувајќи од Хераклит (Herkleitos, 544-480 пред Христа) преку Corpus Areopagiticum до Свети Григориј Палама (1296-1359). Како гносеолошки став, апофатизмот ги ничкосува умствените идоли на рационалните катафази.

14. Свети Максим Исповедник (580-662) и Свети Јован Дамаскин (650-750) Ареопагитските списи ги интегрирале во еден систем

на мислење безмалку автономен од нив. Ваквиот прием на *Ареопагитиките* ќе го остави недопрен и литургискиот речник и оригиналниот етос на литургизмот, кои се од пресудно значење за византискиот свет. Откако Црквата ги асимилира позајмените поими од речникот на мистериите, ја потенцираше светоста на мистириолошките дејствија, лесно заборавени од номиналните христијани. Идејата за езотеричната иницијација во тајните својствена за новоплатонизмот и *Corpus-от Hermeticum*, помината низ метаболизмот од Телото на Црквата, широко се практикуваше со цел на верните да им се соопшти смислата на светото, но и како потсетник за тешкотијата светото да се допре. Проблесоци на оваа тежба, среќавани веќе во павловското поимање на мистеријата, раскошно ќе озарат дури кај Псевдо-Дионисиј. Само тогаш кога се искачуваме по вертикалата од хиерархиската лествица, се влегува во тајната, која засекогаш останува суштински скриена. Без мистагошко посветување во тајната, до тајната се доаѓа по заобиколен пат, преку хиерархиските посредници и симболи. За безимениот автор на *Corpus Areopagiticum* токму во тоа и е содржана суштинската функција на литургизмот и мистириологијата. И покрај тоа што нужните корективи се брзо вградени во доменот на чистото богомислие, сепак, симболичкото и хиерархиското поимање на литургизмот во *Ареопагитскиот зборник*, ќе стане траен белег на византиската побожност. Оттука доаѓа и феноменот симболички театрон, во кој се влегува како посматрач, без активно учество во теургиските дејствија на олтарската сцена резервирани само за мистисот.

15. Ареопагитската поделба на севкупната теологија на катафатичка (потврдна), апофатичка (одречна) и симболичка влече корени од александриските и кападокиските отци и учители на Црквата. Прашањето за апофатичката и катафатичката философија ќе заземе централна позиција во богомислениот полицентричен универзум на Православната Црква од Исток. *Corpus Areopagiticum* неодминливо и моќно ќе влијае и врз латинскиот Запад. И покрај автономниот развој на западното бого-

мислие, тоа ќе остане отворено за византиските идеи. Веќе во IX век, преку Ј. С. Ериугена (Eriugena Johannes Scotus, 810-877), онтологизмот на Corpus Dionysiacum и неговиот символизам почна да фаќа корен во западноевропската философија. Идеите на Псевдо-Дионисиј Ареопагит ќе повлијаат уште порадикално врз западната философија во зората на ренесансната епоха, од XII до XIII век, и не без еден континуитет што допира сè до нашава современост.

Ете, тоа се основните идеи и согледби што ќе се истражуваат и откриваат во нашиов труд.

*Corpus Areopagiticum, неговото авторство  
(хагиографски недоумици) и  
распространувањето на неговите идеи во  
христијанскиот свет*



*I Corpus Areopagiticum, неговото авторство  
(хагиографски недоумици) и распространувањето  
на неговите идеи во христијанскиот свет*

---

1. Corpus Areopagiticum претставува зборник на теолошко-философски трактати и епистоли, чие авторство го носи името на првиот епископ атински, Свети Дионисиј Ареопагит<sup>1</sup>. Него го сочинуваат следниве творби:

1. *За небеската хиерархија; ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΟΥΡΑΝΙΑΣ ΙΕΡΑΡΧΙΑΣ; De coelesti hierarchia<sup>2</sup>,*
2. *За црковната хиерархија; ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΙΕΡΑΡΧΙΑΣ; De ecclesiastica hierarchia<sup>3</sup>,*
3. *За божествените имиња; ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ; De divinis nominibus<sup>4</sup>,*
4. *За мистичката теологија; ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ; De mystica theologia<sup>5</sup>,*
5. *Посланија; ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ; Epistolae<sup>6</sup>.*

Авторот на Corpus-от на страниците од наведените трактати спомнува уште неколку свои дела, чија судбина е неизвесна:

- 
1. „...καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου Παύλου προτραπεῖς ἐπὶ τὴν πίστιν κατὰ τὰ ἐν ταῖς Πράξεσιν δεδηλωμένα, πρῶτος τῆς Ἀθήνησι παροικίας τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχείριστο“. - Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique, Livres I-V, Sources Chrétiennes, Cerf, Paris, 1986, p. 203.
  2. P.G., t. 3, col. 119 - 369 (I-XV гл.)
  3. P.G., t. 3, col. 370 - 584 (I-VII гл.)
  4. P.G., t. 3, col. 585 - 996 (I-XIII гл.)
  5. P.G., t. 3, col. 997 - 1064 (I-V гл.)
  6. P.G., t. 3, col. 1065 - 1120 (I-X гл.)

1. *За душата*
2. *За својствата на ангелските чиновници*
3. *Богословски есеи (Ипотипоси); ΘΕΟΛΟΓΙΚΑΙ ΥΠΟΤΥΠΩΣΕΙΣ*
4. *Символичка теологија; ΣΥΜΒΟΛΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ*
5. *За духовното и сетилното*
6. *Божествени химни*
7. *За праведниот суд Божји.*

Псевдо-Дионисиевиот кодекс ќе им стане незаобиколен предизвик на философите, теолозите и библиофилите в долж сите човечки истории. Зашто во христијанската древност е беспримерно најзагадочниот литературен памјатник. Не постои сомнеж во неговиот псевдоепиграфски белег<sup>7</sup>. Атинскиот философ Дионисиј Ареопагит од I век, кој конвертирал во христијанство под влијание на проповедта на Свети апостол Павле<sup>8</sup> и станал прв архиереј на атинската епископска катедра, не е автор на *Ареопагитските списи*.

Проблемот на точно утврдување на хронологијата или идентитетот на писателот на *Ареопагитските списи* е очебиен интерес на истражувањата во ова поглавие.

Аргументи за горе поставената теза наоѓаме во потполното отсуство на какво било паметење и спомнување на *Corpus Dionysiacum* сè до почетокот на VI столетие од раѓањето на Христа, но и во самиот карактер на списите, чија сложеност и ингениозност е веќе впечатена во јазикот и во склопот на мислите. Сето тоа *Ареопагитскиот зборник* го прави доволно далечен од списите на раната христијанска епоха, чиј основен белег е неартифициелноста и совршената простота.

---

7. Г.В. Флоровскиј, *Византјски Отци, V-VII вв., Corpus Areopagiticum, IV гл.*, Париз, 1933, стр. 95

8. "А некои луѓе откако се согласија со него, поверуваа, меѓу нив беше Дионисиј Ареопагит, и ...", *Дела Апостолски*, XVII, 34

Според Рене Роке<sup>9</sup> (René Roques), авторот на Corpus Areopagiticum во течењето на вековите бил подложен на сугуба серија заблуди. И тоа, заблуди што доаѓаат од неговото псевдо апостолство и од несомнениот авторитет на неговите списи - од една страна, и од друга - заблуди предизвикани од научниците што во него гледаат предвесник, наместо ученик, на новите платоници, особено на Прокло (Proklos, 411-485). Сепак, широката распространетост и колосалниот авторитет на *Ареопагитиките* поради името на апостолскиот маж Дионисиј Ареопагит, не било пречка за сомневање во автентичноста на авторството<sup>10</sup>. Современите критики, кои тешко дека можат да дојдат до некаква согласност по прашањето за изворноста на личноста на Псевдо-Дионисиј и за времето на настанување на *Ареопагитските списи*, се губат во најразновидни хипотези. Веќе „самото колебање помеѓу III и VI век“<sup>11</sup> говори за непрецизното историско лоцирање на овие мистириозни творби.

И покрај веќе укажаните дистинкции, до неоспорно уточнување ќе се дојде дури откако ќе се утврди доктринарната и литературната зависност на Corpus Dionysiacum од последниот новоплатонски учител Прокло. И според С.С. Аверинцев, „фразеологијата и стилот на Божемниот-Дионисиј Ареопагит, катадневните црковни реалии што ги спомнува во контекст на симболичните толкувања, и најпосле, трагите на непосредно ползување со извесни текстови на Прокло Дијадох, откриени од Кох (Koch H) и Штиглмаер (Stiglmayr J.), на залезот од XIX век, - целосно ќе го оневозможи датирањето на *Ареопагитскиот корпус* пред втората половина на V век.“<sup>12</sup>

- 
9. Denys L'Aréopagite, La Hiérarchie céleste, Introduction par René Roques, Sources Chrétiennes, Paris 1958, p. 5
  10. И.Попов, Св. Дионисий Ареопагит, во "Православная богословская энциклопедия", t. IV, Петроград 1903, кол. 1076; H.C.Graff, Pseudo-Dionysius Areopagita, in: "Lexikon für Theologie und Kirche", B.d. III, Freiburg, i Br. 1959, Sp. 402 f.; Илија К. Цоневски, Патрологија, Софија, 1986, стр. 434
  11. Vladimir Lossky, Théologie mystique de l'Eglise d'Orient, 1944, Editions Montaigne, p. 22
  12. С.С. Аверинцев, Поетика рановизантијске књижевности, Београд, 1982, стр. 345

Во историската литература и денес многу често се укажува на таа зависност на *Ареонагитиките* од новоплатонската литература. Кох<sup>13</sup> и Штиглмаер<sup>14</sup> прават крупен исчекор кон разврската на загатката. Но не затоа што нивните две (независно една од друга) критики ја демистифицираа мистириозната личност на авторот. Во 1895 год. Кох и Штиглмаер на крајот од IV глава на *De divinis nominibus* ќе констатираат соблазнителна сличност со *De malorum subsistentia* на Прокло Дијадох.

Во својот минуциозен философски трактат „Формирање на средновековната философија“, Г.Г. Мајоров ја истакнува заслугата на Свети Григориј Ниски за воспоставената синтеза помеѓу елинското философско наследство и раната христијанска философија. Во тој процес на асимилирање на античката философија, особено новоплатонизмот, ќе се вклучи и Псевдо-Дионисиј. Од тие причини, Мајоров со право и двајцата ги смета за „христијански новоплатонисти“<sup>15</sup>. За Л. П. Карсавин, авторот на списите „навистина прекрасно ги познава и ги преработува новите платоници: пред сè Прокло, но исто така и Плотин, Порфириј (233-304) и Јамблих (283-330), се ползува со Филон Александриски и вдахновено ја продолжува традицијата на александријците и кападокијците.“<sup>16</sup> Токму затоа осудата на Ориген и на Евагриј не значеше мораториум на платонистичкиот светоглед во зоната на византиското христијанство.<sup>17</sup>

Повторно да се вратиме на прашањето за идентитетот на авторот на памјатникот.

- 
13. Proklos als Quelle des Pseudo-Dionisios in der Lehre vom Bösen, in "Philologus", 1895.  
Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900, s. 276.
  14. Das Aufkommen der Pseudo-Dionysii Schriften, Feldkirch, 1895. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien, in "Scholastik", 1928.
  15. G.G. Majorov, Formiranje srednjovekovne filozofije, Beograd, 1982, стр. 152
  16. Л. П. Карсавинъ, Святые Отцы и Учители Церкви, YMCA PRESS, Paris, стр. 229
  17. John Meyendorff, Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes, Fordham University Press, New York, 1983, pp. 30-37

Овој непознат автор, претставувајќи ни се како сведок на затемнувањето на сонцето при смртта на Спасителот, или како очевидец на успението на Богородица, или како испраќач на посланија до личности од апостолско време<sup>18</sup>, како и на „посветата“ на трактатот *De divinis nominibus* на апостол Тимотеј, при што авторот се самонарекува ученик на Свети апостол Павле<sup>19</sup>; потоа, потпишувајќи го *Зборникот* со името на Св. Дионисиј Ареопагит, и како што забележува еп. Порфириј Успенски<sup>20</sup>, не користејќи монофизитска терминологија - сака да нè увери дека потекнува од апостолската епоха. Претензијата на авторот да се скрие зад авторитетна личност од древноста, наведува на „фалсификат“ со предомисла. И токму веќе спомнатиот Кох, *Ареопагитиките* ги смета за фалсификат од крајот на V век.<sup>21</sup>

Доколку потписите на творбите со името на кој било од авторитетните отци од древноста безусловно се примат за веродостојни, дотолку повеќе и флагрантните измислици ќе треба да се признаат за оригинали. На тој начин се објаснува и историското недоразбирање во обраќањето кон Тимотеј. Имено, Тимотеј бил и по години и по апостолство ако не постар, тогаш никако помлад од Дионисиј Ареопагит. Сепак авторот на кодексот му се обраќа со неочекувано покровителство: „чедо“. Овде станува збор за уште едно историско недоразбирање. Во трактатот „*За божествените имиња*“, авторот цитира одломка од посланието на Свети Игнатиј Богоносец - Антиохиски (I-II в.)<sup>22</sup>. Свети Игнатиј своите посланија ги напишал непосредно пред својата маченичка смрт, на почетокот на II век, односно тогаш кога апостол Тимотеј веќе бил умрен. Не ќе може да се

---

18. 9 Епистола до апостол Тит; 10 Епистола до Св. апостол и евангелист Јован Богослов; 7 Епистола до Св. Поликарп Смирненски (II в.)

19. "...καὶ ἡμᾶς τοὺς μετὰ Παῦλον τὸν θεῖον ἐκ τῶν ἐκείνου λόγων"..."  
"D. N., III гл. §2 - col. 681 A

20. "Первое путешествие на Афон", Москва 1881

21. H.Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen. Forsch.z.christ.Litter. и Dogmengeschichte, t. 86., Bd. 1 Hefte 1/2 Mainz, 1900; Истото датирање го прифаќа и: Bardenhewer, Les Pères de L'Eglise, Paris, 1905

22. "...Γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖς Ἰγνάτιος: 'Ο, ἐμὸς ἕρος ἐσταύρωται.'" -  
D.N., IV гл., col. 709 B

поверува дека Дионисиј Псевдо-Ареопагит пишувајќи му на Тимотеј, го цитирал до тогаш ненапишаното писмо на Игнатиј.<sup>23</sup> Авторот на *Ареопагитиките* бил слободен од похотта да ги прелестува луѓето. Токму затоа неговите трактати и епистоли се *намерен* псевдоепиграф. Но не без еден превид. Ја потценил лесноуверливоста на своите современици, кои пак, не ги виделе најочигледните противречности. На пример, во X послание до Св. апостол и евангелист Јован Богослов, Дионисиј ги цитира Јовановите писанија и се повикува на Јована како на колосален авторитет.<sup>24</sup> Во изворноста на *Ареопагитиките*, во прво време никој не се посомневал. Околу Непознатиот-Дионисиј почнало да се создава предание. Делата на „великиот Дионисиј“ биле ползувани со неспорен авторитет и извршиле моќно влијание врз возрастот на философската мисла во доцната патристичка епоха, врз византиската епоха, и на Запад вдолж целото средновековие. Незамисливо е за сето тоа време да останувале незабележени анахронизмите на памјатникот. Малку е веројатна неколебливоста на луѓето од VI век, при припишувањето на докрај развиениот литургиски обред, како и чинот на монашки потстриг, на апостолскиот век. Речиси е невозможно историската анамнеза на тоа време до таа мера да изветви. Остануваме при заклучокот дека *Corpus Areopagiticum* уживал необично висок углед во древните времиња само поради увереноста дека му припаѓал на авторитетен писател од апостолскиот век. Со право забележува Георгиј Флоровски дека „заради неговото високо достоинство, поскоро го поврзувале со древноста одошто обратно (со личноста)“.<sup>25</sup>

23. (Кернъ) Архимандритъ Киприанъ, предговор за книгата Пс.-Д. Ареопагитъ, О Божественныхъ именахъ, переводъ Игумена Геннадія (Эйкаловича), 1957, стр. 5-22

24. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie Byzantine*, Cerf, Paris, 1969, p. 123

25. Г. В. Флоровскій, *Византійские Отцы, V-VIII в.*, Парижъ, 1933, стр. 96; За тоа сведочи и обемната хагиографска литература. Ке посочиме неколку примери: Николај Еп. Охридски, *Охридски пролог*, Ниш, 1928, стр. 781; Христо Попов, *Жития на Светиитѣ*, София, 1930, стр. 94; *Acta Sanctorum (Octobris)*, т. IV, Bruxelles, 1970; Јустин Поповиќ, *Житија Светих*, Београд, 1977, Октомбар, стр. 83; *Минеј за Октомври, ден 3*, т. XI, Крагујевац/Вршац, 1983, *Слѣжба Сѣагѡ сѣенномѣнка дїонїсіа ареопагїта, ѿѣ*; Димитрий Ростовскій, *Жїтїи сѣѡхъ. мѣсѡць октомвїи, ѿ дѣнь*, стр. ѿѣ, Москва

Во древноста и изворноста на Corpus-Dionysiacum несомнено се верувало на Запад како и на Исток, сè до епохата на ренесансата. Сепак, не без преседан: Ипатиј, еп. ефески (V в.) и Фотиј, патријархот цариградски (Photios, 820), познат по својата енциклопедистичка ерудиција, библиофил и татко на византискиот теохуманизам. И двајцата кон памјатникот на Лажниот-Дионисиј се однесувале со целосна предострожност. За жал, ниту еден од двајцата не се обидел да напише учена критика за тоа. Случајот на Фотиј, светиот патријарх константинополски, го обработил минуциозно западниот научник Хаусер (Irène Hausherr)<sup>26</sup>, бранејќи ја тезата за Фотиј како противник на автентичното авторство на Дионисиј Ареопагит. Ставот на својот учител Фотиј, го застапувал Арета Кесариски (Arethas, 850-944) и (според наше мислење, чија димензија е чисто психолошка), можеби, најзначајниот ученик негов Свети Кирил Солунски (826-869).

Во XVI век, со новата филолошка критика, се поставува прашањето за автентичноста на *Ареопагитските списи* од аспект на авторството. На Исток тоа ќе го направат Георгиј Трапезунтски (Georgios Trapezuntios, 1395-1484) и Теодор од Газа (XV), а на Запад Лоренцо Вала (Lorenzo Valla, 1405-1457) и Еразмо Ротердамски (Erasmus Desiderius, 1465-1536). Во Своите „Белешки“, Лоренцо Вала<sup>27</sup>, à propos Делата Апостолски XVII, 16-34, изразува длабока резерва спрема идентитетот на Ареопагит. Според кажувањето на Штиглмаер<sup>28</sup>, Еразмо Ротердамски, по публикувањето на „Белешки“-те на Лоренцо Вала, половина век подоцна (1504), нив ги коментирал со една сентенца: „Фрла камен во вода мирна, каде вртлозите надоаѓаат“. Некои научници<sup>29</sup>, кон групата на први демисти-

---

26. Ir. Hausherr, Doutes au sujet du "Divin Denys", in *Orientalia Christiana Periodica*, II, 1936, ss. 484-490

27. Laurent Valla, *Remarques sur le Nouveau Testament*, 1457

28. J. Stiglmayr, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysii Schriften*, Feldkirch, 1895, s. 4

29. Розарио Асунто, *Теорија о лепом у Средњем веку*, Београд 1975, стр. 129

фикатори на идентитетот на *Ареопагитиките*, покрај веќе спомнатите, ги числат уште Петар Абелар (Petrus Abaelardus, 1079-1142) и Никола Кузански (Nicolaus Cusanus, 1401-1464). Повод за нивните сомнежи биле, нешто погоре посочените анахронизми, особено среќавани во трактатот „За црковната хиерархија“. Во него се опишани литургиски обичаи чие постоење „не ќе да е возможно пред V-VI век“.<sup>30</sup> Како илустрација ќе го спомнеме читањето на Символот на верата во Светата Литургија, кое како литургиски обичај има свој прецизен историски почеток - 476 год.<sup>31</sup> Впрочем со овој став на западните хуманисти сите веднаш не се согласиле. Дури и во нашиов век се среќаваат закоравени застапници на оригиналноста и апостолската древност на *Corpus Areopagiticum*.<sup>32</sup> Во XIX век, енергични бранители на традиционалниот идентитет се Дарби (G. Darboy)<sup>33</sup> и Дулак (J. Dulac)<sup>34</sup>.

2. Во зависност од историското влијание на *Ареопагитскиот кодекс*, се вреднува и неговото значење. Веќе на почетокот од VI век *Ареопагитиките* се во употреба на Исток. Во егзегезата на Јовановата *Апокалипса* на Свети Андреј Кесариски, напишана околу 515-520 година, како и кај монофизитот Севир Антиохиски на Соборот во Тир во 513 година, среќаваме повици на Дионисиевите списи. Всушност, *Ареопагитските списи* ќе одиграат посебна улога и влијание врз теологијата и библиската егзегеза од постхалкидонскиот период.<sup>35</sup> Сергеј Ришаински

---

30. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie Byzantine*, Cerf, Paris, 1969, p. 287

31. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896, Appendix D. pp. 487-490

32. Митрополит Дионисиј Варшавски, *Autentyczność dzieł Świętego Dionizego Areopagity*, in "Elips", Warszawa, 1933, str. 1-37

33. G. Darboy, *Oeuvres de Saint Denys l'Aréopagite*, traduites du grec, précédées d'une introduction où l'on discute l'authenticité de ces livres, et où l'on expose la doctrine qu'ils renferment et l'influence qu'ils ont exercée au moyen âge, Paris, 1845

34. J. Dulac, *Oeuvres de Saint Denys l'Aréopagite*, traduites du grec en français. Avec Prolegomènes, Manchettes, Notes, Table analytique et alphabétique, Table détaillée des matières,... Paris, 1865

35. Јеромонах Амфилохије Радовиќ, *Тумачење Старог Завета кроз векове*, Београд 1979, стр. 38



(536) ги превел *Ареопагитиките* на сириски јазик. Преводот на оваа мошне контраверзна личност постигнал широка употреба, особено во монофизитските кругови. Сергеј Ришаински, првично монофизитски презвитер и во исто време лекар, во догматските конфликти заземал двосмислена позиција бивајќи близок дури и со несторијанците. Се образовал во Александрија, и судејќи според неговиот философски афинитет, бил про-аристотеловски ориентиран. Тој го превел „Воведот“ на Порфириј и „Категориите“ на Аристотел (Aristoteles, 384-322 пред Христа), потоа составил неколку самостојни книги по логика. Особено карактеристичен е неговиот превод на псевдо-аристотеловата книга „За светот“. Покрај тоа, Сергеј бил мистичар, што е евидентно од предговорот кон преводот на *Corpus Dionysiacum*.

Во Константинопол, во 531 или 533 година, ќе се случи дијалог помеѓу православните и севиријаните. На ова познато беседење, монофизитите<sup>36</sup> се повикале на *Ареопагитските списи*, со што, практично, го поставиле прашањето за нивната автентичност. Позната е и првата реакција на православните. Ипатиј Ефески (V век), возглавителот на православните, ги одрекол аргументите на севиријаните така што *Ареопагитските списи* ги прогласил за апокрифни. Дотогаш непознати и неспомнати ниту од еден авторитетен отец на древната Црква, им заличиле на аполинаристички заблуди.<sup>37</sup> За среќа, овој одречен став кон *Ареопагитиките*, не ги спречил православните теолози набрзо потоа да почнат да ги ползуваат. Јован Скитополски (530) е првиот егзегет на *Corpus Areopagiticum*. Не може да се

---

36. Станува збор за монофизитската ерес на аполинаризмот. Оваа ерес ѝ припаѓа на групата христолошки хетеродоксии. Нејзин ересијарх е епископот лаодикиски Аполинариј. Тој, како и Ариј учел дека на Логосот му припаѓа местото од душата на Христос. Во таа смисла, како и Ариј, ги толкува евангелските зборови: "И Логосот стана тело" (Јован, I, 14)", - CHANOINE CRISTIANI, *Brève Histoire Des Hérésies*, Fayard, Paris, 1956, p.37

37. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. VIII, col.820C-823D; H. Ch. Puech, *Libératus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens*, in *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*, 1930/31, Melun, 1930, pp. 27-31, особено p. 28

заобиколи тезата за тоа дека токму неговите схолии и коментари на Corpus Areopagiticum се познати под името на Свети Максим Исповедник.<sup>38</sup> Византиските препишувачи ги смешале забелешките на двајцата егзегети. Од таа премногу згусната плетка е речиси невозможно да се извлече нитката што му припаѓа на Свети Максим.<sup>39</sup> Свети Максим Исповедник тоа моќно оружје го извлече од рацете на еретиците така што во своите коментари ја откри православната смисла на творбите од Божемниот-Дионисиј. На неговите схолии се повикувале сите поголеми, подоцнежни византиски отци. Многу литургиски обичаи се појавиле под влијание на неговото учење.

Прегледот на схолиите познати под името на Св. Максим Исповедник<sup>40</sup> претставуваат монолитна целина поради исчезнатите дијакритички знаци.

Схолиите на Јован Скитополски, пак се преведени на сириски јазик веќе во VIII век. Нив ги превел Фока бар - Сергеј Едески. Еден век пред тоа (VII), Јосиф Гадзаја (созерцател), се занимавал со толкување на схолиите. Многу попознат бил под името Ебед-Језу. Од официјалниот сириски превод, направен е арапски и ерменски превод во VIII век. Укажуваме и на фрагментарната сочуваност на коптскиот превод. Сето тоа ја потврдува широката распространетост и авторитетот на *Ареопагитиките*. Сепак, Свети Максим Исповедник има клучна заслуга за најширокото запознавање на Византијците со псевдо-ареопагитската литература. Тој ги „обесмртил Ареопагитските списи и, така да се каже ги канонизирал во про-монашки и про-мистички насочените философски

---

38. Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris (Aubier), 1944, p. 21

39. За овој проблем проследи ги истражувањата на *С.Епифанович*; Материјали по изученију жизни и творчества Св. Максима Исповедника, Киев, 1917; како и трудот на *P. von Balthasar*, *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, во "Scholastik" XV (1940), ss. 16-38

40. Migne P. J., PG. т. 4

кругови на Византија.<sup>41</sup> Од тогаш „православната Црква ги допуштила Ареопагитиките во својата светоотечка писменост“.<sup>42</sup> Тие, пак, од своја страна, моќно ја артикулирале теолошко-филозофската и мистичката енергија на православниот Исток. Псевдо-Дионисиј Ареопагит станал „татко на апофатичката теологија во светот на христијанската философија и мистика“,<sup>43</sup> но и „еден од темелите на средновековниот платонизам“.<sup>44</sup>

Православните теолози покажале огромен интерес за *Corpus Dionysiacum*. Веќе Леонтиј Византиски (485) а подоцна и Анастасиј Синаит (599) и Софрониј Ерусалимски (550) ги ползуваат писанијата на Непознатиот-Дионисиј. Сергеј Булгаков категорички тврди дека Преподобен Максим Исповедник (580-622), кој се занимавал со објаснување на „тешките места“ во *Corpus Areopagiticum*, бил „под непосредно влијание на Ареопагит“.<sup>45</sup> Зашто, откако ја открил православната природа на Псевдо-Дионисиевите трактати и епистоли, ја извршил неговата рецепција во православното теолошко и филозофско предание. Оттогаш до денеска, *Corpus*-от ќе важи за неспорен авторитет во свештеното, секогаш живо и ново Предание на Црквата. Така веќе за Преподобен Јован Дамаскин (679-749), „великиот Дионисиј“ е неприкосновен авторитет. Врз *Ареопагитиконот*, како врз камен аголник, ќе се постават православните бранители на иконопочитувањето на VII Икуменски собор во Цариград (787), а особено Преподобен Теодор Студит (*Theodoros Studites*, 758-826), кој сета апофатика на иконата ќе ја стави во врска со Ареопагит, чија длабочина ќе ја имнослави. Свети Кирил Солунски, првиот учител

---

41. (Кернъ) Архимандритъ Киприанъ, предговор кон книгата:

Пс.-Д.Ареопагитъ, О Божественныхъ именахъ, переводъ Игумена Геннадія (Эйкаловича), Буэносъ Ајресъ, 1957, стр. 6

42. Л. П. Карсавинъ, Святые Отцы и Учители Церкви, YMCA PRESS, Paris, стр. 229

43. С. Булгаковъ, **Свѣтъ Невечерній**, Москва, 1917, стр. 117

44. Розарио Асунто, Теорија о лепом у Средњем веку, Београд, 1975, стр.129

45. С. Булгаковъ, **Свѣтъ Невечерній**, Москва, 1917, стр. 117-118. (Неговите толкувања на одбрани места од Свети Григориј Назијанзин-Богослов и од *Ареопагитиките* се познати под името AMBIGUORUM LIBER)

словенски, за *Ареопагитскиот зборник* зборува со особена почит. Анастасиј Библиотекарот (Anastasius bibliothecarus, IX в.) сведочи дека Св. Кирил напамет го цитирал „великиот Дионисиј“. Подоцна Corpus Areopagiticum станал еден вид прирачна литература за византиските философи. Од мноштвото подоцнежни толкувања на *Ареопагитиките*, посебно ги подвлекуваме херменевтичките зафати на познатите византиски философи Михаил Псел (1018-1079) и Георгиј Пахимер (1242-1310), авторот на обемните парафрази.

Својата амплитуда во популарноста *Ареопагитските списи* ја постигнале во XIV век, во ерата на новата мистичка преродба на Византија. Тоа е времето на Св. Григориј Палама (1296-1359) и времето на исихастичкиот конфликт со хуманистите. Крајната поларизираност на гледиштата уште еднаш го отвори прашањето за односот на христијанската теологија на откровението кон елинското философско наследство. Во писмената полемика помеѓу паламитите (исихастите) и варлаамитите (хуманистите), чести се повикувањата на Псевдо-Дионисиј Ареопагит.<sup>46</sup> Свети Григориј Палама и светите исихасти наоѓаат моќна поткрепа во Ареопагит.<sup>47</sup> И покрај тоа што и варлаамитите забележале елементи на елинската философија кај Дионисиј, Corpus Areopagiticum истолкуван од Преподобен Максим Исповедник останал фундаментален источник на паламитската доктрина. На Соборот во Цариград во 1351 година исихастите победија. Псевдо-Дионисиј Ареопагит бил еден од најцитираните црковни отци.<sup>48</sup> Во времето на исихастичкото преродбенско движење, како резултат на неговото присуство и опстојување на нашиве, македонски простори, ќе се појави првиот словенски превод, изработен од атонскиот инок Исаиј

---

46. Meyendorff J., Notes sur l'influence dionysienne en Orient, *Studia Patristica*, II, Berlin, 1957, pp. 547-552

47. Види: „Домострој“ - списание за православна духовна култура бр. 1-10 ; Скопје 1993-1995, „Триадите напишани во одбрана на светите исихасти“, - ги понашува од старогрчкиот оригинал Валентина Станковска

48. Георгије Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, Београд 1970, стр. 203-223

(XIV век), во 1371 година, а по нарачка на јужномакедонскиот митрополит Теодосиј Серски.<sup>49</sup>

*Ареопагитиките*, всушност, од моментот на нивното појавување (т.е. од VI век) играле бележита улога не само во Византија туку и во просторите на нејзината духовна гравитација, особено на христијанскиот Исток, а нешто подоцна - кај балканските Словени и во древна Русија.<sup>50</sup> Речиси веднаш по појавувањето на грчкиот оригинал кон крајот на V-VI век, се појавил и сирискиот превод на Corpus-от.<sup>51</sup> На почетокот од VIII век, т.е. за цело столетие пред појавувањето на првиот латински превод, ерменскиот епископ Стефан ги превел *Ареопагитските списи* на древно-ерменски јазик. На крајот пак од IX век, грузискиот монах и философ Ефрем Мцире го превел Corpus-от на грузиски јазик со што *Ареопагитиките* широко се распространиле среде духовната елита во самата Грузија, како и во извесни центри на грузиската култура надвор од Грузија, во манастирот Ивирон на Света Гора Атонска и во манастирот на Јован Петрица (денес Бачковскиот манастир во Бугарија). *Ареопагитиките* и во подоцнежни времиња играле важна улога во грузиската средновековна култура. Поемата на познатиот поет и философ на тоа време Шота Руставели „Витез во тигрова кожа“, буквално е натопена од идеите на Псевдо-Дионисиј. Особено живо ќе ја исползува неговата световна мистика и метафизика.

---

49. Ѓорѓе Трифуновиќ, Писац и преводилац Инок Исаија, Крушевац, 1980, II гл. стр. 14-23

50. Во понатамошното излагање на оваа тема ќе се потпреме врз материјалите на уникалната дисертација на германскиот научник Hermann Goltz: *Zur Tradition des Corpus Areopagiticum Slavicum*. Halle(Saale), 1979; неговите статии: H. Goltz: *Notizen zur traditiongeschichte des Corpus Areopagiticum Slavicum*, *Byzanz in der europäischen Staatenwelt* Berlin 1983; H. Goltz, *Wege der areopagitischen Theologie zu den Balkan-Slawen; Ungarn und das Christentum Südosteuropas. Historische Referate...* Heidelberg, 1987; H. Goltz, *Ivan der Schreckliche zitiert Dionysios Areopagites; Kerygma und Logos*. Göttingen, 1979; - како и врз монографијата на В.В.Бычков: "Русская средновековая эстетика XI-XVII века". Москва, 1992

51. Види: G. Wiessner, *Zur Handschriften Überlieferung der syrischen Fassung des Corpus Dionysiacaum*, Göttingen 1972

Во словено-балканскиот свет, првиот просветител на Словените Свети Константин - Кирил Философ (IX век) веќе активно ги пропагирал идеите на Ареопагит. Тој своерачно го препишал сиот *Кодекс*, ревносно ги исползувал неговите идеи во борба со еретиците, а откако дошол во Рим, и на римските христијани им препорачал во борбата со ересите да се потпираат врз идеите на Ареопагитиките.

Германскиот научник Голц (H. Goltz) уверливо покажал дека и познатиот автор на првата словенска верзија на „Шестодневот“ Јован, егзарх Бугарски (X век), добро ги познавал *Ареопагитските списи*. Нивното влијание Голц го открива во самите текстови на Јовановиот „Шестоднев“.<sup>52</sup>

Првиот, пак, словенски превод на сиот Corpus со схолиите на Свети Максим Исповедник бил направен во 1371 год. од познатиот инок и црковен дипломат, старецот Исаиј.<sup>53</sup> Тој превод веднаш се стекнал со широко распространување среде балканските Словени и на крајот од XIV век бил пренесен во средновековна Русија - речиси истовремено во двата нејзини главни културни и духовни центри на тоа време - Москва и Велики Новгород. Во Москва по сè изгледа бил пренесен од балканскиот словен Кипријан, идниот митрополит московски.<sup>54</sup>

---

52. Види: H. Goltz. *Wege der areopagitischen Theologie ...*, s. 50

53. Види: Ѓорѓе Трифуновиќ, Писац и преводац Инок Исаија, Крушевац, 1980; „Висарион Дебарски (XVI век) направил препис на ова дело во превод на словенски од Исаиј Серски од XIV век“ - погледни ја десеттата фуснота, стр. 80 во делото на академик Петар Хр. Илиевски, Константин - Кирил „Философ“ - ортодоксен теолог, Прилози, - Contributions XIX 1-2, одделение за лингвистика и литературна наука, МАНУ, Скопје 1994, стр. 77-103

54. Подробно за тоа види кај: Л.А. Дмитриев. Роль и значение митрополита Киприана въ истории древнерусской литературы; Труды Отдела древнерусской литературы, т. 19, Москва - Ленинград, 1963

Во средновековна Русија на XV-XVII век *Ареопагитиките* се здобиле со широка употреба. Нив ги читале речиси сите образовани луѓе на времето, а во манастирите многукратно ги препишувале. Притоа, како што укажуваат истражувачите<sup>55</sup>, во текстот на Дионисиј често се вметнувани фрагменти од схолиите на Свети Максим Исповедник поради што бројни списи на *Ареопагитиките* од XVI век и посебно од XVII век се покажале необично тешко сфатливи.

Со тоа, пак авторитетот на Corpus-от кај Русите бил не помалку голем. Идеите на Псевдо-Дионисиј го потпомогнале усвојувањето на исихазмот во неговата паламитска редакција, кај древните Руси. Ја помагале активно борбата со многучислените хетеродоксии. Во XVI век *Ареопагитиките* често, макар и неточно, ги цитира и рускиот цар Иван Грозни во својата бележита преписка со паднатиот во немилост кнез Андреј Курбски. Името на Дионисиј Ареопагит често се слуша на московските собори во XVI век. Многуге идеи на Corpus-от, особено неговата апофатика, антиномизмот, световната метафизика, теоријата на духовната хиерархија, ќе ги исползуваат во своите трактати познатите теолози на XVI век: Нил Сорски, митрополитот Макариј, инокот Зиновјј Отенски, Максим Грк, старецот Артемиј од Троицко-Сергиевата Лавра.<sup>56</sup> Во XVII век, во борбата за црковна реформа на патријархот Никон, многу идеи на Дионисиј Ареопагит, во слободна форма, ги цитира противникот на реформата, возгавителот на старообредците, протопопот Авакум.

Суштествена преработка на црковнословенскиот превод во втората половина на XVII век направил познатиот мислител на тоа време, монахот на Чудовскиот манастир, Ефтимјј. Тој го разлучил текстот на Дионисиј од схолиите на Свети Максим Исповедник, поместувајќи ги скраја од секоја

---

55. Види го „Воведот“ на Г. М. Прохоров кон изданието: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом Богословии. Санкт-Петербург, 1994, С. XIX

56. За тоа подробно види кај В.В. Бычков. Русская средневековая эстетика, XI-XVII века, Москва, 1992, с. 372-402

глава посебно, со што суштински им ја олесни работата на идните руски преведувачи.

Цела една серија од словенско-руски преводи ќе се појави во Русија во XVIII век. На крајот од XVIII век Д. М. Дмитриевски ги превел од грчки на руски трактатот „О мистическом богословии“. Во исто време се појавиле првите руски преводи на книгата „О небесной хиерархии“ и „О церковномъ священноначалии“. Трактатот, пак, „Объ именахъ божественныхъ“ за прв пат ќе излезе на видело во превод на руски дури во 1831 год. Понов превод на овој трактат направил игуменот Генадиј Ејкалович и го објавил во Буенос-Аирес во 1957 год. И, најпосле, во посткомунистичка Русија (Украина), во 1991 год. излегла книгата со нови преводи на „Божественних имен“, „Мистического богословия“ и две епистоли реализирани од отец Леонид Лутковски. Во 1994 год. научникот од Санкт-Петербург Г. М. Прохоров го приредил уточнетиот руски превод на трактатите „О божественних именах“ и „О мистическом богословии“, со одново преведените схолии на Свети Максим Исповедник. Изданието е снабдено со паралелен грчко-руски текст. Во последните десет години на Московската духовна академија биле бранети неколку кандидатски дисертации по соодветните проблеми од *Ареопагитските списи*. На тој начин, можеме да констатираме дека, почнувајќи од XIV век до крајот на XX век се чувствува постојан и растечки интерес во православниот свет, и посебно во Русија, кон учењето на авторот на *Corpus Areopagiticum*. И тоа секако не е никаква случајност. Православната философија, која практично никогаш не се стремела кон аристотеловско-схоластичкиот тип на формално-логичното мислење, во *Ареопагитските списи* открила образец на антиномичен, полисемантичен и мистички ориентиран систем на мислење, кој му пружа богата храна и на теологот и на философот и на аскетот и на православниот иконописец. Во XX век на идеите на Дионисиј Ареопагит живо ќе се повикуваат познатите претставници на руската религиозна философија: отец Павле Флоренски, отец Сергеј Булгаков, Владимир Н. Лоски (Vladimir N. Lossky) и други. Нивното внимание посебно



ќе го привлече антиномизмот и апофатизмот на „Ареопагитиките“, а со самото тоа и идеите на мистичкото (апофатичкото) и симболичкото богословие.

3. На Запад *Ареопагитските списи* биле пренесени многу рано. Но, сепак, на латинската патристика Corpus-от не ѝ беше познат, делумно поради тоа што Псевдо-Дионисиј не живеел порано од V век, време што се совпаѓа со смртта на главните учители на латинското христијанство, а делумно и поради значително истенчените комуникации помеѓу Запад и Исток во времето на доцната патристика (од крајот на V-VI век).<sup>57</sup> Папата Григориј Велики-Двоеслов (540) прв се повикал на Corpus Dionysiacum. Потоа папата Мартин на Латеранскиот собор во 649 год. Папата Агатон пак, се повикал на *Ареопагитските списи* во писмото читано на VI Икуменски Собор 691 год. во Цариград. Анастасиј Библиотекарот ги превел схолиите на Јован Скитополски и на Преподобен Максим Исповедник. *Ареопагитиките* се здобиле со особена почит во Франција во VIII и IX век, благодарение на погрешната идентификација на Божемниот-Дионисиј со Дионисиј Париски. Всушност, станува збор за легенда од IX век според која првиот епископ Париски бил токму Дионисиј Ареопагит, кој се удостоил со маченичка смрт во Париз во 110 година. На север од Париз, во негова чест била изградена василиката Saint-Denys. Во неа биле сместени моштите на ранохристијанските маченици и телата на француските кралеви.<sup>58</sup> За тоа дека токму во Париз оваа уникална личност три пати е потврдена како личност чиј живот има маченичка кончина, пишува Хилдуин (Hilduin).<sup>59</sup> Неговото „Passio“ им припаѓа на т.н. контаминирани хагиографии. За неговото влијание во западниот среден век исцрпно пишува Гандилак (M. de Gandillac).<sup>60</sup> Во секој случај „Passio“ на

---

57. G. G. Majorov, Formiranje srednjevekovne filozofije, Beograd, 1982, str. 409

58. J. Meyendorff, Le Christ dans la théologie Byzantine, Cerf, Paris, 1969, p. 286

59. Hilduin, Passio Sanctissimi Dionysii, P.L., 106, col. 23D-50C

60. M. de Gandillac, Oeuvres complètes du Pseudo-Denys Aréopagite, Paris, 1943, Introduction, pp. 7-17

Хилдуин внесе поголема конфузија со тоа што ги асимилира делата на две славни личности, чија посебна судбина е фокусирана во нивната заедничка вокација.

Во 757 година, папата Павле I до кралот Пипин Краткиот испратил препис на *Ареопагитиките* и уште неколку други книги. Од исклучително историско значење за западната ареопагитологија е подарокот со кој византискиот василевс Михаил II го дарувал кралот на Франките Лудвиг Благочестивиот. Во 827 година легати на византискиот император ги збогатиле француските кралски ризници со прекрасен ракописен грчки текст на *Corpus Areopagiticum* и со органон, византиски музички инструмент. Манускриптот до денес се чува во Париската национална библиотека. Бидејќи во тогашна Франција малкумина знаеле грчки, Лудвиг Благочестивиот одлучил подарокот да го остави на чување во опатијата на манастирот Saint-Denys - гробницата на француските кралеви. Опат на манастирот бил Хилдуин, ученик на познатиот Алкуин (Alcuine Albinus, 730-804). Во него се родила мисла да го преведе *Кодексот* на латински. Во 840 год. Хилдуин го завршил преводот. Неговиот квалитет е крајно сомнителен поради лошото познавање на грчкиот јазик, констатирал Тери (R.P.G. Théry)<sup>61</sup>, и никогаш не постигнал голема популарност. Долго време оваа најстара латинска редакција останала заборавена од сите. Повторно ја пронашол учениот доминиканец Тери, кој се потрудил, набрзо по пронаоѓањето, да ја публикува во 1937 година.<sup>62</sup>

Почнувајќи, пак, од IX до XVII век, можат sukcesивно да се проследат петнаесетина латински преводи, не исклучувајќи ја можноста од постоење

---

61. R.P.G. Théry, *Etudes dionysiennes*. I. Hilduin, traducteur de Denys, Paris, 1932

62. Edition de sa traduction, Paris, 1937, *Recherches pour une édition grecque du pseudo-Denys*, in "New Scholasticism", 1929, X

на анонимни, до денес неоткриени и необјавени коментари и парафрази на Corpus Areopagiticum, создавани во течењето на нешто погоре детерминантното време.<sup>63</sup>

Преводот на Хилдуин бил засенет и целосно истиснат од употреба од преводот на Јован Скот Ериугена<sup>64</sup>, бесомнежно најдаровитиот мислител на западниот ран среден век<sup>65</sup>. Преводот го направил така што се консултирал со схолиите на Преподобен Максим Исповедник. Со грчкиот јазик Ериугена не владеел беспрекорно. И неговиот превод содржи бројни и напати груби недоразбирања. Врз сопствената философска концепција на Ериугена силно ќе повлијаат Псевдо-Ареопагит и Максим Исповедник.<sup>66</sup> Идеите на Псевдо-Дионисиј Ареопагит, највлијателниот христијански философ на средниот век, ќе му станат блиски и познати на латинскиот Запад почнувајќи од IX век, поточно со преводот на Јован Скот Ериугена. Но не без една забелешка. И Хилдуиновиот превод и оној на Ериугена, најпрво поради недоволното владеење со грчкиот јазик, а потоа и поради

---

63. Спомнатите петнаесетина латински преводи се собрани и објавени во книгата на: Dom Ph. Chevallier, *Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble de traductions des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage, et synopse marquant la valeur des citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendu d'un usage très facile*, 2 vol., Paris 1937, 1950. Овој зборник го објавува и грчкиот текст на *Ареопагитиките*

64. Migne, P.L. t.122

65. „Te solum omnium acutissimum Galliae transmisit Hibernia, ut quae nullus absque te scire poterat tuis eroditionibus obtineret...“ [„Само Тебе, најострумниот од сите, Ирска те испраќа овде во Галија, така што секој, тоа што без тебе не ќе можеше да го знае, со Твојата ерудиција го досегнува...“]. Со овие зборови бискупот Prudentius од Троада му се обрати на Johannes Scootus - Eriugena, по Marius Victorinus, Augustinus i Boethius, навистина најпроникливиот, во конструкцијата на поимите најспособниот, универзално образованиот и широко ангажираниот философ и теолог на раниот Среден век. Веќе пред 847 год. Карло Келавиот го поставил за управител на својата *schola palatina* - поопширно за тоа види кај M. Cappuyns, *Jean Scot Eriugena, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain - Paris 1933

66. С.Булгаковъ, *Свѣтъ Невечерній*, Москва 1917

немоќта на јазикот на преведувањето целосно и прецизно да ги асимилира „тешките места“ кај „великиот Дионисиј“, отворија можност за дијаметрално различни толкувања.<sup>67</sup> Овој клучен момент ја објаснува целосната промашеност во заклучоците, помеѓу да речеме, Тома Аквински (Thomas de Aquino, 1225-1274), од една страна, и православните теолози од Исток, од друга страна. Без оглед на сè, останува фактот дека Ареопагитскиот философски светоглед на латинскиот Запад се здоби со соодветно место и значење. Дури такво, според мислењето на Рене Роке<sup>68</sup>, какво што не е кога и да било забележано во православната Црква од Исток. Кај неа, во меѓувреме, брзо опаѓа влијанието на ареопагитскиот светоглед.<sup>69</sup>

Целото средновековие на Запад се наоѓа под влијание на *Ареопагитските списи*. Најексплицитен пример за тоа е Анзелм Кентербериски (Anselm of Canterbury, 1033-1104). Веднаш потоа за Corpus Areopagiticum се заинтересирале елитни писатели и философи на западниот Среден век. Хуго од Свети Виктор<sup>70</sup> (Hughes de Saint-Victor, 1096-1141) егзегетски ја обработил книгата „За небеската хиерархија“, и мистичките теории на викторијанците ги ставил во тесна врска со мистиката на Непознатиот-Дионисиј. Петар Ломбардски (Petrus Lombardus, 1100-1160) Corpus Dionysiacum го сметал за неспорен авторитет. Јован Сараџин (XII век), Тома Верчелски (или Тома Галус - Thomas Galus, -1246) и Роберт Гросетест (Robert Grosseteste, 1175-1253) во XIII век ги преведуваат и ги коментираат *Ареопагитските*. Алберт Велики (Albertus Magnus, 1206-1280) направил

---

67. R.P.H. Dondaine, објавил значајни и до денес проскрибирани фрагменти од Expositiones super ierarchiam caelestem на Јован Скот Ериугена. Нив ги отпечатил во Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, XVIII, 1950-1951, pp. 245-302

68. Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie Céleste, Sources Chrétiennes, Paris, 1958, pp. V-XCV

69. Оваа констатација произлегува од заедничката студија: Denys l'Aréopagite (le Pseudo), IV. - Influence dionysienne en Orient, и V. - Influence dionysienne en Occident, во Dictionnaire de Spiritualité, III, Paris 1954, col. 286-429

70. "...Црковните отци ја хранат неговата мисла... Многу елементи на неговата духовност ги црпел кај Псевдо-Дионисиј...", Marie-Madeleine Davy, Enciklopedija Mistika, I svezak, Zagreb 1990, str. 367

херменевтички потег врз сите книги на Божемниот-Дионисиј. Вистинскиот мистички светоглед на Алберт Велики е содржан во коментарот на книгата „За мистичката теологија“.<sup>71</sup> Со голем респект кон Ареопагитиките се однесувал и таткото на западната схоластика, Тома Аквински (1226-1274). Во *Summa Theologiae*, 1700 пати ги цитира *Ареопагитските списи*. Ареопагит и Дамаскин по сè изгледа му биле главни изворници од источната патристика. На Аквински му припаѓаат уште и толкувањата на трактатот „За божествените имиња“. Бонавентура<sup>72</sup> (Johannes Fidanza Bonaventura, 1221-1274) не останал имун на моќното влијание на *Ареопагитските списи*. Составил маестрално толкување на книгата „За црковната хиерархија“. Тоа свое дружење со *Corpus Dionysiacum* ѝ го должи на францисканската школа во Париз, односно на нејзините врвни претставници: Тома Галус, Александар Халски (Alexander of Hales, 1185-1245) и Антониј Падовански. Тие ќе го запознаат со делата на Псевдо-Ареопагит.

Воопшто земено, во средниот век Дионисиј бил најмоќниот и најпочитуван авторитет за претставниците на сите школи и на сите векови. Ареопагитскиот *Corpus* со својата сложена содржина нашироко ги отвора можностите за научни истражувања. Покрај превасходно теолошко-философското градиво, тој ни се дава и како источник за проучување на средновековната естетика и уметност.<sup>73</sup> Сума на севкупната средновековна литература направил т.н. *doctor extaticus* - Дионисиј Картузијански (Dionisius van Rijkel, 1402-1471) во неговите херменевтички трактати. Влијанието на *Ареопагитските списи* силно ги записнало и бреговите на германската и на фламанската мистика од XIV и XV век: Мајстор Екхарт (Meister

---

71. Исто, стр. 380

72. Исто, стр. 373

73. За значењето на *Ареопагитиките* во поновите истражувања на историскиот развој на естетската мисла говорат следниве автори и дела: Tatariewicz W., *Estetika średniowieczna*, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1962; Асунто Р. Теорија о лепом у средњем веку, Београд, 1975; Аверинцев С.С., *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва, 1977; Бычков В.В., *Византийская эстетика*, Москва, 1977

Eckhart, 1260-1327), Руисбрук и анонимниот автор на *Imitatio Christi*. Најбележит меѓу нив е, секако, Мајстор Екхарт.<sup>74</sup> Овој необично учен и оригинален доминиканец длабоко нурнал во философските концепции на Платон (427-347 пред Христа), Аристотел и Прокло. Во неговата сопствена доктрина бистро одекнува ехото на Августин (*Aurelius Augustinus*, 354-430) и на Псевдо-Дионисиј Ареопагит.

Во новиот мистички и спекулативен опит одново заживуваат преданијата на таинствениот созерцател од древните времиња. Оттаму и Никола Кузански (1401-1464)<sup>75</sup> во неговите философски конструкции, со папочна врвца е врзан за зборникот на Псевдо-Дионисиј. Во *La Docte Ignorance* гради светоглед што го прави ученик на Дионисиј Ареопагит. *Ареопагитските списи* ги преведувал знаменитиот флорентински платоничар Марсилиј Фичино<sup>76</sup> (*Marsilius Ficino*, 1433-1499), главен застапник на медичиевата новоплатонска академија во Фиренца. Во тој зафат учествувал и Пико дела Мирандола (*Giovanni Pico della Mirandola*, 1463-1494)<sup>77</sup> кој му припаѓал на кругот на новата платонска академија од Фиренца. Мартин Лутер (1483-1546), челникот на Реформацијата, соградил радикално одречен став по прашањето на Божемниот-Дионисиј, сметајќи ги *Ареопагитиките* за апокрифни, а нивниот автор за опасен мечтател. И токму со тоа се совпаѓа, од Еразмо Ротердамски и од Лоренцо Вала пласираната теза за доцното потекло на *Corpus Areopagiticum*. Но, со тоа влијанието на зборникот ни малку не ослабело. Римокатоличките теолози на XVI и XVII продолжиле да се заземаат за изворноста на списите. Меѓу нив ќе ги спомнеме имињата на најпознатите издавачи на Псевдо-Дионисиевиот *Corpus*: Л. Лесиј, кардиналот Барониј и Б. Кордериј. Мистичарите, пак, не престанале да се вдахнуваат од Непознатиот-Дионисиј. Сен-Сиран (1615) е мистичар чиј став „е став на Ареопагит...“<sup>78</sup> А Фрањо Салски (*François de Sales*, 1622)

---

74. Marie-Madeleine Davy, *Enciklopedija Mistika*, I svezak, Zagreb, 1990, str. 389

75. Исто, стр. 409

76. *Enciklopedijski leksikon Mozaik znanja*, Beograd, 1973 str. 130

77. Исто, стр. 361

78. Marie-Madeleine Davy, *Enciklopedija Mistika*, I sv., Zagreb, 1990, str. 416

под влијание на Псевдо-Ареопагит вдахновено пее за желбата кон убавината, кон Бога, скриен во срцето на човечкото битие.<sup>79</sup> Петар Берилски (1575 -1629), останувајќи во апофатичката теологија, го прифаќа новолатонското и хиерархиско видување на Ареопагит.<sup>80</sup> И конечно, Ангел Силезиски<sup>81</sup> (Angelus Silesius, 1677), кој ѝ припаѓа на платонската струја, која гравитира кон грчките отци и особено кон Псевдо-Дионисиј. Нему ќе му следуваат и бројни квиетисти. Дионисиј, никогаш неидентификуваниот автор на Corpus Areopagiticum, никнат по сè изгледа на теренот на древна Сирија во VI век, останува актуелен зашто и денес постои одреден обновен интерес за него. Со голема сигурност и не без одговорност стоиме зад ставот на о. Георги Флоровски<sup>82</sup> дека надвор од влијанието на Corpus Areopagiticum ќе остане неразбрана севкупната историја на средновековната философија и мистика. Списите на Псевдо-Дионисиј биле основен, но секако не и единствен источник на платонизмот во европскиот среден век<sup>83</sup>.

4. И покрај тоа што е можеби малку полезно да се говори за обидите Лажниот-Дионисиј Ареопагит да се идентификува со кој и да било патристички писател од IV и V век, сепак се чувствува потреба од еден мошне краток преглед. По повод идентификувањето на личноста на авторот постојат неколку основни хипотези. Најпрво била изречена претпоставката што се темели врз факторот на истоименост. Во тој случај под името Дионисиј се крие Дионисиј епископ александриски од III век. Поголемиот дел од научниците го делат мислењето дека делата на Псевдо-Дионисиј потекнуваат од умерените монофизитски кругови на Сирија. Како можен автор се зема самиот Севир Антиохиски, или пак Петар Монг. Најнова хипотеза во врска со тоа е - Петар Иверски (Грузин). Меѓутоа, предложените имиња за идентификување на авторот на *Ареопагитиките*

---

79. Исто, стр. 420

80. Исто, стр. 423

81. Исто, стр. 430

82. Г. В. Флоровский, Византийские Отцы, V-VIII вв., Corpus Areopagiticum, гл. IV, Париж, 1933, pp. 95-117

83. Сп. изданијата и истражувањата на Beate Suchla (Göttingen)

се многубројни. Така, на пример Кав (G. Cave, 1860)<sup>84</sup>, *Ареопагитиките* ги сметал за аполинаристичко дело. Лекјен (Lequien, 1712) за автор го предлага Петар Фулонски.<sup>85</sup> Вејсер (Veysere le Croze, 1739) за автентичен автор го претпочита Синесиј Птоломаидски, додека пак Баратје (J. Ph. Baratier, 1740), К. Скворцов<sup>86</sup> и епископот Атинагора<sup>87</sup> ја пласирале хипотезата за Дионисиј Александриски како автор на *Corpus Dionysiacum*. Дотогаш релативно мирните води силно ги разбрани хипотезата на познатиот језуит Штиглмаер<sup>88</sup> за авторството на Севир Антиохиски, монофизитски епископ од VI век. И додека Деврес (Robert Devresse)<sup>89</sup>, критикувајќи ја тезата на Штиглмаер, списите ги враќа во периодот до 470 година, дотогаш Лебон (Lebon)<sup>90</sup>, одличен познавач на монофизитството и специјалист за Севир Антиохиски, сосема ја урнал тезата на Штиглмаер. Со својата строга уверливост докажал дека Штиглмаер својот труд го пишувал „недоволно внимателно“, и дека од него предложената хронологија е плод на „висока фантазија“.<sup>91</sup> Авторот на зборникот се самонарекол конвертит од паганство во христијанство. Од животописот на Севир следува дека потекнува од христијанско семејство и дека се крстил во своите зрели години. Севир на монасите им препорачувал практичен живот, додека, пак, *Ареопагитиките* се зборник на чисто мистички списи. Според Штиглмаер, двата најрани трактати на *Corpus*-от се напишани до „Енотиконот“ на императорот Зенон,

---

84. (Кернь), Архим. Кипријан, предговор кон книгата : Пс.-Д. Ареопагитъ, О Божественныхъ именахъ, Буэносъ Ајресъ, 1957, стр. 17

85. Исто

86. К. Скворцовъ, Изследованіе о сочиненіяхъ, извѣстныхъ под именемъ Св. Діонисія Ареопагита, Киев, 1871

87. ΑΘΗΝΑΓΟΡΑΣ ΠΑΡΑΜΥΘΙΑΣ, 'Ο γνήσιος συγγραφεύς τῶν εἰς Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην ἀποδιδομένων συγγραμμάτων, Ἀθῆναι 1932.

Διονύσιος ὁ Μέγας ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας ὁ ἀπὸ ρητόρων καὶ βουλευτῶν, ὁ συγγραφεύς τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων, Ἀλεξάνδρεια 1934

88. P. J. Stiglmayr, Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien, во "Scholastik", III 1928

89. R. Devresse, Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, IV, 1930

90. Lebon J., Le Pseudo-Denys et Sévère d'Antioche, во "Revue d'histoire ecclésiastique", 26, 1930, pp. 880-915

91. Исто



а по обраќањето на Севир од новолатонизам. Познато е, пак, дека тоа обраќање се случило во 488 год, додека, пак, "Енотиконот" е издаден во 482 год.

Пјеш (M.H.Ch. Puech)<sup>92</sup>, настојува *Ареопагитиките* временски да ги лоцира некаде кон крајот на V век. Според Хилдуин, Либериј Картагински го обратил идниот епископ Коринтски Дионисиј на Ареопагот. Пјеш се труди да го објасни Хилдуиновиот амалгам на **Liberatus**.

Во најново време Хонигман (Honigmann)<sup>93</sup> и Ш. Нуцубидзе<sup>94</sup>, независно еден од друг, го предлагаат Петар Иверски (Грузин) (411-491), епископ на Мајума во областа Газа, за автентичен писател на *Corpus Areopagiticum*. На нивната сложена и амалгамична хипотеза ѝ се спротивставил учениот језуитски агиограф Хаусер<sup>95</sup>, внесувајќи суштински промени во хагиолошките факти на Хонигман.

**5.** Првото печатење на *Ареопагитските списи* се случило во Фиренца 1516 год, а потоа во Париз 1562 год, во Антверпен 1634 год. и повторно во Париз 1755/6 год. како резултат на студиозната работа на језуитот Б. Кордериј. Неговата верзија е отпечатена во Грчката Патрологија на опатот Мињ. До денеска не постои критичко издание на *Corpus Areopagiticum*.

---

92. M.H.Ch. Puech, *Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens*, *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes, section des sciences religieuses*, 1930-1931, Melun 1930

93. E. Honigmann, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, in *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe de lettres et des Sciences morales et politiques*, t. XLVII, fasc. 3, Bruxelles, 1952, pp. 6-7

94. Ш. И. Нуцубидзе, *Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита*, Тбилиси 1942

95. I. Hausherr, *Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien?*, *Orientalia Christiana Periodica*, XIX, 1953, pp. 247-260; К. Станчев, *Кирило-Методиевска енциклопедија I*, s.v. *Дионисиј Ареопагит*, стр. 587-589; "Пододна пак, спојот на плотиновиот новолатонизам со христијанската доктрина нашол полн теоретски израз во *Ареопагитика* на Петар Ивер во V и VI век под името на Дионисиј Ареопагит". - Петар Хр. Илиевски, *Константин-Кирил "Философ"* - ортодоксен теолог, Прилози - *Contributions* XIX, 1-2, одделение за лингвистика и литературна наука при МАНУ, Скопје, 1994, стр. 87

6. Авторот на Ареопагитскиот Corpus е енциклопедиски образована личност. Тој одлично ја познавал елинската философска литература, но и патристичката литература до него. Особено тоа важи за делата на кападокиските отци, на Климент Александриски и на Прокло. Овие патристички врски на Псевдо-Дионисиј заслужуваат посебно внимание. Со својот новоплатонизам воопшто не новотари и се вклучува во веќе вообличената христијанска традиција и култура на философирање. Токму неа Ареопагит ја артикулира со оригинален систематски зафат и не без голема дијалектичка сила и остринa. „Сомнежите, трагањата и лутањата на кападокијците му беа туѓи на авторот на *Ареопагитските*. Овој најкрупен мислител на христијанскиот свет потполно и длабоко ги разбрал и ги чувствувал новите начела на мислење. И тргнувајќи од нив, изградил заокружен систем на христијански светоглед“.<sup>96</sup> Токму затоа, независно од сето хронолошко потекло и духовно авторство, Corpus Areopagiticum, во формата во која е сочуван до денес, ги фокусира ставовите на теолошкиот апофатизам на православното црковно Предание.<sup>97</sup> Тоа собирање на апофатичкото философско искуство, кое ќе влијае на создавањето на теолошката свест на христијанството на Исток, нас нè интересира, овојпат не како проблем на историско-филолошката критика и приод кон *Ареопагитските* *текстови*.

---

96. В. В. Бичков, Византијска естетика, Београд, 1991, стр. 53

97. За тоа во колкава мера *Ареопагитските списи* го фокусираат и во исто време го изразуваат севкупното најрано патристичко Предание, погледни кај:

W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958

Endre von Ivanka, *Plato Christianus - Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln (Johannes-Verlag), 1964, s. 225

Gerhard Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München (Beck) 1977, - каде што се изразува општата увереност на светоотечката писменост создадена по *Ареопагитските списи*, за челното место на Дионисиј Ареопагит во теолошкото предание на неподелената Црква.

*Христијанин во тога на  
новоплатонски философ*

## II Христијанин во тога на новоплатонски философ

---

1. Теолошко-философската доктрина на Псевдо-Дионисиј Ареопагит, како што веќе спомнавме беше исклучително актуелна за Јован-Скот Ериугена<sup>98</sup>, кој работеше на полу-варварскиот двор на Карло Ќелавиот (IX век)<sup>99</sup>, како и за грузиските философи од XI-XII век; за Сиже (Suger de Saint Denys, 1081-1151), кој во Франција во XII век ја создал философската основа на готската уметност; за западните схоластичари на XIII век<sup>100</sup>; за Данте (Dante Alighieri, 1263-1321) и Мајстор

---

98. „Eriugena за првпат литературно се објави преку аргументите од него разработени во списот 'De divina praedestinatione' (851), потоа, по нарачка на Карло Ќелавиот - со преводот на Corpus Areopagiticum (860-862), тогаш поистоветуван со ученикот на апостолот и затоа третиран како авторитет што во најголема мера обврзува: magnus et divinus manifestator i summus theologus. По Псевдо-Дионисиј Ареопагит ја превел "Ambigua" на Свети Максим Исповедник и неговите "Quaestiones ad Thalassum", дела во кои понатаму ја развиваат теолошката концепција на *Ареопагитските списи*. Од Eriugena потекнува и преводот на бележитиот антрополошки спис "De imagine" или "De nominis officio" на Свети Григориј Ниски. Конечно, Eriugena не само со својата преведувачка дејност станал посредник на источната, од новоплатонизмот на Плотин, Порфириј и Прокло суштински одредена теологија со латинското средновековие, кое секогаш одново го артикулирало и неговото теолошко саморазбирање во толкувањето токму на овие текстови, особено на Corpus Dionysiacum. Eriugena го продолжил во Каролиншкото царство обновениот интерес за традицијата на грчко-римското образование.“ - Werner Beierwaltes, Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M: Klostermann 1985, ss. 337-367

99. „...зборовите на Анастасиј Библиотекарот кој го нарекува Кирила (Солунски) "**велик маж**", дека бил заслужено наречен "философ" и кога на франачкиот крал Карло Ќелавиот во 875 година му ги испраќал трудовите на Псевдо-Дионисиј Ареопагит во латински превод од Јован Скот - Ериугена, забележал дека Константин Философ високо ги ценел овие дела и знаел напамет многу цитати од нив“. - Петар Хр. Илиевски, Константин-Кирил „Философ“ - ортодоксен теолог, Прилози - Contributions XIX 1-2, одделение за лингвистика и литературна наука МАНУ, Скопје, 1994, стр. 81

100. E. Panofsky, Abbot Suger on the Abbey Church of St. Denis and its Art Treasures, Princeton, 1946

Екхарт во кризниот XIV век; за Никола Кузански и Дионисиј Картузијански; за современите на ренесансата, како и за руската литература во XIV-XVII век; - станувајќи еден вид заеднички именител на според многу нешта различните и спротивставени светогледи.

Сето тоа оправдува кога за *Ареопагитскиот корпус* се тврди дека е највисок дострел на философијата на т.н. христијански нов платонизам. Во списите што го чинат *Corpus Areopagiticum* (C.D - *Corpus pseudo-dionysiacum*): *За Небесната Хиерархија* (CH - *De coelesti hierarchia*); *За Црквата Хиерархија* (EH - *De ecclesiastica hierarchia*); *За Мистичната Теологија* (MT - *De mystica theologia*); *За Имињата Божји* (DN - *De divinis nominibus*); 10 *Посланија* (*Epistolae*) - непознатиот Дионисиј втиснал печат на доцниот новоплатонизам. Тоа е особено очебијно на планот на јазикот. Авторот поседува оригинална и крајно изострена теолошко-философска терминологија. Тој му се подава на влијанието на новоплатонизмот но не допушта од него да биде проголан. На философските елинистички облици им придава нова, христијанска содржина и нов мистичен опит. Авторот е истовремено и философ и созерцател. Ризикот од спекулативното богомислие, пак го амортизира со фонот на неизглаголивото философствување во духот на литургиското доживување. Умното созерцание го зазема претходниот степен. Не без основа претпоставуваме дека се работи за автор-црноризец. Тој е застапник на монашката умна активност и на хиерархискиот авторитет. Неговите термилошки матрици го насочуваат философскиот вонмем кон јазикот на познатите грчки мистерии, од Црквата свесно усвоени од самиот почеток. Со тој јазик веќе говореле александрските отци во второто столетие од рождеството Христово, а потоа и теолозите од IV век. За анонимниот автор на *Corpus Areopagiticum* со сигурност можеме да кажеме дека е енциклопедиски образована личност чија ерудиција ја опфаќа елинистичката философија, како и патристичката литература на Свети Климент Александриски и на кападокиските отци. Овие патристички релации на Ареопагит заслужуваат посебен истражувачки подвиг. Исто толкаво внимание заслужува и неговиот однос кон

новоплатонизмот, особено оној на Прокло (410-485). Наоѓаме дека Божемниот-Дионисиј во „својот“ новоплатонизам не новотари теологија спротивна на апостолско-патристичкото богословско предание. Наспроти тоа, со своето богомислие го заквасува и го насидува до него повеќеслојно пластеното теолошко наследство. Својата философска **summa** ја извлекува така што се потпира врз една методологија ткаена од нишки на оригинална систематичност и на дијалектичка тензија. И токму затоа, нималку не е случајно што Псевдо-Дионисиевата философија ќе доживее рецепција од колосалните претставници на византиската култура: Свети Максим Исповедник и Свети Григориј Палама. Со тоа нејзините идеи „влегле во телото и во крвта на цивилизацијата“<sup>101</sup>, надвор од византиското културно милје.

2. Најновите научни истражувања го афирмираат судот што го беше изрекол Ванест (J. Vanneste) за влијанието на Псевдо-Дионисиј Ареопагит: „Без да се порекне од Дионисиј втиснатиот печат врз теологијата и доктрината на Запад, ја прифаќаме вистината дека на Исток, од каде што ни доаѓа неговото дело, влијанието на Дионисиј останало незначително. Неговото учење, вклучено во теолошките контроверзи што го поделија Исток во VI век, имајќи премалку наставници, не успеа да се прошири. Несомнено дека кападокијците веќе беа успеале да образуваат духовно учење што ќе ја артикулира византиската теологија и духовност“<sup>102</sup>. Дотолку поочебиен е фактот дека Свети Максим Исповедник и Свети Јован Дамаскин со Дионисиј се служеле така што го интегрирале во еден мисловен систем коренито независен од неговиот. Според С. Л. Елифанович, литургизмот на Дионисиј преку литургиската лексика се инкорпорирал во византискиот свет, со сета своја уникалност

---

101. Сергеј Сергејевич Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд, 1982, стр. 119

102. J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu, Essai sur la structure de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles, 1959, p. 6

и оригиналност.<sup>103</sup> Но сето тоа не ја проблематизира нашата првична теза за влијанието на Corpus Aреорagiticum подеднакво и на Исток и на Запад. Самото прашање за методологијата на интегрирање на разнообразните елементи од Дионисиевиот универзум во христијанското Предание, наоѓаме дека е необично продуктивно. Веќе укажавме дека анонимниот Дионисиј на философско рамниште целосно се совпаѓа со преданието на големите Кападокијци. Псевдо-Ареопагит успеа да ја превозмогне базичната антиномија помеѓу апсолутната трансценденталност на Deus absconditus според природата (κατὰ οὐσίαν) и Неговото иманентно откривање во светов преку енергиските теофании. Токму затоа трактатот Περὶ θεῶν ὀνομάτων ќе стане неутуѓив дел на патристичкото предание на Исток, без оглед на тоа што несоодветните егзегетски зафати на Запад ќе предизвикаат конфузија во разбирањето на вистинската смисла на Дионисиевите мисли.<sup>104</sup> Од тие причини во XIV век ќе избие познатиот конфликт помеѓу Варлаам Калабриски и Св. Григориј Палама.<sup>105</sup> Според Г. Г. Мајоров, основните идеи на Псевдо-Дионисиј, „највлијателниот христијански мислител на средниот век“ на Запад биле актуализирани дури на почетокот на IX век кога Јован Скот Ериугена ги полатинил од грчки.<sup>106</sup> *Ареопагитиките* ќе го започнат своето моќно влијание врз западната мисла почнувајќи од XIII столетие. Дотогаш на западната патристика ќе ѝ бидат туѓи поради тоа што „Псевдо-Дионисиј живееше не порано од крајот на V век, т.е. веќе по смртта на главните учители на латинската црква, и делумно поради тоа што контактите помеѓу Запад и Исток во епохата на доцната патристика (крајот на V-VI век) битно ослабеле.“<sup>107</sup>

---

103. С. Л. Елифанович, Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие, Киев, 1915, стр. 22

104. Поопширно за сето тоа во „Denys“, Dictionnaire de spiritualité III (1954), col. 287-430

105. John Meyendorff, Christ in Eastern Christian Thought, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1987, p. 108

106. G. G. Majorov, Formiranje srednjovekovne filozofije, Grafos, Beograd, 1982, str. 409

107. Исто

Философијата на Corpus Areopagiticum е интелектуална добивка на минуциозно и суптилно завршениот процес на синтетизирање на философијата на новоплатонизмот и христијанското богомислие, започнат од теолозите на II и III век. Псевдо-Дионисиј ја ткаел својата философија од нишки на Прокловиот новоплатонизам и од кападокиската теологија, за во таа синтеза да никне системот на грчко-паганската и на христијанската философија. Станува збор за систем на *философска теологија*, израз што ќе ни стане предмет на грижливо истражување. Негови основни елементи се катафатичката (одречна) теологија, и теоријата на екстазата. Од Божемниот-Дионисиј прецизно разработената теза за триадите на хиерархиски субординираните чинови на сите небесни и земни битија вирее во почвата на симболичката теологија. По исклучива заслуга на Псевдо-Ареопагит, идејата на Свети Григориј Ниски за бесчисленоста на атрибутите Божји ќе ја допре философијата на доцниот среден век и ренесансата и преку нив Спиноза (Spinoza Baruch, 1632-1677).

Сосема природно се наметнува прашањето за природата на новоплатонизмот, метаболички инкорпорирана во мисловниот универзум на христијанското богомислие до VI век. Наша првична теза е заклучокот дека е новоплатонската философија последното самоопределување на паганскиот елинизам. Негова специфичност е способноста да ги смести во себе стоицизмот и аристотелизмот, кои, пак, во нивниот чист облик не постоеле почнувајќи од средината на III век. За теософијата на новоплатонизмот Л. П. Карсавин вели дека „никнала од истиот корен од кој што никнале и филоизмот и христијанската гноса“.<sup>108</sup> И токму затоа кај Порфириј напати се самосоздава, а кај Амелиј (IV век) постои делумна апликација на христијански идеи. Новоплатонизмот се обидува да ја сочува самобитноста опстојувајќи во културна и историска клима со изострени и пренагласени тензии. Својот зенит ќе го досегне со Прокло,

---

108. Л. П. Карсавин, Святыя Отцы и Учители Церкви, YMCA PRESS, Paris, стр. 227



чиј приватен универзитет во Атина ќе го затвори Јустинијан во 527 година. Истата судбина веќе ја беше доживеал александрискиот новоплатонизам во крвавите расправи со Ипатиј (415). Конвертираните новоплатонисти во христијанство и христијанските философи, кои новоплатонизмот ќе го даруваат со смисла, откривајќи ја неговата вистинска природа, го христијанизираше него и сета класична грчка философија. Ќе ја спомнеме релацијата што ја граделе и одгледувале великите Кападокијци спрема Платона, како и плодноста на напрегање на антиохијците во чинот на преобразување на философските елементи на аристотелизмот. Феноменот *Corpus Areopagiticum* ќе се случи малку пред затворањето на Атинскиот универзитет. Неговиот незнаен автор покажува чудесна умешност во метаморфозата на философијата на новите платоници Плотин и Прокло, Порфириј и Јамблих, со дострел до Филон Александриски, со што уште еднаш драстично се потврдува неговата органска поврзаност со философското наследство на александриските и кападокиските отци. Во таа смисла *Ареопагитските списи* ги фокусираат ставовите на богословскиот апофатизам на грчкото црковно и философско предание. Во тоа собирање се обликувала богомислената свест на христијанството од Исток, чии претпоставки „го исклучуваат интересот за проблематиката што доминираше во западниот среден век: O RATIO FIDE ILLUSTRATA (INTELLIGENTIA FIDEI или INTELLECTUS FIDEI) MODUS RATIOCINATIVUS или MODUS ARGUMENTATIVUS, кој при строгото формирање на FIDES-ARGUMENTUM, ја претвора теологијата во SCIENTIA DEI или во SACRA SCIENTIA“.<sup>109</sup> Во овој контекст ќе го ставиме и познатиот скандал „околу ползувањето на Ареопагит со новоплатонската терминологија“. Во таа смисла за сосема доволен го сметаме одговорот на Владимир Лоски<sup>110</sup>, како и поопширната обработка

---

109. Χρήστου Γιανναρά, Χάϊντεγερ καὶ Ἀρεοπαγίτης, Ἐκδόσεις Δόμος, Ἀθήνα, 1988, σελ. 80

110. Да се види неговата книга: *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, (Aubier) 1944, pp. 21-41

на оваа тема составена од Хуго Бал<sup>111</sup> (Hugo Ball), поет и сликар, татко на дадаизмот и подоцнежн вдахновен истражувач на православно црковно Предание. За Ламбру Сијасу<sup>112</sup> (Λάμπρου Χρ. Σιάσου) се вели дека дал досега најпотполна расправа за односот на Ареопагит со новоплатонизмот, особено оној на Прокло. Авторот се обидува да даде целосен одговор на фундаменталното прашање за влијанието на Прокловата философија врз Псевдо-Дионисиј, минуциозно толкувајќи ја и поткрепувајќи ја тематската анализа со зрелите критериуми на православно боготомислена философија. За општото уверување на патристичката литература создавана по Ареопагитскиот Corpus, за челното место на Псевдо-Дионисиј Ареопагит во богословското предание на неподелената Црква, како и за тоа во колкава мера го фокусира и зари севкупното најрано светоотечко Предание, постои цел еден опус од монументални трудови.<sup>113</sup> Особено значајно е кажувањето на владиката Атанасиј за тоа дека: „Палама и балканските исихасти на XIV век особено ги следеле великите отци од периодот помеѓу IV-VIII век, т.е. од великите Кападокијци, преку Ареопагит и Јован Лествичник (VI-VII век), до Максим Исповедник и Јован Дамаскин“.<sup>114</sup> Псевдо-Дионисиј Ареопагит се става во самиот фокус на една голема патристичка епоха одбележена со веќе пројавената синтеза на *практиката* и на *теоријата* во христијанскиот начин на мислење и живеење.

---

111. Hugo Ball нè дарувал со примерната и незаобиколна студија: *Byzantinisches Christentum*, со посебно поглавие за Ареопагит, Einsiedeln, Benziger-Verlag, 1958, ss. 65, 90, 106-108

112. Λάμπρου Χρ. Σιάσου, ΕΡΑΣΤΕΣ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ ΕΡΕΥΝΑ ΣΤΙΣ ΑΦΕΤΗΡΙΕΣ ΚΑΙ ΣΤΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΡΟΚΛΟ ΚΑΙ ΤΟ ΔΙΟΝΥΣΙΟ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1984

113. **Endre von Ivanka**, *Plato Christianus - Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln (Johannese-Verlag), 1964; **W. Völker**, *Kontemplation und Ekstas bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958; **Gerhard Podskalsky**, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München (Beck) 1977 и уште многу други

114. Владика Атанасије, *Философија и теологија, Прологомена за исихастичку гносеологија* (стр. 29-95), Врњачка Бања, 1994, стр. 31

Укажуваме на нужноста за внимателно проследување на противречниот и докрај неутврден став спрема придонесот на Псевдо-Дионисиј кон средновековната култура и философија, среќаван среде истражувачите на православната византиска цивилизација. Сепак може да се зборува за некаков консензус по тоа прашање зашто речиси не ќе се најде макар еден што го порекнува енормниот и докрај непроценлив придонес на Ареопагитските списи, но и фактот дека надвор од теренот на нивното влијание е речиси невозможно да се разбере севкупната аксиологија на источната и на западната христијанска философија.<sup>115</sup>

Темата, пак, за релацијата меѓу христијанството и елинизмот во *Corpus Areopagiticum*, не ќе да е сместлива во зоната на компаративното согледување на двете големи култури и системи на мислење. Прецизно ќе ја лоцираме во просторот означен под поимот *мисија*. Дионисиј беше непосредно условен од него. Затоа, пак, и неговиот однос кон грчкиот свет се потврди или не како вистински универзален, во зависност од неговиот (не)успех на планот на мисијата среде грчко-римскиот свет. Зашто со усвојувањето на грчкиот јазик и со ползувањето на културните и философските белези на елинизмот, вистински се посведочи „соборниот“ (католички) принцип на Црквата. Како што ќе забележиме подоцна, авторот на *Ареопагитските списи* ги заобиколил искушенијата на елинизмот, доволно моќни за да го наведат на хетеродоксна доктрина. Корекцијата на хетеродоксиите беше возможна само преку враќање кон библиските, т.е. еврејските мисловни категории. Од друга страна, пак, Дионисиј беше сосема свесен за неопходноста христијанското евангелие да се распространи во еден свет што зборуваше и мислеше на грчки. Псевдо-Дионисиј Ареопагит (и другите свети отци), не сметајќи го тоа за предавство на Светото Писмо, не излезе од орбитата на непосредната мисионерска одговорност и го прими предизвикот на времето. „И навистина“, - вели Јован Маендорф (Mayendorff John), - „сè до

---

115. В. В. Бичков, Византијска естетика, Београд, 1991, стр. 53

царствувањето на Јустинијан (527-580), и на Исток и на Запад паганскиот елинизам претставуваше духовна сила што се потпираше врз културниот конзервативизам на едните и врз непрекинатиот интелектуален апел на новоплатонизмот. Како и апологетите од предконстантиновскиот период, многу христијански богослови се беа зафатиле со побивање на новоплатонските позиции, од нив третирали како несопадливи со христијанското православење. Тие полемики помогнаа да се воспостави континуитет помеѓу елинизмот и христијанството, и на тој начин го помогнаа обраќањето на последните интелектуалци пагани.<sup>116</sup> И токму овие интелектуални и духовни тензии му припаѓаат на времето што ја услови појавата на *Corpus Areopagiticum*. Нивниот предизвик беше повик да се создаде теологија во еден свет без новоплатонизмот како своја базична философија. Аналогно на своите славни предвесници Ориген и Блажени Августин, Божемниот-Дионисиј ќе посегне по грчката философија како по природен интелектуален инструментариум за претставување на христијанството и за објаснување на христијанскиот догмат - до степен на приемчивост за паганските современици. Пред него се испрчила егзегетската загатка: Може ли новозаветното Писмо, напишано на арамејски или на слаб грчки, од автори происходени од опскурен варварски народ, да се спореди со објективно супериорните дострели на грчката ΠΑΙΔΕΙΑ? Потем, какво е значењето на рудиметираните митови на семитските народи, крвавите судири на малку познатите палестински поглавари и месијанските копнежи на еврејските пророци, гледано *sub specie aeternitatis*? Како и да е, мисијата успеа. Апологијата на христијанството од алегоризмот на Ориген до апофатизмот на Псевдо-Ареопагит влијаеше врз цели генерации Грци да го прифатат културното понижување и вистината да ја бараат во еврејските Писма. Нешто пред појавата на *Corpus Pseudo-Dionysiacum*, на христијанскиот Запад Блажени Августин се обиде да ја врамновеси релацијата помеѓу верата и философскиот

---

116. John Meyendorff, *Greek Philosophy and Christian Theology in the Early Church, Catholicity and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1983, p.117

дискурс. Сиот негов труд е восретсреден во славната формула од неговата 43 беседа: *Intellige ut credas, crede ut intelligas*. [За да веруваш мораш да разбереш, за да разбереш мораш да веруваш]. Методологија на разбирање на Бл. Августин се потпира врз новоплатонизмот. Августин, така, новоплатонистите, особено Платиновите „Енеади“ ги читал полатинети од грчки. Преводот го направил Мариј Викторин, кој во залезот на животот конвертирал во христијанство 335 год.<sup>117</sup> И Ориген и Бл. Августин ќе влезат во анализите на христијанското богومислие како основачи на спекулативната теологија на Исток и Запад. За нив со сигурност можеме да говориме како за *елинизатори* на христијанството. Иако водени од чисто апологетски и мисионерски намери, судејќи според резултатите на нивните систематизации, тие го нарушуваат интегритетот на христијанската философија. Знаејќи, пак, дека во базичните предели од теологијата и од антропологијата, христијанството и платонизмот заземаат дивергентни позиции, не ќе треба ли да се запрашаме: дали елинизираното христијанство е сè уште христијанство? За да стане изворно христијански, елинизмот требаше да биде преобразен (покрстен, односно христијанизиран). Во овој процес на преобразување на елинизмот и на класичната грчка философија, ќе учествува целата подоцнежна патристичка мисла. Псевдо-Дионисиј ќе се движи по најтешките, најризични делници од патот на метаморфозата.

3. Од Тертулијан (Quintus Septimius Florens Tertullianus, 155-220) загатнатата тема за релацијата меѓу Атина, т.е. философската академија и Ерусалим, т.е. христијанската Црква, претпочита постоење и истражување на заедничка културна база од основни философско-теолошки елементи. Не паѓајќи во искушение да се одрече влијанието на грчката философија врз изградувањето на христијанскиот догмат, сметаме дека тој ја здобивал својата физиономија поминувајќи низ огинот на напасти радикално спротивставените философски концепции

---

117. Л. П. Карсавин, Святые Отцы и Учители Церкви, YMCA PRESS, Paris, стр. 227-235

на самите грчки школи. Која е врската на Псевдо-Дионисиј Ареопагит со сето тоа? Токму поимањето на самиот израз „грчка философија“. Егзегезата на овој израз е необично карактеристична за епохата на *Corpus Areopagiticum*. Кон овој израз гравитира пред сè *платонизмот*<sup>118</sup> како светоглед што суверено доминираше во првите шест векови од христијанството. Оттаму и Дионисиј сосема свесно ќе посегне по платонизмот како кон помошно средство во создавањето на својата, како што веќе ја именувавме, *философска теологија*. Анонимниот Ареопагит, како активен учесник во мисијата на Црквата од Исток среде паганскиот свет, одби да се ползува со т.н. апологија на конфронтација, сè со цел да ѝ дозволи на Атина да влезе во Ерусалим. Дека академијата не ѝ стана тројански коњ на Црквата Христова, говорат резултатите на започнатата и докрај изведена синтеза. Плод на таа голема синтеза, пак, е "христијанскиот платонизам", кој не без основа си наоѓа „свој“ еквивалент во изразот „платонско христијанство“.<sup>119</sup>

Можеби треба да се даде експлицитен одговор на прашањето за тоа дали воопшто постои христијанска философија?

Ни се чини незаобиколен одговорот на ова прашање. Тоа изискува нешто поголема дигресија од темата за Псевдо-Дионисиевата философија. Од друга страна пак, знаеме дека без тоа, во секој случај, благословено предверие во Ареопагитовото богомислие, тешко ќе биде сфатлива неговата христијанска философија.

Јарослав Пеликан (Jaroslav Pelikan) укажува на примордијалните состојби на ранохристијанскиот богомислен свет. Станува збор за борбата

---

118. Владан Перишиќ во студијата „Rano hrišćanstvo i grčka filosofija“, вели дека, „под платонизам го подразбираме како учењето на самиот Платон, така и таканаречениот среден и нов платонизам, кој во платоновата метафизика инкорпорирал извесни елементи на Аристотеловата логика и на стоичката етика. И токму еден ваков "шарен" платонизам го сочинуваше философското милје во првите векови на христијанството, и речиси може да се каже дека претставувал синоним за зборот философија во речникот на раните отци на Црквата.“, *Filozofske studije*, XVI, Beograd, 1988, стр. 34

119. Исто

на младото христијанство со стихииите на овој свет. Негови главни ненавидници биле од една страна јудаизмот и јудаизаторите на Евангелието, од друга страна елинизмот и елинизаторите на Евангелието.<sup>120</sup> Самото Евангелие, со силата на неговите аргументи, моќно ја поспешуваше полемиката со јудаизмот. Почнувајќи од II и III век, кога христијанството ја започна својата мисија среде светот на класичната грчко-римска култура, налета на необично моќен противник. Со тоа што овојпат, во Евангелието не се наоѓаше ниту една парадигма што ќе биде последувана при градењето на релацијата помеѓу Црквата и светот на класичната антика. Христијаните се беа ставиле во една необично деликатна ситуација. Пред нив стоеле три алтернативи. Гностицизмот, до кој би дошле доколку класичната античка култура ја примеле без проверка и во потполност, или гносимахијата, доколку во потполност ја отфрлеле, или пак доколку ја восприемале по мерата од егзегетскиот потфат на адаптирање кон христијанството. Според критериумите на последната, третата, алтернатива ќе постапуваат отците на Александриската школа, кападокиските отци и секако Псевдо-Дионисиј Ареопагит.<sup>121</sup> И покрај умерената и артикулирана рецепција на класичната култура, процесот на восприемање ќе трае со столетија и ќе ги вклучи најумните и најобразовани христијански мислители.

Актуализираниот став на христијанскиот Ерусалим кон паганска Атина, односно на теологијата кон философијата, не бил идентичен кај сите отци и учители на Црквата. Тој доживувал своевидна еволуција.<sup>122</sup> Од првичната намера на ранохристијанските апологети да се одбрани христијанскиот LEX CREDENDI, атакуван од античкиот свет, ќе произ-

---

120. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1971, p. 27

121. За тоа да се погледне кај Sheldon-Williams, J.P. "The Greek Platonist Tradition from the Capadocians to Maximus and Eriugena", The Cambridge, pp. 425-533

122. Еволуцијата на ставот најпрегледно ја отсликал O. Prunet, во книгата La Morale de Clément d'Alexandrie et la Nouveau Testament, Paris, 1966, pp. 9-10

лезат одговори со философски засновани аргументи. За Коплстон (Copleston), овде станува збор за една од главните причини што го фаворизирале присуството и подемот на философијата во самото христијанство. Знаејќи, пак, дека овој импулс на христијанството му доаѓа од надвор, Коплстон ќе го нарече *надворешен*.<sup>123</sup>

За Јован Маендорф, „Конверзијата на грчките интелектуалци во христијанство, философските поими и логичките аргументи ќе ги стави во широка употреба при изразувањето и развивањето на христијанските вистини.“<sup>124</sup> Конверзијата во христијанство на личности кои се стекнале со философско образование, ја сочинува внатрешната причина за негување на философијата во христијанството. Во духот на новопримената вера, конвертитите се труделе да изградат кохерентен и философски втемелен *Weltanschauung*. Тоа тешко може да значи рационализација на верата или, пак, поистоветување на *lumen supranaturale* со *lumen naturale*. Станува збор за обид, да ѝ се пристапи на тајната и од философска страна, покрај веќе познатата историско-есхатолошка, душевно-емоционална, етичко-естетичка итн. Философското приоѓање кон тајната не го загрозува нејзиниот интегритет. Откако отците забележаа дека философијата не ја исчашува тајната, ја воведоа философијата во Црквата. „Знаеме, вели Хегел (Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831), дека црковните отци биле философски многу образовани луѓе, и дека тие ја воведоа философијата во Црквата, особено новоплатонската философија.“<sup>125</sup> Како трета причина за појавата и развитокот на философијата во самото христијанство се наведува потребата на Црквата да ѝ се спротивстави на псевдо-гносата на гностичарите. Последователите на гностицизмот<sup>126</sup> ги субординирале

---

123. Frederic Copleston, A History of Philosophy, vol.2, Medieval Philosophy part I, P.N.C. Garden City, New York, 1962, p. 28

124. John Meyendorff, Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes, London and Oxford, 1974, p. 224

125. Hegel, Istorija Filosofije, T. III, Kultura, Beograd, 1970, str. 85

126. Henry Chadwick необично успешно го скицирал гностицизмот како „опскурна и одбивна теозофија во која христијанското искупување е



обичните членови на Црквата под претставниците на духовната аристократија, субординирајќи го нискиот степен на гноса кај првите под повисокото надрационално и надумно ниво на гноса својствено за интелектуалната елита, која се движела во рамките на езотеричното. Кон ваквиот гностицизам Црквата градела третман како кон малигно ткиво вметнато во католичкиот (соборниот) организам на Телото Христово. Гностиците, пак, како приврзаници на философијата, кај христијаните создавале чувство на аверзија кон неа. Токму во тој контекст ќе го вредиме и Тертулијановиот негаторски став кон философијата. Според него „Философијата ги родила сите ереси“<sup>127</sup>, а философите се сметаат за „патријарси на еретиците“.<sup>128</sup> Следствено на тоа Тертулијан тврди дека нема ништо заедничко помеѓу Академијата и Црквата. Атина и Ерусалим се два света во судир.<sup>129</sup> Тертулијан не е осамен во својот ригиден став кон философијата и кон сè што е интелектуално воопшто. Сепак поголемиот дел христијани не ќе ги примат поразителните, за философијата и за христијанството *lumen supranaturale*, дедукции на Тертулијан. Тие ја осуетиле прелеста од условувањето на философијата на гностицизмот и одбиле да ја прифатат претпоставката дека конфликтот помеѓу христијанството и гностицизмот е конфликт помеѓу вистината на откровенската вера и вистината на грчката класична философија. Овој став на христијаните напати го делеле и паганските философи. Плотин е

---

соединето со песимистичкото толкување на Платон, со дуализмот изведен од елинизираниот верзија на зороастризмот, со битните елементи на хетеродоксниот јудаизам, и сето тоа помешано со астрологијата и магијата како главна техника за совладување на силите на фатумот" - *Eastern Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, Clarendon Press, Oxford, 1966, p.7

127. Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, Kroymann, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 70, Wien, 1942, ss.1-58

128. Tertullian, *De anima*, Waszink, Amsterdam, 1947, 1

129. „Quid simile philosophus et Christianus? Graeciae discipulus et coeli“ - Tertullian, *Apologeticum*, ed. H.Hoppe, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 69, Wien, 1939, s. 46;

„Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?“ - Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, s.7.

познат по својата жестока критика на гностицизмот.<sup>130</sup> Синтезата на теологијата со философијата Харнак ќе ја протолкува како „сојуз помеѓу црковното христијанство и грчката философија“.<sup>131</sup>

Еклатантен пример за помирливиот став кон философијата е колосот на Александриската катихетска школа, Свети Климент Александриски. Според него, христијанството и философијата не се исклучуваат бидејќи философијата, аналогно на старозаветниот канон, му станала продромос на христијанството. Оттаму ја извлекува и аналогитата помеѓу старозаветните пророци и грчките философи. Свети Климент експлицитно го изразува својот христијански светоглед на философски начин, настојувајќи да ги реafirмира и сублимира доблестите на философските школи.<sup>132</sup> Тимоти (Н. Timothy), забележува оти Климент тоа го прави со цел да покаже дека е христијанството „конечна философија“.<sup>133</sup> Содржината на Евангелието егзегетски се рафинирала толку што ќе им стане приемлива на најсериозните пагански интелектуалци. Рационализирањето на христијанската мисла не ќе смее во никој случај да се разбере во духот на нововековниот математички техницизам и гносеолошки субјективизам или, како дериват на античкото философско искуство, да се потпира врз насушната потреба христијанската доктрина да се брани со аргументи. Ваквата методологија на апологетите не ја исчисти содржината на нивното учење. Истовремено тоа се зема можеби како најмоќен аргумент против заговорниците на тезата за елинизирање на христијанството. Како што, пак, веќе забележавме, елинизаторите на христијанството својата теза ја коренат врз очебијното ползување на христијаните со терминологија

---

130. Plotin, Opera Plotini, Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzar, tomus I-III, Oxford University Press, 1964-1982, II, 9, 33 Protiv gnostika, prevod sa starogrčkog: Slobodan Blagojević, Beograd, 1984, str. 152-174

131. Adolf von Harnak, History of Dogma, vol. I-VII, Williams and Norgate, London, vol. II, 1910, p. 170

132. Clément d'Alexandrie, Les Stromates, I-II-V, Sources Chrétiennes, edition du Cerf, Paris, 1931, 1981

133. H. Timothy, The Early Christian Apologists and Greek Philosophy, Assen, 1973, p. 89

својствена на грчката класична философија. Како што ќе видиме врз примерот на Псевдо-Дионисиј Ареопагит, доктринерите на елинизираниот христијанство прават еден мошне трагичен превид. Имено, поради пежоративниот став кон христијанската философија или поради инсуфициентноста на христијанската философска терминологија, тие ја игнорираат суштинската разлика во содржините.<sup>134</sup> И сето тоа не треба да се прими како малициозен обид да се минимизира влијанието на грчката класична философија врз христијанството. Во таа смисла, опсервациите на Јарослав Пеликан се сосема индикативни: „Навистина постоела победа на теологијата над класичната философија, ама победата не била еднонасочна...“, „... (за таа) победа, извесни христијански теолози беа подготвени да платат премногу висока цена“.<sup>135</sup> Оваа констатација на Пеликан особено одекнува кај Ориген и Бл. Августин, чиј триумф напати наликува на пирова победа. Но, како и да е, величествениот проект, христијанството да се промовира како религија на вистинската философија, но и како философија на вистинската религија, ќе наведе многу христијани за христијанството да говорат како за „наша философија“. Овој израз сосем ќе се одомаќини во подоцнежната патристичка мисла. И кај духовните отци и учители на великиот Дионисиј, александриските и кападокиските отци, философијата ужива третман на царски пат што воведува во светот на христијанската теологија. Токму во тој контекст ги ставиле и своите студии во Атина големите кападокиски отци, Василиј Велики и Григориј Богослов.<sup>136</sup> Реалниот однос на Црквата кон академијата ќе предизвика поаналитичен теолошки третман на философијата. Взаемната релација помеѓу Атина и Ерусалим ќе се движи нагорно-праволиниски од Свети Јустин Философ

- 
134. Johannes Quasten, *Patrology I vol., The Beginnings of Patristic Literature*, Spectrum Publishers, Utrecht-Brussels-Antwerpen, 1949, pp.187-188
135. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1971, p.50, p. 45
136. Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Oxford University Press, New York, 1961, pp. 91-92

(II век), преку Свети Климент и Ориген, до кападокиските отци и Псевдо-Дионисиј Ареопагит. Тие интегралното грчко философско искуство ќе престанат да го гледаат како производ на стерилни мисловни конструкции, како еден вид интелектуална гимнастика, туку како добивка на длабокото и искрено копање по вистината. За Божемниот-Дионисиј философијата е највисокото ниво до кое допира природниот ум во светот на богопознанието.

По сè што е изложено, има ли смисла повторно да се прашаеме: дали облиците на средновековната теоретска и литературна дејност ѝ припаѓаат на историјата на философијата? Останува ли простор за нив да се расправа како за философија *par excellence*? Разрешувањето на оваа дилема нè приведува кон фундаменталното прашање: што, всушност, треба да се подразбере под философија на една конкретна епоха? Дали мислителите на дадената епоха или, пак, тоа што под поимот философија се разбира денес? Во нашиов случај, нагласката несомнено се става на патристичката епоха кон која гравитира Псевдо-Дионисиј Ареопагит. Со тоа што посебно ја подвлекуваме разликата во сфаќањето на философијата и нејзиното значење денес, наспроти она на Псевдо-Дионисиј Ареопагит. Истата таа дистинкција може да се направи и помеѓу актуелното сфаќање на поимот философија и она на класична Грција. Во првите векови на христијанството философијата означува *сеопфатна активност* насочена кон сè што е релевантно при реализирањето на последната цел на човечкото историско траење. Поради тоа моќно е нагласена аскетско-етичката димензија на историскиот човек, како и тесната врска помеѓу философијата и религијата, среќавана речиси кај сите мислителите на овој период, кај последователите на откриените религии, и тоа подеднакво и кај грчките пагани.<sup>137</sup> Дали поради, за модерниот дух збунувачки тесната врска помеѓу философијата и религијата, ќе мора да се влечат паралели од денес до

---

137. H. A. Armstrong, ed. *An Introductory The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970

античките и до средновековните мислители, за небаре кај нив, тогаш и таму, да се пронаоѓа модерната философска проблематика? Не ќе биде ли контрапродуктивно ако не ги вреднуваме според критериумите на нивната епоха? „Доколку ние, според учењето на Хегел, ја разгледуваме историјата на философијата како историја на самопознанието, тогаш несомнено ќе мораме да ја вклучиме средновековната рефлексивна мисла во историјата на философијата, дури и тогаш кога е таа мисла речиси потполно потоната во религиозната стихија“.<sup>138</sup> И токму затоа не смее да се заборави дека во елинистичко-христијанската епоха философијата само привидно исчезнала. Таа влегла во доменот на теологијата и од неа била обземена. „Но тоа ѝ се случило не само на христијанската туку и на паганската култура: последните пагански философи се исто толку теолози, колку и философи, дури можеби повеќе теолози отколку философи, заради строгата побожност при извршувањето на сите обреди со кои ги обврзуваше нивната паганска вера“.<sup>139</sup> Според Лојд (C. A. Lloyd), „новоплатонизмот возрастувал не само како академска институција на Римското царство туку и како духовно движење во ерата на религиите. Станува збор за развој започнат многу пред Плотин и чиј карактер е доволно познат“.<sup>140</sup> Затоа Платон, почнувајќи од I и II век, за новоплатонистите ќе стане авторитет чиј збор е последен, но не на епистемолошко и на политичко рамниште, туку во светот на религиозното и на теолошкото. Харнак има право: „Оваа преобразба на религијата во философски систем не ќе била можна ако грчката философија и самата не била во процес на развивање во религија“.<sup>141</sup>

- 
138. G. G. Majorov, *Formiranje srednjevekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 22
139. Basile Tatakis, *La Philosophie Byzantine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959
140. C. A. Lloyd, *The Later Neoplatonists, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 227
141. Adolf von Harnack, *History of Dogma vol I-III*, Williams and Norgate, London, II vol., 1910, p. 175

Сфаќањето на теологијата како врв на философијата не е новина на христијанството. Таа новина поскоро му припаѓа на античкото философско предание, кое се продолжи себе си во ранохристијанската мисла и преку неа, како нешто саморазбирливо, во целиот среден век. На христијанството му припаѓа една друга новина. Имено, новината од идното сфаќање на теологијата и на нејзините методи. Тоа не ќе може да важи кога станува збор за местото на теологијата во хиерархијата на човечките знаења. Зашто во светот на религиозното, „средновековната философија функционираше адекватно на своето време. Изразувајќи се со јазикот на Хегел, таа ѝ била "втор облик на бивствување" на теологијата. Но во многу поголем степен и самата теологија ѝ била "втор облик на постоење" на философијата. Отуѓена и безлична форма на нејзиното постоење. Во сферата на теологијата на средниот век, биле трансмитирани фундаментални философски проблеми од типот на проблемот за дијалектичката синтеза, психофизичкиот синергизам, суштината и постоењето, слободата и нужноста, причината и целисходноста, просторот и времето... итн. Средновековниот мислител говорел за потполно реални нешта и своите задачи ги разрешувал најчесто со употреба на логички инструменти. Поради тоа самата средновековна теологија, разгледувана како "втор облик на бивствување" на философијата, симболички прочитана и дешифрирана, може да стане дел од историјата на философијата."<sup>142</sup>

Платон прв се впрегнал во благословеното рало на научното докажување на постоењето на Бога. Од него произведената *theologia rationalis* или *theologia naturalis*, всушност претставува една специфична философска дисциплина. Нејзините карактеристики се разнообразното широкоспектрално нијансирање и прецизното дефинирање на поимите, потоа - изнаоѓање на повеќечислени видови на аргументи што ќе влезат и ќе соградат повеќе издиференцирани матрици на философирање. Тогаш

---

142. G. G. Majorov, *Formiranje srednjevekovne filozofija*, Grafos, Beograd, 1982, str. 23

кога епитетот „природна“ е употребен за платоновата теологија, „naturalis“ не беше стапил во контрадикција со откриената теологија. Со него се настојуваше да се истакне спротивноста на „научната“ или „философската“ теологија наспроти митската теологија на поетите и „граѓанската“ теологија на државните празници и култови.<sup>143</sup>

Дури во Аристотеловата философија теологијата ќе дојде до својот возвишен израз. Според Аристотел, постојат три теоретски философски науки: „Ὡστε τρεῖς ἄν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικάι, μαθηματική, φυσική, θεολογική.“<sup>144</sup> *Теологиката* како наука што го проучува битието, од Аристотел е именувана како *прва философија* (ἡ πρώτη φιλοσοφία).<sup>145</sup> Нејзиното подоцнежнo име ќе биде *метафизика*. Воден од потребата да ја нагласи философската, научната и логичката димензија на својата метафизика, Аристотел ќе го трансформира поимот теологија во теологика. Со тоа ќе ја разлучи својата теологија од теологијата заговарана од поетите што први теологизираа (Хесиод /Hesiodos, 700 год. пред Христа/ , Хомер /Ὅμηρος, IX или VIII век пред Христа/). Кај Аристотел поимот λόγος е блиско поврзан со логиката, како рационална техника на мислење, токму нему својствена. Оттука и редукцијата на поимот теологија во рамките на изразот theologia rationalis, како и нужната лексичка дислокација на theologia во theologiké. Вистинската философија одбива да создава инфлација на зборови. Наспроти празнословието, таа бара аргументи. Со тоа, пак, попушта тензијата помеѓу митолошки сфатената теологија и рационално разбраната theologia naturalis. Одовде, пак, произлегува ставот дека дури и тогаш кога средновековната философија се набљудува низ диоптријата на модерното сфаќање на философијата, таа ќе остане битна координата на мапата од општиот историски тек на

---

143. Vladan Perišić, *Rano hrišćanstvo i grčka filosofija*, Filozofske studije, XVI, Beograd, 1988, str. 80

144. „Три се теоретските философии, математика, физика и *теологика*“ - Aristotelis metaphysica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford University Press, 1957, 1026<sup>A</sup>, 18-19

145. Ibid., 1026<sup>A</sup>, 23-27

философскиот развој. Во таа смисла, сосема е уместа забелешката на Мајоров упатена на адреса на современите позитивисти. „Како невидени маргинализатори на средновековната философија, позитивистите можат да се сметаат за наследници на еден од аспектите на средновековниот начин на философирање. Тие нови схоластичари со иста усрдност како и средновековните се восредоточиле на лингвистички проблеми, на логички и семантички анализи, ја разгледуваат философијата како своевидна егзегеза и дидактика на идеологијата, и тоа напати на религиозната идеологија.“<sup>146</sup> Во иронијата на судбината се сплетка современиот позитивизам, делумно и поради неговата зависност од ослабувачкиот субјективен идеализам и скептицизам. Останува фактот дека позитивизмот и феноменологијата не се единствените што во средниот век ги бараат своите предвесници. Тоа многу поскоро важи за модерната религиозна философија од христијанска, исламска или јудаистичка провениенција, како и за идејата на егзистенцијализмот за отуѓеноста и фрленоста на човечката егзистенција. Се слуша ехото на средновековната идеја за смртоцентричната менливост и минливост на човекот. Средниот век е сè уште актуелен. Без анализа на неговата духовна култура и философија не ќе може да се разбере подоцнежната европска мисла, олицетворена во емпиризмот и рационализмот на XVII век, во илуминистичката негација на средниот век и неговата рехабилитација во XVIII и XIX век, а потоа и во длабокиот интерес кон средниот век во германската класична философија (Шелинг - Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von, 1775-1854).

Нашиот обид да се рекапитулира новината на христијанството во светот на философијата укажува на инното (другото, инаквото) поимање на теологијата, но и на верувањето дека откриената теологија ѝ е плиромна на рационалната, од природниот ум детерминирана теологија на философите. Исто толку новина беше и употребата на философската спекулација во апологетски цели, како и при егзегетскиот подвиг верата да се објасни

---

146. G. G. Majorov, Formiranje srednjevekovne filozofije, Grafos, Beograd, 1982, str. 23



како внатрешна гноса чии импликации се незнаени надвор од една, во суштина философска постапка. Затоа теологијата на грчките отци со право ќе се нарече *философска*. Псевдо-Дионисиј Ареопагит е созерцател на егзистенцијалните тајни од профилот на философските теолози. Отците на Црквата не предизвикале схизма помеѓу философијата и теологијата. И самите поминувајќи низ грчкиот образовен систем, ја прегрнале философијата за чиј врв, по природата на нештата, ја сметале теологијата. И како што веќе укажавме, нивното време е време на поместување на тежиштето на философијата кон религиозно-теолошката проблематика. Така на пример новоплатонизмот „сакаше да стане исто толку религија колку и философија“.<sup>147</sup>

Христијанската философија ја опфаќа христијанската теологија поставена врз, првенствено философска основа заедничка и за двата спротивставени света - елинскиот и христијанскиот. На елинската философска основа преобразена на христијански начин, теологијата ѝ го должи своето второ име - *философска теологија*. Фундаменталниот израз на философската теологија е „спекулативното исповедање на верата“.<sup>148</sup> Потпирајќи се на спекулативната философска методологија, христијанската философија го почна процесот на освестување, разјаснување и експлицирање на верата имплицитно содржана во Откровението. Со тоа христијанската философска теологија, како манифестација на самосвеста на Црквата, недетерминирана од некое *illo tempore*, се развивала бродејќи низ сцили и харибди, далеку од тоа, налик на Атина од Зевсовата глава, да излезе од Црквата готова и конечно завршена. Византискиот василевс Јустинијан, откако брутално ја затвори Атинската академија, го приведе кон крај процесот на замрување на елинскиот паганизам. Сè укажува на

---

147. P. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, p. 131

148. „Примерот на светите отци го охрабрува спекулативното исповедање на верата“. - Georges Florovsky, „Creation and Creaturehood“, *Creation and Redemption*, vol. III in the *Collected Works of Georges Florovsky*, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1976, p. 62

фактот дека авторот на *Corpus Areopagiticum*, чии трактати за првпат беа исползувани во 533 год. на соборот во Халкидон, беше последниот бележит апологет на христијанството, што водеше дијалог со новоплатонските интелектуалци.

Потоа, вообичаената потреба од дијалогизирање со противничкиот пагански свет исчезна.

4. Кон крајот на XIX столетие е дијагностицирана збунувачка блискост помеѓу *Corpus Areopagiticum* и делата на Прокло, особено неговите "Праоснови на теологијата".<sup>149</sup> Почнувајќи оттогаш, еден број истражувачи во авторот на *Corpus Dionysiacum* гледаат толерантен христијански новоплатоничар. Нивните опсервации укажуваат на неговото умеење да ја претвори и да ја прилагоди философијата на паганите кон потребите на христијанството. Оттука произлегува и повластениот третман кон *Ареопагитските списи*, како кон базичен источник на платонизмот, односно на новоплатонизмот во средниот век.<sup>150</sup> И навистина, Божемниот-Дионисиј ги беше позајмил претставите на новоплатонистите за неусловената апофатичност на Бога во самиот себе. Но не без една крупна забелешка. Имено, наспроти немоќта на паганските новоплатонисти, Псевдо-Ареопагит успева да го превозмогне хијатусот меѓу онтологијата и символите происходени од доктрината за битието. Откако воспоставил релација помеѓу онтологијата и онтолошкиот символизам, ја присилил доктрината за „Црковната хиерархија“ на синергија со „Небесната хиерархија“. Епилогот на тој чин е јасен. Анонимниот автор

---

149. За зависноста на *Corpus Areopagiticum* од Прокло, В. В. Бичков ни ја предлага следната литература:

Koch H.: Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen, "Philologus" Bd.54, Göttingen, 1985; истиот, Pseudo-Dionysios Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, Византиска естетика, Београд, 1991, стр. 53

150. Флоровский Г. В., Византийские Отцы V-VIII вв., Париж, 1933, стр. 99

на *Ареопагитиките* даде одговор на клучните барања на средновековниот светоглед.

Ареопагитскиот хиерархиски светоглед вкопан во дистинкцијата меѓу материјалниот и духовниот свет, со терминологијата и со симболичноста на јазикот, неодоливо потсетува на новоплатонизмот. Сепак, меѓу нив постојат суштински разлики како доказ и патоказ за православноста на Дионисиј, напати доведувана под сомнеж, а напати бранета онака како што тоа го направи Св. Максим Исповедник. Фундаменталната одлика на Ареопагитската философија, наспроти паганскиот светоглед на Плотин и на Прокло, е радикалното отфрлање на можноста Бога да го познае онтолошки. Со тоа, пак, што во Него е достапно, се општи преку Откровението и може да биде опишано со јазикот на апофатичката философија. Без реални можности да ја гибнеме природата на Бога, Бог му се открива на тварното битие преку божествените сили и енергии. Тие се бесчислени и способни да се преумножуваат, без да престанат да бидат *едно*. За Псевдо-Дионисиј убавото, битието, доброто, постојат во козмосот, но како зарење на образот Божји. Останувајќи негибната, божествената *οὐσία* ги зари силите и енергиите така што не останува простор за аналогија со новоплатонската доктрина за еманирање на Божеството. Според Псевдо-Ареопагит, не откинати делови, туку целиот Бог е содржан во секоја сила посебно. Преку нив, тварните битија доаѓаат во допир со Бога, по мерата од степенот на совршенството. Токму затоа Бог на Дионисиј е живиот библиски Бог, суштински инн, наспроти деперсонализираното „Едно“ кај Плотин.

Антиномичноста на Ареопагитската философија не може да се земе како аргумент за нејзината божемна противречност на самата себеси. Поскоро би укажале на димензијата на несовпадливост со ниту еден рамковен философски систем на мислење, идеи и поими. И тоа, како што веќе укажавме, кај Псевдо-Дионисиј не е плод на однапред елиминираната гносимахија, туку на благодатното христијанско искуство, кое не е сведливо на врмени и ограничувачки рационални и интелектуални човечки

категории. Со јазикот на патристичката философија, антиномичноста го гради апофатичкиот и катафатичкиот начин на мислење и изразување во рамките на теолошката гносеологија. Во таа смисла се сосема индикативни теолошките трактати "ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ"<sup>151</sup> и "ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ".<sup>152</sup>

В. В. Бичков укажува на еден број истражувачи на *Ареопагитските списи*, за кои, новолатонските белези на Corpus-от не се решавачки во творештвото на Псевдо-Дионисиј. „Жилсон (E. Gilson) и Бенер (Ph. Boehner) тврдат дека доколку не ја признаеме оригиналноста од учењето на Псевдо-Дионисиј, ќе се испречиме пред апсурдноста во сфаќањето и вреднувањето на неговото вистинско значење за сиот подоцнежен развој на христијанската мисла“.<sup>153</sup> Хунгер (H. Hunger) воопшто не се сомнева во христијанскиот карактер на Corpus Areopagiticum „независно од сета негова совпадливост со паганскиот новолатонизам“.<sup>154</sup> Во таа смисла ни е блиско кажувањето на Штиглмаер дека „Божемниот-Дионисиј е христијанин во тога на новолатонски философ“.<sup>155</sup> Дионисиј во својата VII епистола ја прима обврската да го совлада новолатонизмот со моќното оружје на самиот новолатонизам.<sup>156</sup> Со тоа, секако, ќе можат да се објаснат повеќето формално позајмени елементи од новолатонизмот. Според Лоски „далеку се од вистината оние што сакаат Дионисиј да го

151. P.G. 3, 585-984 col

152. P.G. 3, 1032-1040 col

153. Gilson E., Boehner Ph., Die Geschichte der christlichen Philosophie, 141; L'Esprit de la Philosophie Medieval, Paris, 1944, p. 141, - В. В. Бичков, Византијска естетика, Београд, 1991, стр. 53

154. H. Hunger, Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur, Graz-Wien-Köln, 1965, s.331

155. J. Stiglmayr, "Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel", - Historisches Jahrbuch, 16, 1895, ss. 253-273, 721-748

156. Σὺ δὲ φῆς λοιδορεῖσθαί μοι ... ὡς τοῖς Ἑλλήνων ἐπὶ τοὺς Ἑλληνας οὐχ ὁσίως χρωμένῳ.

[“Ти, пак, велиш дека ме прекоруваат ... бидејќи со некои од Елините против Елините нечесно се служам”.]

P.G. 3, epistola VII - ΠΟΛΥΚΑΡΠΙΩ ἹΕΡΑΡΧΗ, 1080 col

претставуваат како платонист камуфлиран во христијанство“. Тој бил токму спротивното: „Христијански философ преоблечен во платонист, теолог докрај свесен за својата задача, која се состоеше во заземање на теренот од рацете на новоплатонистите, но така што ќе го совлада нивниот философски метод“. <sup>157</sup> Тоа Лоски го кажува а прогос обидите да се минимизира оригиналниот светоглед на авторот на *Ареопагитските списи*. Псевдо-Ареопагит во првата глава од ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ укажува на Светото Писмо и на личниот мистичен опит како на базични критериуми и извори на вистината. Божеството сохранието во Писмото секому од нас посебно му се открива според мерата од способноста „за поимање“. <sup>158</sup> Ова кажување на Псевдо-Дионисиј фрагментарно извлечено од ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ, В. В. Бичков го толкува како „повик на *"право"* на субјективно читање и толкување на Писмото, кој ќе исклучи бројни недоразбирања на претходната мисла. Тој повик стана најважната црта на

---

157. Vladimir Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel (Suisse) 1962, p.102

158. P.G. 3, 1,588 ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ A col.: "Καθόλου τοιγαροῦν οὐ τολμητέον εἰπεῖν, οὔτε μὴν ἐννοῆσαί τι περὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος παρὰ τὰ θειωδῶς ἡμῖν, ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα. Τῆς γὰρ ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν αὐτῆς ὑπερουσιότητος ἀγνωσία. Αὐτῇ τὴν ὑπερούσιον ἐπιστήμην ἀναθετέον, τοσοῦτον ἐπὶ τὸ ἀναντες ἀνανεύοντας, ὅσον ἑαυτὴν ἐνδίδωσιν ἢ τῶν θεαρχικῶν λογίων ἀκτίς, πρὸς τὰς ὑπερτέρας αὐγὰς τῆς περὶ τὰ θεῖα σωφροσύνης καὶ ὀσιότητι συστελλομένου. Καὶ γὰρ εἴ τι δεῖ τῆς πανσόφου καὶ ἀληθεστάτης θεολογίας πείθεσθαι, κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκάστου τῶν νοῶν ἀνακαλύπτεται τὰ θεῖα καὶ ἐποπτεύεται τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ἐνσωστικῆς δικαιοσύνης τῶν ἐν μέτρῳ τῆς ἀμετρίας θεοπρεπῶς ὡς ἀχώρητον ἀποδιαστελλούσης."

[„Совршеното, според тоа, не смее да се глаголи, ниту да се вмислува за натсуштинската и скриена божественост надвор од она што боговидно нè е јавено со свештените слова. Бидејќи *непознанието* е над словото (логосот), умот и суштината на таа натсуштественост, нејзе треба да ѝ се посвети натсуштинско знаење, и (да ѝ се посветат) оние што се стремат угоре толку колку што зракот на богоначалните слова им се дава себеси на оние што се извишуваат (приклонуваат) до повисоките блесоци, со целомудрие и со светост кон божественото. И ако треба нешто да му се верува на семудротото и највистинитото богословие, божественото се открива според способноста на секој од умовите и бидува надгледувано од богоначалната благост со спасителна справедливост, која безмерноста богодолично ја определува (дели) како несместиво во мерка“.]

византиската гносеологија, преку обраќањето кон натпознајната сфера на субјектот, и со неговото рамноправно вклучување во општиот систем на мислење<sup>159</sup>. Овој систем на мислење пак, според Јован Маендорф, не го исклучи „елинистичкиот светоглед како "поредок" и "хиерархија", ниту пак, платонската поделба на "интелигибилен" (логосен) и "сензибилен" (сетилен) свет, како ни новоплатонското групирање на битието во "тријади"<sup>160</sup>. Сето тоа повторно беше актуелизирано во списите на мистириозниот писател од почетокот на VI век.<sup>161</sup> „Бог се наоѓа над секое знаење и над секое битие“,<sup>162</sup> а тоа ќе значи дека секое интелектуално знаење е инсуфициентно, дури и непотребно при здобивањето со повисоко знаење. Псевдо-Дионисиј го забележува тегобното, длабокомислено трагање во светот на логичките докази, и јасно ја формулира гносеолошката антиномија базична за христијанската философска

159. В. В. Бичков, Византијска естетика, Београд, 1991, стр. 55

160. Од Дионисиј потекнува класификацијата, утврдена како класична, според која ангелските чинови се распределуваат во девет свештени чинови (τάξις ἱερά) расчленети во три тријади. *Првата тријада* е сместена непосредно околу Бога „во поголема близина отколку останатите“ [κατὰ τὴν πάντων ὑπερκειμένην ἐγγύτητα περὶ Θεὸν ἀμέσως ἰδρύεσθαι], и непосредно ги зафаќа првите теархиски (богоначални) просветлувања (ἀμέσως προσεχεστέρα, πρωτουργοῖς ... ἐλλάμψεσιν) - *Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας*, P.G. 3, V, 6, col.201A; и ја сочинуваат Серафимите (Σεραφίμ), Херувимите (Χερουβίμ) и Престолите (Θρόνοι). *Втората тријада* ја сочинуваат: Господствата (Κυριότητες), Властите (Δυνάμεις) и Силите (Ἐξουσίαι), а последната, третата небеска тријада ги вклучува Началата (Ἀρχαί), Архангелите (Ἀρχάγγελοι) и Ангелите (Ἄγγελοι). На класификацијата на ангелските битија, Дионисиј ѝ даде систематски облик и метафизички темел. Судејќи според Дионисиј, небеската хиерархија ѝ соодветствува на црковната хиерархија, која пак не може поинаку да се разбере освен како продолжеток и отслик (рефлексива) на небеската. Ниту на едно друго место од своето богосмислие Дионисиј не бил под поголемо влијание на платонистичкото спротивставување на сетилното и духовното отколку во доктрината за Црквата (еклисиологијата)!

161. Јован Мајендорф, Византијско богословје, Крагујевац, 1989, стр. 31

162. Τὸ σκότος ἀφανὲς γίνεται τῷ φωτὶ, καὶ μᾶλλον τῷ πολλῷ φωτὶ; τὴν ἀγνωσίαν ἀφανίζουσιν αἱ γνώσεις, καὶ μᾶλλον αἱ πολλαὶ γνώσεις. Ταῦτα ὑπεροχικῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ στέρησιν ἐκλαβῶν, ἀπόφησον ὑπεραλήθως, ὅτι λανθάνει τοὺς ἔχοντας ὄν φῶς, καὶ ὄντων γνῶσιν ἢ κατὰ Θεὸν ἀγνωσία καὶ τὸ ὑπερκειμένον αὐτοῦ σκότος καὶ καλύπτεται παντὶ φωτὶ, καὶ ἀπκρύπτεται πᾶσαν γνῶσιν. Καὶ εἰ τις ἰδὼν Θεὸν, συνῆκεν ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν εἴρακεν, ἀλλὰ τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων; αὐτὸς δὲ ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν ὑπεριδρυμένος αὐτῷ τῷ καθόλου μὴ γινώσκεσθαι, μηδὲ

теологија: Бог е возможно познатлив и видлив само преку не-познанието и не-гледањето. Совршеното непознание е највозвишеното познание на натпознајното. И токму овде Ареопагит византиската гносеологија ја приведе кон нејзиниот логичен крај. Местото на спекулативното мислење го презема „мистичкиот опит“, а местото на умот - надсознајниот простор на душата. Апофатичкото „не“ во философскиот систем на Псевдо-Дионисиј ни се открива како највозвишено „да“. Наспроти тоа, во Платиновите гносеолошки систем светот на идеите потполно се идентификува со умот. Идеите пак врамени од умот немаат свое постоење надвор од умот.<sup>163</sup> Псевдо-Ареопагит, наспроти Плотин, нема за цел да философствува ослободен од антиномиите. Напротив, нив ги сметал за нужни при објаснувањето на Неизглаголивиот. Но, сепак, доколку има место да се говори за некаква цел и за некакво ослободување, кај анонимниот Дионисиј тие поими се реално применливи во одречниот став кон идолатризирањето на претставите и на поимите за Бога, мечтателно создавани во лабораторијата на „природниот“ ум на човекот. Зашто неговите конструкции претендираат, со себе да го заменат живиот Бог.

Божеството тежнее да биде „познаено“. Затоа преку своите божествени сили и енергии тоа се открива на рамништето од битието сочувувајќи го докрај принципот на „разликување“ (διακρίσις). Во секоја

---

εἶναι, καὶ ἔστιν ὑποσίως καὶ ὑπὲρ νοῦν γινώσκεται. Καὶ ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελής ἀγνώσια γνῶσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα.

[Темнината станува невидлива со светлина, и уште повеќе со многу светлина; познанијата го уништуваат непознанието, и уште повеќе, многуте познанија.

И ако некој, гледајќи го Бога, мисли дека го познава, не го гледа Самиот (Бог) туку нешто од неговите битија, кои можат да се познаат; Самиот, пак, (Тој) е надоставен (положен) над суштината и над умот, со кого (што) воопшто не може да се познае, ниту да постои; а (Тој) постои надсуштински и се познава над умот (надумно). И според последното, совршеното непознание е познание на Оној, Кој е над сè што може да се познае.]

P.G. 3. Epistola I, col 5 1065 A

163. Plotin, Opera Plotini, Ediderunt Paul Henry et Hans Rudolf Schwyzer, tomus I-III, Oxford University Press, 1964-1982, V, 5; V, 1,4; V, 3,5; V, 4,2; V, 9,6; V, 9,8; 5 - O tome da umstveno nije izvan uma, str. 52-66; 1 - O tri prvobitne supstancije, str. 67-71; 3 - O supstancijama koje spoznaju, i o onome Iznad, str. 25-47; 4 - O tome kako je iz Prvog postalo ono što je posle Prvog, i o Jednom, str. 48-51; 9 - O umu, o idejama i o biću, str. 94-105; preveo sa starogrčog: Slobodan Blagojević, Beograd, 1984

разнообразна манифестација на натприродното Божество е содржано плотиноски и на умно непоимлив начин, исконското „единство“, односно, „неразделното соединение“. Особено во „разликувањата на ипостасите на Троица“, во несоздадениот свет на божественото „преобразување“, неслиено соединетото се разделува со умножување на секогаш Едното и се одликува неразделното преку обликот без да го раскине Едното. Овде Псевдо-Дионисиј ја превозмогнува новоплатонската теорија на еманацијата, во духот на антиномичната философска традиција. И токму во тоа е содржана принципиелната новина што Ареопагит го одликува од новоплатонизмот, и покрај сите заемки од Платона или од Прокло. Таа, имено, не дозволува Corpus Areopagiticum да се интегрира со новоплатонизмот. Псевдо-Дионисиј не ја прифати основната идеја на новоплатонската онтологија за постепената еманација на божеството. Таквата онтологија ѝ противречи на христијанската идеја creatio ex nihilo. Троица на Псевдо-Дионисиј не еманира, туку енергетски плотиноски бивствува во секое од своите „раздавања“, без да се наруши Себе како апсолутно Еден.

Дионисијевиот гносеолошки универзум, како што веќе на едно место спомнавме, ги синтетизира еврејското и елинското духовно предание. И двете традиции се земаат за врвови на сечовечките религиозни и философски барања и тенденции кон конечната и сеопфатна Вистина за битието и животот.

Од грчкото барање на Вистината, Дионисиј го прифатил интелектуалното приоѓање кон севкупната стварност. Антрополошко-козмолошката и теолошката димензија од стварноста, за Грците била една и иста. Човекот е елемент на таа реалност и нејзе ѝ е сингенијален (природно сроден). Од овој аксијален принцип произлегува желбата и способноста на човекот да ја познае стварноста.<sup>164</sup> На оваа „природна“ гносеологија се надоврзува самата онтологија. Универзалниот гносеолошки принцип, релативен за севкупната грчка мисла, е содржан во Парменидовата апофтегма, целосно усвоена од Платон и од Плотин, и од подоцнежната грчка класична философија. „Зашто, исто е да се мисли и да се постои“<sup>165</sup>, вели Парменид

---

164. Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. [Сите луѓе по природа тежнеат кон знаење], ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ, Α, 980, 1 col., W. Jaeger, Oxford University Press, 1957

165. Parmenid, O prirodi, Fragm. 3; Platon, Parmenid, 128<sup>b</sup>; Plotin, Eneadi, III, 8, 8 и V, 1, 8



(Parmenides, околу 500 год. пред Христа). Според овој принцип, мислењето и битието се поистоветуваат. Следствено на тоа, и гносеологијата се поистоветува со онтологијата. Притоа, гносеологијата ја одредува онтологијата.<sup>166</sup> Божемниот-Дионисиј, поради прекрасната ерудиција, знаеше дека за класичната грчка мисла онтолошката стварност е првенствено проекција на умот. Бидејќи со неа владее логосот, чиј дел е умот човечки, логична е можноста на познавање на таа стварност зашто е сингенијална со умот. Оттука и Сократовата максима: „Познај се самиот себе си“, повеќе е гносеолошка отколку етичка. Човечкото самопознание станува метод на козмопознавање и богопознавање. Сржта на елинската гносеологија се состои во очистувањето на умот човечки од сетилните врски за да си се врати себеси, односно кон исконското единство со умниот, натсетилен, божествен свет. Класичното грчко познавање на Вистината е всушност νόησις (мислење), т.е. нагласено интелектуална постапка. Производ на силогизирањето и самособирањето на умот, на патот од враќањето кон своето вистинско битие. Еве како го коментирал тоа Плотин во неговите **Енеади**:

„Ама, бидејќи созерцанието (θεωρία) се искачува од природата кон душата, а од душата кон умот, и бидејќи созерцанијата стануваат сè поблиски и поблискосоединети со оние што созерцуваат (со умот) - а во добрата душа тоа што е познаено се стреми кон поистоветување со својот предмет, зашто веќе сериозно стреми кон умот - јасно е дека во него се обете веќе едно, не според блискоста, како што е тоа во најдобрата душа, туку по суштествување и поради тоа што е *„исто да се мисли и да се биде“*“.<sup>167</sup> Опасноста од гол интелектуализам Псевдо-Дионисиј ќе ја заобиколи така што, ќе посегне по јудејската, библиска, религиозно-философска традиција, која се корени во ставот дека полнотата на Вистината е есхатолошка категорија. Овој очигледно натфилософско-гносеолошки став кон Вистината, својствен за еврејскиот библизам, ги отвора перспективите на историското. Со својата динамика и жизненост,

---

166. Јован Зизиулас, Од маске до личности, "Богословје", 1-2, Београд, 1985, стр. 27-28

167. Plotin, Opera Plotini Ediderunt Paul Henry et Hans Rudolf Schwyzer, tomus I-III, Oxford University Press, 1964-82, O posmatranju, str. 123, III,8,8; preveo sa starogrčkog: Slobodan Blagojević, Beograd, 1984

таа е контрадикторна со грчкото сфаќање на Вистината, дислоцирана од теренот на историјата во предисторијата. Таквото враќање во минатото на битието е далеку од животот на личното и конкретното битие. Далеку од битието разбрано како личност, елинското мислење, наспроти библиското, се движи и опстојува на теренот на основната категорија, „τὸ εἶναι“. За еврејското гносеолошко сфаќање, пак, релевантна категорија е „τὸ γίνεσθαι“ (создавање) и уште повеќе „τὸ ποιεῖν“ (творба). Во грчката гносеологија, пак, нема место за историјата и збиднувањето, за просторот на живата и лична креација, за феноменот на божествената и човечката слобода. Во просторот на елинската мисла господари безличната „идеја“, „логосот“ или „номосот“, и во краен случај неизбежната Εἰσαρμένη (фатум, судбина) или незаобиколната Ἀνάγκη (нужност). Во еврејската мисловна зона, познавањето излегува од доменот на „разумот“ и се движи во просторот на слободата на личноста. Оттука произлегува сета негова живост и драматичност. За Псевдо-Дионисиј тоа е првенствено настан и доживување зашто не е тоа толку плод на интелектуалната гносеолошка моќ колку што е плод на средбата и релацијата меѓу живиот Бог и живиот човек, личносно разбрани. Новина на Дионисиевото христијанско сфаќање, наспроти елинското и еврејското, е личното, персонално јавување и присуство на самата апсолутна Вистина во личноста на воплотениот и вочовечен Логос Божји - Богочовекот Христос и во нашата лична средба и живиот селичносен однос со Него како со Вистина. Ако за јудејско-философската традиција, познавањето на Вистината е во практиката, во креацијата и во историјата, а за грчката-философска традиција, во познавањето на битието, како што тоа аристотеловецот Тома Аквински го беше дефинирал со: „Veritas est adaequatio rei et intellectus“<sup>168</sup>, тогаш во христијанското философско-теолошко предание на Псевдо-Ареопагит, главната улога во познавањето на Вистината ѝ припаѓа на живата личност. Затоа, пак, Дионисиј ќе се обиде динамички да го интегрира јудејското и елинското духовно теолошко-философско наследство во оригиналноста и новото видување на новото искуство, собирано во средбата со Вистината оличена во

---

168. "Вистината е изедначување со предметот и интелектот (умот)"

"Quaestiones disputata de Veritate" qu. I, art.1

169. ΠΡΟΣ ΚΟΛΟΣΣΑΒΕΙΣ, 3, 14; The Greek New Testament, Fourth Revised Edition, Deutsche Bibelgesellschaft United Bible Societies, 1994, D - Stuttgart

личноста на Богочовекот Христос. Гносеологијата на Псевдо-Дионисиј е христоцентрична и агаписка. Неговата гносеологија на љубовта стои зад тезата дека до вистинската гноса се доаѓа само преку љубовта. Самата љубов е „патот на Вистината“ и вистинското познавање, таа се јавува како „σύνδεσμος τῆς τελειότητος“.<sup>169</sup> Оваа „врска на совршенството“ на Свети апостол Павле, Псевдо-Дионисиј Ареопагит во ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ја подложил на нему својствената егзегеза: „Љубовта (еросот), ќе кажеме ли божествена, или ангелска, или духовна, или физичка - ја сметаме за некаква соединувачка или кохезивна сила, зашто таа сподвижува на заедничка поврзаност...“<sup>170</sup> Грчкото поимање на еросот, пак, не излегува од општите рамки на античкиот натурализам и аперсонализам. Во јудејското предание, темата за љубовта останува во рамките на старозаветниот „закон Божји“. Во агаписката гносеологија на Псевдо-Дионисиј се содржани позитивните елементи и на двете древни гносеологии. Христијанскиот γνῶσις на Ареопагит се става во врска со ἔρως, за знаењето - γνῶσις, станувајќи познавање ἐπίγνωσις, да го соедини оној што познава со од него познаваното.<sup>171</sup> Според тоа, за Дионисиј познавањето не е дискурзивен, спекулативен акт и постапка, туку пред сè жива средба на оној што познава со Оној Кој е познаван. Таквото познавање не е пронаоѓање или откривање на еден сеопфатен систем на поими, кој ќе го успокои разумот на човекот. Тој повеќе е потреба за вистинскиот γνῶσις и за негова вистинска содржина. Целиот човек да се најде лице в Лице со живата Вистина. И со душата, и со умот, и со срцето да се искачи до врвот од духовната лествица, каде што се остварува лична средба и жива комуникација со живиот Бог во Христа.

Авторот на Corpus Areopagiticum темата за *богопознанието*, радикално ја поставил во малечкиот трактат ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ. И самиот наслов е необично значаен. Тука Дионисиј ја

---

170. "Τὸν ἔρωτα, εἴτε θεῖον, εἴτε ἀγγελικόν, εἴτε νοερὸν, εἴτε ψυχικόν, εἴτε φυσικόν εἵπομεν, ἐνωτικὴν τινα καὶ συγκρατικὴν ἐννοήσωμεν δύναμιν, τὰ μὲν ὑπέρτερα κινουῦσαν ἐπὶ πρόνοιαν τῶν καταδεεστέρων, τὰ δὲ ὁ μόστοιχα πάλιν εἰς *κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν*..."

P.G. III, 4, 15, 713 B col.

171. "Εἰ γὰρ ἡ γνῶσις ἐνωτικὴ τῶν ἐγνωκῶτων καὶ ἐγνωσμένων, ..." [Познанието е нешто соединувачко помеѓу оној што познава и оние што се познавани, ...]

ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ, P.G. III, 7, 4, 872 C col

влече дистинкцијата помеѓу катафатичката и апофатичката теологија и ја подига до рамништето на дијалектиката. Настојувањето да се разреши предизвиканата антиномија со синтетизирање на двете спротивставени методолошки постапки, доведува до создавање на една единствена методолошка постапка на богопознанието. Овој обид веќе го беше направил Тома Аквински во неговите *Quaestiones disputatae*, со тоа што, според кажувањето на Лоски, откако Тома Аквински ги свел двата пата на Дионисиј на еден единствен пат, одречната теологија ја трансформирал во коректив на потврдната.<sup>172</sup> Во спомнатото дело, Аквински на Бога му ги припишува совршенствата среќавани во тварниот свет. Човекот го одрекува начинот на разбирање на овие детерминирани совршенства и истовремено ги афирмира ставајќи ги *vis-à-vis* Бога, на еден повозвишен начин - *modo sublimiori*. Во тој случај, апофазите ќе се однесуваат на *modus significandi* - никогаш прецизниот начин на изразување; додека пак, катафазите ќе се однесуваат на *res significata* - на секогаш совршените предмети од нас изразувани и покрај тоа што во Бога постојат на инн начин одошто во созданијата.<sup>173</sup> Тома Аквински во своето ингениозно философско откритие не кореспондира со философскиот универзум на Псевдо-Ареопагит. Најпрво Непознатиот-Дионисиј не дозволува синтеза што ќе ја разбие антиномичната избалансираност на апофатичкиот и на катафатичкиот пат, а потоа според него, одречната теологија ја превозможува потврдната. Апофатизмот ќе стане основен белег на севкупното предание на Црквата од Исток.

Поради поразителната сличност помеѓу екстазата на Дионисиј и Плотиновата од крајот на VI Енеада<sup>174</sup>, напати Дионисиј бил претставуван како новоплатонист. Тогаш кога ќе се елиминира чинот на мултипликација, се доаѓа до апсолутно единство одандестрана на битието. Со, термино-

---

172. Vladimir Lossky, *Theologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, 1944, pp. 21-41

173. "Quaestiones disputatae de Veritate", qu. VII, apt. 5

174. Plotin, *Opera Plotini*, Ediderunt Paul Henry et Hans Rudolf Schwyzer, tomus I-III, Oxford University Press, 1964 - 82,

O dobru, ili o jednom, VI, 9,4: „Најголема тешкотија е тоа што не можеме да го сфатиме (σύνεσις) ни врз основа на некоја наука, ни врз основа на мислењето, како што сето останато што е умствено, туку врз основа на секое присуство што е повеќе од наука. Душата го трпи одвојувањето од сопственото единство и не е во потполност едно кога се здобива со научно

логија заедничка и за двајцата, се објаснува нивната надворешна сличност. Апофатичката философија на *Ареопагитиките* укажува на драстичните разлики помеѓу според природата апсолутно трансценденталниот Бог на Дионисиј и Бог-Едно на новоплатонистите. Оваа демаркациона линија помеѓу христијанската мистика и философската мистика на новоплатонизмот ја повлекол Плотин кога се обидел Бога да го сфати така што ги исклучил особините карактеристични за битието. Но тој тоа не го прави како Дионисиј поради апсолутната трансценденталност на Бога, Кој е засолнет од сè што може да биде познато во битијата, туку затоа што е доменот на битието, безусловно мултиплициран дури и во највозвишените нивоа и не ја поседува апсолутната едноставност на „Едното“. Платиновиот Бог не е непознатлив по природа. И Дионисиј, доколку се

---

познавање за нешто, зашто науката е некој говор, а говорот е множество. Тогаш таа му се поткраднува на Едното и упаѓа во бројот и множеството. Значи треба да се надмине науката и никако да не се излегува од единството; треба да се оддалечи и од науката, од сè друго, и од убавиот приказ. / Зашто сè што е убаво подоцна е од Него и потекнува од Него, како што дневната светлина потекнува од сонцето. "Токму затоа", вели Платон, "тоа не може ниту да се искаже ниту да се напише". Меѓутоа и говориме и пишуваме за Него, за со тие зборови да ги освојиме на гледање, како божем покажувајќи им го патот на оние кои сакаат нешто да видат. / Зашто, подучувањето доведува до патот и до патувањето, ама посматрањето Негово веќе е дело на оној што сака да гледа. Доколку некој не стасал до таа слика, доколку неговата душа не се здобила со сфаќањето на одблесокот што е таму, доколку не го почувствувала, ниту го сочувала во себе, така да речам, љубовното чувство на љубовникот што се смирува гледајќи во таа што го љуби, доколку пак тој ја примил вистинската светлина и сета своја душа ја осветлил поради тоа што се приближил, ама во своето искачување е сè уште оптоварен одназад со она што му претставува пречка за набљудувањето, доколку не само што се искачил туку и го поседува она што го одвојува од Него, и доколку сè уште не е собран во нешто единствено - сигурно. Тоа не е далеку ни од што и, / повторно, далеку е од сè, така што е присутно и не е присутно (ни во што), освен во оние што можат да Го примат и што се подготвиле за тоа, така што му приобаат, досегаат до Него и Го допираат врз основа на својата сличност (со Него) и врз основа на моќта што е во нив и што е сродна со онаа која од Него (потекнува), доколку Му е во природата / да биде нешто што може да се набљудува - доколку, значи, уште не е таму, туку е однадвор поради сето тоа, или поради недостиг на поука што би го водела и што дава вера за Него, за сето тоа нека се обвини себеси и нека се обиде да се оддели од сè и да биде сам; а што се однесува до она што му недостасува во нашите докази во кои не верува, нека помисли за тоа на следниов начин..."; - превео sa starogrčkog: Slobodan Blagojević, Beograd, 1984

согласеше непознатливоста да ја темели како Плотин, во едноставноста на Едното, Бог не ќе беше непознатлив κατὰ φύσιν. Стоејќи над конфликтот помеѓу симплификацијата и мултипликацијата, за Дионисиј *непознатливоста* е единствената богодолична дефиниција за Бога. Ареопагит пишува дека „Бог не е Едно, и не е Единство“ (οὐδὲ ἓν, οὐδὲ ἐνότης)<sup>175</sup> како одговор на дефинициите на новоплатонистите. Во трактатот, пак, ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ го анализира кон Бог придоданото име „Едно“ така, што, укажува на неговата инсуфициентност наспроти „највеличественото“ име на Пресвета Троица, кое укажува дека Бог не е ниту единство, ниту множество, зашто ја превозможува таа антиномија со димензијата на трансценденалноста во она што Тој е.<sup>176</sup>

Од досега реченото заклучуваме дека „сè што било можно да се каже за „платонизмот“ на црковните отци, но особено за зависноста на авторот на *Ареопагитските списи* од новоплатонистите, се ограничува на надворешна сличност, која не допира до длабочините на нивното учење и се објаснува со терминологијата за дадената епоха. За философот - платонист, дури и кога говори за екстатичното соединување како за единствен пат да се допре Бог, самата божествена природа е некаков објект, нешто што е позитивно дефинирано, Едно (ἓν) - природа, чија непознатливост се темели превосходно во немоќта на нашето расудување, оневозможено од мултипликациите. Ова екстатичко соединување поскоро е симплифицирање отколку кај Дионисиј, излегување од сферата на создаденото. Зашто надвор од Откровението не постои онтолошки хијатус меѓу нетварното и тварното, не постои creatio ex nihilo, и онтолошкиот

175. ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ, P.G. 3, col 1045D - 1048A

176. ... Οὐδεμία δὲ μονάς, ἢ τριάς, οὐδὲ ἀριθμὸς, οὔτε ἐνότης, ἢ γονιμότης, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ὄντων ἢ τιμι τῶν ὄντων συνεγνωμένων, ἐξάγει τὴν ὑπὲρ πάντα καὶ νοῦν κρυφίότητα τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος οὐδὲ ὄνομα αὐτῆς ἐστίν, οὐδὲ λόγος, ἀλλὰ ἐν ἀβάτοις ἐξήρηται.

[(θεότης) „(Божеството) не е некаква едност (μονάς - монада), или тројност (τριάς - тријада), некаков број, ниту единство или изобилство, ниту нешто друго од битијата или од оние нешта што на неког му се познати, кое натсуштински се наоѓа над сè, излегува надвор од сè, надвор од логосот и од умот; Таа нема име, ниту логос, туку се издигнува во недостапното.“]

ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ, P. G. 3, col. 981A

амбис помеѓу Бога - несоздадениот Создател и ракотворениот од Него свет и човек, треба да се превозмогне.<sup>177</sup> И тоа според Лоски, се случува така што „Бог позволява да биде познаен надвор од својата трансцендентална природа. Бог преку своите сили и енергии се манифестира во сите битија. Тој се умножува без да го разурне своето единство“.<sup>178</sup> На тој начин Бог е присутен во убавината, во битието, во добрината, без да се има за содржина Неговата суштина. Силите и енергиите, пак, не се редуциран облик на божеството, туку целиот Бог во Кого тварните битија учествуваат по својата пропорција и аналогија.<sup>179</sup> Сите овие кажувања на Псевдо-Дионисиј, според Јован Маендорф, се изречени во доменот на грчката терминологија и грчките сфаќања. Дионисиј се обидел да ги адаптира кон потребите на христијанското искуство и на христијанската теологија, така што прилагодувањето не се изведува на чисто вербален план. Тоа предизвикува радикални мени и преобразби на елинскиот ум. „Можеме да бидеме сосема сигурни“, вели Маендорф, „дека ниту Платон, ниту Аристотел, ниту Плотин, не ќе ја признаеа легитимноста на ваквата патристичка употреба. Спротивставеноста на Академијата и Евангелието исчезна во реалноста на христијанскиот елинизам, а не со елинизираното христијанство“.<sup>180</sup> Сепак, незаобиколна вистина е дека елинистичкиот светоглед сè уште опстојуваше токму во *Corpus Aegoragiticum*. Истото тоа секако ќе важи и за патристичките и за икуменските формулации на троичните и христолошките догмати врз кои беше ставен неизбришлив печат на доктринерните борби до крајот на V век. Мисијата подразбираше не само борба за христијанско евангелие, туку и борба за негово сопствено толкување и пренесување со помош на примените термини од грчката философија. За илустрација ќе спомнеме само некои од нив: „битиe“ (τὸ εἶναι), „суштина“ (οὐσία), „природа“ (φύσις), „битиe“ (τὸ εἶναι), „ипостас“ или „личност“ или „персона“ (ὑπόστασις), „енергија“ или „дејство“

---

177. Vladimir Lossky, *Theologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, 1944, pp. 21-41

178. Vladimir Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel (Suisse), 1962, p.103

179. ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ, P. G. III, 63 FF

180. John Meyendorff, *Greek Philosophy and Christian Theology in the Early Church, Catholicity and the Church*, St. Vladimir's Press, Crestwood, New York, 1983, p. 125

(ἐνέργεια), итн. Но, како што веќе забележавме, смислата на овие термини беше суштински преобразена. Нивната христијанска смисла, како и нивната философска историја и заднина, станаа неутуѓиви од плимата на Свештеното Предание. Псевдо-Дионисиј учествувајќи во обликувањето на догмата на Црквата го препеал Откровението со јазикот на грчката философија.<sup>181</sup> „Го превел Откровението од еврејскиот, поетски и пророчки јазик, на грчки. Во одредена смисла, философската проза на Дионисиј требало да значи "елинизација" на Откровението, а всушност, се случило "воцрковување" на елинизмот“.<sup>182</sup> Византиската философска мисла никогаш не градеше ненавиднички став кон односот меѓу грчката философија и христијанското Откровение. Веќе самата осуда на оригенизмот, за време на василевсот Јустинијан, претставуваше судбински потег во повеста на византискиот елинизам, кој беше во постојан конфликт со самиот себеси. Тоа од темел ја затресе градбата на „александриското гледање на светот“. Оваа плетка од аристотелизам и платонизам ги сочинуваше суштинските аспекти на новоплатонизмот, кој пак, преку Свети Климент Александриски и Ориген, се здобил со авторитет во христијанските кругови. Тоа особено ќе важи за гности-чарите. И не случајно таму каде што философскиот новоплатонски метод на мултиплицирање на посредниците со откровенски и теургиски функции беше приман за со него да се задоволи типично елинската потреба за гледање на светов како хармонична целина (κόσμος), хиерархиски субординирана според принципите на трајноста и на метафизичката нужност (εἰς ἀρμὴν), се исклучуваше дури и навестувањето на идејата за создавање ex nihilo, по што, пак, таквиот метод му кумуваше на монистичкиот и во суштина пантеистички поглед на икумената. Без оглед на тоа што Ареопагит го усвоил јазикот и поимниот систем на новоплатонизмот, тој радикално се дистанцира од нив со тезата за трансценденталноста како карактеристика на божествената οὐσία. За Дионисиј, Бог е ὑπερούσιος (натсуштествен). Логично е да се извлече

---

181. „Познаваме автор чија философска проза претставува точна аналогија на Ноновиот манир (или, ако сакате, маниризам)... Станува збор за Псевдо-Дионисиј Ареопагит“. - Сергеј Сергејевич Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд, 1982, стр. 157

182. Georges Florovsky, *Creation and Redemption*, Collected works, vol. 3, Massachusetts, 1976, p. 108



заклучокот за невозможната идентификација ниту со едно битие или предмет на познанието. Еве како Дионисиј го коментира тоа во ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ:

„На ист начин на кој предметите што се однесуваат на умот не можат да бидат зафатени од сетилата, простите и безоблични предмети му бегаат на секој облик и на обрисите; и како што ништото што зело обличје на тело не може да го допре она што е нетелесно или да го привлече неизглаголивото, согласно со истото вистинско расудување, сета суштина ја превозмогнува натсуштесвениот Неодредлив“.<sup>183</sup> Според Платоновата и Оригеновата практика само умот ослободен од паднатата состојба и од битијата што го опкружуваат, може да го познае Бога. Со други зборови, тој мора да се пресоздаде во она што бил до падот. За Дионисиј, меѓутоа, ова „ослободување“ е недатно. Самиот ум треба да излезе надвор од себе (καὶ ἐστὶν αὐτίση τοῦ Θεοῦ γινῶσις, ... ὅταν ὁ νοῦς τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς, ἐνωθῆ ταῖς ὑπερφάεσιν ἀκτῖσιν)<sup>184</sup>, бидејќи познавањето на Бога е „над умот“ (ὕπερ νοῦν).<sup>185</sup> Нему му се припишува многу специфичниот начин на познавање „преку непознавање“ (δι’ ἀγνώσιας). Дури и ангелските чинови кои по дефиниција, но и по природа се чисти бестелесни сили и со својата духовна природа постојано му се насладуваат на ова мистично созерцање, не се во состојба да достасаат до неговата последна фаза. Познавањето

183. „Ὡσπερ γὰρ ἄληπτα καὶ ἀθεώρητα τοῖς αἰσθητοῖς ἐστὶ τὰ νοητὰ, καὶ τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἀπλᾶ καὶ ἀσωμάτων ἀναφῆς καὶ ἀσχημάτιστος ἀμορφία κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπέρεκειται τῶν οὐσιῶν ἢ ὑπερούσιος ἀοριστία“

[„Како што умните нешта се недофатливи и невидливи за сетилата, а простите и невообличените во лик и облик нешта, за оние што се вообличени според контурите на телата, така и безобличието на бестелесните е невидливо и неопределиво; според самиот логос на вистината, натсуштинската неомеѓеност (неопределивост) е над суштините“]

P. G. 3, II, 1, col. 588B

184. Најбожественото познание на Бога се открива преку непознание, според надумното соединување, кога умот излегува надвор од сите битија, а потем се напушта и себеси за да се соедини со надблескавите зраци...

ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ, P. G. 3, VIII, 3, col. 872AB

185. ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ, P. G. 3, col. 1001A

186. ΤΗΣ ΟΥΡΑΝΙΑΣ ΙΕΡΑΡΧΙΑΣ, P. G. 3, VII, 1-3, col. 2056 in Sources Chretiennes, pp. 105-106

на ангелите Дионисиј го објаснува како континуирано возрастување.<sup>186</sup> Бог и нив им се открива преку теургисиките дејства, останувајќи и за нив непознатлив по суштина. Со тоа се доаѓа до заклучокот дека Псевдо-Дионисиј Ареопагит во својот *Corpus Areopagiticum* целосно се дистанцира од двата постулата базични за новоплатонизмот: κατὰ φύσιν обоготворениот νοῦς на човекот и познавањето на божествената οὐσία. Наспроти Платиновото Ἔν, живиот Бог на Дионисиј останува трансцендентален Бог-Создател. Сепак кај Дионисиј, како што веќе забележавме, трансценденталната димензија на божествената οὐσία не ја оневозможува средбата на Бога со сите творби на рацете Негови. Всушност, целта и крајната смисла на сите битија е средба со Творецот. За да се случи тоа, нетварниот Бог излегува од Себе, за Себеси да се снисходи до степен на достапност и на познатливост, овозможувајќи им пак, со тоа на тварните битија восходливо движење кон Него. Стекнувајќи ја преку тоа повторно „аналогитата“ со Бога, создадените битија се оспособуваат да земат живо учество во доблестите на Бога, за потоа дури и самите да излезат надвор од себеси за да земат учество во самото битие на Бога. Тоа се случува така што тие престојуваат надвор од Неговата суштина а се „враќаат“ (ἐπιστροφή) во Бога. Кенотичното движење на Бога кон вештествата преку неговите излегувања (иступленија - πρόοδοι), Ареопагит го изразува со терминологија што потсетува на платонистичките „происходења“. Бог не е само Ἔν или Тихование, туку Некој Кој Себеси се умножува, се изразува и се открива. Зашто наспроти Неговата трансцендентална природа, Тој им е причина на битијата и откровенски дејствува. Овој квалитет на божественото битие Дионисиј го изразува со суптилен јазик, сфатлив на нему современите новоплатонисти: Καλοῦσι γὰρ, ὅπερ καὶ ἐν ἑτέροις, οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς θεολογικῆς παραδόσεως ἱερομύσται τὰς μὲν ἐνώσεις τὰς θείας τὰς τῆς ὑπεραρρήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος κρυφίας καὶ ἀνεκφοιτήτους ὑπεριδρύσεις, τὰς διακρίσεις, δὲ τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις.<sup>187</sup> Псевдо-Дионисиј укажува

187. „Како што на друго место говоревме, светите посветеници на нашето теолошко предание, божествени единства ги нарекуваат тајните и непреносливи стварности на надискажливата и надпознатлива постојаност; разликите, пак, (ги нарекуваат) происходења и пројавувања, благодолични на богоначалието.“

ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ, P. G. 3, II, 4, col. 640A

на можноста од διακρίσεις во Бога поради неможноста да се поистовети божествената суштина со Ἐν на Платон. Сметаме дека токму оваа теза на Ареопагит е суштинска тема на трактатот ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ: Τὰ μὲν οὖν ἠνωμένα τῆς ὅλης θεότητός ἐστιν, ὡς ἐν ταῖς „Θεολογικαῖς ὑποτυπώσειςι“ δηὰ πλειόνων ἐκ τῶν λογίων ἀπεδείξαμεν, τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθρον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρζων, τὸ ὑπέρσοφον καὶ ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἐστὶν ἀφαιρέσεως, μεθ' ὧν καὶ τὰ αἰτιολογικὰ πάντα, τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, τὸ ὄν, τὸ ζωогόνον, τὸ σοφόν καὶ ὅσα ἐκ τῶν ἀγαθοπρεπῶν αὐτῆς δωρεῶν ἢ πάντων ἀγαθῶν αἰτία κατονομάζεται.<sup>188</sup> Бог проникнува во светот, за ние преку идеите за убавото, доброто и мудроста, откривани низ нашето искуство за светов вистински да бидеме приведени кон средбата со Бога. Но Бог останува негибнат, надвор од поистоветувањето со спомнатите идеи, зашто Тој им е причина.

Наспроти сите облици на платонизмот, Дионисиевиот богомислен универзум ја заобиколи опасноста од запаѓање во пантеизам и во платонистички еманационизам. Тоа му го овозможи процесот на развивање на доктрината за ἐνώσεις τὰς Θείας (божествените единства) и διακρίσεις (разликувања) во Бога. Опасноста од пантеизам ја превозмогнал уште на самиот почеток со идејата за трансценденталниот и натсуштествен Бог. Макар што веќе видовме дека тоа не го присили Дионисиј да се откаже од учењето за учествувањето на битијата во нивната Причина. Таа партиципација им ја овозможил со учењето за божествените проόδοι и δύναμις. Со нивна помош триипостасното Божество слегува до рамништето на од себе ракотворените твари. Наспроти Дионисиј, Плотин за божествените проόδοι вели дека означуваат редуција на Божеството. Еманациите еманираат од Едното така што се отуѓуваат надвор од полнотата на божественото битие. Дионисиј сосема свесно ја заобиколи замката на распарчување во Бога: „Καὶ τοῦτο κοινὸν καὶ ἠνωμένον καὶ ἓν ἐστι

188. „Имињата присоединети на целото божество, како што покажавме опширно, преку Писмото, во богословските обрасци, се: "предобро", "пребожествено", пресуштествено", "преживотно", "премудро"; тие означуваат одрекување на начин на превосходење. Сите причински имиња, како: "добро", "убаво", "битие", "животворност", "мудрост", причината на сите добра ги добива по своите благолепни дарови.“ ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ, P. G. 3, II, 3, col. 640B

τῆ ὅλη θεότητι τὸ πᾶσαν αὐτὴν ὅλην ὑφ' ἐκάστου τῶν μετεχόντων μετέχεσθαι καὶ ὑπ' οὐδενὸς πάλιν οὐδενὶ μέρει καθάπερ σημεῖον ἐν μέσῳ κύκλου πρὸς πασῶν τῶν ἐν τῷ κύκλῳ περικειμένων εὐθειῶν, καὶ ὥσπερ σφραγίδος ἐκτυπώματα πολλὰ μετέχει τῆς ἀρχετύπου σφραγίδος καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν ἐκτυπωμάτων ὅλης καὶ ταύτης οὐσῆς καὶ ἐν οὐδενὶ κατ' οὐδέν μέρος. Ὑπέρκειται δὲ καὶ τοῦτων ἢ τῆς παναιτίου θεότητος ἀμεθεξία τῷ μήτε ἐπαφὴν αὐτῆς εἶναι μήτε ἄλλην τινὰ πρὸς τὰ μετέχοντα συμμιγῆ κοινωνίαν“.<sup>189</sup>

Снисходливото движење на Бога кон човекот и кон тварта укажува на божествените проόδοи надвор од Неговата суштина. Аналогно на тоа, восходливото движење на човекот кон Бога се темели во *екстатичното* иступление надвор од функциите на видот, на умот и на телото на човекот. Поради изразеното блиско доживување на Бога, Дионисиј присно ја созерцува тајната на личната средба со Бога. Библискиот Бог на Аре-опагит е плиротично присутен во проόδοи-те ad extra, но не без забелешката дека со тоа не си ја губи трансценденталноста по суштина. Личносно разбраниот Бог на Дионисиј, влијае врз дионисиевата антропологија. Сега човекот, во процесот на познавање на Бога, одрекнувајќи ги сите твари и својот сопствен ум, останува вистински човек во примарното начело на постоење, од христијанската философска-теологија именувано со ὑπόστασις. Очебијно е дека доминантниот новоплатонски жаргон отстапува пред влијанието на традиционалните изрази богати со христолошки и есхатолошки теми. „Тότε δὲ, ὅταν ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι γενόμεθα καὶ τῆς χριστοειδοῦς καὶ μακαριωτάτης ἐφικώμεθα λήξεως, πάντοτε σὺν Κυρίῳ κατὰ τὸ λόγιον "ἐσόμεθα", τῆς μὲν ὄρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας ἐν πανάγνοις θεωρίαις

189. „Заедничко, својствено и единствено за целото божество е тоа што сета негова полнота заедникува со секој од учесниците и со ниеден (не заедникува) само со еден дел, како што точката во средината на кругот (се однесува) кон сите радиуси што се наоѓаат во кругот и како што печатот учествува во многу отпечатоци на прволикот, зашто тој цел и каков што е учествува во секој отпечаток, но во ниеден (не учествува) само со дел.

Непричестноста, пак, во сепричинското божество го надминува тоа; со него нема допир ниту некаква друга заедница за приопштување на учесниците.“

ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ, P. G. 3, II, 5, col. 644 A/B

ἀποπληρούμενοι φανοτάταις μαρμαριγαῖς ἡμᾶς περιουγαζούσης ὡς τοὺς μαθητὰς ἐν ἐκείνῃ τῇ θειοτάτῃ μεταμορφώσει, τῆς δὲ νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας καὶ αὐλῶ τῷ νῶ μετέχοντες καὶ τῆς ὑπὲρ νοῦν ἐνώσεως ἐν ταῖς τῶν ὑπερφανῶν ἀκτίων ἀγνώστοις καὶ μακαρίαις ἐπιβολαῖς. Ἐν θειοτέρα μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων νοῶν "ἰσάγγελοι γὰρ", ὡς ἢ τῶν λογίων ἀλήθειά φησιν ἐσόμεθα καὶ υἱοὶ Θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες".<sup>190</sup> Неспорно е чистото христијанско вдахновение на цитираната одломка. Наспроти новоплатонското, Свети Дионисиј го апсолвира христијанското сфаќање за богопознанието иако е забележливо проникливото одбегнување на непосредното повикување на кападокискиот персоналистички поим ὑπόστασις. „Еднаш од Кападокијците применет и ставен во контекст на тријадолошката Тајна, повторно ќе биде употребен во прочуената христолошка дефиниција на Халкидонскиот собор“.<sup>191</sup> Во можеби најпознатиот фрагмент од ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ, се зборува за Бога Кој истовремено е и Троица и Единица, за веднаш потоа да се укаже на инсуфициентноста во познавањето на Бога - и како Единица и како Троица.<sup>192</sup> За Жил Лебретон (Jules Lebreton) „сите овие размисли на

190. „Тогаш, пак, кога ќе станеме нетлејни и бесмртни и кога ќе го достигнеме најблажениот покој, на Христа својствен, согласно со Словото "секогаш ќе бидеме со Господа", исполнети со неговото видливо богојавление во пречистите созерцанија кои нè осветлуваат со најсветли блесоци како што учениците, за време на божественото Преображение, со бестрасен и невештествен ум учествуваа во Неговото мисловно светлодавање и во надумното соединување со непознатливите и блажени одблесоци на пресветлите зраци.

Со побожествено подражавање на наднебесните умови, како што вели вистината на Словото, "ќе станеме рамноангелни и синови Божји, бидувајќи синови на воскресението".“

ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ, P. G. 3, I, 4, col. 592 B/C

191. John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 10707, 1987, p.100

192. Натсуштественото **Едно** и вистинското **Едно** го определува секој број, а Самото е „почеток“ и „причина“, „број“ и „ред“ и на едното и на бројот и на секое битие.

Зашто, божеството што е над сè и што е воспеано како **Единица** и **Троица** не е ниту едност ниту тројност за нашето поимање или за (поимањето) на кое и да било од суштествата.

Ние, пак, за да ја воспееме неговата натсоединетост и богородност, која е натсуштинска, го именуваме со тројно и единствено богиоиме.

ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ, P. G. 3, XIII, 3, col.980D - 981A

Дионисиј не нè изведуваат на површината од природната теологија<sup>193</sup>, зашто „Дионисиј секогаш останува философ, а не мистик во денешната смисла на зборот“.<sup>194</sup>

Грчкото сфаќање на *κόσμος*-от се совпаѓа со доктрината за хиерархискиот и неподвижен (статичен) поредок. Поредокот ја условува сеопштата хармонија и убавина така, што станува израз на божественото потекло на *κόσμος*-от. Ориген и Евагриј Понтиски, откако го прифатиле овој принцип на елинистичката космологија, се обиделе да го објаснат хиерархиското устројство на *κόσμος*-от преку слободното самоодредување на битијата, и со падот како последица на нивната слобода. Наспроти нив, божествениот Дионисиј ѝ го задржува божественото потекло на хиерархијата така што ѝ доделува централно место во своите светогледни идеи. Прашањето на релацијата помеѓу Бога и козмосот, пак, го модифицирал со помош на библиски, литургиски и мистириолошки поими на христијанското предание. Заштитивајќи го, христијанското предание го прилагодувал на мудреците на новоплатонизмот. Оваа тензија напати се претвора во директен конфликт. Така на пример, по краткиот опис на крштелната литургија, речиси директно му се обраќа на извесен пагански соговорник: „Ова воведување, на некој начин, го симболизира светото рождество на Бога во нас и не содржи ништо непристојно или световно; тоа дури не содржи никакви сетилни слики, туку ги одразува загатките на согледувањето што е достоинство за Бога: во природните огледала, прилагодени кон човечките моќи. Во што може да се направи недостоен овој обред, кој со своите свети напатствија го дарува посветениот со темелите на светиот живот?“<sup>195</sup> Овој апологетски став на авторот е условен од природата на нему современиот новоплатонизам. Новоплатонизмот на Јамблих и на Прокло, под влијание на источните религии, сè повеќе прибегнувал кон мистериите и теургиите. Философското задоволување на умот со спекула-

---

193. Jules Lebreton, *Tu Solus Sanctus*, Paris, 1948, p. 115

194. J. Vanneste; "La théologie mystique du Pseudo-Denys" - *Studia Patristica*, tu, 80 (Berlin, 1962), ss. 403-407

195. „Αὐτὴ μὲν οὖν, ὡς ἐν συμβόλοις, ἡ τῆς ἱερᾶς τελετῆ θεογενεσίας, οὐδὲν ἀπρεπὲς ἢ ἀνίερρον, οὐδὲ τῶν αἰσθητῶν ἔχουσα εἰκόνων, ἀλλ' ἀξιοθέου θεωρίας αἰνίγματα φυσικοῖς, καὶ ἀνθρωποπρεπέσιν ἐσόπτροις εἰκονιζόμενα. Τί γὰρ ἂν φανείη διαμαρτάνουσα, καὶ τοῦ θειοτέρου λόγου τῶν τελουμένων σεσιγημένου, πειθοῖ καὶ θεορρήμοσύνη τὴν τοῦ προσιόντος εὐζωΐαν ἱερῶς διαπραγματευομένη, καὶ τὴν ἀπάσις ὁμοῦ κακίας δι' ἐναρέτου καὶ θείας ζωῆς

тивни философски гурманлуци било заменето од трагањето по релации со божественото. Новоплатонското движење го прими товарот да согради единствен и целосен систем на философијата и религијата. За тоа беше потребно да се изнајде соодветна методологија, „која би овозможила повторно откритие, со дедукција и валидно сместување на илјада религиозни облици внатре духовниот свет, со чија помош, во паганизмот се разлучуваат боговите, демоните и т.н. Оваа голема класификација е испразнета од духовниот живот кој ги оживотворуваше Платиновите **Енеади**, и што сега, од една страна, се сведува на рамниште од минуциозниот труд на теолозите а, од друга, на дејноста на теурзите“.<sup>196</sup> Сметаме дека проектот на великиот Дионисиј е безмалку идентичен со овој на новоплатонистите. Сепак не без една значајна разлика: религиозните облици што ги инкорпорирал во философскиот корпус на доцниот новоплатонизам се христијански. И токму со тоа се објаснува Дионисиевиот систем на двете хиерархии: небесната и црковната. Искачувајќи се по хиерархиската лествица се нуркаме во тајната која суштински останува скриена. Во отсуство на мистагогија посегаме по хиерархиските посредници и по символите како по еден вид посредно или заобиколно познание. Во сето тоа се насетува присуството на идејата за езотерично иницирање, позајмена од новоплатонистите и од *Corpus Hermeticum* (*Зборник на недостапни знаења*). Земајќи ги како појдовна точка на својот мисловен универзум, новите начела на мислење, божествениот Дионисиј се потпира врз теолошкото предание на Свети Климент Александриски и особено врз големиот Кападокиец Григориј Ниски. За потоа, со својата првична несистематичност градена според теркот на древната христијанска *disciplina arcana*, да ја засолни богооткриената вистина од паганите.

---

ἀποκάθαρσιν, τῇ δι' ὕδατος φυσικῇ καθάρσει, σωματικώτερον αὐτῷ διαγγέλλουσα?“

[„Ова, како во симболи, воведение во светото богорождество, не содржи ништо недолечно или несвето, ниту пак чувствени слики, туку ги одразува загатките на богодостојното созерцање во природните и човекопристапни огледала. Зошто, пак, би се чинело дека тоа (воведување) е лажно кога (истото) свето беше извршено од божественото Слово, Кое почива во совршенство, и кога го потврдува доброто живеење на присутниот по божествената наука и очистувањето од секакво зло преку доблесен и божествен живот, кога нему мошне телесно (најтелесно) му го објавува природното чистење со вода?“]

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΙΕΡΑΡΧΙΑΣ, Ρ.Γ. 3, II, 3, 1, col. 397 A/B

Мистиката на Псевдо-Дионисиј Ареопагит е литургиска или мистириолошка. До Бога се доаѓа проаѓајќи низ Црквата и низ нејзините мистириони. Теургијата е пат на обожување и на посветување. За Псевдо-Дионисиј, Црквата е пред сè свет на таинства. И поради тоа, токму во мистирионите и низ нив проаѓајќи, се воспоставува релација, живо општење и заедница со Бога. Неговата литургиска егзегеза потсетува на Свети Кирил Ерусалимски (348-386). Всушност, станува збор за традирање на општоприфатеното толкување со употреба на симетрија и паралелизам. Се употребуваат зборови извлечени од термиолошкиот фонд на паганските мистерии тогаш кога ги објаснува црковните обреди. Не веруваме во случајната нивна употреба. Намерата да им ја спротивстави вистинската мистерија на Црквата на паганските квазимистерии, укажува на нивната тенденциозна употреба. Истото тоа важи и за Дионисиевите размисли во врска со природата и со причините на злото. Сметаме дека речиси буквално ги позајмил од трактатот на Прокло - „De malorum subsistentia“. Овој трактат е сочуван во превод на латински. Го полатинил доминиканецот Вилхелм Мербеке (Wilhelm Merbeke), латински архиепископ на Коринт од крајот на XIII век. Новоплатонскиот поглед на злото беше станал рефлекс на теолошката мисла. За илустрација ќе го спомнеме Свети Григориј Ниски.

Водени од желбата да го испитаме ставот на Божемниот-Дионисиј кон λόγος-от, намерно ќе ја заобиколиме теоријата за хиерархијата на символите, како и апофатичкото учење за богопознанието преку непознанието. Тоа ќе го оставиме за третото поглавие. Подобно на поетот што не е склон на секоја метафора да ѝ намени израз на соодветна слика, и теологот не верува дека, секој посебен збор носи соодветно значење. Во меѓусебното и заемно спорење на логосите, аналогно на меѓусебното спротивставување на метафорите, се создава енергетско поле, кое пак посредно ја предизвикува саканата смисла или слика во умот на читателот. Да ја проследиме антиномијата „светлина“ која е „темнина“, и „темнина“ која е „светлина“. Далеку сум од помислата дека е тоа апстрактна теза на идеалистичката дијалектика. Поскоро ќе е точно дека се работи за немоќта да се вообрази исфорсираната вообразеност со силата на хипнотичките повторувања, тавтологии, и емоционални стимуланти, инкорпорирани во психата на човекот, за таа да метаморфозира. Оттука и многуглаголивоста на Псевдо-Ареопагит. Неговата лавина од логоси напаати изгледа забавно.



И не толку изговарањето колку што молчењето, предизвикува чувство на постоење од онаа страна на зборот. Се нурка во заумната темнина за преку стеснетиот говор да се влезе во светот на тотално безмолвие. И покрај потокот логоси се случува ἡσυχία. Логосите се голтаат и исчезнуваат во чинот на реализирање на нивната функција. Тихованието на Непознатиот-Дионисиј не може да се предизвика во самиот текст. Тоа се случува во умот на читателот. Не бидувајќи дадено, зададено е во загадочните логоси како дефинитивна разврска на сите загатки и како нивното конечно поимање. В. В. Болотов за Псевдо-Ареопагит, не без наивна антипатија, го напиша следново: „Во Ареопагитиките се чувствува хистеричен новоплатонист, кој "ни словце просто не сака да каже" и без супрелативи не умеа ниту чекор да исчекори“.<sup>197</sup> Но, сепак, оваа карактеристика не важи само за Анонимниот-Ареопагит. Прокло, на пример, бил не помалку хистеричен новоплатонист. "Ἐκστασις-от кај Дионисиј е мисловен занес што го резимира грчко-римскиот свет во состојба на мени. Неговото богомислие е поетско исчашување на логосите. Делата на Ареопагит се пишувани со реторика и со употреба на хиперболата како негов највозљубен литературен израз. Философирањето е одредено како ὑμνεῖν, а поимите се постојано комбинирани со ὑπέρ, ἄ – *privatum* αὐτό – (ἢ ὑπερούσιος ὑπαρξίς, ἢ ὑπέρθεος θεότης, ἢ ὑπεράγαθος ἀγαθότης, ἀναίτιως αὐτοθεότης итн.). Тогаш, пак, кога ги изразува своите мисли за божественото, се ползува со симболи (συμβόλοις) и со аналогии (ἀναλόγως). Сергеј Булгаков за Дионисиј вели дека, „со логичка последователност ја констатира антиномијата на религиозното познание“. Теолозите го слават (ὑμνοῦσι) Божеството како безимено (ἄνώνυμον) и сеимено (ἐκ παντὸς ὀνόματος)".<sup>198</sup> Движејќи се по тој пат, ќе застанеме пред дверите на апофатичкото одречување на Божеството како „вистинско ништо“ (αὐτὸ δὲ οὐδὲν), при што силно се нагласува разликата меѓу термините οὐδὲν (апсолутно ништо) и μηδὲν (платоновско ништо).

196. Emile Bréhier, Histoire de la Philosophie, vol. I, part II (Paris, 1931), pp.474-475

197. В. В. Болотовъ, "Христианскомъ чтеніи", май 1914, стр. 533-580

198. Сергѣй Булгаковъ, Свѣтъ Невечерній, созерцанія и умозрѣнія, Москва, 1917, 117-121 (D.N. I, 6, col.596A: "Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεολόγοι καὶ ὡς ἄνώνυμον αὐτὴν ὑμνοῦσι, καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος.")

Во секој случај, авторот на *Ареопагитските списи* сведочи за вистината дека Логосот свето ни се дарува облечен во јазик човечки. Суштината на откровенската философија е дотолку посфатлива доколку отпорноста кон болеста на отуѓувањето од себе самите е поголема. Зашто ниту преку себеобезличувањето, ниту преку сведувањето на математичка вредност, со кои се потпомага ентропијата на личноста во „трансцендентален субјект“, може да се восприми и да се разбере гласот на живиот Бог. Како што ниту „трансценденталниот субјект“ ниту „колективната свест“ се предмет на говорот Божји, туку живите личности и препознатливите ликоносители на Архетипот. За Псевдо-Дионисиј, чинот на среќавање лице в Лице, на човекот-личност со Бога-Личност е чин на ликолиење на образот Божји во образот човечки. Највисоката објективност во слушањето и во разбирањето на Откровението се постигнува преку најзасилената напрегнатост на креативниот дух во личноста. Во духовното возрастнување, личноста се преобразува и го превозмогнува „мудрувањето според плотта“, „според мерата од растот на полнотата Христова“.<sup>199</sup>

Јазикот на Дионисиј е јазик на сеопфатната размисла, јазик на теолошката философија. Догматот во чие градење учествувал и Псевдо-Дионисиј е своевидно сведочење за искуството. Острината на догматот е содржана во вистината дека укажува и приведува кон божествените вистини. За Дионисиј сведоштвото на догматот е символично. Догматот и неговиот јазик е „умствена визија“ и вистина на восприемањето. Тој е еден вид „логичка икона“, врамен логос Божји, бидувајќи меѓу другото и дефиниција, чиј логичен облик е решавачки при откривањето на „скриената реч“ преку облекувањето во збор како надворешен израз. Во таа смисла, догматот претставува ново или препеано Откровение. Учеството на Дионисиј во создавањето на логички икони, според Флоровски, не ќе може да се стави во контекст на прашањето за „развојот на догмата“. „Догматите не се развиваат, тие се непроменливи и неповредливи, дури и во нивниот надворешен облик - во зборовите со кои се искажани. Можеби би звучело чудно, но со сигурност можеме да речеме: догматите произлегуваат, догматите се воспоставуваат, но не се развиваат. Еднаш етаблираниот

---

199. "εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ", – ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ, 4, 13; The Greek New Testament, Fourth Revised Edition, Deutsche Bibelgesellschaft United Bible Societies, 1994, D-Stuttgart

догмат станува трајно и неизменливо "правило на верата" ("regula fidei"; "ὁ κανὼν τῆς πίστεως"). Догматот е преднасетена вистина, а не дискурсивен аксиом, достапен за логичкиот развој.<sup>200</sup> И токму тука *Ареопагитиките* го даваат својот најкрупен прилог кон јазикот на теолошката философија. Движејќи се во просторот на преднасетената вистина, ја изразува вистината така што Откровението се отвора себеси и дозволува да биде примено во молкот на верата. Јазикот на тивкото созерцање (θεωρία) е оној типичен за Дионисиј, апофатички исчекор кон познавањето на Бога. Полнотата на вистината е веќе содржана во апофатичката θεωρία, но таа треба да се облече во хитонот на зборот. *Silentium mysticum* не ја исцрпува сосема духовната вокација на личноста. Во своето догматско *lex credendi* Црквата се изразува себеси и ја открива во себе чуваната апофатичка вистина. Затоа, пак, за Дионисиј ќе можеме да кажеме дека ставајќи се себеси на патот од барањето на догматски определби, станал исклучително успешен трагач по изрази. Во таа потрага по зборови, Дионисиј ја преобразувал мислата своја. Црквата посредно сведочи за тоа преку отфрлањето на Аполинариевата ерес. Аргумент против аполинаризмот<sup>201</sup> беа повиците токму на *Corpus Areopagiticum*. Псевдо-Дионисиј ја поткрепи беспопштедната борба со лажната антропологија на ересијархот, поради хетеродоксниот став кон доктрината на Аполинариј (Apollinarios, 310-390) за тоа дека „е невозможно да нема грев во мислите човечки“.<sup>202</sup> Бидејќи според Аполинариј човечкиот разум е неисцелив - ἀθεράλευτόν ἐστι, тој ќе мора да се отсече. Отфрлајќи ја ереста на Аполинариј, преку Дионисиј, Црквата суштински ги оправда мислата и разумот. Без да спори дека "природниот ум" е засмртен и дезинтегриран од гревот, се укажа на можноста од метаморфоза и лекување до потполна реинтеграција на силите на умот. Зашто философирањето за Бога не е просто белег на гладта по знаење, или, резултат на еден вид дрска љубопитност, туку егзистенцијална потреба и должност

---

200. Georges Florovsky, *Creation and Redemption*, Collected works, vol. 3, Massachusetts, 1976, p. 105

201. „Аполинаризмот е порекнување на човечкиот разум, страв од мислата (антифилософски настроен)“ - Georges Florovsky, *Creation and Redemption*, p.106

202. „Ἀδύνατον δὲ ἔστιν λογισμοῖς ἀνθρώπινους ἁμαρτίαν μὴ εἶναι“ - *Adversus Apollinarem ad Theophilum episcopum Alexandrinum*, P. G. 45, col.1269-1278

на секој човек посебно да одговори на својата религиозна вокација. Философијата, како интегрален дел на *lex credendi* и несведлива на *opus supererogatorum* (дело над потребното, непотребен вишок), Дионисија го мотивира да философира за Бога. Дионисиј не философира ниту со „прости словца“ ниту со „случајни“ зборови, лесно заменливи со други. Неговата терминологија е терминологијата на т.н. *Philosophia perennis* (философија на вечното). Во неговата мисла има нештоечно и безусловно. Сепак Дионисиј не им припаѓа на оние што философираат во надеж дека ќе го овековечат својот „особен“ философски „систем“. Не спорејќи дека јазикот на Дионисиј е философски *par excellence*, ние сметаме дека тој не му припаѓа ниту на една одредена философска школа. Неговиот философски јазик поскоро го лоцираме во просторот на т.н. философски еклектицизам, до денес како таков одгледуван во светот на православната христијанска философија. Значењето на Дионисиевата еклектичка философија е тешко докрај проценлива. Во секој случај, нејзиното севкупно значење се содржи во вистината за рецепцијата на неколку основни теми на елинската философија и нивната до непрепознатливост преобразба. Со терминологијата на грчката философија Дионисиј изразува едно сосема ново искуство, за теми и поводи идентично присутни и во елинскиот и во христијанскиот свет на идеите. Токму поради тоа елинизмот го прими христијанството го прими како непознато и туѓо на себе. Христијанското евангелие стана „лудост“ за Грците: „*ἔθνεσιν δὲ μωρίαν*“.<sup>203</sup> „Псевдо-Дионисиј Ареопагит го коваше елинизмот во огнот на новото искуство и го возобновуваше во пазувите на новата вера“. За жал сè уште не сме во состојба да ја воспримиме севкупната важност на Дионисиевата преобразба на грчката философија што го причисли христијанството кон светот на мислата. Делумно поради нашето напати чисто философско занимавање со древните Грци и без да го вкусиме крштевањето на мислата со оган, а делумно и поради веќе длабоко вкоренетиот навик сè да пропуштаме низ зеркалата на нововековната размисла, од нас безрезервно примена како

---

203. ἄημεῖς δὲ κυρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α, 1, 23; The Greek New Testament, Fourth Revised Edition, Deutche Bibelgesellschaft United Bible Societies, 1994, D-Stuttgart

(„А ние го проповедаме Христа распнатиот, за Јудеите соблазна, а за Грците лудост“ )

вистина по себе, делото на Псевдо-Дионисиј Ареопагит стана уникатна новина на христијанството. Неговото инно поимање на теолошката философија и на нејзината методологија, моќно го предизвикуваат вниманието на модерниот човек. На тоа имено се должи непрекинатиот растечки интерес за него кај луѓе и средини од најразновидни професионални провениенции.

*Апофатичка и катафатичка  
философија*

### III Апофатичка и катафатичка философија<sup>204</sup>

---

1. Во трактатите „Περὶ Θεῶν ὀνομάτων“ и „Περὶ μυστικῆς Θεολογίας“ Псевдо-Дионисиј Ареопагит ги изложил своите фундаментални философско-теолошки идеи. Синтезата на христијанската и елинската интуиција ќе го стави на патот од *апофатичката теолошка философија*. Базичната синтагма на Дионисијевиот *апофатизам* се совпаѓа со доктрината на новоплатонистите за непознатливиот Бог (Ἄθεωρήτων, Deus absconditus, Ἄγνωστος Θεός) и Неговата неподатливост кон какви било позитивни детерминации. Но наспроти Бога на новоплатонизмот, чија трансценденатност е релативизирана со непознатливоста предизвикана од паднатата природа на човекот, во Дионисијевиот христијански светоглед, човекот не може да го познае Бога на планот на *природата божествена* и покрај возможното очистување и благодатно обожување на човечката природа. И токму затоа човекот го изразува својот богомислен универзум посегнувајќи по симболи (συμβόλοις) и аналогии (ἀναλόγως). Зашто Едното, Непознатливото, Надсуштественото (ὑπερούσιον), Самодоброто (αὐτοάγαθον), Единобожественото (ἰσόθεον) и Единодоброто (ἰσοαγαθόν) е неизглаголиво со збор, ниту пак умно е сфатливо. До познание се доаѓа по пат на *апстракција*. Кажуваново ќе го илустрираме со начинот на кој Преподобен Максим Исповедник (662) го

---

204. „...потребно е да се нагласи дека термините *негативна* и *позитивна* теологија, кои се пренесени на Запад, не се ни добри ни точни. Подобро е да се каже: *потврдна* и *одречна* теологија, или да се остане при грчките термини *апофатичка* и *катафатичка* теологија. И едното и другото значат: теологија што *може* и (теологија) што *не може да се искаже*, т.е. *изглаголива* и *неизглаголива* теологија. Зашто кога ќе кажеме *негативна* теологија, ние тогаш, покрај што употребуваме латински збор, со тоа даваме и една друга конотација, слично како и кога ќе го употребиме изразот *позитивна* теологија, тоа има позитивистичка конотација, типична за западниот рационализам, за схоластиката или за некоја друга мртва логика“. - Еп. Атанасије Јевтиќ, Знак препоречни, О апофатичком и катафатичком богословљу, Београд, 1994, стр. 203

толкува, за Corpus Areopagiticum специфичниот термин *ὑπερουσιότητος*. „Ако οὐσία произлегува од зборот εἶναι, а εἶναι претпоставува некаков вовед, тогаш οὐσία во оваа смисла не може да се однесува на Бога. Зашто Бог ја превозмогнува (*ὑπέρκειται*) секоја суштина, бидејќи самиот со ништо не е од суштината, туку е натсуштина и од Него потекнува сета суштина... (*διὰ τῆς πάντων ὄντων ἀφαιρέσεως*)“<sup>205</sup>. Овој пат незаобиколно не приведува кон апофатичката дефиниција за Божественото како „вистински ништо“, *αὐτὸ δὲ οὐδὲν* (*οὐδὲν* но никако не *μηδὲν*, како иземено од севкупната суштина *ὡς πάντων ὑπεροῦσιως ἐξηρημένων*). Едноставно Бог е над секој квалитет, движење, живот, замисла, претстава, име, збор, разум, размисла, суштина, состојба, афирмација, единство, граница, бесконечност и над сè што постои.

Ќе спомнеме уште една доктринерна разлика меѓу новоплатонистите и авторот на Corpus Dionysiacum. Според Плотин, трансценденалноста на Бога се совладува со еманирање на божествената природа, при што Бог „се смалува“ за онолку за колку што еманирал од својата суштина. Наспроти тоа, Ареопагит без да одбегне да се ползува со Платиновата терминологија, значењето на еманицијата суштински го метаморфозира до ново значење. Во ареопагитската философија еманициите на Бога се носителки на сета плурома на Божеството, со што се заобиколува опасноста од редукција на божествената οὐσία. На божествените снисходења им соодветствуваат божествените изливи (излегувања) или *θεῖοι πρόοδοι* на божествената природа. Аналогно на тоа, пак, без екстаза е невозможно восходењето на човекот кон Бога. Екстазата подразбира кршење на природните граници на битието со цел да се излезе надвор од рамките на разумот и телесните чувства. Наспроти тоа, постои теза која одбива да го признае за реален производот на интелектуалната спекулација. Не прифаќа надлогичното да го верифицира како производ на умот, а натсетилното како апстрактна причинска претпоставка на сетилното. Овој, во секој случај типичен став на Запад влече корени од

205. S. Maximī, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ Θεῶν ὀνομάτων, P.G. 4, col. 186-8  
*ὑπερουσιότητος*: ἄΕι οὐσία λέγεται παρὰ τὸ εἶναι, τὸ δὲ εἶναι παραγωγῆς ἔννοιαν ὑπογράφοι, οὐκ ἄν λέγοιτο κυρίως οὐσία ἐπὶ Θεοῦ. Πάσης γὰρ οὐσίας ὑπέρκειται ὁ Θεός, οὐδὲν τι τῶν ὄντων ὦν, ἀλλ' ὑπὲρ τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ τὰ ὄντα...



XIV век. Оваа негација ги минимизира „рационалните идоли“ на Бога оставајќи го празно нивното место за Вистината, до која не ѝ поаѓа од рака да стигне. Очебијно, станува збор за еден вид *идолоборечка апофатика*, која во облик на *нихилизам* ни се открива како „*внатрешна криза*“ на *западната метафизика*. На Хајдегер му го должиме признавањето на кризата како појдовна точка на нејзината историска егзегеза<sup>206</sup>.

Самиот збор *апофатика* доаѓа од ἀπο-φάσκω, ἀπόφημι (одрекнувам, порекнувам). Нему спротивен поим му е κατάρφασκω (потврдува). „Потврда е имено да се каже *што нештото е*, како на пример: „добар е“, а порекнување е да се каже *што нештото не е*, како на пример: „не е добар““<sup>207</sup>. Како гносеолошка категорија во просторот на философијата, *апофатиката* означува негирање на егзистенцијалното, но и одречна дефиниција на особеностите на една конкретна суштина или ипостас.

206. Martin Heidegger, Nietzsche, t. I, s. 13 - Holzwege, s. 206.

Овде Хајдегер ја нагласува острата спротивставеност на Ниче (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) и Декарт (Cartesius Renatus, 1596-1650). За Хајдегер, Декарт претставува врвен израз на историското искушение на Запад, рационално-доказно да го објасни постоењето на Бога. Во IV глава од Discours de la méthode, 1637, Декарт го докажува постоењето на Бога со рационалната моќ на субјектот како со уникален гносеолошки инструмент. Од рационалното посматрање на сопственото ограничено постоење и интелектуално поимање, ја изведува идејата за едно совршено постоење и интелектуално поимање - битието што ги содржи во себе сите совршенства на постоење и на интелектуално поимање. Но бидејќи рационалното сфаќање е единствен начин да се увериме во некоја вистина, постоењето Божје се докажува така што се поима *идејата за Бога*.

Со помош на интелектот го поимаме Бога како совршено битие:

„... меѓутоа, навраќајќи се кон испитувањето на идејата што ја имав за совршеното суштество, најдов дека во неа постоењето се подразбира на ист начин на којшто во идејата за триаголникот се подразбира дека трите агли се еднакви на збирот на двата прави, или како што во идејата за топката сите нејзини делови подеднакво се оддалечени од нејзиниот центар, и тоа е дури уште поочигледно; следствено, дека Бог - Кој е тоа совршено суштество - е, или постои, барем најмалку е толку сигурно колку што тоа може да биде кој и да било геометриски доказ“ - Рене Декарт - Картезиус, Научна расправа за методот - како правилно да го водиме својот ум и да ја бараме вистината во науките“, - 4 гл. , Докази за постоењето на Бога и на човечката душа, - основи на метафизиката, стр. 41-49, Превод, предговор и прилози др. Кирил Темков, Епоха, Скопје, 1996, стр. 46

207. Ἰωάννου Δαμασκῆνου, Διαλεκτικὰ, 58, Bonifatius Kotter, Berlin - de Gruyter, s. 125

Уште кај Аристотел постои дистинкцијата помеѓу *апофатичкото негирање* и *порекнувањето што негира*<sup>208</sup>, тогаш кога ги назначува можностите за дефинирање на една οὐσία, елиминирајќи го нејзиното класифицирање во инни родови. Аристотел апофатиката како гносеолошки став ја ползува исклучиво при *порекнувањето што негира*. Апофатиката, како пат во просторот на философијата, почнувајќи од Хераклит па сè до Свети Григориј Палама, ја карактеризира одречниот став кон дефинициското исцрпување на вистината, односно кон, симболично-иконолошкото восприемање на дефинициите за вистината.

Во светот на доказната логика врзана за извесноста од постоењето на Бога, Декарт принципиелно ја следи схоластичката традиција, чии колосални претставници се, покрај таткото на западната патристика Аврелиј Августин, уште и неговите последователи: Тома Кампанела (Tommas Campanella, 1568-1639), Анзелм Кентерберски, Хуго од Свети Виктор, Бонавентура, Тома Аквински. И покрај заедничката за сите нив темелна појдовна точка, Декарт радикално го напушта грчкото поимање на λόγος-от. Схоластичарите и Декарт во човечката историја ќе го воведат толкувањето на *λόγος-от* како *ratio*. Овој пресвртен егзегетски потег, во *ratio* гледа самосилна субјективна моќ на индивидуално поимање (*facultas rationis*), доволно моќен да ја дефинира вистината. Човечкиот *ratio* претставува минијатура на божествениот интелект. Наспроти нив, Псевдо-Дионисиј многу векови наназад, со логична доследност ја дијагностицирал *антиномијата* на религиозното познание. „Теолозите го слават (ὕμνοῦσι) Божеството како безимено (ἄνώνυμον) и сеимено (ἐκ παντός ὀνόματος)“<sup>209</sup>. „Како е можно да го познаваме Бога, заумниот и за сетилата невосприемниот, и Кој воопшто ништо од постоечкото не е? Ние го познаваме Бога почнувајќи од поредокот на козмосот од Него воспоставен, кој ги претставува образите и подобијата на божествените првообрази, и искачувајќи се кон тоа што се наоѓа над (ἐπέκεινα) сè, по пат на издвојување, апстракција од целината (ἀφαίρεσει) и искачување, одречување над сè (ὕπεροχῆ). Потоа Бог се познава во сè и надвор од целото; и во знаењето се познава Бог, и во незнаењето, и Нему му се

208. Aristotelis Metaphysica, (W. Jaeger), Oxford University Press, Oxford 1957, 1004 a 10-16

209. Περὶ Θεῶν ὀνομάτων, P.G. 3, I, 6, col. 596

својствени и мислењето, и разумот, и знаењето, и осознавањето, и чувството, и претставите, и фантазијата, и името, и сè друго, а истовремено Тој е незамислив, не се открива, не се именува, ништо од суштината не е, во сè е сè и во ништо е ништо (ἐν οὐδενί οὐδέν)...<sup>210</sup>

По овие чудесни апофатичко-катафатички нуркања во *Ареопагитските списи*, се чувствува потреба од уште едно навраќање кон нихилизмот на *идолоборечката апофатика*, која ја предизвика внатрешната криза на западната *метафизика*. Самиот поим *метафизика*, на Запад носи чисто гносеолошко и епистемолошко значење. Метафизички разбраниот Бог станува некаква индиферентна величина. „Највозвишеното Битие на здраворазумската убеденост и на рационалистичките докази, скршнува од можностите на субјективното искуство, со границата што ја диференцира реалната констатација од простата претпоставка, емпириски постоечкото од емпириски непостоечкото“.<sup>211</sup> Со самото тоа науката алиенира од истражувањето на надемпириското, одандестраното, и ги проучува само можностите на индивидуалниот ум во чинот на разбирање на „механизмот“ на природата, со надеж дека тоа ќе ја приведе кон резултати од фундаментално значење за човекот.<sup>212</sup> Затоа токму со Декарт, Спиноза и Лажбниц (Gotfrid Wilhelm Leibniz, 1646-1716), *природната теологија* на средновековната схоластика, како *scientia* (трансформирана

210. "Ἐπὶ δὲ τούτοις ζητῆσαι χρῆ, πῶς ἡμεῖς Θεὸν γινώσκομεν οὐδὲ νοητὸν οὐδὲ αἰσθητὸν οὐδὲ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα. Μήποτε οὖν ἀληθὲς εἶπεῖν, ὅτι Θεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἄγνωστον γὰρ τοῦτο καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον, ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν *θειῶν* αὐτοῦ *πάραδειγμάτων* ἐχούσης εἰς τὸ *ἐπέκεινα* πάντων ὁδῶ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνιμεν ἐν τῇ πάντων *ἀφαιρέσει* καὶ *ὑπεροχῇ* καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτία. Διό καὶ ἐν πᾶσιν ὁ Θεὸς γινώσκεται καὶ χωρὶς πάντων.

Καὶ διὰ γνώσεως ὁ Θεὸς γινώσκεται καὶ διὰ ἀγνωσίας. Καὶ ἔστιν αὐτοῦ καὶ νόησις καὶ λόγος καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐπαφή καὶ αἰσθησις καὶ δόξα καὶ φαντασία καὶ ὄνομα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, καὶ οὔτε νοεῖται οὔτε λέγεται οὔτε ὀνομάζεται. Καὶ 'ἐν πᾶσι πάντα' ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδέν καὶ ἐκ πάντων πᾶσι γινώσκεται καὶ ἐξ οὐδενὸς οὐδενί". - Исто, 7, III, P.G. 3, 872 D/A

211. Χρήστου Γιανναρᾶ, Χαΐντεγγερ καὶ Αρεοπαγίτης, Ἐκδόσεις Δόμος, Ἀθήνα, 1989, σελ. 28

212. Следниот впечатлив исчекор во историскиот развој на т.н. *атеистички теизам* е Барух Спиноза, во неговото дело "Ethica ordine geometrico demonstrata" (1677). Бог на Спиноза е внатрешна нужност на Природата, со тоа што Deus sive Natura. Тие се идентификуваат во една, единствена,

теологија во рационалистички организирана наука) си наоѓа свое историско исполнување и крај во прифаќањето на *рационализмот* како исклучив пат на *метафизичкото познание*.<sup>213</sup> Покрај *theologia naturalis*, средновековниот схоластицизам разви уште една мошне значајна теоретска област: *апофатичката* или *негативната теологија* - *theologia negativa*. Во феноменолошки противречниот однос, без да се исклучи нивната историска релација, *theologia naturalis* која е несомнено катафатичка, односно, *позитивна теологија* - *theologia affirmativa*, се врамновесува со западната апофатика, чија претпоставена цел е да укажува на границите и на релативноста на катафатичкото тврдење. Дури и корифеите на рационализмот Анзелм, Тома Аквински, Алберт Велики, Јован Дунс Скот (John Duns Scotus, 1270-1308), како типични претставници на позитивизмот на *theologia affirmativa*, истовремено се залагаат за апофатичкиот карактер на вистината за Бога, т.е. за неможноста човечкиот ум да го познае Бога каков што вистински е. Останува една тешко разрешлива загатка: зошто схоластичарите, и покрај тоа што знаеле за *Corpus Aeternum*, твореле апофатизам што не познава знаење како искуствена непосредност на односите и како поистоветување на вистината (*αληθευειν* - да се биде вистинит) со заедничарењето (*κινωνεϊν* - да се заедникува). Се заобиколува потврдувањето на познавањето со посредство на киновиските сили на

---

вечна и бесконечна ипостасна οὐσία (substantia). Таа постои апсолутно по себе и е замислива по себе *quod in se est et per se concipitur*. Потоа таа е автургична и самобитна, и се дели на создавачка природа (*natura naturans*) и создадена природа (*natura naturata*). Чинот пак на автономизирање на можноста за рационално поимање во рамките на т.н. *природна теологија* го извршил Лажбниц во неговото дело „*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*“ (1710). Лажбниц настапува како наставник на истрајноста на схоластичарите во поистоветувањето на физиката и метафизиката. Како систематизатор на логичките докази за постоењето на Бога доаѓа до: онтолошкиот, космолошкиот Бог како плод на вечните вистини и телеолошкиот доказ

213. Новата пострационалистичка епоха, историски започнува со *intellectus fidei*, чија базична карактеристика е *монизмот на субјектот*. Во рамките на монизмот се случува *дислокацијата* на познајниот приоритет од теренот на интелектот на почвата од сетилното искуство. Центар на вниманието стана знаењето обезбедено од сетилните информации на субјектот. Овој, ќе го наречеме *позитивистички емпиризам*, го досегна својот зеник со *Томас Хобс* (*Thomas Hobbes*, 1632-1704) и *Дејвид Хјум* (*David Hume*, 1711-1776). Тие го дислоцираат *принципот на авторитет* од индивидуалниот ум на индивидуалното сетилно искуство. Но со тоа губелно остануваат во прелеста на схоластичарите за субјективно раководење на авторитетот

општење, т.е. личносното, живо и искуствено доживување на Вистината. Останувајќи при рационалното поимање и доказните афирмации, апофатизмот на схоластичарите го нагласува релативниот карактер на интелектуалните дефиниции и на аналогните заклучоци за несоздаденото врз база на создаденото. Со тоа само се потпомогна појавата на релативизмот, скептицизмот, па дури и на агностицизмот, во културната мисловна орбита на западно-европската цивилизација. Но еве, уште веднаш укажуваме на постоечката разлика помеѓу *апофатизмот на природата* (суштината), среќаван во западната схоластика, и, *апофатизмот на личноста*, кој ја карактеризира мисловната икумена на православниот Исток.<sup>214</sup>

---

214. „...Онтолошката содржина на изразот личност, даруван од грчката светоотечка книжевност станува поаѓалиште на онтологијата радикално инна од онаа што, во течењето на нејзиниот историски развој ја застапуваше западната теолошка и философска традиција. Заробеноста на Западот во безизлезната поларизација помеѓу пропорционално апсолутното и онтичкото, или во мистичкото дефинирање на Битието, се покажала како незаобиколна последица на приоритетот кого западњациите, уште од првите христијански векови му го даваа на рационалното дефинирање на суштината, во односот на историското и егзистенцијалното искуство на личноста, наспроти грчкиот Исток, кој своето учење начелно го темелеше на приоритетот на личноста во односот кон суштината.

Приоритетот на нужноста при дефинирањето на суштината во рамките на онтолошкото прашање обврзува на некакво објективно дефинирање на постоењето на нештата и на рационалното (аналогиско-онтичко) и етиолошко толкување на Битието: патот на негациите (*via negationis*), патот на превозмогувањето (*via eminentiae*) и патот на причината (*via causalitatis*).

Во антифатичката, но и во историска комбинација со катафатичко-аналогиската дефиниција на Битието, Запад се занимава со апофатиката на Битието, со неможноста човечкиот ум со дефиниции да ја исцрпи вистината на Битието. Апофатиката на Запад произлегува од потребата да се заштити мистеријата на божествената суштина, односно таа секогаш претставува *апофатика на суштината*. Позитивно-аналогиското познавање на Бога на Запад, кај Анзелм и Тома Аквински, истовремено содржи и апофатичност на тоа познание, суштински непознавање на Бога и непристапност кон Битието. А на таа линија од апофатиката на суштината се среќаваат и врвните схоластичари и големите мистици на средниот век: Петар Абелар, Алберт Велики, Дунс Скот, Мајстор Екарт и Никола Кузански.

Меѓутоа невозможно е апофатиката на суштината да го решава онтолошкиот проблем како егзистенцијален проблем, како прашање за начинот на кој постои сè што постои, како прашање за „начинот на постоење“. Апсолутизацијата на егзистенцијалниот факт од страна на

„Не согласувајќи се теологијата да ја сведат на "наука за суштината Божја", зашто тоа е и бесмислено и невозможно бидејќи Бог е непознатлив по суштина и не може да биде "објект" на какво и да било 'философско' или "научно" познавање, светите теолози на Православната Црква не паѓаат во теолошки агностицизам, туку, напротив, сведочат за реалната можност на богопознанието врз основа на неискжливото разликување, во самиот Бог, на Неговата несфатлива *суштина* и на Неговите богојавни познатливи *енергии*, кои претставуваат Божји слободни "јавувања" (ἐκφάνσεις)...“<sup>215</sup> И токму оваа одлика, првично среќавана во методолошката дистинкција, целосно се огледа во непремостливата гносеолошка и онтолошка антитеза. Имено, апофатизмот на природата кога познајно им приоѓа на постоечките твари, посега по индивидуалните рационални

---

схоластичарите кога се работи за Бога кој се дефинира како „чиста енергија на постоењето“ (actus purus), го објаснува начинот на кој суштината постои, а тој начин претставува бивствување (essentia est id cuius actus est esse), ама не го допира начинот на постоење, та според тоа, и понатаму онтолошкиот проблем се ограничува на просторот од апстрактните дефиниции.

Наспроти тоа, во источната теологија *поларизацијата* помеѓу аналогиско-онтичкото и мистичното одредување на Битието, начелно била исклучена, а онтологијата на источњаците е пред сè егзистенцијална, зашто темел и поаѓалиште претставува *апофатиката на личноста* а не апофатиката на суштината. Во преданието на источната Црква не постои простор за некаква теологија, а уште помалку за некаков мистицизам на божествената суштина... Кога некој зборува за Бога, тоа за источната Црква секогаш значи дека станува збор за нешто конкретно: "Бог на Авраам, Исаак и Јаков, Бог на Исус Христос", секогаш се работи за Троица (личности) Отецот, Синот и Светиот Дух. Наспроти тоа, кога заедничката природа го зазема првото место во разбирањето на тријадолошкиот догмат, неопходно е религиозната стварност на Бог - Троица напати да се става скраја од некое философско умување за суштината... Навистина, во рамките на теоретските претпоставки на Запад, секоја чисто богоцентрична теорија би била во опасност на суштината да ѝ даде место пред личноста, да стане некаков мистицизам на "божествениот амбис" (спор. Gotheit, Meister Eckhart), некоја безлична апофатика на божеството-нишотност кое би ѝ претходело на Троица. Така, опишувајќи еден чуден круг, преку христијанството одново доаѓаме до новоплатонскиот мистицизам.“ (Theologie mystique de l'Eglise d'Orient, p.63, 64)

„Разликувањето на *апофатиката на личноста* од *апофатиката на суштината* не се исцрпува во рамките на теоретската несличност, туку претставува и сочинува два дијаметрално спротивни духовни ставови, два начини на живот и конечно, две култури...“ Χρήστου Γιανναρά, Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρωσ, Αθήνα, 1976, σελ. 14–15

215. Јеромонах др Атанасије Јевтиќ, „Развој богословља код Срба“, Теолошки погледи, 3-4, 1982, Београд, стр. 86

моќи. Познаените постоечки твари во овој случај се познаваат како конечни битија предодредени од λόγος-от на нивната дадена суштина по мерата од субјективното рационално доживување. Наспроти тварната (создадената) суштина, нетварната (несоздадената) суштина, одандестраната, натприродната, се восприема како поимливо постоење, без да се познава нејзината стварност. И токму овој став ќе може да се дефинира како *апофатички*. Апофатизмот на личноста, пак, поаѓа од констатацијата дека постоењето на личното битие и познавањето на неговиот начин на постоење и познавање се резултат на воспоставените релации што го превозмогнуваат рационалниот детерминизам, зашто претставуваат универзален егзистенцијален ефект. Не постои рационална дефиниција што поседува моќ да го исцрпи познанието кое, на личноста ѝ нуди непосредност во релациите бидејќи ниту еден разум не е во состојба да ја надомести познајната непосредност на односите, особено кога се работи за *личноста*, чија инност (поинаквост) не е само феноменолошка, туку е плод и на слободата на сомоодредување на начинот на постоење на субјектот. Се взира апофатичкиот карактер на секоја дефиниција насочена кон личносната особеност на Бога. Сепак, западната метафизичка традиција создавајќи една апофатика на суштината, која се потпира врз негативните дефиниции на божествените суштински особености за суштинската неодредливост на *безличниот Апсолут*, го поттикнува историскиот процес на релативизмот и на агностицизмот.<sup>216</sup> Како реакција на тие процеси ќе се појави антиинтелектуалниот став на реформацијата, чиј зенит е *пиетизмот*

---

216. „Ова начелно тврдење не го иззема ниту оној вид на *мистицизам* кој е негуван на Запад, и тоа не веќе паралелно, туку во очебијното отстапување од рационализмот чии маркантни претставници се Бернар од Клерво (Bernard de Clervaux, 1090-1153), Вилхелм од Сен-Тиери (Guillaume de Saint-Thierry, 1080-1148), Тереза Авилска (Therèse d'Avila, 1582), Јован од Крстот (Jean de la Croix, 1591), Фрањо Салски и др. Тој мистицизам особено го нагласуваше непосредниот однос на човекот спрема личноста Христова и можноста за "еросно" соединување со Него. Ама ни во тој случај не може да стане збор за некаков пат на познавање на Бога, различен од "апофатичката суштина" кај схоластичарите. Зашто како се остварува однос, и тоа еросен, со личноста Христова, тој сепак е внатре во несовладливите граници, каде се поставува приоритетот на разликување на суштините: а тоа значи дека личносниот однос не се остварува како егзистенцијална можност (како начин на постоење) кој ѝ претходи на секоја *суштинска* дефиниција на постоењето - дури не се ни работи за односот, туку, за едностраната психолошка упатеност на субјектот, внатре во тесните граници на *суштинската* апостасија од Бога, не како резултат

(pietismus - благочестие, побожност).<sup>217</sup> Непосреден плод на климата на протестантскиот пиетизам и врвен теоретски експликуатор на реформационскиот протестантизам е Емануел Кант (Immanuel Kant, 1724-1804).<sup>218</sup> Во Кантовиот теолошки апофатизам, реформацијата го заменува Deus Absconditus со принципот на категоричката етика, т.е. со самиот човечки субјект, носител а priori на судот на чистиот ум, кој како етичко искање станува достоин регулатор на универзалното искуство.<sup>219</sup> „Смртта на Бога“ како историски процес на западно-европската философија е дефинитивно завршен со Хегел<sup>220</sup>. За Хегел религијата и философијата се

на животот, туку, како резултат на индивидуалната способност на емоцијата - се доживува како индивидуална екстатична состојба на емоционалниот еротизам, како највисоко индивидуално остварување на психолошката предаденост. Доколку схоластичкиот рационализам настојува да реализира познавање на Бога давајќи им приоритет на индивидуалните емоционални способности. И во двата случаи сме упатени на некаков непознат и недостапен "објект" на размислување или сетилна опсервација, кој поттикнува на индивидуални достигнувања на рационалните синтеси или мистичните екстази, додека пак, можностите на вистинскиот живот се суштински предестинирани и не дозволуваат вистинска релација во која човекот ќе го познае Бога како вистинско битие и личностна особеност.“ - Χρήστος Γιανναράς, Χαϊντεγγερ καὶ Αρεολαίτης, Ἐκδόσεις Δόμος, Ἀθήνα, 1938, σελ. 32

217. Овој историски феномен е именуван со пиетизам (збор што доаѓа од латинскиот pietas - побожност, благочестие), за со него да се означат едно широко распространето движење среќавано во рамките на протестантизмот кон крајот на XVII век и во почетокот на XVIII век. Пиетизмот ја фаворизираше идејата за предноста на практичната побожност над догматската т.е. философската или полемичката теологија. Со инни зборови, на рационалистичкото или на објективизираното поимање на Бога, пиетизмот му го спротивставува индивидуалното религиозно искуство. Пиетизмот ќе можеме да го дефинираме и како мистицизам на практичната побожност, покрај тоа што напати претставува облик на борба против познанието, односно агностицизам облечен во руво на етичка целесходност.
218. Во „Kritik der reinen Vernunft“ („Критика на чистиот ум“) се носи со мисла да ја укине природната теологија (theologia naturalis) и рационалистичката мистика, темелејќи го постоењето на Бога врз искањата на емпириско-практичната логика односно, врз претпоставките на етичката целесходност
219. Кантовиот реформаторски апофатизам си наоѓа своја историска проекција во германскиот идеализам, кај: Фихте (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1844), Шелинг (Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, 1775-1854), Хегел, Шопенхауер (Schopenhauer Arthur, 1788-1860), кој го приведува кон крај создавањето на т.н. моралистички антропоцентричен атеизам
220. Основните тези на Хегеловиот философски систем се формулирани во неговите четири фундаментални дела: Phänomenologie des Geistes (Феноменологија на Духот) 1807; Wissenschaft der Logik (Наука за Логиката) 1812-16; Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Енциклопедија на философските науки) 1817; Grundlinien der Philosophie des Rechts (Основни црти на философијата на правото) 1821



идентични бидејќи, дефинирањето на апсолутното е нивни заеднички предмет. Инструментариумот по кој се посега за да се дојде до целта е нивната единствена разлика. Философијата се служи со поимни дефиниции, а религијата со митски претстави.

Сепак со овој став на Хегел не се совпаѓа патристичкото предание на Црквата од Исток. „И покрај сиот респект што го имаа кон Платона и кон другите грчки философи, и покрај доволно широката употреба на нивните мисловни дострели, сепак светите отци на источната Црква не се стеснувале таквата теологија да ја наречат поскоро "митологија, отколку религија", како што вели Св. Атанасиј Велики, или пак, "игра со зборови, а не теологија", како што за таквото философско занимавање со теологија рекол Св. Василиј Велики (τεχνολογοῦσι γὰρ οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ θεολογοῦσι - луѓето се занимаваат со "технологија" на зборови, т.е. со игра на зборови, /произведуваат/ инфлација на зборови, а не со теологија).“<sup>221</sup> Всушност, станува збор за неизменетиот став на православно апоефатичко богомислие спрема христијанскиот Бог на западната метафизика, кој поскоро е мртва творба на умот или вид на идеја или апстрактен поим. Во најдобар случај, ќе може да ужива третман на обоготворена конвенционална вредност. Просторот Божји на Запад останува празен зашто е Бог *отсуство*, бидејќи на егзистенцијата, човекот, светот и Историјата престана да им биде *смисла*. Отсуството ја *нихилизира* секоја животна вистина надвор од орбитата на минливоста и на смртта. Со тоа, всушност, се одредува содржината на европскиот *нихилизам*.<sup>222</sup> Доколку доследно се почитува дистинкцијата помеѓу тварите и Битието, како и егзегезата на појавноста и нишоттноста како начини на битието, тогаш е несомнено дека нишоттноста ќе се открие како претпоставка на прашањето за битието слободно од ропството на рационализмот. Во тој

---

221. Јеромонах др Атанасије Јевтиќ, Развој богословља код Срба, Теолошки погледи, 3-4, 1982, Београд, стр. 82-83

222. Nihilismus, μηδενισμός, во философската терминологија ја означува теоријата на негирање на секоја реална ипостас на постоечките твари, вклучувајќи го тука и прагматичкиот карактер на познанието како и моралните вредности. Во просторот на философијата нихилизмот влегува со Ниче. Во книгата „Der Wille zur Macht“ (Воља за моќ) 1887, Ниче го анализира европскиот нихилизам како незаобиколна последица на конвенционалната аксиологија воведена од рационализмот на западната метафизика.

случај ништотното не се поистоветува со непостоењето и не претставува граница на крајот или на херметизмот на метафизичкото истражување. Ништотноста дефинирана како *безгранична граница* на скептичното мислење станува појдовна точка за една онтологија подеднакво легитимна и за теистичкиот и за атеистичкиот светоглед. Оваа претпоставка нихилизмот го прави неиндиферентен кон катафазата и кон апофазата на Бога. Бидејќи нихилизмот го негира поистоветувањето на Бога и Битието, повеќе личи на теологија отколку на рационалистичка метафизика или утилитарна етика. Со укинувањето на интелектуалната катафаза и на практичната потреба од Бога, нихилизмот радикално ги одрекува „рационалните идоли“ на Бога. Поради невозможноста да се одреди граница на сомничавата логика, нихилизмот нуди поголеми можности: *да се сочува божественоста на Бога*. И токму поради двете можни последици на нихилизмот: да се прифати *отсуството* или, пак, *непознавањето* на Бога, нихилизмот приведува пред дверите на апофатизмот на новозаветната теологија, својствен за Corpus Areopagiticum. Нихилизмот на новозаветниот апофатизам е суштински инн од *theologia negativa*. Западно-европското апофатичко предание битието не го одредува од аспект на можноста за ништотност, туку ништотноста ја детерминира со битието, како со нешто што му е противно на битието, негова негација, како небитие. Ништотноста како негативен поим претставува инверзија на смислата на битието, и има рационално потекло, односно претставува поапстрактна од најапстрактните творби на умот.

Поистоветувањето на ништотноста со Ништо го открива аксиолошкиот карактер на западната метафизика. Битието како антитеза на Ништо и небитие, самото по себе добива аксиолошки приоритет на она што е постоечко, над она што е непостоечко. И катафатичката теологија поради стекнатиот аксиолошки карактер на битието се искачува до врвот од лествицата на вредности - до Началото на вистиското Битие. Апофатичката теологија пак, во обидот да го елиминира онтичкиот карактер на битието, има цел да достигне до вреднувањето на вистинското Битие што го превозмогнува вреднувањето на битието. Според тоа, разликата помеѓу апофатичката и катафатичката теологија е разлика помеѓу две паралелни методи.

2. Одречниот став спрема обидите да му се припишат на Бога дефинициите за битието, како и одбивањето стварноста на Бога и начинот на битието да ѝ се подредат на интелектуалната схематизација, ферментирале во рамките на еклисијалната философија на Црквата од Исток, најмалку четиринаесет векови пред западноевропскиот егзистенцијализам. И токму во *Corpus Areopagiticum* гледаме елитен пример, уште од крајот на V век, за општоприфатениот став на теолошкиот апофатизам,<sup>223</sup> со тоа што проблемот на богопознанието е минуциозно обработен во малечкиот трактат чиј наслов: „Περὶ μυστικῆς θεολογίας“, е сам по себе мошне значаен. Во знакот на ова дело ќе се случува севкупниот понатамошен развој на христијанската мисла. Во него Божемниот - Дионисиј разликува два пата на теологијата: едниот од нив е т.н. апофатички или одречен пат, вториот, пак, е т.н. катафатички или потврден пат. „Патот на апофатичката философија е повозвишен, зашто само тој води до Божествениот примрак, преку кој непрестапната Светлина ѝ се открива на тварта“.<sup>224</sup> Апофатичкиот пат е совршен бидејќи му е најсоодветен на *Непознатливиот по природа*. Имајќи предвид дека секое знаење за свој објект го има она што постои, а Бог е одандестраната на сè што постои, за да Му се приближиме треба да го апофатизираме сè она што е под Него субординирано, т.е. сè што постои. Доколку, пак, ни се случи да познаеме сè што гледаме додека Бога го созерцуваме, тогаш ќе треба да се знае дека не Бога сам по Себе го познаваме, туку твари на умот достапни, односно сè она што Тој не е. Непознанието е единствениот можен пат да се познае Оној Кој ги превозмогнува сите објекти на

---

223. По прашањето на Ареопагитската онтологија и метафизика, на Теолошкиот факултет Georg-August-Universitae во Göttingen, во 1975 година е одбранета дисертација чиј единствен недостаток е намерното или ненамерното игнорирање на безмалу сите православни научници освен на В. Н. Лоски. Автор на научниот труд е Bernd Brons, *Gott und die Seienden Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen, 1976, s. 346 (Бог и суштина. Истражување на релацијата помеѓу новоплатонската метафизика и христијанското предание кај Дионисиј Ареопагит)

224. Г.В. Флоровский, *Византијские Отцы V-VIII*, Париж, 1933, стр. 102

познанието. Патот на апофазата има сила да нè искачи од најниските степени на постоење до самите негови врвови. Нагорното, праволиниско движење од подножјето до врвот на суштествувањето, се случува така што сукцесивно се одрекуваат веќе познаените твари, за откако ќе застанеме над познанието, да се искачимо на духовната лествица и да му се приближиме на "Αγνώστος Θεός, во самракот на целосното непознание. Аналогно на светлината што ја развејува темнината, и познавањето на созданијата, особено потполното знаење, го елиминира непознанието. Патот на катафазата, и покрај тоа што приведува кон извесно познавање на Бога, не е совршен. Доколку од Божемниот-Дионисиј воспоставената дистинкција помеѓу апофатичката и катафатичката философија се пренесе во светот на дијалектиката, ќе се соочиме со *антиномија*.<sup>225</sup> Доколку за авторот на *Ареопагитските списи* постои антиномија помеѓу двете очебијно издиференцирани теологии, тогаш се отвора простор за едно значајно прашање: можна ли е нивната синтеза? Зашто, напати, анонимниот писател на *Corpus-от*, без стеснување, зборува за супериорноста на одречната над потврдната теологија. Истражувањето на трактатот „Περὶ μυστικῆς θεολογίας“, кој ѝ е посветен на апофатичката теологија, ќе го расветли вистинското значење на одречната методологија. Зашто апофатизмот, како што веќе заклучуваме, му стана фундаментална содржина на теолошкото предание на Црквата од Исток. Патот на одречната теолошка методологија е надинтелектуален, но не и неинтелектуален процес. Сообразно со екстатичарите - платоничари од типот на Плотин, и Дионисиј ја заговара потребата од катарза, со таа разлика што катарзата на новоплатонистите носи строго интелектуален белег и има за цел да го ослободи познавањето од мултиплицитетот што корелира со суштествувањето. Дионисиевата катарза има за цел да го одрече создаденото суштествување доколку тоа го крие „не-постоењето“ на Бога. *Ареопагитскиот κάθαρσις* е еден вид *иступление* или излив (πρόοδα)

---

225. Сергѣй Булгаковъ, *Свѣтъ Невечерній, созерцанія и умозрѣнїи*, Москва, 1917, стр. 118

од тварниот во нетварниот свет, и со самото тоа онтолошки, а не психолошки. Овој типично аскетски пат е: „ослободување од секоја разностранна примеса, т.е. "упростување" на душата... Или, поинаку, "собирање на душата", "еднородно собирање", или восредоточување, "влегување во самиот себе", одделување од секое познание, од сите *παραδείγματα*, чувствени и умствени... Тое е воедно и некакво успокојување на душата, Бога ние го познаваме само во спокојот на душата, во спокојот на непознанието. А тоа апофатичко непознание е поскоро натпознание, не, отсуство на познание, туку совршено познание, кое е *неспоредливо* со какво било делумно познание. Тоа незнаење е созерцание, и дури нешто повеќе од созерцание... Бог не се познава оддалеку, не преку размислувањето за *Него*, туку, преку надумното соединување со *Него* – *ἕνωσις*. Тоа е возможно само преку *екстаза*, преку излегување надвор од секоја граница, преку *иступление*. И тоа значи зачекорување во некој свештен примрак, "во примракот на непознанието", "во примракот на тихованието"...<sup>226</sup> Божествените *πρόοδοι* всушност се вистинското познание кое, не ќе може да се облече во зборови и поими. Бидејќи несоопштитливо, тоа останува докрај непознаено и за оној, кој го познава. Тоа ќе да е еден вид на егзистенцијално ослободување, кое го опфаќа битието во сета негова плурома тогаш кога тоа (битието) копнее да го познае Бога. Дури и соединувањето со Платиновото *ἕν* може да инсценира последица подобна на примордијалното онтолошко единство на човекот со Бога.

Мистичното *ἕνωσις* во *Ареопагитските списи* е нова и инна состојба, непозната за новолатонистите, која претпоставува аскетско (подвижничко) исчекорување кон напред, кон целта и смислата на историското постоење, проследено од цела серија на преобразби. И токму во тоа движење е содржана пасхата од светот на тварите во светот на Нетварниот, при што се пластат содржини какви што субјектот по природа

---

226. Г.В. Флоровский, исто, стр. 102-103

не можел да ги поседува пред тоа. Сега човекот, екстазирајќи од себе, потполно му припаѓа на Непознатливиот. Во овој акт на соединување со Бога, човекот се *обожува* (*θεώσις*). Со тоа што, дури и во состојба на богосоединетост, човекот Бога не ќе може да го познае поинаку и повеќе од Непознатлив. Бесконечно далечен според природата, Бог останува недостапен по својата суштина, дури и тогаш кога претстојува во лицата од *ἕνωσις*-от. Овој за теологијата релевантен заклучок теологијата не ја става во позиција на изнаоѓање на афирмативни (катафатички) познанија за божествената суштина, туку во состојба на искусно познавање на Оној Кој стои над секое познание. Апофатизмот е философија на екстаза *par excellence* бидејќи претставува насоченост на умот одречен од изнаоѓањата на поими за Бога. Ете зошто Дионисиевата методолошка постапка на апофатизмот ја порекнува апстрактната, рационалистичка методологија на *theologia negativa*, која заговара адаптација на тајната на божествената Софија кон човечкиот ум. Апофатичката философија на *Corpus Aegoragicum* претставува вистински критериум и белег за насоченоста на умот сообразен со Вистината. Во таа смисла, пак, секоја вистинска теологија е апофатична *κατά φύσιν*. Тогаш, не ќе може ли апофатизмот првично да се дефинира како *превозмогнување* на копнежот по селективно детерминирање на Вистината? Секако да! Зашто, апофатизмот одрекува вистината да ја исцрпи во нејзината дефиниција. Со тоа што, поимите **превозмогнување** и **одрекување** не смее да се толкуваат како отфрлање или како заобиколување на познајните можности содржани во логичката дефиниција на познанието. Укажуваме на апсурдноста од обидот апофатизмот да се поистовети со ирационализмот, или пак да се претстави како да е алергичен на индивидуоцентричниот мистицизам. Апофатичкиот пат ја прифаќа методолошката постапка на философската гносеологија што го восприема и патот на афирмации и патот на негации како потенцијали на *евентуалното познание*. И токму оваа *евентуалност* на познанието го разлучува апофатизмот од позитивизмот на познанието. Тоа значи изземање на секој облик на апсолутизирање на каноните и хипотезите што изнудуваат веродостојност

на гностичката дефиниција. Првичното прифаќање на методите на философската гносеологија од страна на теолошкиот апофатизам на ранохристијанското Предание ја означува автентичната појдовна позиција на подоцнежните отуѓувања од Преданието. Така, на пример, апсолутизираната *theologia naturalis*, како логика на афирмации, и *theologia negativa*, како логика на негации, ја открива кризата на теолошкиот апофатизам во просторот на западното христијанство.

Заедничка појдовна точка и за православниот Исток и за западниот среден век при објаснувањето на своите гносеолошки ставови се извлечените аргументи од базичниот текст на православниот апофатизам - од *Corpus Areopagiticum*. Поради тоа ни се чини природно и секоја расправа околу проблемот на теолошкото познание да почне со *Ареопагитските списи*.

Според доктрината на схоластичарите, светот како творба поседува аналогна сличност со Творецот. Оваа сличност постулира постоење на аналогна несличност. Поимот „трансценденталност“ Божја претставува превозмогнување на категориите што ја дефинираат физичката стварност. Меѓутоа, превозмогнувањето претпоставува постоење на аналогна несличност помеѓу Бога и светот.<sup>227</sup> На тој начин, принципот на аналогичност, на схоластичарите им дозволува да ја дефинираат несличноста како квантитативна негирачка разлика спрема аналогната сличност и, според тоа, како аналогно познатлива величина.

А сега уште еднаш ќе се проследи веќе цитираната одломка од Περὶ Θεῶν ὀνομάτων 7, III P.G. 3, 869 C.D. - 872 A (стр. 4) на која схоластичарите често се повикуваат.

---

227. „IV Латерански собор во 1215 година го усвои и го озваничи тврдењето дека помеѓу Творецот и создадените твари е невозможно да се одреди некаква семантичка сличност, а притоа да не се претпостави постоење на уште поголема несличност“ - „Quia inter creatorem et creatorum non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“, - Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 1973, s. 262

Во оваа одломка Ареопагит недвосмислено ја исклучува можноста за познавање на Бога *κᾶτα φύσιν*. Онтолошката димензија на Бога ги превозмогнува гносеолошките капацитети на човечкиот ум и на останатите гносеолошки инструменти за познавање на Вистината. Таа ја превозмогнува секоја аналогиска алијанса со што било од постоечкото. Та според тоа, логично е да не постојат појдовни точки на аналогиско поврзување на суштините на битијата и суштината на Бога, кои би претпоставувале и сочинувале аналогиски несличности. Кажувањето може да се илустрира со апофатичките дефиниции: несоздаден, невремен, недимензионален..., кои доколку од човекот бидат сфатени само како ноиматски антитези на катафатичките детерминации: создадено, времено, димензионално..., тешко ќе можат на човечката моќ на поимање да ѝ приближат макар еден вид на егзистенција што им одбегнува на претпоставките со чија помош човечкото искуство ја сфаќа егзистенцијата. Повторно доаѓаме до заклучокот за невозможност Бог да биде познат по Неговата природа, поради коренитата инкомпатибилност помеѓу несоздадената суштина Божја и семантиката на логосот, односно сфатливоста на поимот. Преподобниот Максим Омолжит (Исповедник), несомнено најдобриот егзегет на *Ареопагитските списи*, потсетува дека самиот израз природа (*φύσις*)<sup>228</sup>, се ползува исклучиво кога станува збор за Бога, бидејќи Бог стои над сè што би можело да се именува со изразите *природа* или *суштина*. Само во актот на вочеловување и на вочовечување, личноста на Бога Логосот зема учество во природата: „Погледни каква е природата и зошто е природа наречена: замисли ја нашава природа и како не е добро да му ја припишуваме на Бога; зашто еве, природата (божествена) слегла до природата (човечка), односно до неа безначајната достигнала, а неа не ја стекнала“.<sup>229</sup> Истото тоа важи и за поимот *суштина* доколку го суборди-

---

228. Изразот *природа* - *φύσις*, кој доаѓа од *φύεσθε* – *γίγνεσθε* - настанува, во свеста на човекот носи онтички и тварен карактер

229. „Ὁρᾶς πῶς φησιν, ἐπειδὴ καὶ ἕως φύσεως ἐληλύθη: φύσεως μὲν τῆς ἡμετέρας νόησον: καὶ ὅτι τὸ φύσεως οὐ καλῶς λέγομεν ἐπὶ Θεοῦ: ἰδοὺ γὰρ πῶς φησιν, ἕως φύσεως κατήλθε, τουτέστιν, ἕως ἐκείνου ἔφθασε τοῦ ἀτιμωτέρου, καὶ οὐπὲρ αὐτὸς οὐκ ἐκέκτητο.“  
-Σχόλια εἰς τὸ Περὶ Θεῶν ὀνομάτων, P.G. 4, 229 C



нира Божеството под модусот на кој се поимаат тварните битија: „Бог е над секоја суштина и не е ниту едно од битијата, а битијата се од Него“.<sup>230</sup> Според Свети Максим Исповедник, човекот може да го познае Бога доколку отстапи од божествената природа или суштина, и ѝ пристапи на промислувачката сила Божја: „Со никаков логос или поим или твар Божеството нема релација и заедница со битијата, туку е секаде и во сè одандестрана, наспроти сè останато, тоа е во допир со нив само преку енергијата на одржување и на промислување“.<sup>231</sup> Егзегезата на оваа одломка нè приведува кон заклучокот дека станува збор за постоење на *аналогна релација* помеѓу Бога како Творец и битијата како творба. Сепак таа врска не претставува дефиниција на божественото Битие, туку *икона*<sup>232</sup> на карактеристиките на божествените личносни својства - *Θείων παραδείγματων* (божествени примери, парадигми, обрасци, модели), како што ги именува великиот Ареопагит. Божествените парадигми или логоси ги даруваат битијата со суштина, но не ѝ припаѓаат на божествената *οὐσία*, туку на божествените енергии (*Θείας ἐνεργείας*). Логосот на битието пак, протолкуван како начин на устројување на сите битија, е резултат на *Θείας ἐνεργείας* и функционира како *εἰκόνα* на персоналните

230. „Πάσης γὰρ οὐσίας ὑπέρκειται ὁ Θεός, οὐδέν τι τῶν ὄντων ὄν, ἀλλ' ὑπὲρ τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ τὰ ὄντα“ - Исто, 188 Α

231. „Οὐδενὶ γὰρ λόγῳ ἢ νοήματι, καὶ πράγματι ἔχει τὸ Θεῖον τὴν πρὸς τὰ ὄντα σχέσιν τε καὶ κοινωνίαν, ἀλλ' ἔστι πάντη καὶ κατὰ πάντα ὑπερήμενον, μόνῳ τῷ συνέχειν καὶ προνοεῖσθαι τούτων ἐφαπτόμενον, ὡς ἂν τις εἴποι“ - Исто, 321 Β

232. Грчкиот термин *ἡ εἰκόνα* поседува две фундаментални значења: првото е грчко, а второто библиско - јудеохристијанско. Грчкото е аналогиско со етимолошкото потекло во глаголот *εἶκω*, *εἶκα* и означува *сличност, прилика, образување, аналогно отсликување на ликот*. Библиско - јудеохристијанското значење потекнува од Седумдесетте преведувачи на Стариот Завет, кои со грчкиот збор *εἰκόνα* го превеле еврејското *צלם*, односно поимот: *појава, претстава, источество* или *супститут*. Во патристичката литература зборот *εἰκόνα* се ползува во второто значење бидејќи го задржува аналогискиот однос помеѓу ликот што се образува и изобразената стварност. Сепак, во овој случај аналогискиот однос не се исцрпува во аналитичко-ноетската или морфолошката аналогност, туку во односот на логосите, во способноста на човечкиот логос да се сретне и логосно да го открие логосот на стварноста, - логосот на личносната Енергија Божја

особености на божествениот творечки Λόγος. Во Corpus Areopagiticum, егзистенцијалните категореме, вклучувајќи ги и најдуховните карактеристики на човечката природа, не уживаат третман на дефиниции на божествената οὐσία. „Богоначалната натсуштественост, колку и да претставува натпостоење и наддобрина, не е достоин некој од љубителите на Вистината, која е над секоја вистина, да ја опеа ниту како збор или мисла, ниту како ум, како живот или како суштина“.<sup>233</sup> Категориите со чија помош го дефинираме егзистенцијалниот факт или феноменот на тој факт: суштината, постоењето, логосот, силата, добрината, умот, животот, движењето итн., се недостатни за со нив да се создаде аналогиска релација на сличностите и на разликите со Вистината, која е „над секоја вистина“ (Ἀλήθειαν ἀληθείας). Разумот може да ги сфати, а зборот да ги изрази егзистенцијалните сличности или разлики помеѓу битијата, бидејќи, според Хајдегер, битијата постојат како вистина, ἀ-λήθεια (незаборав, вистина, доаѓа од ἡ λήθη - заборав). Ама невозможно е рационално да се сфаќа и логички да се изрази стварноста надвор од битијата, стварноста „која не можеме ниту да ја замислиме, ниту да ја изречеме, ниту да ја поимаме, зашто е одвоена од сè и во потполност непознатлива...“<sup>234</sup> Умот и логосот, во неможност да превозмогнуваат, посегаат по едноставни силогизми само толку колку што ќе ја констатираат таа неможност. Според тоа, со логосот се дефинира само апсолутната несличност на Бога со постоечките твари (нешта, предмети, објекти). За тоа во Περί Θείων ὀνομάτων Ареопагит се изразил на следниов начин: „... Зашто, доколку сите познанија се однесуваат на битијата и имаат свој крај во нив, тоа што е надвор од секоја суштина, тоа е надвор од секое познание... зашто и самата

233. „τὴν μὲν οὖν ὑπερουσιότητα τὴν θεαρχικὴν, ὃ τι ποτέ ἐστὶν ἢ τῆς ὑπεραγαθότητος ὑπερύπαρξις, οὔτε ὡς λόγον, ἢ δύναμιν, οὔτε ὡς νοῦν, ἢ φωνήν, ἢ οὐσίαν ὑμνησαι θεμιτὸν οὐδενὶ τῶν ὅσοι τῆς ὑπὲρ πᾶσαν Ἀλήθειαν ἀληθείας εἰσὶν ἐρασταί“ - Περί Θείων ὀνομάτων 1, V, P.G. 3, 593 C

234. Исто, 1, IV, P.G. 3, D: „...ἦν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν, οὔτε εἰπεῖν, οὔτε ὅλως πως θεωρῆσαι, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ἐξηρημένην εἶναι, καὶ ὑπεράγωστον...“

теологија учи дека е Тој несличен и несовпадлив со што и да е, и поради тоа што е поинаков од сè, и што е почудно, нè учи дека не постои ништо Нему слично...<sup>235</sup> Дефиницијата на несличноста се создава според „λόγος-от на апофазата“, според чиј критериум и небитието го нарекуваме „небитие“, вели Аристотел во неговата Μετά τὰ φυσικά,<sup>236</sup> макар што самото признавање на *несличноста со битието* не ја дефинира *суштината на небитието*. Оттука и егзегетскиот потег на Преподобен Максим Исповедник е непогрешиво прецизен: „Бог се нарекува ем битие, ем небитие, бидејќи ниту едно од битијата не е, туку непознатливо превозможува сè: доколку, пак, нешто е познатливо, тоа во никој случај не е Бог“<sup>237</sup> Само со истовремено употребување на тезата и на антитезата, аналогиски се оиконува вистината што се темели на афирмативните и на негативните дефиниции. Во една одломка на Corpus Areopagiticum среќаваме одлична илустрација за аналогиско оиконување: „...како што се непоимливи умствените вешества и се несфатливи за чувствените битија; а простите и безобличните, за формираните и вообличените битија; а нематеријалната и неизобразливата безобличност (е непоимлива) за оние битија што примиле телесен облик, на ист начин е вистинито дека натсуштествената неодредливост е одандестрана на *суштините*, и дека одандестрана на секој ум е надумното единство. И на секој разум му е непоимливо *Едното* кое е одандестрана на секој разум, и е неизглаголиво со каков било збор. Доброто, кое е над секој збор, единството, кое го обединува секое

235. „...Εἰ γὰρ αἱ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσὶ, καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρας ἔχουσιν, ἢ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεως ἔστιν ἔξηρημένη“

„...Αὐτὴ γὰρ ἡ θεολογία, τὸ ὀνόμοιον αὐτὸν εἶναι πρεσβεύει, καὶ τοῖς πᾶσιν ἀσύντακτον ὡς καὶ πάντων ἕτερον, καὶ τὸ δὴ παραδοξότερον, ὅτι μὴδὲ εἶναί τι ὄμοιον αὐτῷ φησι“. - Исто, I, IV, P.G. 3, 593 A, и 9, VII, P.G. 3, 916 A

236. „...ἀποφάσεις ἢ οὐσίας; διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν...“ Aristotelis, *Metaphysica*, (W. Jaeger), Oxford University Press, Oxford 1957, Γ2, 1003B, 10

237. „...ὁ γὰρ Θεὸς καὶ ὄν λέγεται, καὶ μὴ ὄν, ὡς οὐδὲν ὄν τῶν, ἀλλ' ὑπερηρέμενος ἀγνώστως τῶν ἀπάντων, οὐ γὰρ ἐστὶ τι τὸ γινῶσκον κατὰ τί οὐδὲν ἐστὶ τι τὸ γινῶσκον κατὰ τί οὐδὲν ὁ Θεός...“ - Σχόλια εἰς τὸ Περὶ Θεῶν ὀνομάτων, P.G. 4, 256 A

единство, *натсуштествената суштина, умот надумен и словото неизглаголиво*: тоа се неизглаголивоста и надумноста и неменливоста, кои не се однесуваат ниту на една од тварите. Тоа е причина на постоењето на сите твари, а самото нема свое битие, зашто е одандестрана на секое постоење и битување на оној начин, на кој, само тоа за себе може извесно и изречно да зборува“.<sup>238</sup> Сосема е очебијно дека семиолошките синтези предизвикани од антитетските дефиниции: *натсуштествена суштина, умот надумен, логосот неизглаголив, претставуваат поскоро икони отколку поими*. Иконата како феномен на семантичката синтеза на антитетските тврдења претставува еден вид на изобразување, чии капацитети ја превозмогнуваат и катафазата и апофазата. Во оваа смисла иконата претставува пат на ослободување од гносеолошките тези, и слобода од силогистичката нужност. Богословската семантика, иако докрај ги асимилира аналогиските и етиолошките дефиниции, кога го познава конечното превозмогнување прибегнува кон гносеолошката методологија. Зашто, апофатичкото знаење ги претпоставува и во себе ги содржи аналогиските и етиолошките дефиниции како појдовни, но не и како конечни. Оптималната синергија помеѓу катафазата и апофазата ја преобразува ноиматската антитеза во иконолошки показ: „Треба и ова да го имаме на ум: сугубо е преданието на теолозите, едното е скриено и тајно, а другото е откриено и полесно познатливо. Едното функционира со помош на симболи и извршување на светите тајни, а другото со помош на философски и доказни логоси; и така се преплетува она што е изглаголиво со она што е

238. „Ὡσπερ γὰρ ἄληπτα καὶ ἀθεώρητα τοῖς αἰσθητοῖς ἐστὶ τὰ νοητὰ, καὶ τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἀπλᾶ καὶ ατύπωτα, τοῖς τε κατὰ σωμάτων σχήματα μεμορφωμένοις, ἢ τῶν ασωμάτων αναφῆς καὶ ἀσχημάτιστος ἀμορφία, κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπέρκειται τῶν οὐσιῶν ἢ ὑπερούσιος ἀοριστία, καὶ τῶν νοῶν ἢ ὑπὲρ νοῦν ἐνότης, καὶ πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστὶ τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἐν, ἄρρήτόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθὸν ἐνὰς ἐνοποιὸς ἀπάσης ἐνάδος καὶ ὑπερούσιος οὐσία, καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος, ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία, κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὔσα, καὶ αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν, ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα, καὶ ὡς ἂν αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο“ - *Περὶ Θεῶν ὀνομάτων*, 1, I, P.G. 3, 588 B

неизглаголиво.<sup>239</sup> Доколку се прибегне кон потполно исклучување на катафатичките дефиниции на Бога, неизбежно ќе дојде до поистоветување на апофатизмот со самата негација, што ќе доведе до еден вид *теолошки агностицизам*. Ваквата гносеолошка теза антитетски е катафатична и во сè му е идентична на позитивното катафатичко знаење, со тоа што овојпат, употребата на аналогиското поимање на антитетските поими произведува независност и од катафазата и од апофазата. Оваа подготвеност на проширување на гносеолошките капацитети одандестрана на разумот го универзализира искуството: „Затоа Бог се препознава во сè и одвоено од сè; а Бог се познава и со помош на непознанието; и постои знаење (за Него), и збор и наука и допир и чувство и мислење и вообразеност и име и сè друго, па сепак, ниту може да се поима, ниту да се изрече, ниту да се именува; и не е (Тој) едно од битијата, ниту се познава во некое од битијата; (Тој) е сè во сè и ништо ни во што, и во сè по сè се познава, и ни во што ни по што. Сето тоа правилно за Бога го кажуваме, и сите битија по своја аналогија Го славословат, зашто е нивен причинител“.<sup>240</sup> И сега сосема јасно се одликуваат апофатичкиот став на *Corpus Areopagiticum* од оној на западната средновековна *theologia negativa*. Ареопагитскиот апофатизам е несведлив само на апофаза (одрекнување) бидејќи тој подеднакво ја претпоставува и катафазата како *φυσική γνῶσις* и неговото

239. „Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρῆ, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν, καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν, καὶ συμπλέκεται τῷ ῥητῷ τὸ ἀπόρρητον“ - Ἐπιστολὴ, 9 (IX), P.G. 3, 1105D

240. „Διὸ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ Θεὸς γινώσκεται, καὶ χωρὶς πάντων, καὶ διὰ γνώσεως ὁ Θεὸς γινώσκεται, καὶ διὰ ἀγνωσίας, καὶ ἔστιν αὐτοῦ καὶ νόησις, καὶ λόγος, καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἐπαφή, καὶ αἴσθησις, καὶ δόξα, καὶ φαντασία, καὶ ὄνομα, καὶ τὰ ἄλλα πάντα, καὶ οὔτε νοεῖται, οὔτε λέγεται, οὔτε ὀνομάζεται; καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, οὐδὲ, ἐν τινι τῶν ὄντων γινώσκεται; καὶ ἐν πάντα ἐστὶ, καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδὲν, καὶ ἐκ πάντων πᾶσι γινώσκεται, καὶ ἐξ οὐδενὸς οὐδενὶ καὶ γὰρ ταῦτα ὀρθῶς περὶ Θεοῦ λέγομεν, καὶ ἐκ τῶν ὄντων ἀπάντων ὕμνεται κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν ὧν ἐστὶν αἴτιος“ - Περὶ Θεῶν ὀνομάτων, 7, III, P.G. 3, 872 A

истовремено одрекнување од секоја позиција што изнудува консолидирање и објективизирање на вистината со помош на рационални дефиниции.

Апофатичкиот став одбива да биде стеснет до метод на  $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$   $\gamma\nu\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$  на Бога. Се прифаќа употребата на рационалистичките методи за да се одрече апсолутната ефикасност на семантиката од природното познавање на Бога. И токму поради тоа, апофатизмот, како активно отуѓување од чинот на ентропија на познанието во рационални дефиниции, прераснува во гносеолошки став што динамички воведува во онтологијата на личноста. Ваквата ноиматизација на субјектот и предметната стварност не може да ѝ се потчини ниту на една а priori нужност. Според тоа, Дионисевиот теолошки апофатизам, напуштајќи ја рационалната присила, го определува нихилизмот на умствените идоли на Бога. И така, додека апофатичката теологија возведува до  $\Theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ , катафатичката низведува до човекот, подобно на теофаниска лествица во создадениот свет. Се чини дека ќе може да се каже оти се работи за еден и ист пат чии насоки се спротивставени. Бог снисходи до човекот преку своите богојавни енергии (теофании), додека пак, човекот восходи до Бога преку „соединувањата“ во кои Тој останува суштински непознатлив. Највозвишената теофанија, воплоетувањето и вочовечувањето на Логосот е совршено апофатична. Делумните теофании среќавани на пониско рамниште го засолнуваат Бога во она што Тој е, и Го откриваат во она што Тој  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$  не е. Лествицата на катафатичката теологија е сочинета од имиња за Бога, претежно од библиско потекло. Имињата не се рационалистички фокусирања детерминирани од нас самите. Тие се, пред сè, како што веќе рековме, *икони* или идеи доволно моќни да насочат и да иницираат во тајната. На пониските степени ги создаваме образите кои исходат од материјалните предмети, кои пак, во најмала рака можат да го прелестат умот неопитен во уметноста на созерцанието. На секој степен од восходењето кон Бога, како што се приближуваме до повисоките икони, треба будно да се внимава од нив да не се произведува поими - идоли на Бога. Зашто, божествената лицба (убавина) е возможно да се созерцува, но и

да се види Бог, само по мерата од Неговото видливо оприсутнување во создаденото. Спекулативното мислење постепено му го отстапува местото на созерцанието, а познавањето постепено бидува асимилирано од искуството. Зашто со елиминирање на поимите што го поробуваат умот, апофатизмот на секое рамниште од катафатичката теологија ги открива непросторните хоризонти на Θεωρία (созерцание). Не станува збор за езотеризам на совршена доктрина скриена за очите на непосветените во тајната, и достапна за некоја си избрана елита. Бидејќи слободен од елитистичкиот сепаратизам својствен за гностичките философски структури, и од делбата на духовни, душевни и плотски гносеолошки нивои, апофатизмот на Corpus Aреорagicum станал универзитет на созерцанието. Θεωρία на мистерионите на Премудроста Божја поседува разнообразна методологија и интензитет на случување. Имајќи предвид дека е христијанството несведливо на философски правец или школа што спекулира со апстрактни поими, туку е, пред сè и над сè, комуникација и κοινωμία со живиот триипостасен Бог, ќе ни стане сфатлив ставот на светите отци, кои и покрај поседувањето на исклучително високо ниво на философска култура и природна наклонетост кон спекулативно мислење, докрај му останале верни на апофатичкиот принцип на богословствување. Тие умееле да ја задржат мислата своја на прагот од тајната без да се прелестат и да го заменат Бога со Неговите идоли. Затоа, дури и не постои философија што е помалку или повеќе христијанска. Платон не е поголем христијанин од Аристотел. Прашањето за заемниот однос на теологијата и философијата никогаш не било поставено на Исток. Оттука барем ни стануваат јасни слободата и природноста на Псевдо-Дионисиј со кои ги ползува философските термини без да ризикува да биде погрешно разбран или да западне во некаква концептуална теологија. Тогаш кога теологијата се преточуваше во религиозна философија, таа се отуѓуваше од апофатизмот како автентична база на севкупното теолошко предание на Црквата.<sup>241</sup>

---

241. За тоа повеќе кај Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, chapitre II, les ténèbres divines, Aubier, 1944, pp. 39-40

3. *Corpus Areopagiticum* е првиот и можеби најзрел обид да се синтетизира начелото на демитологизација,<sup>242</sup> во поновата европска мисла познат под името *Entmythologisierung*. Богопознанието е можно само доколку се напушти објективизацијата на јазикот на митскиот символизам. Ставот на *Ареопагитските списи* кон демитологизацијата ги укинува онтичките категории и врз нивните поими создаваниот символизам. Во втората глава од *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* Псевдо-Дионисиј му го спротивставува катафатичкиот пат на апофатичкиот пат или метод. Во чинот на спротивставување на методот на тврдење - *θέσεις* преку него се слегува од повисоките кон пониските степени на постоење, наспроти одречниот метод на постепени одвојувања или одалечувања *ἀφαιρέσεις*, преку него се искачува кон божествениот примрак, е содржана ареопагитската демитологизација. „Ние се молиме да бидеме во тој натсветлосен примрак и преку негледање и непознание, со самото тоа негледање и непознавање, да го видиме и познаеме Оној Кој е над гледањето и над познанието, - бидејќи тоа и е вистинско гледање и познание - и да го опееме натсуштествено Натсуштествениот, преку одземање на сè што постои, како што оние што прават статуа од природна грамада ги одземаат сите непотребни наслаги што се препреки за чистото видување на скриениот (лик); и единствено со тоа одземање тие ја изнесуваат на видело, сама по себе, скриената красота. Овие одземања (негации, апофази, одрекувања), спротивно на потврдувањата (афирмации, катафази), како што мислам,

---

242. Почетокот на демитологизацијата се појави во поновата библиска теологија (по Втората светска војна на Тибингенскиот универзитет). Нејзин претставник е *Рудолф Бултман (Rudolf Bultmann)*. Тој имал намера да ја издвои откровенската „срж“ на Светото Писмо од неговиот „митски“ образ. Проповедта на Светото Писмо како повик на спасение упатен до човекот од страна на Бога, треба да се разлучи од неговата објективна, историска обвивка за да претставува појдовна точка на личносниот однос на човекот со Бога: „Митолошката мисла го објективизира одандестраното во нашиов простор, и тоа го прави на потполно едноставен начин; истовремено пак, наспроти својата основна намера, она што е трансцендентално се претставува како одавдестрано, и неговата сила е квантитативно апсолутизирана во споредба со човечките можности. Наспроти тоа, демитологизацијата сака да го врати митот во неговата првична намера“.  
- R. Bultman, *Zum Problem der entmythologisierung, Glauben und Verstehen* IV, Tübingen, Mohr. - Verl., 1965, ss. 194



треба да се опеат; Оние (т.е. катафазите) ги ставаме (т.е. му ги припишуваме на Бога) почнувајќи од најпрвите, па преку средните, слегувајќи до најпоследните. А овде, (т.е. кај апофазите), творејќи восходења од најпоследните кон најпрвите, одземаме сè за да го познаеме нескриено она непознание што е прикриено во сè што постои, од сите што познаваат, и да го видиме оној натсуштествен примрак, кој е скриен под сета светлина на постојните (битија)<sup>243</sup>. Ова кажување на великиот Дионисиј има исклучително значење за неговата апофатичка теологија. Тоа претставува еден вид методолошко поаѓалиште во бесконечното опишување на скриениот Бог *in tenebris aeternis*. Крајот на прогресивното демитологизирање (укинување) не е некакво рационално поимање, туку убавината т.е. естетската димензија од присуството на личносната особеност, која не може да биде објективизирана со катафатички или апофатички дефиниции. Незанењето во демитологизацијата укажува на пенетрираните граници на природната онтологија. Неверата во Бога на аналогиските восходи, и непознанието, го определуваат нихилизмот на Бога како битие. „Растојанието што го разделува битието од Бога е исто или во секој случај слично со она што го разделува битието од неговото севкупно непостоене“<sup>244</sup>. На тој начин Бог, како Оној Кој е, е небитие,

243. „Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον, καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν, καὶ γνῶναι; τὸ ὑπὲρ θεῶν καὶ γνῶσιν, αὐτὸ τὸ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι; τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι, καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμῆσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως, ὡσπερ οἱ αὐτοφυεῖς ἄγαλμα ποιοῦντες, ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θεᾶ κωλύματα, καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος. Χρῆ δὲ, ὡς οἶμαι τὰς ἀφαιρέσεις ἐναντίως ταῖς θέσεσιν ὑμῆσαι; καὶ γὰρ ἐκείνας μὲν, ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχόμενοι, καὶ διὰ μέσων ἐπὶ τὰ ἔσχάτα κατιόντες, ἐτίθεμεν; ἐνταῦθα δὲ, ἀπὸ τῶ ἐσχάτων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς ἐπαναβάσεις ποιοῦμενοι, τὰ πάντα ἀφαιροῦμεν, ἵνα ἀπερικαλύπτως γνῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν, τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὔσι περικεκαλυμμένην, καὶ τὸν ὑπερούσιον ἐκεῖνον ἴδωμεν γνόφον, τὸν ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς οὔσι φωτὸς ἀποκρυπτόμενον“ - Περὶ μυστικῆς θεολογίας, II, P.G. 3, 1025AB

244. Λάμπρου Χρ. Σιασοῦ, ΕΡΑΣΤΕΣ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ ΕΡΕΥΝΑ ΣΤΙΣ ΑΦΕΤΗΡΙΕΣ ΚΑΙ ΣΤΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΡΟΚΛΟ ΚΑΙ ΤΟ ΔΙΟΝΥΣΙΟ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1984, σελ. 91

т.е. одандестрана на секоја суштина. Според тоа, прогресивното укинување, односно напуштање на рационалните категореме на онтичкото поимање или пак на симболичкото изобразување и превозмогнување на каков и да било методолошки пат, ја демитологизира првичната бариера во познавањето на Бога - антропоцентричната самоубеденост на φυσική γυνώσις. Оние пак, што го бараат Бога без да се прилагодат кон Неговото подведување под дефинициите на тварните битија: просторот, времето, суштеството, обликот, аналогискиот релативизам, во апофатичката демитологизација (укинување) пронаоѓаат пат што ги ослободува од условните и од конвенционалните поимања. Сепак, причинител на она што постои е нешто што е „повисоко“ и поинакво од она што ние, со посредство на нашите искуства како тварни битија, го нарекуваме битие. Тој нема свое битие - „никакво битие“, наспроти она како ние го поимаме постоењето. Нихилизмот на теолошкиот апофатизам не ја укинува, туку ја превозмогнува категоријата - *битиe*, но и напоредното постоење на нему спротивното - *небитиe*. И како што веќе говоревме во второто поглавие, апофатизмот ја превозмогнува и антитезата помеѓу *едното* и *множеството*. Теолошкиот апофатизам притоа останува при потребата нашиот говорен израз да биде превозмогнат поради од него оправдано фаворизируваниот иконолошки изобраз на божествените личносни својства. Кога станува збор за Бога на црковното искуство, апофатизмот на Дионисиј повикува да се одрекнува и самата автономија на идеите за божеството, духот, синовството, татковството, зборот, светлината, животот... Во таа смисла индикативни се IV и V глава од трактатот Περὶ μυστικῆς θεολογίας. Таму Дионисиј набројува низа особености позајмени од сетилниот свет и на умот достапни, одбивајќи да ги причисли кон природата на Божеството. Овој значаен трактат го завршува со признавањето дека Причината „на сите твари“ ѝ одбегнува на секоја катафаза и на секоја апофаза. „Значи, велиме дека (Бог), како причина на сè и бидувајќи над сè, не е ниту несуществен, ниту безживотен, ниту бесловесен, ниту безумен; ниту е тело, ниту схема, ниту вид, ниту качество или количество, ниту маса; ниту е во место, ниту се гледа, ниту има чувствен допир, ниту чувствува, ниту е чувствен; ниту

безредие има и немир, од вештествени страсти вознемируван, ниту е немоќен, подложен на чувствени симптоми; ниту е во недостиг на светлина; ниту е променливост или пропадливост или делба или лишеност или истекување (течение); ниту што и да било друго од чувствените нешта, ниту е, ниту има.<sup>245</sup> „Восходејќи, пак, (од чувствените кон умните нешта) велиме дека: (Бог) не е ниту душа, ниту ум, ниту има замисла или мнение или слово или мислење; ниту се искажува, ниту се обмислува; ниту е број, ниту ред, ниту величина, ниту дробност (малечкост), ниту еднаквост, ниту нееднаквост, ниту сличност или несличност; ниту стои, ниту се движи, ниту безмолвие води; ниту има сила, ниту е сила, ниту светлина; ниту живее, ниту е живот; ниту е суштина, ниту век, ниту време; ниту постои Негов мислен допир, ниту знаење, ниту е вистина, ниту царство, ниту мудрост, ниту едно, ниту единство, ниту божество или добрина; ниту е дух, како што знаеме ние, ниту синовство, ниту татковство, ниту што и да било друго, од нас или од некое друго битие познато; ниту е нешто од она што постои, ниту од она што не постои, ниту постојното Него го познава така како што Тој е, ниту Тој го познава постојното онака како што постојното е; ниту постои слово за Него, ниту име, ниту познание; ниту е темнина, ниту светлина, ниту заблуда, ниту вистина; ниту постои за Него воопшто потврдување, ниту одрекување, туку придавајќи му ги потврдувањата (катафазите) и одрекувањата (апофазите) на оние (нешта) што се по Него, ниту го потврдуваме Него, ниту го одрекуваме, бидејќи над секое потврдување е сесовршената и единствената причина на сè и над секое одрекување е превозвишеноста на Оној Кој е единствено

---

245. „Λέγομεν οὖν, ὡς ἡ πάντων αἰτία, ὑπὲρ πάντα οὐσα, οὔτε ανούσιός ἐστιν, οὔτε ἄζωος, οὔτε ἄλογος, οὔτε ἄνους, οὐδὲ σῶμά ἐστιν; οὔτε σχῆμα, οὔτε εἶδος, οὔτε ποιότητα ἢ ποσότητα, ἢ ὄγκον ἔχει; οὐδὲ ἐν τόπῳ ἐστὶν, οὔτε ὀραῖται, οὔτε ἐπαφὴν αἰσθητὴν ἔχει; οὐδὲ αἰσθάνεται, οὔτε αἰσθητὴ ἐστὶν, οὐδὲ ἀταξίαν ἔχει καὶ ταραχὴν, ὑπὸ παθῶν ὑλικῶν ἐνοχλουμένη; οὔτε ἀδύναμός ἐστιν, αἰσθητοῖς ὑποκειμένη συμπτώμασιν, οὔτε ἐν ἐνδείᾳ ἐστὶ φωτὸς, οὐδὲ ἀλλοίωσιν, ἢ φθορὰν, ἢ μερισμὸν, ἢ στέρησιν, ἢ ῥεῦσιν, οὔτε ἄλλο τι τῶν αἰσθητῶν, οὔτε ἐστὶν, οὔτε ἔχει.“ - Περὶ μυστικῆς θεολογίας, IV, P.G. 3, 1040 D

слободен од сè и е од онаа страна на сè“.<sup>246</sup> Ова дефинитивно исклучување на можноста која и да било гносеолошка дефиниција да се однесува на Бога, односно нихилизмот на Бога како со ум непознатливо битие, како да претставува превосходно некаков егзистенцијален амбис или непремостлив хијатус помеѓу Бога и битијата, помеѓу Бога и светот. Растојанието несомнено постои - „сè е оддалечено од Бога, но не со просторот, туку со природата“.<sup>247</sup> Онтолошката оддалеченост на битијата од Бога е безгранична и неопределива. Би ја споредиле со еден вид на вртоглав амбис чија недимензионалност не може да биде премостена ниту од еден метафизички изум. Зборуваме за божествениот примрак, за дупката или празнината на непостоењето, празнина лоцирана *ad extra* на Бога, и непостоење од кое Бог со силата на божествениот Логос ги повика битијата во постоење, историски, од времето и од просторот детерминирано. И токму затоа, овој вид егзистенција е привремен и смртен, но, никако не, и вистински. Ваквите битија истовремено и постојат и непостојат, односно, се работи за некаква амбисна и несфатлива противречност бидејќи ништо вистински не постои надвор од Бога. Но, сепак, Бог ги „повикува“ во постоење битијата што се надвор од божественото

246. „Αὐθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὔτε ψυχὴ ἐστίν, οὔτε νοῦς; οὔτε φαντασίαν, ἢ δόξαν, ἢ λόγον, ἢ νόησιν ἔχει; οὐδὲ λόγος ἐστίν, οὔτε νόησις; οὐδὲ λέγεται, οὔτε νοεῖται; οὔτε ἀριθμὸς ἐστίν, οὔτε τάξις, οὔτε μέγεθος, οὔτε σμικρότης, οὔτε ἰσότης, οὔτε ἀνισότης, οὔτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης, οὔτε ἔστηκεν, οὔτε κινεῖται, οὔτε ἡσυχίαν ἄγει, οὔτε ἔχει δύναμιν, οὔτε δυνάμις ἐστίν, οὔτε φῶς; οὔτε ζῆ, οὔτε ζωὴ ἐστίν; οὐδὲ οὐσία ἐστίν, οὔτε αἰὼν, οὔτε χρόνος; οὐδε ἐπαφή ἐστίν αὐτῆς νοητῆ; οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε ἀλήθεια ἐστίν; οὐδὲ βασιλεία, οὔτε σοφία; οὐδὲ ἔν, οὐδὲ ἐνότης, οὐδὲ θεότης, ἢ ἀγαθότης, οὐδὲ πνεῦμά ἐστίν ὡς ἡμᾶς εἰδέναι; οὔτε υἰότης, οὔτε πατρότης, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ἡμῶν ἢ ἄλλω τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένον; οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδὲ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὐδὲ τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει ἢ αὐτὴ ἐστίν; οὐδὲ αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα ἢ ὄντα ἐστίν; οὐδὲ λόγος αὐτῆς ἐστίν, οὔτε ὄνομα, οὔτε γνῶσις; οὐδὲ σκότος ἐστίν, οὐδὲ φῶς; οὔτε πλάνη, οὔτε ἀλήθεια; οὐδέ ἐστίν αὐτῆς καθόλου θέσις, οὔτε ἀφαιρέσις; ἀλλὰ τῶν μετ’ αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν, οὔτε τίθεμεν, οὔτε ἀφαιροῦμεν; ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστίν ἢ παντελὴς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαιρέσιν ἢ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων.“ - Περὶ μυστικῆς θεολογίας, V, P.G. 3. 1048 AB

247. Ιωάννου Δαμασκίνου, Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου I, P.G. 94, 583 C

постоење. И токму по ова прашање, вели Ален Риу (Alain Riou)<sup>248</sup>, денес постојат две философски тенденции - едната, која ја утврдува автономијата на тварите во релацијата со Бога и притоа преку тоа води до атеизам, и другата, на Шарден (Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955), која се наоѓа во опасност да ги измеша Бога и тварите преку обидот да се избалансира односот помеѓу современите науки и библиското поимање на светот. Говорејќи за Ареопагитската козмичка онтологија, Риу ја констатира големата синтеза што Дионисиј ја прави помеѓу оригенистичката козмичка икономија и драмата на личната слобода. Светот е козмос, хармонија, устроена на причестувањето (соединувањето) на пониското со повисокото.<sup>249</sup> Есхатолошката состојба и целта на тварите, е неспоредливо посовршена од примордијалната состојба. Последната цел на тварите не е истоветна со нивната првобитна состојба, туку со првобитниот *план* Божји со *нив*. Првобитната состојба е само почеток на остварувањето на неизглаголивата икономија. Овој домострој се реализира преку поистовестувањето на слободните енергии на создаденото битие со божествената нетварна енергија и со планот Божји, преку божествените слободи на слободата од себе самата, за да се идентификува со волјата, т.е. со планот Божји. И токму во тоа е содржана тајната на обожувањето и несмешливото проникнување на тварното и нетварното битие. За да го објасни несмешливото единство на енергиите од создаденото и несоздаденото битие, Ареопагит посегнува по изразот „богочовечка енергија“, за со него и преку него да го објасни разликувањето помеѓу природата и божествените енергии. Тоа значи дека *ex nihilo* не значи *метафизичко небитие*, туку Бог во апофатичка смисла. Бог твори по својата волја, апсолутно слободна и безусловена. Тајната на Божјата слобода е срцето на троичната тајна. Сепак, Бог може да биде наречен „ништо“ доколку се открива како „можност“ (*in potentio*) на постоењето или на непостоењето на тварите (*contingence*) во апсолутната неопходност на Неговата креативна волја.

---

248. Alain Riou, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, pp. 26-28

249. Исто, p. 39

„Ништотноста“ на богословскиот апофатизам, како екстремно гносеолошки показ на Бога и на битието, ни ја открива целта на вистинската жед на човекот за постоење и за живот. *Ex nihilo* е неодредливо и несфатливо во апсолутните категории бидејќи умот човечки се движи во координатите на онтичката стварност. Оттука, пак, и заклучокот дека никакво метафизичко откритие или силогистичка схема не може да одговори на таа најдлабока жед. Севкупната аргументација на *theologia naturalis* и на апологетиката фронтално се судрува со нашето „најбожествено поимање на Бога“ и на постоењето што се храни од искуството на жедта наша по животот. И како што забележавме, „ништотното“ на теолошкиот апофатизам би довело до агностицизам, а дистинкцијата помеѓу Бога и светот би останала загадочна доколку искуството на Црквата не инсистира на личносниот (ипостасен) начин на постоење на Бога. Бог е нешто што ни е апсолутно непознато, но го познаваме низ искуството на Неговото природно и историско откровение. Тоа е *модусот* на Неговото постоење, кој се открива преку личносните енергии Божји. Бог дејствува како личност (три личности), односно како ипостас на самосвеста изразена преку заемниот однос, покрај апсолутната творечка, промислителска, љубовна и непосредна дијалогска енергија. Ништотноста на теолошкиот апофатизам, тоа што е *ad extra* на Бога, се токму енергиите Божји, односно можноста на божественото ипостасно битие да биде надвор од себе на екстатичен начин. Во ова антиномично разликување на суштината и енергиите Божји се остварува постоењето на животот надвор од божественото битие. Владимир Лоски сосема правилно заклучува кога вели дека теологијата на неподелената Црква се темели на онтолошката дистинкција помеѓу суштината Божја и енергиите Божји. Оваа дистинкција се повторува и се претпоставува во секој домен од православната патристичка литература и ја дефинира разликата *sui generis* помеѓу апостолско-отечката теологија и религиозната метафизика на западно-европската традиција.<sup>250</sup>

---

250. Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, chapitre IV Energies créées, pp. 65-86, Aubier, 1944

На тој начин, битијата како резултат на божествената волја што дејствува надвор од божествената οὐσία, ја губат врската со самата οὐσία. Затоа и е невозможно познавањето на Бога κατὰ φύσιν, особено тогаш кога се потпираме врз analogia entis (аналогија на битијата). Во Corpus Areopagiticum диференцирањето на суштините и енергиите се изразува преку дистинкцијата помеѓу *единството* и *разликите* во Божеството. *Единството* ги опфаќа сите елементи на логосот што се „подведуваат под едно“ и што ни дозволуваат да го обележиме сè она што ни е непознато, односно, *суштината* на Божеството. А со зборот *разлики* се означуваат елементите на зборот што дозволуваат гносеолошки пристап кон „преданијата“ и „откровенијата“ на начин подобен на божественото постоење. Начинот на постоење го познаваме преку живото учество во постоењето. Затоа и го нарекуваме *личносен начин на постоење*. Бог дејствува на персонален план, како личност (ὁπόστασις)<sup>251</sup>, и уште повеќе од тоа, како заедница (κοινωνία) на личноста. Релациониот емпиризам на *Ареопагитските списи* е изразен со помош на дефиницијата на учествување на божествените енергии. Овој исклучителен пат на богопознанието, својствен за *Ареопагитскиот персонализам* нè соочува со фактот дека плиротичното познавање на Бога ни се случува по мерата на откривањето на особеностите на ипостасите во божествените енергии. Преку божествените енергии познајно учествуваме во она што севкупно е Бог. А тоа е затоа што ниту една лична ипостас на Бога или на човекот не претставува честичка на божественото или од човечкото суштествување, или од нивниот начин на постоење, односно од севкупното Божество или од севкупното човештво. Не постои Божество ниту човештво надвор од нивните егзистенцијални ипостаси. Личноста го хипостазира (оличноснува) битието како егзистенцијална стварност. Антрополошката претпоставка на апофатичката гносеологија не дозволува апофатизмот да биде поистоветен со кој и да било и со каков и да било

---

251. За христијанската терминологија кај: Jean Zizioulas, *L'être ecclésial*, 1. Du personnage a la personne, Labor et Fides - Perspective orthodoxe, Genève, 1981, pp. 23-55

мистицизам што настојува да ја превозмогне ипостасната самосвест. Се работи за мистицизам што поради екстазата на сопственото јас, не без насилство турка во просторот на безличниот апсолут. Екстатичните состојби во кои е дијагностицирано губење и растворање на свесното самопознание се мотивирани од желбата да се достигне во состојба на пријатна пасивност при емоционалните нуркања во Апсолутот. Тие немаат ништо заедничко со апофатизмот. Тие не претставуваат теолошко познание бидејќи го негираат Бога како воцирана и избрана личност, и ги укинуваат релациите за кои рековме дека се единствена познајна можност.

Оваа анализа дава суд за автентичната природа на апофатизмот како базична карактеристика на теолошкото предание на Црквата од Исток. Та затоа, сосема намерно, Дионисиј го започнува *Περὶ μυστικῆς Θεολογίας* со призив кон Бог Троица:

„1. Троице натуштествена, надбожествена и преблага, смотрителу на богомудрието од христијаните, упати ме кон наднепознајниот, натсветол и највисок врв на мистичните Слова (т.е. Светото Писмо); таму простите, одврзани (од сè) и неменливи тајни на богословието покриени се со натсветлосната темнина на тајноскриеното молчание и во најтемното, натпојавно, засветлуваат сосем во недофатливост и невидливост и ги преисполнуваат умовите без очи (т.е. ангелите) со најубави блескања. Мене, значи, ова нека ми биде молитва! А ти, пак, о мил Тимотеје, во притегнатиот подвиг кон мистичните глетки, остави ги чувствата и умните дејности, и сè чувствено и мислено, и сè битијно и небитијно, и колку што е можно извиши се непознајно кон соединувањето со Оној Кој е над секоја суштина и познание. Со неврзаното и отрешено истапување (екстаза) од себеси и од сè, (ти) би се издигнал кон натуштествениот зрак на божествената темнина, оставајќи сè и од сè разрешувајќи се.

2. Но гледај никој од непосветените да не чуе за тоа! Зборувам за оние што, не само што се држат за постојните нешта и што замислуваат дека ништо не постои натуштински над тие постојни нешта, туку сметаат



дека со сопствено знаење го познаваат Оној Кој си ја поставил "тежината за покривало свое" (Псалм 17,12).

Ако пак, божествените мистагогии (тајноводства) се над таквите (непосветени христијани), тогаш што би рекол некој за оние уште повеќе непосветените (т.е. нехристијаните), кои ја карактеризираат причината што надминува сè според последните од постојните нешта и говорат дека таа во ништо не ги надминува од нив направените, безбожни и многувидни идоли (вообличенија)?

Треба нејзе да ѝ се придаваат и потврдно да ѝ се искажуваат сите потврдувања (афирмации, катафази) на постојните нешта, како на причина за сè, и сите тие, со уште поголемо право, да ѝ се одречат, како на натсуштествена од сè; и не треба да се мисли дека одрекувањата им се спротивставени на потврдувањата, туку дека е многу попрво над лишувањата онаа Која е над сето одземање (негација) и потврдување (афирмација).

3. Токму така божествениот Вартоломеј говори дека богословието е и големо и малечко и дека е Евангелието широко и големо и пак скратено.

Обмислувајќи го надестествено тоа, мене ми се чини дека добрата причина на сè е и многузборна и краткозборна, а воедно и безглаголива, како онаа која ни слово ни мисла има, бидејќи таа натсуштествено е над сè и им се јавува неприкриено и вистински само на оние што преминуваат и сè нечисто и сè чисто, и го надминуваат секое восходење (искачување) на сите свети врвови (т.е. ангелите), кои ги оставаат (зад себе) сите божествени светлини и гласови и небесни зборови и продираат "во Примракот", каде што е вистина Оној Кој е од онаа страна на сè, како што велат Писмата.

И не му е заповедано на божествениот Мојсеј просто така да се очисти, најпрво сам себе, а потоа да се огради од не-таквите, и (дури) по сето очистување, тој слуша многугласни труби и гледа многу светлини,

кои зрачат чисти и многуизливни зраци; потоа се издвојува од многуте и пред избраните свештеници стигнува на врвот од божествените восходења. И во нив не наидува на самиот Бог и не го гледа Него (бидејќи е невидлив), туку местото кај што е Тој (2 Мојс. 33, 20-23).

(Ова пак, мислам дека значи дека она најбожественото и најврвно кај видливите и умните /битија/ се некои основни логоси кај /битијата/ што се подложни на Оној што надминува сè, и преку нив се покажува Неговото, над секоја замисла присуство, кое се воздигнува среде мислените врвови на најсветлите места Негови.)

И тогаш се ослободува и од самите тие (битија) што се гледани и кои гледаат продира во навистина мистичниот примрак на непознанието, преку кој ги затвора сите познавателни (гностички) восприемања и сосем бидува во недопирливото и невидливо, целиот припаѓајќи му на Оној Кој е надвор од сè и на ниеден (од останатите), ниту на себе си, ниту на друг; соединувајќи се пак, со сосем непознатливиот на посилен начин преку недејствување на целото познание, тој ништо не познава "над умот познавајќи".<sup>252</sup>

---

252. „I. Τριὰς ὑπερούσιε, καὶ ὑπέρθεε, καὶ ὑπεράγαθε, τῆς Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας, ἴθυνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον, καὶ ὑπερφαῖ καὶ ἀκροτάτην κορυφὴν, ἔνθα τὰ ἀπλᾶ, καὶ ἀπόλυτα, καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια, κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστον σιγῆς γνώφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφανέστατον ὑπερλάμποντα, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαΐῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομάτους νόας. Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἠῦχθω; σὺ δὲ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε, καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας, καὶ ὄντα, καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτὸν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν; τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς, ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεις, ἀναχθήσῃ. II. Τούτων δὲ ὄρα, ὅπως μηδεὶς τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ; τούτους δὲ φημι τοὺς ἐν τοῖς οὐσιν ἐνισχημένους, καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὰ ὄντα ὑπερουσίως εἶναι φανταζομένους, ἀλλ' οἰομένους εἰδέναι τῇ καθ' αὐτοὺς γνώσει τὸν θέμενον σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ. Εἰ δὲ ὑπὲρ τούτους εἰσὶν αἱ θεῖαι μυσταγωγίαι, τί ἂν τις φαίη περὶ τῶν μᾶλλον ἀμύστων, ὅσοι τὴν πάντων ὑπερκειμένην αἰτίαν καὶ ἐκ τῶν ἐν τοῖς οὐσιν ἐσχάτων χαρακτηρίζουσιν, καὶ οὐδὲν αὐτὴν ὑπερέχειν

Како и Свети Григориј Ниски во „Животот на Мојсеј“<sup>253</sup>, така и Псевдо-Дионисиј, овој пат на нагорно искачување го толкува како постепено ослободување од власта на сè што е достапно и што е во доменот на познанието. И откако ќе го превозмогне видливото преку пасхата во одандестраното, Мојсеј проникнува во вистинскиот мистичен примрак на непознанието. Таму се присилува секоја катафатичка гноса на молчание. Само таму, потполно слободен од секое чувство и гледање, безостаточно

φασί τῶν πλαττομένων αὐτοῖς ἀθέων καὶ πολυειδῶν μορφωμάτων, δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτία καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούση, καὶ μὴ οἶεθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένους εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν;

III. Οὕτω γοῦν ὁ θεῖος Βαρθολομαῖος φησι, καὶ πολλὴν τὴν θεολογίαν εἶκαι καὶ ἐλαχίστην; καὶ τὸ Εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα, καὶ αὖθις συντετμημένον. Ἐμοὶ δοκεῖ ἐκεῖνο ὑπρφυῶς ἐννοήσας, ὅτι καὶ πολὺλόγος ἐστὶν ἢ ἀγαθὴ πάντων αἰτία, καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος, ὡς οὔτε νόησιν ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι, καὶ μόνοις ἀπερικαλύπτως, καὶ ἀληθῶς ἐκφαινομένην τοῖς καὶ τὰ ἐναγῆ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι, καὶ πᾶσαν πασῶν ἀγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσι, καὶ πάντα θεῖα φῶτα, καὶ ἦχους, καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι, καὶ εἰς τὸν γνόφον εἰσδυομένοις, οὐ ὄντως ἐστὶν, ὡς τὰ λόγια φησιν, ὁ πάντων ἐπέκεινα. Καὶ γὰρ οὐχ ἀπλῶς ὁ θεῖος Μωϋσῆς ἀποκαθαρθῆναι πρῶτον αὐτὸς κελεύεται, καὶ αὖθις τῶν μὴ τοιούτων ἀφοεισθῆναι, καὶ μετὰ πᾶσαν ἀπκάθαρσιν ἀκούει τῶν πολυφώνων σαλπύγγων, ὅρα φῶτα πολλὰ, καθαρὰς ἀπαστράπροντα καὶ πολυχύτους ἀκτῖνας; εἶτα τῶν πολλῶν ἀφώρισται, καὶ κατὰ τῶν ἐκκρίτων ἱερέων ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τῶν θείων ἀναβάσεων φθάνει. Κάν τούτοις αὐτῶ μὲν οὐ συγγίνεται τῷ Θεῷ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτὸν (ἀθέατος γάρ) ἀλλὰ τὸν τόπον οὗ ἐστι. Τοῦτο δὲ οἶμαι σημαίνειν τὸ τὰ θειότατα καὶ ἀκρότατα τῶν ὀρωμένων καὶ νοοθμένων ὑποθετικούς τινες εἶναι λόγους τῶν ὑποβεβλημένων τῷ πάντα ὑπερέχοντι, δι' ὧν ἢ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοϊαν αὐτοῦ παρουσία δείκνυται, ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι τῶν ἀγιωτάτων αὐτοῦ τόπων ἐπιβατεύουσα καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὀρωμένων καὶ τῶν ὀρώντων, καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομυεῖ πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα, καὶ οὐδενὸς οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἐτέρου τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῆς πάσης ἀνενεργησία, κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος, καὶ τῷ μηδὲν γινώσκων, ὑπὲρ νοῦ γινώσκων“ - Περὶ μυστικῆς θεολογίας, I, P.G. 3, col. 997-1001

253. Vita Moysi, P.G. 44, 297 B-429; Contemplation sur la vie de Moïse, Ed. du CERF, Sources Chrétiennes, Paris, 1941

му припаѓа на 'Ο "Ων<sup>254</sup>, Кој е оданестрана на сè. Тогаш човекот не си припаѓа себеси, ниту на што и да било надвор од себе. Откажувајќи се од секоја катафаза, стои над секоја афирмација за, во потполно непознание престојувајќи да познава над умот што познава. Апофатичкиот пат на мистичната философија си го претпоставува апсолутно непознатливиот Бог. Сосема погрешно е Бог да се објективизира. На тоа особено укажува завршниот дел од првата глава на Περὶ μυστικῆς θεολογίας, каде што се повикува да се биде слободен подеднакво и од видливото и од оној што гледа, односно од субјектот и од објектот на опсервацијата, тогаш кога ќе се стигне до граничните вредности на познатливото. Бог веќе престанува да се третира како објект бидејќи чинот на познавање се преобразува во чин на соединување. Та токму затоа, пак и апофатичката философија претставува пат што води кон мистичното соединување со Бога, чија природа останува за човекот апсолутно трансцендентална.

Во третата глава великиот Дионисиј ги набројува своите списи така што ги селектира во зависност од обемот, која расте по мерата од снисходењето на повисоките, божествени феномени кон пониските. Краткоста на трактатот Περὶ μυστικῆς θεολογίας е шокантна, имајќи го предвид огромното значење што тој го има за христијанската философска мисла до денес. Неговата краткост, пак, произлегува од апофатичкиот метод, кој приведува кон тихование и преку него до соединување со Бога (θέωσις).

“Значи, во "Богословските огледи" ги опеавме најглавните (тези) на катафатичкото богословие: како божественото и благо естетство се нарекува единично како троично; што е во истото наречено татковство, што пак синовство; што сака да објави богословието на Духот (Свети), како од невештественото и неделиво добро изникнале срдечните светлини

---

254. „...καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς πρὸς Μωϋσῆν λέγων Ἐγὼ εἰμί 'Ο "Ων...“  
”Εξοδος, 3,14, Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΑΙΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ, VETUS  
TESTAMENTUM GRAECE, IUXTA LXX INTERPRETES, SONSTANTINUS TISCHENDORF, LIPSAE,  
1856, ss. 65

на добрината и како со израстувањето останале (истите) неизлезни од она во него, во самите себе и во меѓусебно совечно престојување; како натсуштествениот Исус со човекоестествени вистини се осушществил; и толку други (вистини), објавени преку словата (на Св. Писмо), а опеани во "Богословските огледи".

Во делата пак, "За божествените имиња": како (Бог) се нарекува добар, како сушт, како живот и мудрост и сила, и толку други (имиња) што му припаѓаат на мисленото Богоименување.

Во "Символичкото богословие": кои се преименувањата од чувствени на божествени, кои се божествените облици, кои се божествените схеми, делови и органи; кои се божествените места и украси; кои се тие срдби, кои се скорби и гневови, кои се опивањата и занесите; кои се заклетви, кои проклетства; кои се соништа, и кои будностите; и толку други свештеносоздадени облици што му припаѓаат на символичкото богообразие.

Мислам дека ти си согледал како овие последниве (символи) се повеќе многуглаголиви (многузборни) од првите, бидејќи требаше "Богословските огледи" и разработката на "Божествените имиња" да биде пократко речена од "Символичкото богословие". Затоа, колку се извишуваме кон возвишеното толку зборовите, со прегледите на мислењата, се кријат; како што и сега, продирајќи во примракот над умот, не краткозборниот, туку совршено безречие и безмислие ќе откриеме.

Таму нисходејќи од горното кон долните (т.е. последните), зборот, по мерата на слегувањето (нисходењето), се прошируваше кон аналогното множество.

Сега, пак, восходејќи од долните кон времето, по мерата на искачувањето (восходењето), се смалува (зборот) и после целото искачување ќе стане сецело безгласие и сецело ќе се соедини со неизглаголивиот.

Зошто, пак, ќе речеш, ставајќи (придавајќи) ги божествените потврдувања (афирмации, катафази), од најпрвото (почнуваме), а божествените одрекувања (негации, апофази) ги започнуваме од последните нешта?

Затоа што, потврдувајќи го она што е над секое потврдување, основната катафаза треба да биде дадена од она што нему му е повеќе сродно. Одрекнувајќи го, пак, она што е над секое одрекување, треба (да се почне) од она што нему му е повеќе оддалечено. Оти, зар (Бог) не е повеќе живот и добрина отколку воздух и камен? И, зарем повеќе не се опива или не се срдн (Бог) отколку што не се искажува или не се обмислува?<sup>255</sup>

---

255. „Ἐν μὲν οὖν ταῖς θεολογικαῖς ὑποτυπώσειςι τὰ κυριώτατα τῆς καταφατικῆς θεολογίας ὑμνήσαμεν πῶς ἡ θεία καὶ ἀγαθὴ φύσις, ἐνικὴ λέγεται, πῶς τριαδική, τίς ἢ κατ' αὐτὴν λεγομένη πατρότης τε καὶ υἰότης; τί βούλεται δηλοῦν ἡ τοῦ Πνεύματος θεολογία; Πῶς ἐκ τοῦ αὐλοῦ καὶ ἀμεροῦς ἀγαθοῦ τὰ ἐγκάρδια τῆς ἀγαθότητος ἐξέφυ φῶτα, καὶ τῆς ἐν αὐτῷ, καὶ ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐν ἀλλήλοις συναϊδίου τῆ ἀναβλαστήσει μονῆς ἀπομεμένηκεν ἀνεκφοίτητα; πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυϊκαῖς ἀληθείαις οὐσίωται; καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν Λογίων ἐκπεφασμένα κατὰ τὰς θεολογικὰς ὑποτυπώσειςι ὑμνεῖται. Ἐν δὲ τῷ Περὶ Θείων ὀνομάτων, πῶς ἀγαθὸς ὀνομάζεται, πῶς ὢν, πῶ ζωὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις, καὶ ὅσα ἄλλα τῆς νοητῆς ἐστὶ θεωνυμίας; ἐν δὲ τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ, τίνες αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνυμία; τίνες αἱ θεῖαι μορφαί, τίνα τὰ θεῖα σχήματα, καὶ μέρη, καὶ ὄργανα, τίνες οἱ θεῖοι τόποι, καὶ κόσμοι, τίνες οἱ θυμοὶ, τίνες αἱ λῦπαι, καὶ αἱ μῆνιδες, τίνες αἱ μέθαι καὶ κραιπάλαι, τίνες οἱ ὄρκοι, καὶ τίνες αἱ ἀραι, τίνες οἱ ὕπνοι, καὶ τίνες αἱ ἐρηγήσεις, καὶ ὅσαι ἄλλαι τῆς συμβολικῆς εἰσι θεοτυπίας ἱερόπλαστοι μορφώσεις. Καὶ σε οἶομαι συνεωρακέναι, πῶς πολυλογώτερα μαλλόν ἐστὶ τὰ ἔσχατα τῶν πρώτων; καὶ γὰρ ἐχρῆν τὰς θεολογικὰς ὑποτυπώσειςι, καὶ τὴν τῶν θείων ὀνομάτων ἀνάπτυξιν βραχυλογώτεραν εἶναι τῆς Συμβολικῆς θεολογίας. Ἐπεὶπερ ὄσω πρὸς τὸ ἀναντες ἀνανεύομεν τοσοῦτον οἱ λόγοι ταῖς συνόψεσι τῶν νοητῶν περιστέλλονται; καθάπερ καὶ νῦν εἰς τὸν ὑπὲρ νοῦν εἰσδύνοντες γνόφον, οὐ βραχυλογίαν, ἀλλ' ἀλογίαν παντελῆ καὶ ἀνοησίαν εὐρήσομεν. Κακεῖ μὲν ἀπὸ τοῦ ἄνω πρὸς τὰ ἔσχατα κατιῶν ὁ λόγος, κατὰ τὸ ποσὸν τῆς καθόδου, πρὸς ἀνάλογον πληθὸς ἠϋρύνετο; νῦν δὲ, ἀπὸ τῶν κάτω πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἀνιῶν, κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀνόδου συστέλεται, καὶ μετὰ πᾶσαν ἀνοδὸν ὄλος ἄφωνος ἔσται, καὶ ὄλος ἐνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ. Διὰ τί δὲ ὄλως, φῆς ἀπὸ, τοῦ πρωτίστου θέμενοι τὰς θείας θέσεις, ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἀρχόμεθα τῆς θείας ἀφαιρέσεως; Ὅτι τὸ ὑπὲρ

4. Шокантна е вистината дека еден добар дел од библиските научници предизвикале конфузија во познанието како искуство на личносната комуникација, со мистицистичките екстатички состојби на бесловесноста и незаедникувањето, бидејќи токму во Библијата, γυνῶσις (знаење) се поистоветува со искуството на релациите, додека пак, полнотата на познанието со полнотата на односите, т.е. со плиромата на еросното општење. И токму зборот ἔρωσ предизвикувал најблаго речено воздржаност, а напати и отворен скандал среде христијаните од епохата во која биле создадени *Ареопагитските списи*. Поради тоа, Божемниот-Дионисиј во IV глава од Περὶ Θείων ὀνομάτων, на еросната терминологија ѝ посветува цела низа параграфи, воден од потребата не толку да ја озакони колку што да ја потврди нејзината темелна функционалност. За Дионисиј, познавањето на Бога не е учење, туку страст: „Не само што го научил, туку и (страстно) го доживеал она што е Божествено“.<sup>256</sup> Самото име ἔρωσ иако е „божествено име“, напати е недоволно за да го одреди фактот на самопревозмогнувањето и на заедницата на личности, односно „страста“ на личносниот однос, кој претставува појдовна точка во откровенската гноса. Зашто не ретко еросот носи багаж на „ниски“ ноиматски содржини и се исцрпува во тесниот простор на една социјална доблест или, пак, се поистоветува со алтруизмот, добротворството и природната нежност. А тоа се својства на однесување што ја потхрануваат егоцентричната самодоволност на субјектот. Во Corpus Areopagiticum поимот ἔρωσ ужива приоритет на „побожествен“ израз. „Некои од нашите свештенослови беа на мислење дека изразот "ерос" е побожествен од изразот "љубов". И божествениот Игнатиј пишува: "Мојот ерос е

---

πᾶσαν τιθέοντας θεσίῃ ἀπὸ τοῦ μᾶλλον αὐτῷ συγγενεστέρου, τὴν ὑποθετικὴν κατάφασιν ἐχρῆν ἀφαιρεῖν. "Ἡ οὐχὶ μᾶλλον ἐστὶ ζωὴ, καὶ ἀγαθότης ἢ ἄηρ καὶ λίθος? καὶ μᾶλλον οὐ κραιπαλᾶ, καὶ οὐ μηνιᾶ, ἢ οὐ λέγεται οὐδὲ νοεῖται?" - Περὶ μυστικῆς θεολογίας, III, P.G. 3, col. 1032-1033

256. "...οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα;..." - Περὶ Θείων ὀνομάτων 2, IX, P.G. 3, 648 B

распнат".<sup>257</sup> А во предоведот во Писмото ќе сретнеш некого што за божествената Мудрост вели: "Станав заљубеник (ἐραστής) на нејзината убавина". Тогаш да не се плашине од изразот "ерос", и нека не нè вознемирува никаква закана во врска со тоа.<sup>258</sup> Секако дека се остава простор за една мошне значајна забелешка. Имено, „идолот“ или „отпадокот“ на ἔρως-от не смее да се поистоветува со вистинскиот ἔρως, дури ни тогаш кога поголемиот дел од луѓето инсистираат на еднодимензионалното поимање на ἔρως-от. „Секако, вистинскиот ерос не го опеваме богодолично само ние, туку и самото Писмо; меѓутоа, повеќето луѓе, бидејќи не ја разбраа единственоста на божественото име "ἔρως" се скраја од она што им е блиско, односно во делумен и телесен, поделен ерос, кој не е вистински ерос, туку идол или дури отпадок на вистинскиот ἔρως".<sup>259</sup> Проблемот на ἔρως-от е впечатен во матриците на апофатичката гносеологија и таа, според *Ареопагитиките* носи еросен карактер. Зашто, апофатичкото богопознание, онака како што е дефинирано во *Ареопагитскиот Corpus*, е *ἐρωτικῆς θεωνυμίας*, еросен теоним, односно упатеност на Бога, преку имиња, *символи* и дефиниции што произлегуваат од личносно-еросниот однос со Него.<sup>260</sup> И токму како личносен опит, еросното

257. Св. Игнатиј Богоносец еп. Антиохиски, Послание до Римјаните, 7,2

258. „Καίτοι ἔδοξέ τισι τῶν καθ' ἡμᾶς ἱερολόγων καὶ θεϊότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης. Γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖος Ἰγνάτιος; "Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται" Καὶ ἐν ταῖς προεισαγωγαῖς τῶν λογίων εὐρήσεις τινὰ λέγοντα περὶ τῆς θείας σοφίας; "Ἐραστής εγενόμην τοῦ κάλλους" αὐτῆς. "Ὡστε τοῦτο δὴ τὸ τοῦ ἔρωτος" ὄνομα μὴ φοβηθῶμεν μηδέ τις ἢ μᾶς θοροθβεῖτω λόγος περὶ τούτου δεδιττόμενος“ - *Περὶ Θείων ὀνομάτων* 4, XII, P.G. 3, 709 AB

259. „Θεοπρεπῶς γὰρ τοῦ ὄντος ἔρωτος οὐχ ὑφ' ἡμῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τῶν λογίων αὐτῶν ὑμνουμένου τὰ πλήθη μὴ χωρήσαντα τὸ ἐνοεудές τῆς *ἐρωτικῆς θεωνυμίας* οἰκείως ἑαυτοῖς ἐπὶ τὸν μεριστὸν καὶ σωματοπρεπῆ καὶ διηρημένον ἐξωλίσθησαν, ὅς οὐκ ἔστιν, ἀληθῆς ἔρως, ἀλλ' εἰδῶλον ἢ μᾶλλον ἔκπτωσις τοῦ ὄντος ἔρωτος.“ - *Περὶ Θείων ὀνομάτων*, 4, XII, P.G. 3, 709 BC

260. „Постпатристичката теологија почнала најпрво да го стеснува, а потоа едноставно да го отфрла токму тој континуитет помеѓу светата тајна и символот. Таа тоа го правеше поради наглото "одумирање" на символот, условено од новиот став на теологијата спрема верата. Крајниот проблем на секоја теологија е познанието, или поточно, можноста и природата на познанието на Бога. Доколку светите отци го споиле во жива и навистина егзистенцијална синтеза сфаќањето според кое, од една страна, Бог е



познание на апофатизмот радикално се разликува од платоновското поимање на гностичкиот ерос.

Идентитетот на христијанското откровение е *sui generis*, а апофатичката философија на *Corpus Aenegeticum* е искуството на самиот Бог, сфатен како „безумен љубовник“ на севкупната твар и на секоја човечка личност посебно. Не Бог како апстрактна идеја и поим за највозвишеното добро, ниту пак Бог како поим за „првата причина“ на сè што постои, уште повеќе не Бог како немилосрден иследник на човекот, Кој сее страв и ја мрзне крвта во жилите, туку Бог како личност, обземен од поривот на еросна добрина, Кој претставува евангелие на Црквата, т.е. порака на нејзиното искуство. Сега сме на јасно дека апофатичкото богопознание како еросен теоним се однесува на екстатичното битие Божје, на еросната волја од божествениот натсветлосен примрак на непричесното по суштина Божество.

Теоријата на Псевдо-Дионисиј со своите длабокоумни заклучоци изгради аксиологија што ја одредува севкупната европска средновековна философија и естетика. Врз Ареопагитската егзегеза на символот, покрај колосите на Кападокискиот универзитет, силно влијаеа и христијанските философи од александриска провениенција, како и незаобиколните новоплатонисти. Таму каде што Дионисиј ја интерпретира библиската теологија, а новоплатонистите античката митологија, се доаѓа до безмалку

---

нешто апсолутно "инно", и дека е невозможно тварите да ја познаат Неговата суштина и, од друга страна дека човекот навистина заедникува со Бога и постои богопознание и обожување "Τεωσις", - оваа синтеза најпрво е вкоренета во светоотечката идеја или, подобро речено, во нивната интуиција на "mysterion"-от и на неговиот начин на присутност и дејственост - на символот. Зашто вистинската природа на символот е да открива и да соопштува дека е другиот навистина "друг", да ја открива видливоста на невидливиот како невидлив, да дава познание за непознатливиот како непознатлив, да ја покажува присутноста на иднината како иднина. Символот е средство за познавање на она што поинаку не може да се познае, зашто овде познанието зависи од општењето, од живата средба со епифанијата на реалноста и со влегувањето во неа, - а тоа е символот.“ - Александар Шмеман, *За живот света, Светотајинска философија живота*, Београд, 1979, стр. 126

сродни заклучоци на теоретски план. Тоа може да се оправда само со духовната атмосфера на првите христијански векови, која претставниците на јасно издиференцираните философски правци ги насочувала кон потребата од изнаоѓање на решенија на проблеми заеднички за сите нив. Всушност, тоа дотолку повеќе важи за сите религиозни, мистично - гносеолошки системи, чија лествица на духовни симболи и знаци ја опишува неизглаголивата содржина на духовните светови. Оваа специфичност е особено својствена за христијанскиот литургизам, но и за паганските мистерии. Ваквата универзална применливост на симболичниот јазик не ја заобиколува суштествената дистинкција помеѓу историските типови и стилови на симболизмот. Така, на пример, Псевдо-Дионисиј не чувствува потреба посебно да го нагласи психофизичкото влијание на духовниот знак врз бездните на потсвеста, ниту пак, врз атмосферата на тајната и окултните анализи на скриеното од неповикани очи. Тоа е, пак, случај со ролјата на символите во бесчислените мистеријални и гностички асоцијации од типот на Елеусинските или на масонските мистерии. Сепак, елементи и на двете нешта среќаваме во сложениот состав на Corpus Areopagiticum. Едноставно, ниту христијанството во целина, ниту Псевдо-Дионисиј посебно, можеше да се откаже од мистиријалната лексика. Тој го понесе багажот на паганските асоцијации. Со особен афинитет зборува за „мистите“, „мистагогиите“, „епоптите“ и секогаш ги врамновесува со христијанската мистика. Кај Ареопагит сосема намерно се допуштаат строгите несовпаѓања помеѓу вредноста на значењето и безвредноста на знакот. Но тоа се прави со цел да потсети на дистинкцијата помеѓу символот и симболизирањето. Уште еднаш ќе потсетиме на тезата за нецелосната корелација помеѓу образот и Првообразот. Имено, тогаш кога Дионисиј го истражува проблемот на имињата и символите, повлекува остра демаркациона линија помеѓу катафатичките и апофатичките именувања на Бога. Со тоа сакаше да го потврди нивното рамноправно постоење. Всушност, во Corpus Areopagiticum е приведена кон својот логичен крај идејата за катафатичко-апофатичката симболика. Умот треба да молкне, а душата да втоне во мистичната аскеза на досегнување до

гносеолошка полнота. Како и за сите свети отци, така и за Ареопагит, символот е клуч за разбирање на светата тајна. Тоа е пак така затоа што светата тајна е во континуитет со симболичната структура на светот<sup>261</sup>. Аналогно на тоа и светот е симболичен, *signum rei sacrae*, затоа што е од Бога создаден. Симболичноста ја пенетрира самата онтологија на светот. Сега символот не е само гносеолошко средство за чување и разбирање на стварноста, туку и средство за причестување со него. И токму овој природен симболизам на светот, правејќи ја тајната возможна, претставува клуч за нејзиното разбирање.

Знаковниот систем на *Ареопагитските списи* е необично сложен. Со него се обележува трансценденталната идеја кон која гравитира сè што постои на битијно рамниште. Овој систем за база го има принципот на терминологски антиномизам. Во него органски се вградени и катафатичките и апофатичките симболи. Се следи логиката на организирање на цел еден систем насочен спрема катафазата на неменливото име, кое го превозмогнува секое друго име. Развиениот систем на теолошки антиномии се покажа како импулс за непоимливиот и надразумен скок кон Вистината.

На крајот од долгото и длабоко патување низ непросторниот простор на богомислениот универзум на *Corpus Areopagiticum*, ќе се обидеме да направиме една крајно редуцирана (стеснета) рекапитулација на катафатичкиот и апофатичкиот гносеолошки пат и метод. Уште веднаш го повлекуваме основното сознание за тоа дека потврдното и одречното познание истовремено и взаемно се проникнуваат. Катафатичката философија на Божемниот Дионисиј со ништо не може да се поистовети со *theologia naturalis*, која се обидува да го познае Бога преку законот на каузалитетот. Катафазата извира од самата структура на тајната. Разликата помеѓу едното и другото не е разликата помеѓу онтолошката регија на тварите и трансценденталноста на Божеството, до која се доаѓа

---

261. „... omnes... creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrum“ Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, Quest - 60 Art. 2,1: [„...сите чувствени твари се знаци на светите твари.“]

преку метафоричкото превозмогнување, односно преку апофазата на првото. Без сомнение станува збор за два симболични начини на познание. Тие, како што веќе рековме, взаемно се дополнуваат на тој начин што взаемно се проникнуваат. Поради фокусирањето на самиот λόγος на вештеството и неговиот τρόπος\* во новината од тајната на охристосувањето, проникнувањето не се темели ниту на една од теориите на познанието, туку во περιχόρησις-от на двете природи во Христа.

Всушност, разликите за кои станува збор не се исцрпуваат статички само во просторот на теоријата, туку го одредуваат τρόπος-от или практиката на живеење, односно тоа што вообичаено го нарекуваме *култура*. И токму затоа нашите истражувања се потпираат врз надежта дека и просечно образованиот Македонец, со скудно философско и теолошко образование, интуитивно насетува и знае дека неговиот културен идентитет е одреден од апофатичкото поимање на Вистината. Зашто е недоволно да се асимилира само познанието. Затоа што е апофатизмот како τρόπος. Бидејќи апофатизмот е, пред сè, гносеолошки став кон знаењето преобразено во Вистина. Во таа смисла, апофатизмот претставува негирање на „умствените идоли“ и на психолошките бедеми на егоцентричната и емоционалната заштита „загарантирана“ од рационалните катафази.

А токму оваа динамика на философијата на откровенскиот апофатизам ја следеше третото поглавие на овој научен ἄσκησις.

---

\* τρόπος, ὁ (τρέπω), 1. пртеж, насока, 2. начин, битие, значење, живеење, постоење, мислење... *личносен начин* (на постоење на тварта), кај Пс. Дионисиј и Св. Максим Исповедник

*ЗАКЛУЧОК*

## ЗАКЛУЧОК

*I Corpus Areopagiticum, неговото авторство (хагиографски недоумици) и распространувањето на неговите идеи во христијанскиот свет*

1. Corpus Areopagiticum е зборник на теолошко-филозофски трактати и епистоли чие авторство го носи името на првиот епископ Атински, Свети Дионисиј Ареопагит. Во христијанската древност е беспримерно најзагадочниот споменик. Не постои сомнеж во неговиот псевдоепиграфски белег. Дионисиј Ареопагит, атински филозоф од I век, кој конвертирал во христијанство под влијание на проповедта на Св. апостол Павле и станал прв архиереј на атинската епископска катедра, не е авторот на *Ареопагитските списи*. Аргументи за нашата теза наоѓаме во потполното отсуство на какво и да било паметење и спомнување за Corpus Dionysiacum сè до почетокот на VI столетие од раѓањето на Христа, како и во самиот карактер на списите чија сложеност и ингениозност е веќе впечатена во јазикот и склопот на мислите. Сето тоа *Ареопагитскиот кодекс* го прави доволно далечен од списите на раната христијанска епоха чиј основен белег е неартифициелноста и совршената едноставност. И покрај тоа што укажаната дистинкција веќе сама по себе беше очебијна, до неспорно уточнување дојдовме дури откако ја утврдивме доктринарната и литературната зависност на *Ареопагитиките* од последниот новолатонски учител Прокло. Овој анонимен автор претставувајќи ни се како ученик на Св. апостол Павле, или како сведетел на затемнувањето на сонцето при смртта на Спасителот, или како очевидец на успението на Богородица... сака да нè увери дека потекнува од апостолската епоха. Претензијата на авторот да се скрие зад авторитетна личност од древноста, наведува на „фалсификат“ со предмисла.

2. Во древноста и во изворноста на *Ареопагитските списи*, несомнено верувале и источните и западните христијани до епохата на ренесансата. Сепак, не без еден преседан - Фотиј, светиот патријарх Цариградски. Во XVI век, со новата филолошка критика се поставува прашањето за автентичноста на авторството на *Corpus Areopagiticum*. На Исток тоа ќе го направат Георгиј Трапезунтски и Теодор од Газа, а на Запад Лоренцо Вала и Еразмо Ротердамски.

3. Во зависност од историското влијание на *Ареопагитскиот кодекс*, се вреднува и неговото значење. Уште на почетокот од VI век *Ареопагитиките* се во употреба. Во егзегезата на *Јовановата Апокалипса* на Свети Андреј Кесариски, пишувана околу 515-520 година, како и кај монофизитот Севир Антиохиски на соборот во Тир во 513 година, наоѓаме повици на Дионисиевите списи. Сергеј Ришаински, кој умрел 536 година, ги превел списите на *Ареопагит* на сириски јазик. Преводот бил особено распространет и експлоатиран во монофизитските кругови. Во Константинопол во 531 или 533 година се случи диспут помеѓу православните и севиријаните. Возглавителот на православните, Ипатиј Ефески, го прогласи *Corpus Areopagiticum* за апокрифен откако на него се повикаа севиријаните. Но, набрзо потоа и православните теолози ќе почнат да го ползуваат. Јован Скитополски е првиот егзегет на *Corpus Dionysiacum*. Не можеме да ја заобиколиме тезата за тоа дека токму неговите схолии се познати под името на Преподобен Максим Исповедник. Схолиите на Јован Скитополски се преведени на сириски јазик уште во VIII век. Нив ги правел Фока бар - Сергеј Едески. Во VII век, пак, Јосиф Гадзаја (созерцател), се занимавал со толкување на схолиите. Од официјалниот сириски превод направен е арапски и ерменски во VIII век. Укажуваме и на фрагментарната сочуваност на коптскиот превод. Сето тоа ги потврдува широката распространетост и авторитетот на *Ареопагитиките*. Православните теолози покажале енормен интерес за *Corpus Dionysiacum*. Веќе Леонтиј Византиски, а подоцна и Анастасиј Синаит и Софрониј Ерусалимски ги ползуваат *Ареопагитиките*. Можеби решавачки

влијаеле врз Преподобен Максим Исповедник, кој се занимавал со објаснување на „тешките места“ кај Божемниот-Дионисиј. Но дури откако Св. Максим Исповедник ја откри православната смисла на *Corpus Areopagiticum* и откако ја изврши неговата рецепција во православното теолошко и философско предание, кодексот беше ползуван како неспорен авторитет во Свештеното Предание на Црквата. Така веќе за Преподобен Јован Дамаскин „великиот Дионисиј“ е неприкосновен авторитет. Врз *Ареопагитските списи* како врз сигурен темел ќе се потпрат православните бранители на иконопочитувањето на VII екуменски собор во Цариград (787), особено Преподобен Теодор Студит. Свети Кирил Солунски, првиот учител словенски и ученик на великиот Фотиј Цариградски, за *Ареопагитските* зборува со респект. Според кажувањата на Анастасиј Библиотекарот, Св. Кирил напамет го цитирал „великиот Дионисиј“. Подоцна *Corpus Areopagiticum* ќе стане еден вид прирачник за византиските философи. Посебно ги подвлекуваме толкувањата на познатиот Михаил Псел и на Георгиј Пахимер. За популарноста на *Ареопагитските списи* во XIV век, во епохата на новата мистична преродба во Византија, во времето на Св. Григориј Палама сведочи словенскиот превод направен од атонскиот инок Исај во 1371 година, по нарачка на јужномакедонскиот митрополит Теодосиј Серски, но и подоцнежните преписи на истиот и новите преводи во Русија.

4. На Запад Папата Григориј Велики - Двоеслов прв се повикувал на *Corpus Dionysiacum*. Потоа тоа го направил папата Мартин на Латеранскиот собор во 649 година. Папата Агатон, пак, се повикал на *Ареопагитските* во писмото читано на VI екуменски собор. Анастасиј Библиотекарот ги превел схолиите на Јован Скитополски и на Преподобен Максим Исповедник. Со особена почит се стекнал во Франција благодарјќи ѝ на погрешната квалификација на Божемниот-Дионисиј со Дионисиј Париски. Во 757 година папата Павле I му испратил препис од *Corpus Dionysiacum* на кралот Пипин Краткиот. Опатот на манастирот Saint-Denys Хилдуин ги превел списите на латински во 860-862 година.



Овој превод бил засенет од преводот на познатиот Јован Скот Ериугена. Псевдо-Дионисиј и Преподобен Максим моќно влијаеле врз философскиот систем на Ериугена - несомнено најдаровитиот мислител на западниот ран среден век. Целото средновековие на Запад е под влијание на *Ареопагитските списи*. Тоа е очигледно кај Анзелм Кентерберски. Хуго од Свети Виктор ја толкувал книгата „За небесната хиерархија“. Мистичните теории на викторијанците се тесно поврзани со мистиката на Непознатиот-Дионисиј. Петар Ломбардски списите на Псевдо-Дионисиј ги сметал за непосреден авторитет. Јован Сарацин, Тома Верчелски и Роберт Гросетест (XIII век) ги преведуваат и ги коментираат *Ареопагитските списи*. Алберт Велики ги коментирал сите книги на Божемниот-Дионисиј. Тома Аквински во *Summa theologiae* 1700 пати го цитира *Corpus Areopagiticum*. *Кодексот* и Јован Дамаскин станале главни изворници за источната патристика на Запад. На Аквински му припаѓа и посебниот коментар на книгата „За божествените имиња“. Бонавентура не останал имун кон моќното вилјание на *Ареопагитските списи*. Тој ја истолкувал книгата „За небесната хиерархија“... Воопшто земено, за целото средновековие Лажниот-Дионисиј бил најмоќниот и највозљубениот авторитет за претставниците на сите школи и на сите векови.

5. Дионисиј станал критериум за теолошко-философските размисли за суштествувањето и својствата на Бога. Незаобиколно е влијанието на *Ареопагитските списи* вршено врз средновековната уметност и архитектура преку учењето за богопознанието и созерцанието, преку аскетските теми и проблеми, преку литургиската егзегеза и богослужбената литература. Свкупните резултати на средновековната литература ги фокусира т.н. *doctor extaticus* - Дионисиј Каргузијански во неговите херминевтички трактати. Германските и фламанските мистичари на XIV и XV век не можеле да го превидат *Corpus Dionysiacum*. Тој драстично повлијаал врз М. Екхарт и Руисбрук, чија нова-мистика и спекулативно искуство ќе го преродат философското предание на анонимниот созерцател. И Никола Кузански во неговите философски

конструкции е врзан за зборникот на Псевдо-Дионисиј со папочна врвца. *Ареопагитиките* ги преведувал знаменитиот флорентински платонист Марсилио Фичино. Лутер, пак, соградил радикално одречен став по прашањето на Божемниот-Дионисиј, сметајќи ги *Ареопагитските трактати* за апокрифни, а нивниот автор за опасен мечтател. И токму со тоа се совпаѓа пласираната теза од Еразмо Ротердамски за доцното потекло на *Corpus Areopagiticum*. Но со тоа влијателноста на зборникот не ослабила. Римокатоличките теолози на XVI и XVII век продолжиле да ја потврдуваат изворноста на списите. Ги спомнуваме имињата на најпознатите издавачи на Псевдо-Дионисијевиот корпус: Л. Лесиј, кардиналот Барониј, и Б. Кордериј. Мистичарите, пак, не престанале да се вдахнуваат од незнаениот Дионисиј. Како пример ќе го наведеме Ангел Силезиски и делумно квиетистите. Со голема сигурност тврдиме дека надвор од влијанието на *Corpus Areopagiticum* останува неразбрана севкупната историја на средновековната философија и мистика. Списите на Псевдо-Дионисиј биле основен но секако не и единствен источник на платонизмот во европскиот среден век.

## *II Христијанин во тога на новоплатонски философ*

1. Теолошко-философската доктрина на Псевдо-Дионисиј *Ареопагит* беше исклучително актуелна за Ериугена, кој работеше на полуварварскиот двор на Карло Келавиот (IX век), како и за грузиските философи од XI - XII век; за Сиже, кој во Франција на XII век ја создал философската основа на готската уметност; за западните схоластичари од XIII век; за Данте и Мајстор Екхарт во кризниот XIV век; за Никола Кузански и Дионисиј Картузијански; за современиците на ренесансата, како и за руската литература на XIV - XVII век; - станувајќи еден вид заеднички именител на, според многу нешта различните и спротивставени светогледи.

2. Сето тоа оправдува кога за *Ареопагитскиот корпус* тврдиме дека е највисок дострел на философијата на т.н. христијански новоплатонизам. Во списите што го чинат *Corpus Areopagiticum* втиснат е печат на доцниот новоплатонизам. Тоа е особено евидентно на планот на јазикот. Авторот поседува особено оригинална и многу изострена теолошко-философска терминологија. Сепак, влијанието на новоплатонизмот воопшто не го голта. На философските и елинистичките облици им придава нова и христијанска содржина, како и нов мистичен опит. Авторот е исто толку философ колку што и созерцател. Ризикот, пак, од спекулативното богомислие го амортизира со фонот на неизглаголивото философствување во духот на (живото) литургиско доживување. Умното созерцание го зазема претходниот степен. Не е без основа нашата претпоставка дека се работи за автор црноризец. Тој е застапник на монашкото умно дејствување и покровител на хиерархискиот авторитет. Неговата терминологија го насочува нашето внимание кон јазикот на познатите грчки мистерии, од Црквата свесно усвоен од самиот почеток. Со тој јазик веќе говореле александрските отци во II столетие, а потоа и теолозите од IV век. За авторот на *Corpus Areopagiticum* со сигурност велиме дека е енциклопедиски образована личност, чија ерудиција ја опфаќа елинистичката философска литература како и патристичката литература на александрските и кападокиските отци. Овие патристички релации на Псевдо-Ареопагит заслужуваат посебно внимание. Исто толкаво внимание му додаваме и на неговиот однос кон новоплатонизмот, особено кон оној на Прокло. Наоѓаме дека Божемниот-Дионисиј во „својот“ новоплатонизам не новотари теологија спротивна на христијанското богословско предание, туку го заквасува и го насидува до него собираното теолошко наследство. Сведувањето на неговите резултати го изведува така што се потпира врз една методологија исткаена од оригинална систематичност и од дијалектичка тензија.

3. И покрај тоа што Псевдо-Дионисиј Ареопагит ги примил и ги развил претставите на новоплатонистите за безусловната

апофатичност на Бога во себе самиот, сепак успева да ја превозмогне немоќта на паганските новоплатонисти да ја поврзат онтологијата со учењето за символите происходени од доктрината за битието. Откако успеал да согради најнепосредна релација помеѓу онтологијата и онтолошкиот символизам, ја присилил доктрината за црковната хиерархија да стапи во синергија и непосредно да се назида врз доктрината за небесната хиерархија. И токму со тоа Божемниот-Дионисиј одговори на есенцијалните барања на средновековниот светоглед.

4. Псевдо-Ареопагит потребува многу зборови. Неговата поплава од логоси најчесто изгледа забавно. И не изговарањето, туку молчењето предизвикува чувство на постоење одандестраната на зборот. Тој нурка во заумната темнина за преку стеснетиот говор да влезе во светот на потполната немоќ. И покрај потокот логоси, ни се случува парадоксот на безмолвие и на извонредно говорливата исихија. Зборовите се голтаат и исчезнуваат во чинот на исполнување на нивната функција. Тихованието на непознатиот Дионисиј е невозможно да биде предизвикано во самиот текст. Тоа се случува во умот на читателот. Не бивајќи дадено, зададено е во загадочните логоси како дефинитивна разврска на сите загатки и нивно конечно поимање. Затоа Лажниот-Ареопагит неретко ќе ни заличи на хистеричен новоплатонист, „кој не сака ниту словце просто да каже“. Но, сепак, оваа карактеристика не е само на анонимниот Ареопагит. Прокло не помалку бил хистеричен новоплатонист. Екстазите (мислените занеси) на Псевдо-Дионисиј го резимираат грчко-римскиот свет во состојба на промени. Неговото богомислие е поетско исчашување на логосите.

5. Ареопагитското хиерархиско поимање на светот, односно повлекувањето демаркациона линија помеѓу материјалниот и духовниот свет, т.е. небесната и земната хиерархија, терминологијата и симболичкиот јазик неодоливо потсетува на новоплатонизмот. Зад спомнатата сличност се кријат суштествени разлики помеѓу Псевдо-

Дионисиј и новоплатонизмот. Одликите ја потврдуваат православноста на *Ареопагитските списи* бранета уште од Св. Максим Исповедник. Најпрво Божемниот-Дионисиј решително ја отфрла можноста Бог да се познае **по суштина**. На тварното битие Бог му е апсолутно трансцендентален. Тоа, пак, што во Него наоѓајќи се, ни е достапно и со што е возможно да се општи преку Откровението, може да се опише по **апофатички пат**. Останувајќи трансцендентален, Бог сепак му се открива на вештественото битие преку **божествените сили**, кои и покрај своето неизглаголиво множество и мултиплицирање, остануваат **едно**. Убавото, доброто, битието, постојат во созданието и во неговата природа, и се вистински одраз и „образ“ на Бога, но не на Неговата суштина, туку на Неговите **сили и енергии**. Силите и енергиите на триипостасниот Бог не се исто што и еманациите на Божеството кај новоплатонистите. Во секоја од нив е целиот Бог, со Кого, преку нив, тварните битија доаѓаат во допир, секој според мерата што му е дадена и во зависност од степенот на совршенство. Затоа пак Бог исповедан од авторот на *Corpus Areopagiticum* е жив библиски Бог-Троица, а не безличното „Едно“ на Плотин. *Ареопагитското учење* за Бога и за односот на Бога и светот, во своите централни ставови е продолжеток на теологијата на кападокиските отци, предозорирано со **александрискиот алегоризам**. Новиот егзегетски метод се движи во рамките на пренагласениот **типолошки симболизам**.

6. Псевдо-Дионисиј *Ареопагит* е можеби најкрупниот философ на христијанскиот свет поради способноста плиротично и длабоко да ги поима новите начела на мислење. Поаѓајќи од нив, Божемниот-Дионисиј изгради целосен систем на христијански светоглед што го изложи потпирајќи се врз теолошкото предание на Св. Климент Александриски, првично несистематски и во духот на ранохристијанската *DISCIPLINA ARCANA*, сè со цел да ја скрие богооткриената вистина од непросветените.

7. Укажуваме на потребата со внимание да се проследи противречното и неутврдено гледиште кон придонесот на Псевдо-Дионисиј кон средновековната култура и философија, среќавано среде истражу-

вачите на православната византиска цивилизација. Нашиов труд е обид за консензус по тоа прашање зашто наоѓаме дека не постои некој што до денес го порекнува енормниот и докрај непроценлив придонес на *Ареопагитските списи*, како и фактот дека надвор од нивното влијание е невозможно да се поима севкупната аксиологија на источната и на западната христијанска философија.

8. Кон крајот на XIX век дијагностицираме збунувачка блискост помеѓу *Corpus Areopagiticum* со делата на новолатонистот Прокло, особено со неговите „Праоснови на теологијата“. Почнувајќи оттогаш, еден број истражувачи гледаат во авторот на *Corpus Dionysiacum* толерантен христијански новолатонист. Според нив, сета негова заслуга е содржана во умењето да ја „преработи“ и да ја прилагоди паганската философија кон потребите на христијанството. Во таа смисла, *Corpus Areopagiticum* е жив и основен, но не и единствен источник на „латонизмот“, т.е. на новолатонизмот во средниот век.

Една друга група истражувачи на *Ареопагитските списи*, смета дека новолатонските белези на *Corpus*-от не се ни главни ни пресудни во творештвото на Псевдо-Дионисиј. За Штиглмаер, Псевдо-Дионисиј е христијанин облечен во тога на новолатонски философ. Во секој случај ние сметаме дека сè дури не се признае оригиналната доктрина на Псевдо-Дионисиј не е можно прецизно да се вреднува неговото влијание врз развитокот на подоцнежната христијанска философска теорија и практика. И покрај формалната совпадливост на *Ареопагитските списи* со паганскиот новолатонизам, неговиот христијански белег не го доведуваме во прашање. Во седмата епистола, Псевдо-Дионисиј се обврзува себеси да го победи новолатонизмот со оружјето на новолатонистите. Со тоа, всушност, посредно се објаснуваат бројните асимилаторски позајмици од новолатонистите. Анонимниот писател на *Ареопагитските списи* го продолжува и го развива учењето на александрските отци и на големиот Кападокиец Григориј Ниски и зградата на својот философско-богословски систем ја подигна темелејќи ја врз фундаменталните идеи на христи-

јанските претходници. Таквиот контекст на нештата сосема природно не го исклучува влијанието на Прокло.

9. Источници на философската вистина за незнаениот Дионисиј се Светото Писмо и личниот мистички опит. Божеството во Писмото секому од нас посебно му се открива, по мерата од личната моќ на поимање. Повикувањето на „правото“ на субјективно читање и толкување на библиските содржини ѝ стана најважна особина на византиската гносеологија. „Бог се наоѓа над секое знаење и над секое битие“ (Ер. I, 1065A). Според тоа секое интелектуално знаење е инсуфициентно, ќе речеме дури непотребно, за стекнување на повисоко знаење. Псевдо-Дионисиј го забележува тегобното, длабокомислено трагање во светот на логичките докази, и јасно ја формулира најважната гносеолошка антиномија за христијанството: Бог е возможно познатлив и видлив само преку непознанието и негледањето. Совршеното непознание е највозвишеното познание за натпознајното. И токму овде, Ареопагит византиската гносеологија ја приведе до нејзиниот логичен крај. Местото на спекулативното мислење го презема „мистичниот опит“, а местото на разумот - вонпознајната сфера на душата. Апофатичкото „не“ во системот на Псевдо-Дионисиј настапува како највисоко „да“.

10. Божеството, според Псевдо-Ареопагит, тежнее да биде „осознаено“. Затоа, преку своите божествени сили и енергии, тоа се открива на рамништето од битието, но според принципот на „**разликувања**“ (διακρίσις). Во секоја од своите разновидни појави на надприродното соединение присуствува со сета своја плурома на умно непоимлив начин. Во своите „разликувања“, особено во ипостасите на Троица, во несоздадениот свет на божественото „преобразување“, соединетото неслиено се разделува со умножување на единственото и се разликува неразделното преку обликот без да го раскине единството. Овде Псевдо-Дионисиј, во духот на антиномичната традиција, ја превозмогнува новолатониската теорија на еманација. И токму во тоа е содржана принципиелната новина што Псевдо-Дионисиј го разликува од новола-

тонизмот и покрај сите негови позајмици од Плотин или од Прокло, и што не дозволува Corpus Areopagiticum да се вклучи во новоплатонизмот. Лажниот-Дионисиј Ареопагит не ја прифаќа постепената еманација на Божеството, која е основа на новоплатонската онтологија. Таквата онтологија ѝ противречи на христијанската идеја за создавање ex nihilo. Бог на Псевдо-Дионисиј не еманира, туку плиротично присуствува во секое од своите мултиплицирани „раздавања“, без да го наруши своето апсолутно единство.

11. Мистиката на Псевдо-Дионисиј е литургиска или мистириолошка. До Бога се доаѓа проаѓајќи низ Црквата и низ нејзините мистириони. Теургијата е пат на обожување и на посветување. За Псевдо-Дионисиј Црквата е пред сè свет на таинства. И всушност, во мистирионите и низ нив се остварува релација и живо општење и заедница со Бога. Неговата литургиска егзегеза потсетува на Св. Кирил Ерусалимски. Всушност, станува збор за традирање на општоприфатеното толкување, но не без употреба на симетрија и паралелизам. Фреквентно употребува зборови својствени за паганските мистерии тогаш кога ги објаснува црковните обреди. Не веруваме дека се работи за случајна употреба. Поскоро се работи за нивна намерна употреба со цел јасно да им ја спротивстави вистинската мистерија на Црквата, на лажните пагански „мистерии“.

12. Врз основа на сето досега изложено ние ја градиме нашата теза за Псевдо-Дионисиј Ареопагит како личност што го развива уште пред него започнатиот процес на плоден и полезен дијалог помеѓу христијанството и елинскиот свет. Во таа смисла, Псевдо-Дионисиј го напушта исклучивиот став на древните христијански апологети (Тертулијан; Татијан од Сирија - втора половина од II век) и тргнува во потрага по еквивалент заеднички и за двете философско-теолошки традиции и практики. Божемниот-Дионисиј наоѓа заеднички именител во грчкото философско предание, воприлично во идеите за Логосот, педија, создавањето на светот, бесмртноста на душата, во парадигматичните



идеи,... Последица на благонаклонетиот однос кон философијата е порационалниот и поаналитичен приод кон релацијата помеѓу Црквата и академијата - Ерусалим и Атина. Затоа Псевдо-Дионисиј, како последовател на праволиниското движење на своите претходници Св. Јустин Маченик и Философ, преку Св. Климент Александриски и Ориген до кападокиските отци, во целата грчка, и особено во новолатонската философија, не гледа стерилни конструкции на човечкиот ум, туку искрено трагање по вистината. Кога станува збор за најдлабоките грчки философи пред Христа, Псевдо-Дионисиј се залага макар и за непотполно придобивање на нивната философија. За Божемниот-Дионисиј одречната флоскула на Тертулијан „философијата е мајка на сите ереси“ не постои. Наспроти тоа, Дионисиј ја афирмира философијата така што ја подигнува на највисоко рамниште до кое може да стигне безблагодатниот, „природен“ ум на патот до богопознанието.

13. Посебно го нагласуваме духот на времето на кое му припаѓа авторот на *Corpus Areopagiticum*. Имено, тоа е време во кое философијата не означувала тоа што денес означува. Се осмелуваме да тврдиме - дури ниту тоа што таа означувала во времето на класична Елада. Философијата од времето на Псевдо-Дионисиј (V-VI век) ја означува сеопфатната активност кон сè што е релевантно за остварување на последната цел на човечкиот живот. И поради тоа философијата се сведува на фаворизираното аскетско-етичко рамниште. Тесната врска пак, помеѓу философијата и теологијата, среќавана како таква кај безмалку сите философи на овој период е шокантна за модерниот дух. Имајќи предвид дека спомнатите процеси подеднакво ги апсолвираат делата и на грчките пагани и на последователите на откровенската теологија, не смее да се заборава дека во елинистичко-христијанската епоха философијата привидно исчезнала бидејќи, обземена од теологијата прими облик и арома на теологија. Овој реверзибилен процес подеднакво ја опфати и христијанската и паганската култура. Последните пагански философи биле теолози колку и философи, и со иста строгост како и христијаните

ги извршувале своите пагански култови. И токму затоа се случи новоплатонизмот да возрастува не толку и не само како академска институција на Римската империја туку и како духовно движење во епохата на религиите. Со тоа го објаснуваме ставот на новоплатонистите: Амониј Сакос (Ammonios Sakkas, 175-242), Плотин, Порфириј, Јамблих, Прокло... кон личноста и делото на Платон, како кон авторитет чиј збор е последен во религиозните и теолошките работи. Тоа не ќе важеше доколку се случеше на епистемиолошко или на политичко рамниште. Философот на тоа време, и во паганскиот, и во христијанскиот, и во еврејскиот свет, бил богобарател а философијата богобарање.

Според тоа, сфаќањето дека теологијата е зенит на философијата не е христијанска новина. Зашто уште пред да се појави историското христијанство, античките философи го инкорпорирале во грчката философија како нејзина оригинална придобивка. Ранохристијанската мисла неа ќе ја прими и ќе ја трансмитира низ целиот среден век. Тоа што стана уникатна новина на христијанството е заслуга токму на делото на Псевдо-Дионисиј Ареопагит и на неговиот подвиг да даде инно поимање на теологијата и на нејзината методологија, но никако не и на нејзината положба во хиерархијата на човечките знаења.

### *III Апофатичка и катафатичка философија*

1. Во трактатите *De Divinis Nominibus* и *De Mystica Theologia* Псевдо-Дионисиј ги изложил своите фундаментални философско-теолошки идеи. Синтезата на христијанската и на елинската интуиција ќе го стави на патот од апофатичката теологија. Основната синтагма на Дионисиевиот апофатизам се совпаѓа со доктрината на новоплатонизмот за непознатливиот Бог и за Неговата несоодветност на какви било потврдни дефиниции. Но за разлика од Бога на новоплато-

низмот чија трансценденталност е релативизирана со непознатливоста поради паднатата природа на човекот, а не поради природата на Божеството, во Дионисиевиот христијански светоглед човекот не може да го познае Бога на планот на божествената природа и покрај возможната катарза и благодатното обожување на човечката природа.

2. Спомнуваме уште една доктринерна разлика помеѓу новоплатонистите и Псевдо-Дионисиј. Според Платона, превозможнувањето на трансценденталноста на Бога се извршува по пат на еманирање на божествената природа со што Бог „се смалува“ за онолку колку што еманирал од својата суштина. Наспроти тоа, пак, Псевдо-Дионисиј, без да одбегнува да се ползува со терминологијата на Плотин, значењето на еманацијата суштински го метаморфозира во ново значење. Сега еманациите на Бога се носителки на сета плурома на Божеството, со што се заобикољува опасноста од редукција на божествената οὐσία. На божествените снисходења им соодветствуваат божествените изливи или излегувања - προόδοι од природата на Бога. Аналогно, пак, на тоа, без екстаза не е возможно восходењето на човекот кон Бога, што подразбира кршење на природните граници на битието со цел да се излезе надвор од рамките на разумот и на телесните чувства.

3. Проблемот на богопознанието е минуциозно обработен во малечкиот трактат, чиј наслов: „Περὶ μυστικῆς θεολογίας“ е сам по себе значаен. Во знакот на ова дело ќе се случува севкупниот понатамошен развој на христијанската мисла. Во него Божемниот-Дионисиј разликува два пата на теологијата: едниот од нив е т.н. апофатички или одречен, а вториот е т.н. катафатички или потврден. Патот на апофатичката философија е повозвишен зашто само тој води во божествениот примрак преку кого, пак, непристапната Светлина ѝ се открива на тварта.

Апофатичкиот пат нè приведува и е совршен пат зашто му е најсоодветен на Непознатливиот според природата. Имајќи предвид дека секое познание за свој објект го има она што постои, Бог е одандестрана на сè што постои. За да му се приближиме треба да одречеме сè што е

пониско од Него, т.е. сè што постои. Доколку, пак, гледајќи го Бога, сознаваме сè што гледаме, тогаш не го гледаме Бога сам по себе, туку нешто што на умот му е достапно и со самото тоа пониско од Бога. Само по пат на непознание возможно е да се познае Оној Кој ги превозмогнува сите објекти на познанието. Одречниот пат нè вознесува од најниските степени на постоење до неговите врвови, но така што едно по друго го одрекуваме она што е познато, за преку тоа да се приближиме до Непознатиот во самракот на целосната агнозија. Зашто, како што светлината - особено изобилната светлина - ја растерува темнината, така и познавањето на созданијата, особено потполното познание - го отстранува непознанието, кое е единствениот пат да се стигне до Бога. Вториот пат, пак, нè приведува кон извесно познавање на Бога - но тој пат не е совршен.

4. Доколку, пак **дистинкцијата** помеѓу апофатичката (одречната) и катафатичката (потврдната) теологија како таква воспоставена кај Великиот Дионисиј, се пренесе во светот на дијалектиката, ќе се соочиме со **антиномија**. Доколку за авторот на *Corpus Areopagiticum* помеѓу двете различни теологии постои антиномија, постои ли тогаш можност за нивна синтеза? Зашто напати анонимниот автор зборува за супериорноста на одречната над потврдната теологија. Сепак, истражувањето на трактатот „За мистичната теологија“, посветен на апофатичката теологија го расветлува вистинското значење на одречната методологија. Апофатизмот му стана основна карактеристика на свештеното теолошко предание на Црквата од Исток.

Патот на одречната теолошка методологија е надинтелектуален, но не и неинтелектуален процес. Сообразно со екстатичарите-платонисти (Плотин), и Дионисиј ја заговара потребата од внатрешна катарза, со таа разлика што катарзата на новоплатонистите носи строго интелектуален белег и има за цел да го ослободи познавањето од мултипликацијата што корелира со суштествувањето. Дионисиевата катарза има за цел да го одрече создаденото суштествување доколку тоа го прикрива "не-суштествувањето" на Божеството. Неговиот *κάθαρσις* е еден вид излив

(προόδα) од светот на создаденото во светот на несоздаденото. Тоа е вид на егзистенцијално ослободување, кое го опфаќа битието во сета негова плурома тогаш кога се сака да се познае Бог. Дури и соединувањето со Платиновото "Εν, може да предизвика ефект на примордијалното онтолошко единство на човекот со Бога. Мистичното соединување кај Дионисиј е сосема нова состојба, која претпоставува исчекорување напред, цела серија на преобразби, премин од светот создаден, во несозданиот свет, собирање на содржини какви што субјектот според својата природа порано не ги поседувал. И не само што човекот екстазира од себе, туку тој потполно му припаѓа на Непознатливиот. Во чинот на соединување со Бога човекот се обожува. Дури во состојба на обоженост човекот Бога не ќе може да го познае поинаку освен како Непознатлив, бесконечно оддалечен според природата, како Оној Кој останува недостапен по својата сушност дури и тогаш кога пребива во самото соединение. На тој начин теологијата треба да стане не изнаоѓање на афирмативни знаења за божествената сушност, туку искусствено познавање на Оној Кој стои над секое познание. Апофатизмот е философија на екстазата par excellence. Тој е насоченост на умот одречен од изнаоѓањата на поими за Бога. Таквата методолошка постапка на апофатизмот ја порекнува апстрактната и чиста рационалистичка теологија, која заговара адаптација на тајната на божествената Софија кон човечкото мислење. Одречната теологија е критериум и вистински знак за настроеноста на умот сообразен со Вистината. Во таа смисла, секоја вистинска теологија е апофатична *κατά φύσιν*.

5. И додека одречната теологија возведува до обожување (θεώσις), катафатичката философија низведува до човекот, налик на теофаниска лествица во создадениот свет. Дури би можеле да кажеме дека се работи за еден и ист пат чии насоки се спротивставени. Бог снисходи до човекот преку своите богојавни енергии (теофании), а човекот восходи до Бога преку „соединувањата“ во кои Тој останува суштински непознатлив. Највозвишената теофанија, воплоетувањето и вочовечувањето на Логосот, е совршено апофатична. Делумните теофании среќавани на

пониско рамниште го задскриваат Бога во она што Тој е и Го откриваат во она што Тој според природата не е. Лествицата на катафатичката теологија е сочинета од имиња за Бога, извлечени претежно од Светото Писмо. Имињата не се рационалистички фокусирања од нас самите детерминирани. Тие се пред сè икони или идеи моќни да насочат и да иницираат во тајната. На пониските степени ги создаваме образите кои исходат од материјалните предмети, кои пак, во најмала рака, можат да навлечат заблуда во умот неопитен во созерцателната уметност. На секој степен од восходењето кон Бога, како што се приближуваме до повисоките икони или идеи, должни сме да внимаваме така и толку што од нив да не правиме **поими-идоли** на Бога. Зашто само тогаш ќе можеме да ја созерцуваме божествената лицба и да го видиме Бога по мерата од Неговото видливо оприсутнување во создаденото. Спекулативното мислење постепено му го отстапува местото на созерцанието, а познавањето постепено бива асимилирано од искуството. Зашто со отклонувањето на поимите што го заробуваат умот, апофатизмот на секое рамниште од катафатичката теологија ги открива непросторните хоризонти на созрецието.

6. Притоа, не станува збор за езотеризам на совршена доктрина скриена за непосветените и достапна за избраната елита. Слободен од елитистичкиот сепаратизам својствен за гностичките философски структури и од делбата на духовни, душевни и плотски гносеолошки нивои, апофатизмот на *Corpus Areopagiticum* стана училиште на созерцанието. Созерцанието на мистирионите на премудроста Божја поседува разнообразна методологија и интензитет на случување.

Имајќи предвид дека е христијанството несведливо на философски правец или школа што спекулира со апстрактни поими, туку дека е пред сè и над сè комуникација и заедникување со живиот триипостасен Бог, ни станува разбирлив ставот на светите отци, кои и покрај поседувањето на исклучително високо ниво на философска култура и природна наклонетост кон спекулативно мислење, докрај му останаа верни на апофатичкиот

принцип на богословствување. Тие умееа да ја задржат мислата своја на прагот од тајната без да се прелестат и да го заменат Бога со Неговите идоли. Прашањето за заемниот однос на теологијата и философијата никогаш не било поставено на Исток. Оттука барем ни стануваат јасни слободата и природноста на Псевдо-Дионисиј со кои ги ползува философските термини без да ризикува да биде погрешно разбран или да западне во некаква концептуална теологија. Тогаш кога теологијата се преточуваше во религиозна философија, таа се отуѓуваше од апофатизмот како автентична основа на севкупното теолошко предание на Црквата.

7. Апофатизмот на *Corpus Areopagiticum* се темели во средбата на љубовта со познанието. Бог се открива и се дарува како неапстрактна суштина и не како „чиста енергија“ истоветна со суштината. Со други зборови, Бог не се дава како безлично Битие. Тој се открива и се дава преку своите вечни суштествени енергии како личност. Западната философија, која веќе во иста мера стана и наша, по примерот на западната средновековна философија ги поистовети суштината и енергијата во Бога. Со тоа, Бог како битие затворено само во себе и во својата суштина, постепено исклучуван од одавдестраната реалност, ентропирал во далечен „објект“, отуѓен од светот, а светот, пак, наспроти Бога, постепено тонел во својата автономна самозатвореност и слепа самозаљубеност и безизлезност. И додека схоластичката теолошка мисла се задоволуваше со воспоставувањето на причинска релација помеѓу Бога и светот дополнувајќи ја со посредувањето на *habitus creatus* (тварната благодат), дотогаш нововековната философија сè повеќе го губеше чувството за толку лабавите врски на Бога и светот, напати завршувајќи со апсолутна автономност и негирање на Божјата егзистенција како непотребна. Ние заклучуваме дека, според мерата на обезбожувањето на теологијата се обезбожува и философијата. Псевдо-Дионисиј Ареопагит само го потврдува недуалистичкиот карактер на библиското разбирање на релацијата помеѓу Бога и тварта. Но исто така видовме дека токму дуализмот на релацијата Бог - вештество, често ја одредува како теологијата така и

философијата. За Corpus Areopagiticum библискиот Бог не е Апсолут отуѓен од вештествениот свет. Тој е негова внатрешна и динамичка тајна, која во воплотувањето на Логосот Божји се открива како негова вечна плурома, како негова слобода и повик (вокација) на слобода и на бескрајно растење. Светот за *Ареопагитските списи* е дело на слободната волја како вечна суштествена енергија Божја, а не дело на некоја апстрактна причина или „излив“ на суштината, според својата природа непристапна и скриена во своите апофатички бездни. Со своите битиетворни и животворни енергии Бог е присутен во светот. Човекот, пак, како граница помеѓу создадената и несоздадената природа, и во светот заради него создадени, не само што поседува познајна, восприемлива и богојавна сила во себе, не само што е отворен за Бога низ својот подвиг и божествен дар туку е обдарен со способноста да се соедини со Бога ипостасно. Тоа значи дека богочовечноста е почвеноста на неговото битие, а Богочовекот негов дефинитивен критериум и возраст. Според *Ареопагит* козмичноста и човечноста се отворени и постојат за богочовечноста. Човекот постои и се раѓа не за да остане она што е, затворен во себе и во својата козмичност, туку да стане **богочовек**. Според *ареопагитската антропологија* човекот е „*capax infiniti*“ затоа што е отворен за енергијата на Бескрајниот. Како таков човекот е битие способно за излегување од условеноста на својата тварност и за влегување во вечните гори на богочовечноста и на обожената инност, без да престане да биде она што е по природа, и без да се поистовети со суштината на натсуштествениот.

8. И токму ова разликување помеѓу суштината и енергијата, прво во Бога, а потоа и во човекот како образ и подобие на живиот Бог, претставува аголен камен на *ареопагитската византиска теологија* и *гносеологија*, како и на врз нив поставената философија. Тоа разликување ја прави теологијата и философијата, по некои клучни проблеми и по нивните решенија, радикално поинаква не само од елинската философија и теологија туку по многу нешта и од теологијата и философијата како што таа се развивала на латинскиот Запад од времето на Блажени Августин



до ден денешен. Судирот помеѓу тие две различни гносеолошки и теолошки концепции го досегна својот зенит во XIV век во личноста на агиоритскиот исихаст Григориј Палама и философот Варлаам Калабриски. Историските неприлики подоцна влијааа разликата во сфаќањата и нејзиното далекусежно значење со време да биде потиснато од нашето не само филозофско, туку и теолошко самопознание. Тоа се случи особено во последните два века од нашата историја кога се интегриравме во категоријаниот систем на западното мислење. Преку тоа ни се случи да ја изгубиме самосвеста дека некогаш сме имале свој сопствен филозофски и теолошки идентитет. Прекинатото паметење е секогаш проследено со прекин на континуитетот, а прекинатиот континуитет ни се заканува со губење на идентитетот.

9. Гносеологијата на *Ареопагитските списи* воведува два базични елементи. Новоста на Ареопагитската гносеологија доаѓа од интерпретацијата на „Битието по себе“ и човечкото битие. Тие два елементи се: разликата помеѓу божествената суштина и енергиите на суштината, и екстатичкиот карактер на човечката егзистенција. Екстатичкиот карактер на планот од човечката егзистенција е незамислив и непоимлив без таа базична дистинкција. Битието по себе, според својата суштина, е навистина непознатливо, непричесно и трансцендентално. Недостапноста и апсолутната непознатливост на неговата суштина е својство на самата суштина, но никако не е немоќ на човечкиот разум. Битието по себе постои на апсолутно инн начин отколку вештественото битие. За него слободно може да се зборува како за „ништо“, но не во смисла на апсолутно непостоење и небитие, туку во смисла на натпостоење или вонпостоење; постоење на единствено на себе самото својствен начин, единствено себеси достапен и причесен. Ако другите битија се - битија, тогаш Битието по себе е - небитие, ништо, зашто тоа не е тоа што се битијата и не постои на начин на кој постои битието. За него како такво ќе може да се рече дека е, дека постои, но не ќе може да се расправа и за начинот на кој постои. Дури и тврдењето дека постои, дека е естетство, сушто, самото негово име и именувањето не му е дадено врз база на него

самото и на допирот со него затоа што битието по себе е безимено и надимено, туку му е дадено на основа од суштествата (тварните битија) и врз она на што тие изнурнуваат во суштества, битија. За битието по себе не само што е невозможно да се тврди катафатички, туку тоа е одандестрана и на апофатичките тврдења. Апофазата само укажува на неговата најсовршена непоимливост.

10. Сега сме на јасно дека на планот на суштината не постои никаква можност од соочување на божествената и човечката егзистенција. Според *Corpus Areopagiticum*, на тоа рамниште Бог не постои за човекот, Тој е небитие. На тој план Бог не постои за „другиот“ и во релација со другиот. Секој обид да се дефинира, поима или умно да се опфати и да се именува оваа скриена и непристапна тајна, личи на градење идоли, изделкани од разумот. Во оваа точка Ареопагитската мисла е поблиска до „атеизмот“ отколку до „теизмот“. Во овој контекст набљудувана, атеистичката реакција на нововековието против философскиот и теолошкиот поим за Бога, моделиран според аналогијата на битието и принципот на „адекватноста на вештеството и интелектот“ содржи во себе здрав копнеж по вистински Суштиот, по Натсуштествениот. Атеизмот како познание на немоќта на каков и да било исказ за битието по природа, врзан е со некои свои макар и потсвесни нишки за овој и ваков апофатички став својствен за Псевдо-Дионисиј Ареопагит.

11. Тогаш кога *Ареопагитските списи* говорат за Бога, тие никогаш не зборуваат за „природата“ или „суштината“ Божја, како што тоа го правела схоластичката и рационалистичката теологија, и секоја друга „теологија“ што врз база на **природата**, сеедно козмичка или човечка, сака да ја познае и да ја дефинира божествената „природа“, или врз база на човечкото битие да го познае и да го објасни божественото „битие“. Апофатичкиот став на *Corpus Areopagiticum* свесно и намерно одрекува да говори за познавањето на Бога по аналогиски пат, т.е. по рецепт на трикратната гносеолошка методологија: *via negationis*, *via eminentiae* и *via causalitatis*, чие потекло води од Аристотеловата

метафизика во принципот на *analogia entis*. Кога станува збор за Бога, ареопагитската теологија одгледува став на слобода наспроти рационалната теологија и наспроти самиот логички орган на философијата, но и наспроти философските поими и дефиниции, зашто апофатиката на Псевдо-Дионисиј ја превозмогнува гностичката, гносеолошка методологија како на философијата така и на философствувачката теологија. Теолошкиот апофатизам на *Ареопагитските списи* претставува благодатно - опитна увереност и доживеано-искуствена сигурност дека конечното **богопознание** ја превозмогнува функцијата на мислење и на расудување на човечкиот разум како инструмент на философската гностичка методологија. И токму во тоа се состои **слободата на верата**, која почива на живото искуство на личната средба со откриениот Бог. Бог на *Corpus Areopagiticum* е над секоја идеја за философскиот и „теолошкиот“ Бог. Тој ја превозмогнува секоја идеја па и идејата „за првата причина и првиот принцип на светот“, не затоа што Бог нема ништо со светот или затоа што не му е Причина, туку затоа што и апофазите и катафазите за Бога имаат на ум дека Бог го превозмогнува и самиот философски или теолошки поим за трансценденталноста (хиперватичноста). Посреди е една поинаква од философската, трансценденталност каде што веќе не важат философските категории на апсолутното и релативното, бескрајното и ограниченото, трансценденталното и иманентното...

12. И токму тоа е причината што Псевдо-Дионисиј ја врамновеси употребата и на катафатичката и на апофатичката теологија при изразувањето на божествените тајни, за во исто време и двете да бидат превозмогнати од заумното и неизглаголиво познавање на Тајната. Оттука доаѓа именувањето на чинот на влегување во зоната на богопознанието и богоопштењето како „божествен примрак“ или „божествена светлина“ или, пак, „надсветлосен примрак“, кој не е „мрак“ туку „непристапна светлина“.

Заклучивме дека Ареопагитскиот пристап кон Бога постулира една сосема поинаква онтологија од сите нам досега знаени онтологии. Ареопа-

гитски втемелената теолошка онтологија го постулира Бога како сушт, чие битие се поистоветува со личноста и со слободата, со слобода дури и спрема својата сопствена суштина или природа, зашто не е Суштиот од суштината, туку суштината е од Суштиот. Оваа слобода Божја се посведо-чува со слободните божествени енергетски јавувања или пројбди, така што Бог не е „заробеник“ на сопствената суштина, ниту пак божествената богојавна дејственост е повреда на Неговата суштинска неменливост и неминливост.

13. Ваквото патристичко сведочење покажува дека во византиското теолошко предание Бог не може да се третира ниту како „чисто битие“ ниту пак како „небитие“, зашто е христијанскиот Бог на *Corpus Areopagiticum* над тие категории, кои постојат за тварнопостоечкото битие. Теологијата за откриениот Бог не ја превозмогнува само антитетската поставка на Хегеловата логика, туку и самата дијалектика како таква. Иако некои философи и мистичари - особено современите егзистенцијалисти - говорат за „ништотното“, познато е дека сериозната философска критика им забележува дека не отишле подалеку од хоризонталната миденологија. Христијанскиот опит на „Небитието“ се протега во доменот на стварното и притоа од гревот инфицирано битие.

Само Бог како љубов и како триипостасна заедница на животот и на љубовта ја превозмогнува сопствената „природа“ и се јавува, се соопштува, општи, партиципира и познава во својата слава, а пред сè и над сè во воплотувањето и вочовечувањето на Едниот од Тројцата - Христос Богочовекот. Затоа Христос и е наречен прв и вистински Теолог, а теологијата - вистинска философија, која според *Corpus Areopagiticum* претставува заедникување во Него како со Логос Божји и Богочовек.

## *БИБЛИОГРАФИЈА*

## БИБЛИОГРАФИЈА

Без малку сиот критички апарат што е ползуван при изработката на докторската дисертација е пишуван на туѓи јазици. Почнувајќи од класичните јазици старогрчкиот, латинскиот и старословенскиот, до современите светски јазици: францускиот, германскиот, англискиот и рускиот. Констатираме дека јужнословенските јазици, со ретки и незначителни исклучоци, се речиси отсутни.

### *А. Кратенки*

1. Anal. Boll. Analecta Bollandiana, Bruxelles, 1882 ss.
2. O.C.A. Collection "Orientalia Christiana Analecta", Rome, 1923 ss.
3. O.C.P. Orientalia Christiana Periodica, Rome, 1935 ss.
4. P.G. Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. J.-P. Migne, Paris.
5. P.L. Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J.-P. Migne, Paris.
6. Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Ed. J. D. Mansi, Paris.
7. B.S. Byzantinislavica. Prague.
8. П.В.Л. - I Памятники византийской литературы IV - IX веков, М., 1968.
9. Б.Т. Богословские труды, М.
10. Т.П. Теолошки погледи, Београд, 1967.
11. Б. Богословье, Београд.
12. S.C. Collection "Sources crétiennes", Paris, Ed. du Cerf, 1941 ss.
13. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge

**Б. Литература**

**А**

1. **Acta Sanctorum (Octobris)**, t. IV, Bruxelles, 1970.
2. **Амфилохије Јеромонах (Радовиќ)**, Тумачење Старог Завета кроз векове, Београд 1979.
3. **Амфилохије Митрополит**, Основе Православног васпитања, Врњачка Бања 1993.
4. **Andersen (C)**, Justin und der mittlere Platonismus Giessen, 1952/3.
5. **Andersen (C)**, Logos und Nomos, Berlin 1955.
6. **Areopagit Dionisij**, ed. J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca, Paris, 1857-1866 t. 3, 4.
7. **Aristotel**, De Anima, Oxford University Press, Oxford 1956.
8. **Aristotel**, Metaphysica, ed. Aristotelis Methaphisica, W. Jaeger, Oxford University Press, Oxford 1957.
9. **Armstrong (A. H.)**, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1970.
10. **Асунто (Р)**, Теорија о лепом у средњем веку, Београд 1975.
11. **Athénagoras (Mgr.)**, Le véritable auteur des écrits attribués à Denys l'Ar., Athènes, 1932  
Denys le Grand, évêque d'Alexandrie, l'auteur des écrits aréopagitiqes, Alexandrie, 1934.
12. **Аверинцев (С. С.)**, Поетика рановизантијске књижевности, Српска књижевна задруга, Београд 1982.

## **B**

1. **Ball (H.)**, Byzantinisches Christentum, Benziger-Verlag, 1958.
2. **Balthasar (von P.)**, Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis, „Scholastik“, 1940.
3. **Barbet (J.)**, Johannis Scoti Eriugena Expositiones in Ierarchium coelosteam, CCSL Cont. 1975.
4. **Beierwaltes (W.)**, Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M: Klostermann 1985, ss. 337-367
5. **Berdenhewer**, Les Pères de l'Eglise, Paris, 1905.
6. **Бычков (В. В.)**, Малая история Византийской эстетики, „Путь к истине“, Киев 1991.
7. **Бычков (В. В.)**, Византийская эстетика, Москва 1977.
8. **Бычков (В. В.)**, Русская средновековая эстетика XI-XVII века, Москва, 1992.
9. **Brehier (E.)**, Histoire de la philosophie, Presse Universitaires de France, Paris 1931.
10. **Brightman**, Liturgies Eastern and Western, Oxford, 1896.
11. **Булгаков (С.)**, Свѣтъ невечерній (созерцания и умозрѣнія), Москва 1917, Republished in 1917 by Gregg International Publishers Limited Westmead, Farnborough, Hants, England.
12. **Булгаков (С.)**, Философия имени, YMCA-PRESS, Париж, 1953.

## **C**

1. **Cappuyns (M.)**, Jean Scot Eriugène, sa vie, son oeuvre, sa pensée, Louvain - Paris, 1933.
2. **Chèvallier (Ph.)**, Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Arèopage I, II, Bruges, 1937, 1951.



3. **Chadwick (H)**, Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen, Clarendon Press, Oxford, 1966.
4. **Chadwick (H)**, A History of Philosophy, vol. 2, Medieval Philosophy, part I and II, Image Books Edition; A Division of Double day and Company, INC Garden City, New York, 1962.
5. **Cidonis (D.)**, Apologia I, G. Mercati, Notizie di Proclo e Demetrio Cidone, Studi e testi, 51 (Vatican, 1931).
6. **Цоневски (К.И.)**, Патрология, София 1986.
7. **Copleston (F)**, A History of Philosophy vol. 2, Medieval Philosophy part I, P.N.C. Garden City, New York, 1962.
8. **Corderius (B)**, Amversae, 1634, Parisiis, Venetiae, P.G. 3-4.
9. **Cristiani (Ch)**, Brève Histoire des Hérésies, Paris 1956.
10. **Шестов (Л.)**, Афины и Иерусалим, YMCA-PRESS, Париж 1951.

## D

1. **Daele (A. Van den)**, Indices pseudo-dionysiani, Louvain, 1941.
2. **Darboy (G.)**, Oevres de Saint Denys l'Aréopagite, Paris, 1845.
3. **Davy (M-M)**, Enciklopedija mistika, I/II, Zagreb 1990.
4. **Delehaye, Hip.**, Sanaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Bruxelles 1902.
5. **Devreese (R)**, Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du M. A., 4, 1929, p. 159-167.
6. **Dinzing**, Enchiridion Symbolorum, 1973.
7. **Dodds (E. R.)**, The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One, Classical Quarterly 22, 1928.
8. **Denys l'Aréopagite**, La Hiérarchie céleste, ed. Sources Chrétiennes, Paris 1958.

9. **Диомитриев (А.Л.)**, Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы, Москва-Ленинград, 1963.
10. **Дионисій Ареопагитъ**, О Небесной іерархіи, Москва 1898.
11. **Дионисиј** Митрополит Варшавски, Autentyczność dzieł Świętego Dionizego Areopagity, Warszawa, 1933.
12. **Псевдо-Дионисій Ареопагитъ**, О Божественныхъ именахъ, Буэнос-Айрес, 1957.
13. **Dulac (J.)**, Oeuvres de Saint Denys l'Aréopagite, Paris, 1865.

## E

1. **Elorduy (E)**, Es Ammonius Sakkas el Seudo-Areopagita, Estudios Eclesiasticos, 18, 1944, p. 501-557.
2. **Engberding (H)**, Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden?. Oriens Christianus, 38, 1954, p. 68-95.
3. **Епифанович (Л. С)**, Преподонный Максимъ Исповѣдникъ и византийское богословие, Кыев, 1915.
4. **Епифанович (Л. С)**, Материјалы по изучению жизни и творчества Св. Максима Исповедника, Киев, 1917.
5. **Eusèbe de Césarée**, Histoire Ecclésiastique, Livres I-V, Sources Chrétiennes, Cerf, Paris, 1986.

## F

1. **Флоровский (Г)**, Восточніе Отцы IV, V-VIII века, Paris, 1931.
2. **Florovsky (G)**, Creation and Creatuehood, Creation and Redemption, vol. III in then Collected Works of Georges Florovsky, Mordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1976.
3. **Florovsky (G)**, Offenbarung, Philophae und Theologiae, Zwischen den Zeiten, Heft 6, München, 1931.

4. **Florovsky (G)**, The Concept of Creation in Saint Athanasius, *Studia Patristica VI*, ed. F.L. Gross, Akademie - Verlag, Berlin, 1962.
5. **Florovsky (G)**, The Idea of Creation in Christian Philosophy *Eastern Church Quarterly* 8, 1949.
6. **Florovsky (G)**, The Resurrection of Life, *Bulletin of Harvard University Divinity School*, XLIX, №.8, April 1952, p. 5-26.

## G

1. **Gandillac (M. de)**, Oeuvres complètes du Pseudo-Denys ;'Areopagite, Traduction, préface et notes par..., Paris, 1943.
2. **Георгиевска (В)**, "Философија на исихазмот", Табернакул, Скопје 1993.
3. Γιανναρας (Χρ.), Ἡ θεολογία τῆς απουσίας καί τῆς αγνωσίας τοῦ Θεοῦ μὲ αναφορὰ στὶς ἀρεοπαγιτικὲς συγγραφὲς καί στὸν Martin Heidegger, Αθήνα, 1967.
4. Γιανναρας (Χρ.), Χάϊντεγκερ καὶ Ἀρεοπαγίτης, Εκδόσεις Δόμος, Αθήνα, 1988.
5. **Gilson (E)**, L'Esprit de la Philosophie Médiévale, Paris, 1944.
6. **Grünel (V)**, Autour de la question pseudo-dionysienne, *Revue des Etudes Byzantines*, XIII, 1955, p. 21-29.
8. **Goltz (H)**, Zur Tradition des Corpus areopagiticum slavicum, Halle (Saale), 1979.
9. **Goltz (H)**, Wege der areopagitischen theologie zu den balkanslawen, Heidelberg 1987.
10. **Goltz (H)**, Ivan der Schreckliche zitiert Dionysios Areopagites, Van denhoek & Ruprecht in Göttingen, 1979.
11. **Goltz (H)**, Notizen zur traditiongeschichte des Corpus Areopagitikum Slavikum, Berlin, 1983.
12. **Graff (C.H.)**, Pseudo-Dionysius Areopagita, "Lexikon für Theologie und Kirche", B.d. III, Freiburg, 1959.

7. **Guillaumont (A)**, Aux origines du monachisme chrétien, Abbaye de Bellfontaine 1979.

## H

1. **Harnack (von A.)**, History of Dogma, vol. I-VII, Williams and Norgate, London, 1910.
2. **Hausherr (I.)**, L'influence du "Livre de Saint Hiérothée:", *Orientalia Christiana*, XXX, 1933, p. 176-211.
3. **Hausherr (I.)**, Doutes au sujet du "Devin Denys", *Orientalia Christiana Periodica*, II, 1936, p. 484-490.
4. **Hausherr (I.)**, Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien?, *ibid.* XIX, 1953, p. 247-260.
5. **Heidegger (M.)**, Kant i problem metafizike, Beograd, 1979.
6. **Hegel**, Istorija Filozofije, Kultura, Beograd, 1970.
7. **Hilduin**, Passio Sanctissimi Dionisii, P.L., Paris, 1825.
8. **Horn (G.)**, Comment Denys le ps.- Areopagite interprète l'écriture d'après la Hiérarchie Céleste, ch. II, *Recherches de Science Religieuse*, 20, 1930.
9. **Hornus (J.-M.)**, Pseudo-Denys l'Areopagite et la mystique chrétienne, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 27, 1947, p. 37-63.
10. Χρήστου (Κ.Π.), Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, Ἔργα, Θεσσαλονίκη 1986.
11. **Huges de Saint-Victor**, Commentaire sur la Hiérarchie Céleste, *Patrologie Latine*, 175, col. 923-1154.
12. **Hunger (H.)**, Reich der neuen Mitte, Der christliche Geist der byzantinischen Kultur, Graz-Wien-Köln, 1965.

## I

1. **Илиевски (Петар Хр.)**, Константин-Кирил "Философ" - ортодоксен теолог, Прилози - Contributions XIX 1-2, одделение за лингвистика и литературна наука МАНУ, Скопје, 1994
2. **Ivanka (E. von)**, But et date de composition du "Corpus Areopagiticum", Actes du VI<sup>e</sup> Congrès des Etudes byzantines, Paris, 1948, I, Paris, 1950, p. 239.
3. **Ivanka (E. von)**, Zum Problem des chrislichen Neuplatonismus, II Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Ar. Neuolatoniker?, Scholastik, 31, 1956, p. 384-403.
4. **Ivanka (E. von)**, La Signification du Corpus Areopagiticum, RSR, 36 (1949), p. 5-24.
5. **Ivanka (E. von)**, Plato Christianus - Übernahme und Ungestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln, 1964.

## J

1. **Јустин архим. (Поповиќ)**, Житија Светих, Октобар, Београд 1977.
2. **Jaeger (W)**, Die Platnische Philosophiae als Paideia, 1928.
3. **Jaeger (W)**, Early Christianity and Greek Paideia, Oxford University Press, New York, 1961.
4. **Jaeger (W)**, The theology of the Early Greek Philosophers, The Gifford lectures 1936, Oxford University Press, Oxford, 1967.
5. **Jaeger (W)**, Two rediscovered works of Ancient Christian Literature, Gregory of Nyssa and Macarius, Leidew, 1954.
6. **Јевтиќ (А)**, Философија и Теологија, Врњачка Бања, 1994.

## K

1. **Карсавинь. (Л. П.)**, Святыя Отцы и Учители Церкви, YMCA-Press, Paris.

2. **Каварнос (К.)**, Византијска мисао и уметност, Теолошки погледи 1-2, Београд, 1978.
3. **Kern (C.)**, La structure du monde d'après Pseudo-Denys, Irénicon 29, 1956.
7. **(Кернь), Архимандритъ Киприанъ**, [За Псевдо-Дионисиј Ареопагит, предговор за книгата:] П.-Д. Ареопагитъ, О божественныхъ именахъ. Превод на Игумена Генадия (Эйкаловича), Буэнос Айресь 1957.
4. **Koch (H.)**, Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Ar. in der lehre vom Bösen, Philologus, 54, 1895, p. 438-454.
5. **Koch (H.)**, Pseudo-Dionysius Ar. in seinen Beriehungen zum Neoplatonismus und Mysteriewesen, Mayence, 1900.
6. **Kittel (R.)**, Biblia Hebraica, Stuttgadtiae 1937.

## L

1. **Lampe (G. W. H.)**, A Patristic Greek lexicon, Oxford 1961.
2. **Labon (J.)**, Le Pseudo-Denys et Sévère d'Antioche, Revue d'histoire ecclésiastique, 26, 1930, p. 880-915.
3. **Lebreton (J.)**, Tu Solus Sanctus, Paris, 1948.
4. **Liddel/Scott**, Greek-English lexicon, new edition Stuart-Jones/McKenzie, Oxford 1968.
5. **Lloyd (A.C.)**, The Later Neoplatonists, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge Univerity Press., Cambridge, 1970.
6. **Losski (V.)**, La notion des "analogies" chez le Pseudo-Denys l'Ar., Archives d'histoire doctrinele et litteraire du M.A., 5, 1930, p. 279-309.
7. **Losski (V.)**, La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Ar., Revue des sciences philosophiques et théologiques 28, 1939, p. 304-221.
8. **Losski (V.)**, Vision of God, London, Faith Press, 1963.
9. **Losski (V.)**, La Theologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris 1944.
10. **Lot-Borodine (M.)**, Nicolas Cabasilas, Paris 1958.

## M

1. **Majorov (C. G.)**, Formiranje srednjevekovne filozofije, Grafos, Beograd, 1982.
2. **Mansi (D. J.)**, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.
3. **Макариј**, Великија Минеи, Октомвриј, 275-785.
4. **Maxime le Confeseur (et Jean de Scythopolis)**, P.G. 4.
5. **Мајендорф (J.)**, Византијско Богословље, Крагујевац, 1985; Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes, Fordham University Press., New York, 1983.
6. **Merlan (P.)**, Greek Philosophy from Plato to Plotinus, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge University Press., Cambridge.7.
7. **Meyendorff (J.)**, Greek Philosophy and Christian Theology in the Early Church, Catholicity and the Church, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood New York, 1983.
8. **Meyendorff (J.)**, Introduction à l'étude de Gregoire Palamas, Paris, 1959.
9. **Meyendorff (J.)**, Le Christ dans la théologie bizantine, Paris 1969.
10. **Meyendorff (J.)**, Notes sur l'influence dionysienne en Orient, Studia Patr. II, Berlin 1957.
11. **Мейендорф (И.)**, Введение в святоотеческое богословие, Нью-Йорк, 1985.
12. **Melikset-Beic (L.)**, Тајна Дионисија Ареопагита, Византиски Временик, II, 1949.
13. **Μιχαήλ Σὺγγέλου**, Εγκώμιον εἰς τοῦ ἁγίου Διονυσιου, Migne, P.G. 4, 617-668.
14. **Montet (L.)**, Des Livres du Pseudo-Denys l'Ar., Paris 1848.
15. **Мошинь (В.)**, Житіе старца Исаи, игумена Русскаго монастыря на Афонѣ, - Сборникъ Русскаго археологическаго общества въ Королевствѣ Югославіи. Томъ III, Бѣлградъ.

16. **Mueller (H. F.)**, Dionisios, Proclos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie, Munster-en-Wesphalie, 1918.

## N

1. Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Συναξαριστῆς τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ, τ.Α' – Β', δ' ἔκδ., Αθήνησι 1868.
2. **Николај еп. Охридски**, Охридски Пролог, Ниш 1928.
3. **Nucubidze (S.I.)**, Attribution des Areopagitica à Pierre Ibérien, N.JA. MARRA, XIV, 1944, p.1-55.

## O

1. **Оболенски (Д.)**, Византијски комонвелт, Просвета, Београд 1991.
2. **Острогорски (Г.)**, О веровањима и схватањима византинаца, Просвета, Београд 1970.
2. **Острогорски (Г.)**, Историја Византије, Просвета, Београд 1969.

## P

1. **Panofsky (E.)**, Abbot Suger on the Abbey Church of St. Denis and its Art Treasures, Princeton, 1946.
2. **Peeters (P.)**, La vision de Denys l'Areopagite à Héliopolis, Anal. Bollondiana, 29, 1910.
3. **Pelikan (J.)**, The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, The University of Chicago Press, Chicago 1971.
4. **Pelikan (J.)**, The Shape of Death: life, death and immortality in the early fathers, Abingdon Press, New York, Nachvile 1961.
5. **Peera (C.)**, Denys le Mystique et la Theomachia, Revue des sciences philosophiques et théologique, 25, 1936, p. 5-75.



6. **Platon**, ed. Platonis Opera 5 t., Oxford University Press, Oxford 1900-1907.
7. **Plotin**, ed. Opera Plotini, editio minor I-III, Clarendon Press, Oxford, 1964, 1982.
8. **P.G. 4, 15-432, 527-576**, Σχόλια Ιωάννου Σκυθουπόλεως καὶ Μαξίμου Ομολογητοῦ.
9. **P.G. 3, 108-116, 120-164, P.G. 4, 433-508**, Παράφρασις Γεωργίου Παχυμέρη κατὰ κεφάλαια.
10. **Podskalsky (G.)**, Theologie und Philosophie in Byzanz, München (Beck), 1977.
11. **Попов (И.)**, Св. Дионисий Ареопагит, „Православная богословская энциклопедия“, Петроград, 1903.
12. **Попов (Х.)**, Жития на Светиитѣ, София, 1930.
13. **Поповић (Ј.)**, Житија Светих, Београд, 1977.
14. **Прохоров (Г. М.)**, Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе (Проблемы и задачи изучения), Труды Отдела древнерусской литературы, XXXIII, Ленинград, 1979.
15. **Prunet (O.)**, La morale de Clément d'Alexandrie et la Nouveau Testament, Paris, 1966.
16. **Puech (H. Ch.)**, Libératus de Cartage et la date de l'apparition des écrits dionysiens, Melun 1950.
17. **Puech (H. Ch.)**, La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Ar. et dans la tradition patristique, Etudes Carmélitaines, 23, II, 1938, p. 33-53.

## Q

1. **Quasten (J.)**, Inition aux Pères de l'Eglise, t.I, Paris 1959.
2. **Quasten (J.)**, Patrology vol. I, The Beginnings of Patristic Literature, Spectrum Publishers, Utrecht-Brussels-Antwrepen, 1949.

## R

1. **Riou (A.)**, Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur, Paris 1973.
2. **Rist (J.)**, A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius, "Vigiliae Christianae", Amsterdam 1966.
3. **Roques (R.)**, Denys l'Aréopagite, La Hierarchie Céleste (Intruduction) t. 58, "Sources Chrétiennes", Paris 1958.
4. **Roques (R.)**, Note sur la notion de "Theologia" selon le Ps.-D., Revue d'ascétique et de mystique, 1949, p. 200-212.
5. **Roques (R.)**, Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chretiens, Dict. de Spiritualité, 1952.
6. **Roques (R.)**, Contemplation, Extase et Ténèbre selon le Ps.-D. ibid, 1952.
7. **Roques (R.)**, Pierre l'Ibérien et le "Corpus" dionysien, Revue de l'histoire des religions 1945, p. 69-98.
8. **Roques (R.)**, De l'implication des méthodes théologiques chez le Ps.-D., 1954.
9. **Roques (R.)**, Symbolisme et théologie negative, 1957.
10. **Roques (R.) Heil (G.), Candillac (M-de)**, La hiérarchie céleste, Sources Chre. 58, Paris, 1958.
11. **Ростовский (Д.)**, Житій Сѣѣхъ, Москва.

## S

1. **Scot Erigène (J.)**, Expositiones super ierarchiam celestem Sancti Dionysii, P.L.122.
2. **Semmelroth (O.)**, Die θεολογία συμβολικη des Pseudo-Dionysius Ar. Scholastik, 27, 1952.
3. **Sheldon-Williams (J. P.)**, The Greek Platonist Tradition from the Capadocians to Maximus and Eriugena, Cambridge.

4. **Shholastik (G.)**, M. Jugie (Paris, 1928-36) vol. VI.
5. Σιάσου (Λαμπρου Χρ.), Εραστες της αληθειαςερεγνα στις αφετηριες και στη συγκροτηση της θεολογικης γνωσιολογιας κατα τον προκλο και το Διονυσιο Αρεοπαγιτη, Θεσσαλονικη, 1984.
6. **Скворцовъ (К.)**, Изследованіе о сочиненіяхъ, извѣстныхъ под именемъ Св. Діонисія Ареопажита, Киев, 1871.
7. **Шмеман (А.)**, За живот света, Београд 1979.
8. **Spidlik Thomas**, La spiritualité de l'Orient chrétien, Roma 1978.
9. **Станчев (К.)**, Концепцията на Псевдо-Дионисий Ареопажит за образното познание и нейното разпространение в Средновековна България, Старобългарска литература, кн. 3, София 1978.
10. **Stéphanon (E.)**, Les derniers essais d'identification du Pseudo-Denys l'Ar., Echos d'Orient, 31, 1932, 446-465.
11. **Stigmayer (J.)**, Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Ar. in der lehre vom Uebel, Historisches Jahrbuch, 1895.
12. **Stigmayer (J.)**, Hielt Photius die sogen. areopagiischen Schriften für echt?, Historisches Jahrbuch, 19, 1898.
13. **Stigmayer (J.)**, Der sogen. Dionysius und Severius von Antiochien, Scholastik, 3, 1928.
14. **Stigmayer (J.)**, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysii Schriften, Feldkirch, 1895.
15. Συμεὼν τοῦ Μεταφραστοῦ, Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Διονυσίου..., Migne P.G. 4, 589-608.

## T

1. **Tatakis (B.)**, La philosophie bizantine, Paris 1959.
2. **Tatarkiewicz (W.)**, Estetika sredniowieczna, Wroclaw-Warszawa-Krakow, 1962.
3. **Tertulian**, Apologeticum, ed. H. Hoppe, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 69, Wien 1939.

4. **Tertulian**, De praescriptione haereticorum, ed. A. Kroymann, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 70, Wien 1942.
5. **Théry (O. P.)**, Etudes dionisiennes, l'Hilduin, Traducteur de Denys, Paris 1932.
6. Théologie de la vie monastique, Aubier 1961.
7. **Theoria**, Časopis Filozofskog društva Srbije, 2-3, Beograd 1981.
8. **Teilhard de Chardin (P.)**, Le milieu divin, Editions du Seuil, Paris 1957.
9. **Tichendorf (C.)**, Vetus Testamentum Graece, F.A. Brockhaus 1856.
10. **Timothy (H.)**, The Early Christian Apologists and Greek Philosophy, Assen, 1973.
11. **Трифуновиќ (Ѓ.)**, Писац и преводилац Инок Исаија, Крушевац 1980.

## U

1. **Успенски Порфириј епископ**, Првоe пуtешествиe на Афон, Москва 1881.

## V

1. **Valla (L.)**, Remarques sur le Nouveau Testament, 1457
2. **Vanneste (J.)**, Le mystère de Dieu Essai sur la structure de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite, Bruxelles 1959.
3. **Vanneste (J.)**, La théologie mystique du Pseudo-Denys, Berlin 1962.
4. **Völker (W.)**, Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Wiesbaden, 1958.

## W

1. **Ware Kallistos**, Approches de Dieu dans la tradition orthodoxe, Desclée De Brouwe 1982.
2. **Wiessner (G.)**, Zur Handschriften Überlieferung der Syrichen Fassung des Corpus Dionysiacum, Göttingen, 1972.

## Y

1. **Yannaras (Ch.)**, La Liberté de la morale, Genève 1982.
2. **Yannaras (Ch.)**, Philosophie sans rupture, Genève 1986.

## Z

1. **Zizioulas (J.)**, L'être ecclésial, Paris, 1981.
2. **Зизиулас (J.)**, Од маске до личности, Богословље 1-2, 1985.

*ИНДЕКС НА ИМИЊА*

## А

- Агатон папа 31, 142
- Аквински Тома (Thomas de Aquino, 1225-1274) 34, 35, 72, 74, 96, 98, 99, 143
- Алберт Велики (Albertus Magnus, 1206-1280) 34, 35, 98, 99, 143
- Александар Халски (Alexander of Hales, 1185-1245) 35
- Алжуин (Alchuine Albinus, 730-804) 32
- Амелиј (IV век) 46
- Амониј Сакос (Ammonios Sakkas, 175-242) 152
- Анастасиј Библиотекарот (Anastasius bibliothecarus, IX век) 26, 31, 42, 142
- Анастасиј Синаит (599) 25, 141
- Андреј Кесариски (VI век) 22, 141
- Андреј Курбски (XVI век) 29
- Ангел Силезиски (Angelus Silesius, 1677) 37, 144
- Антониј Падовански 35
- Анзелм Кентербериски (Anselm of Canterbury, 1033-1104) 34, 96, 98, 99, 143
- Аполинариј (Apollinarios, 310-390) 89
- Арета Кесариски (Arethas, 850-944) 21
- Аристотел (Aristoteles, 384-322 пред Христа) 23, 36, 52, 61, 77, 96, 113, 117, 160
- Артемиј од Троицко-Сергиевата Лавра (XVI век) 29
- Атанасиј Велики (Athanasios, 295-373) 6, 103
- Атанасиј (Јевтић) 48
- Атинагора епископ 38
- Авакум протопоп (XVII век) 29
- Аверинцев 17
- Августин (Aurelius Augustinus, 354-430) 33, 36, 50, 51, 57, 96, 158

## **B**

- Бал Хуго (Ball Hugo) 48  
Баратје (Baratier J. Ph.) 38  
Барониј кардинал 36, 144  
Бенер (Boehner Ph.) 66  
Бернар од Клерво (Bernard de Clervaux, 1090-1153) 101  
Бичков (Бычков В. В.) 66, 67  
Боетиј (Boethius) 33  
Болотов В. В. 87  
Бонавентура (Bonaventura Johannes Fidanza, 1221-1274) 35, 96, 143  
Булгаков Сергеј 25, 30, 87

## **D**

- Данте (Dante Alighieri, 1263-1321) 42, 144  
Дарби (Darboy G.) 22  
Дејвид Хјум (Hume David, 1711-1776) 98  
Декарт (Cartesius Renatus, 1596-1650) 95, 96, 97  
Деврес (Devresse Robert) 38  
Дионисиј Александриски 38  
Дионисиј Картузијански (Dionisius von Rijkel, 1402-1471) 35, 43,  
143, 144  
Дионисиј Коринтски 39  
Дионисиј Париски 31, 142  
Дмитриевски Д. М. 30  
Дулак (Dulac J.) 22  
Дунс Скот Јован (Duns John Scotus, 1270-1308) 98, 99



## Е

- Ебед-Језу (или Јосиф Гадзаја) 24  
Ефрем Мцире 27  
Ефтимиј Чудовски 29  
Епифанович С. Л. 44  
Еразмо Ротердамски (Erasmus Desiderius, 1465-1536) 21, 36,  
141, 144  
Ериугена (Eriugena Johannes Scotus) 13, 33, 34, 42, 45, 143, 144  
Евагриј Понтиски (Euagrios, 346-399) 8, 18, 84  
Евномиј 8, 9

## Ф

- Фихте (Fichte Johann Gottlieb, 1762-1844) 102  
Филон Александриски (Philon, 50 год. пред Христа) 7, 8, 18, 47  
Флоренски Павле 30  
Флоровски Георгиј 20, 37, 88  
Фока бар (или Сергеј Едески) 24, 141  
Фотиј (Photios, 820) 21, 141, 142  
Фрањо Салски (François de Sales, 1622) 36, 101

## Г

- Гандилак (Gandillac M. de) 31  
Генадиј Ејкалович (Генадий Эйкалович) 30  
Георгиј Пахимер (1242-1310) 26, 142  
Георгиј Трапезунтски (Georgios Trapezuntios, 1395-1484) 21, 141  
Голц (Goltz H.) 28  
Григориј Богослов - Назијанзин (Gregorios, 330-390) 6, 25, 57  
Григориј Ниски (335-394) 6, 18, 42, 46, 85, 86, 129, 148

Григориј Палама (1296-1359) 11, 26, 44, 45, 48, 96, 142, 159

Григориј Велики - Двоеслов (540) 31, 142

## **Н**

Хајдегер (Heidegger Martin, 1889-1976) 10, 95, 112

Харнак (Harnack Adolph von) 4, 56, 59

Хаусер (Hausherr Irénè) 21, 39

Хегел (Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831) 54, 59, 60, 102,  
103, 162

Хераклит (Herakleitos, 544-480 пред Христа) 11, 96

Хесиод (Hesiodos, 700 год. пред Христа) 61

Хилдуин (Hilduin) 31, 32, 33, 39, 142

Хомер (Ὅμηρος, IX или VIII век пред Христа) 61

Хонигман (Honigmann) 39

Хуго од Свети Виктор (Hugues de Saint-Victor, 1096-1141) 34, 96,  
143

Хунгер (Hunger H.) 66

## **И**

Игнатиј Богоносец - Антиохиски (I-II век) 19, 20, 133

Ипатиј Ефески (V век) 21, 23, 47, 141

Исаиј инок (XIV век) 26, 28, 142

Исаиј Серски (XIV век) 28

Иван Грозни (XVI век) 29

## **Ј**

Јамблих (283-330) 18, 47, 84, 152

Јосиф Гадзаја (VII век) 24, 141

- Јован Богослов 20, 22  
Јован Дамаскин (650-750) 11, 25, 35, 44, 48, 142, 143  
Јован егзарх Бугарски (X век) 28  
Јован Лествичник (VI-VII век) 48  
Јован од Крстот (Jean de la Croix, 1591) 101  
Јован Сарацин (XII век) 34, 143  
Јован Скитополски (530) 23, 24, 31, 141, 142  
Јустин маченик и Философ (II век) 57, 151  
Јустинијан (VI век) 47, 50, 63, 78

## К

- Кав (Cave G.) 38  
Кант (Kant Immanuel, 1724-1804) 102  
Карло Келавиот 33, 42, 144  
Карсавин Л. П. 18, 46  
Кипријан московски 28  
Кирил Ерусалимски (348-386) 86, 150  
Кирил Солунски - Философ (826-869) 21, 25, 26, 28, 42, 142  
Климент Александриски (Clemens Alexandrinus Titus Flavius, II век)  
7, 40, 43, 56, 58, 78, 85, 147, 151  
Кох (Koch H.) 17, 18, 19  
Коплстон (Copleston) 54  
Кордериј Б. 36, 39, 144

## Л

- Лајбниц (Leibniz Gotfrid Wilhelm) 97, 98  
Ламбру Сијасу (Λάμπρου Χρ. Σιάσου) 48  
Лебон (Lebon) 38  
Лебретон Жил (Lebreton Jules) 83

- Лекјен (Lequien, 1712) 38  
Леонид Лутковски 30  
Леонтиј Византиски (485) 25, 141  
Лесиј Л. 36, 144  
Либериј Картагински 39  
Лојд (Lloyd C. A.) 59  
Лоренцо Вала (Lorenzo Valla, 1405-1457) 21, 36, 141  
Лоски (Lossky Vladimir N.) 30, 47, 66, 67, 74, 77, 105, 124  
Лудвиг Благочестивиот (IX век) 32

## **М**

- Маендорф (Mayendorff Jonh) 49, 54, 68, 77  
Мајоров Г.Г. 18, 45, 62  
Мајстор Екхарт (Meister Eckhart) 35, 36, 42, 99, 100, 143, 144  
Макариј митрополит (XVI век) 29  
Максим Грк (XVI век) 29  
Максим Исповедник (или Омологит, 580-662) 11, 24, 25, 26, 28,  
29, 30, 31, 33, 42, 44, 48, 65, 93, 110, 111, 113, 141, 142,  
143, 147  
Мариј Викторин 33, 51  
Марсилиј Фичино (Marsilius Ficino, 1433-1499) 36, 144  
Мартин папа (VII век) 31, 142  
Мартин Лутер (1834-1546) 36, 144  
Мербеке (Merbeke Wilhelm, XIII век) 86  
Михаил II (IX век) 32  
Михаил Псел (1018-1079) 26, 142  
Мињ (Migne) 39  
Мојсеј 127, 129

## N

- Ниче (Nietzsche Friedrich, 1844-1900) 95, 103  
Никола Кузански (Nicolaus Cusanus, 1401-1464) 22, 36, 43,  
99, 143, 144  
Никон патријарх (XVII век) 29  
Нил Сорски (XVI век) 29  
Нуцубидзе Ш. 39

## O

- Ориген (Origenes Adamantius, 185-254) 7, 8, 9, 18, 50, 51, 57, 58,  
78, 79, 84, 151

## P

- Парменид 70  
Павле апостол 16, 19, 73, 140  
Павле I папа 32, 142  
Пеликан (Pelikan Jaroslav) 52, 57  
Петар Абелар (Abaelardus Petrus, 1079-1142) 22, 99  
Петар Берилски (1575-1629) 37  
Петар Фулонски 38  
Петар Иверски - Грузин 37, 39  
Петар Ломбардски (Lombardus Petrus, 1100-1160) 34, 143  
Петар Монг 37  
Пико дела Мирандола (Pico della Mirandola Giovanni, 1463-1494) 36  
Пипин Краткиот (VIII век) 32, 142  
Пјеш (Puech M. H. Ch.) 39  
Платон (427-347 пред Христа) 36, 47, 52, 55, 59, 60, 70, 75, 77,  
79, 81, 103, 117, 150, 152, 153

Плотин (Plotinos, 204-269) 6, 18, 42, 47, 51, 55, 59, 65, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 94, 106, 107, 147, 152, 153, 154, 155

Порфириј (233-304) 18, 23, 42, 46, 47, 152

Прохоров Г. М. 30

Прокло (Proklos, 411-485) 17, 18, 36, 40, 42, 44, 46, 47, 48, 64, 65, 70, 84, 86, 87, 119, 140, 145, 146, 148, 149, 150, 152

## **R**

Рене Роке (René Roques) 17, 34

Риу (Riou Alain) 123

Роберт Гросетест (Grosseteste Robert, 1175-1253) 34, 143

Руисбрук 36, 143

Руставели Шота 27

## **S**

Сен-Сиран (1615) 36

Сергеј Едески (VIII век) 24, 141

Сергеј Ришаински (536) 22, 23, 141

Севир Антиохиски (VI век) 22, 37, 38, 39, 141

Сиже (Suger de Saint Denys, 1081-1151) 42, 144

Синесиј Птоломаидски 38

Скворцов К. 38

Софрониј Ерусалимски (550) 25, 141

Сократ 71

Спиноза (Spinoza Baruch, 1632-1677) 46, 97

Стефан епископ (VIII век) 27

Шарден (Chardin Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955) 123

Шелинг (Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von, 1775-1854) 62, 102

Шопенхауер (Schopenhauer Arthur, 1788-1860) 102

Штиглмаер (Stiglmaуr J.) 17, 18, 21, 38, 66, 148

## **T**

Татијан од Сирија (II век) 150

Теодор од Газа (XV век) 21, 141

Теодор Студит (Theodor Studit, 758-826) 25, 142

Теодосиј Серски (XIV век) 27, 142

Тереза Авилска (Therèse d'Avila, 1582) 101

Тери (Théry R. P. G.) 32

Тертулијан (Tertullianus Quintus Septimius Florens, 155-220) 51, 55,  
150, 151

Тимотеј апостол 19, 20

Тимоти (Timothy H.) 56

Тома Аквински (Thomas de Aquino, 1225-1274) 34, 35, 72, 74, 96,  
98, 99, 143

Тома Кампанела (Tommas Campanella, 1568-1639) 96

Тома Верчелски - Галус (Thomas Galus, 1246) 34, 35, 143

Томас Хобс (Hobbes Thomas, 1632-1704) 98

## **U**

Успенски Порфириј епископ 19

## **V**

Ванест (Vanneste J.) 44

Варлаам Калабрски (XIV век) 45, 159

Вартоломеј апостол 127

Василиј Велики - Кесариски (Basileios, 330-379)	6, 57, 103
Вејсер (Veysere le Croze, 1739)	38
Вилхелм од Сен-Тиери (Guillaume de Saint Thierry, 1080-1148)	101
Висарион Дебарски (XVI век)	28

## **Z**

Зенон (V век)	38
Зиновиј Отенски (XVI век)	29
Зухла Беате (Suchla Beate)	37
Жилсон (Gilson E.)	66

УНИФОРМНО УЧЕНИЧКО