

Епископ Игнатије (Мидиќ)

ОД БОГА КАКО ВИША СИЛА, ДО БОГА КАКО ЛИЧНОСТ

(за проблемот на богопознанието)

*„А животот вечен е тоа, да Те познаат Тебе Единиот
вистински Бог, и испратениот од Тебе Исуса Христа.“*

(Јован 17, 3)

Да се познае некој или нешто, првенствено значи да се признае дека некој или нешто постои за нас, за мене, за тебе, а во исто време да се признае дека тоа е токму тоа, а не нешто друго, дека тоа е тој, а не некој друг, односно значи точно да се идентификува. Проблемот на познанието, а со тоа и на богопознанието, е неизбежен во светот кој постојано се менува. Зашто, ако сè тече, и ако со прст не можеме да покажеме двапати на едно исто нешто, тогаш се поставува прашањето: што е вистина во овој свет? Затоа, она што го идентификуваме, во исто време и го правиме вистинито. Така, вистината на еден предмет или суштество се поистоветува со идентитетот којшто ние го даваме. (На пример: вистината на еден предмет или суштество за старите Елени била нивната суштина, а за Евреите моралноста, како исполнување на Божјиот закон. И кај едните и кај другите овие вистини биле вечни по себе и токму затоа биле и вистини).

Но, идентификацијата на некого нема само онтолошки последици за оној кого го идентификуваме, туку непосредно се однесува и на нашиот идентитет, затоа што претпоставува заедница, врска со него. Затоа што ако вистината на нешто, нејзиниот идентитет зависи од оној кој ја идентификува, тогаш и идентитет на идентификувачот зависи од вистината на она што се идентификува. Значи, во зависност од тоа која е нашата вистина за Бога и за светот, зависи и нашиот идентитет, нашата вистина (За ова конкретно ќе стане збор подоцна). Во тој контекст Богопознанието е онтолошка категорија за оној кој Го познава Бога.

Ако ги изземеме луѓето кои не веруваат во Бога, атеистите (доколку воопшто такви луѓе постојат, затоа што сите луѓе имаат некаков бог, или идол од кого зависат, а

атеистите токму и се борат против конкретен Бог, кого мораат најнапред да го идентификуваат за да би можеле против него да го бранат својот бог), богопознанието е проблем кој ги засега не само оние кои говорат за Бога, како верни луѓе, туку воопшто е проблем на секој човек. Проблемот на познанието на Бога, доколку е неизбежна тема во човечкиот живот, тогаш тој не се состои само во тоа дали некој Го познава или не го познава Бога, туку како каков Го познава. А во зависност од тоа како различните луѓе Го сфаќаат и Го познаваат Бога и како Он им изгледа на едни, а како на други, имаме различни личности, идентитети, цивилизации, но и религии и богословии.

Напоредно со ова се поставувало, а и денес се поставува прашањето, дали Бог може воопшто да се познае. Со оглед на тоа што кај поголемиот број луѓе поимот Бог означува нешто апсолутно трансцендентно во однос на светот, одговорот на ова прашање, на жал на црковните кругови, е спочесто негативен. Оваа појава денес е многу негативна и опасна за нашето општество, кое со својот начин на постоење и онака произведе многу идоли и лажни богови, затоа што не му дозволува да го познае вистинскиот Бог, а општеството неминовно има некаков бог, додека во самите теолошки кругови се заканува опасноста да се укине самата теологија – речта за Бога. Впрочем, како воопшто е возможно да се верува во Бога, а во исто време да не Го познаваме? (Символот на верата на Православната Црква јасно говори за еден конкретен Бог, Отец и Син и Свет Дух). Овој проблем на одбивањето да се говори за Бога затоа што Он е апсолутно нешто друго во однос на светот денес е погрешно идентификуван со она што го нарекуваме апофатичко или негативно богословие. Оти, апофатичкото богословие не подразбира апсолутно молчење кога е во прашање Бог, како што за жал тоа го мислат многумина, туку еден посебен метод со кој се познава Бог.¹ Секако за апофатичкото богословие, односно, богопознание и за тоа како тоа е претставено кај Лоски може многу да се говори. Точно е тоа дека овој вид на богопознание беше присутен во светоотечкото богословие, и би рекол дека тоа во однос на катафатичкото, позитивно богословие е дополнување во Богопознанието.² Меѓутоа, апофатиката не може да се поистовети со мистичноста, и екстатичното богопознание и тоа како спротивставена на катафатичкото како рационално богопознание, како што вели о. Д. Станилое во споменатата книга, следејќи ги идеите на

¹ Види В. Лоски, Мистичната теологија на источната Црква, Солун 1973, особено 23 - 45

² Спореди со Д. Станилое, православна догматика 1, Београд, 1993, 85 – 111

Лоски. За што конкретно станува збор тука ќе видиме подоцна. За сега доволно е да напоменеме дека во апофатичкото богословие не се работи за негирање на можностите за богопознание, туку за методот како да се познае Бог.

Значи, ако познанието на Бога за нас е онтолошка категорија, како што се гледа од зборовите на апостолот Јован коишто на почетокот ги наведовме, се поставува прашањето: на кој начин е можно да се познае Бога, и како каков Го познаваме? Потоа, како знаењето на Бога може да значи вечен живот за нас? На овие прашања ќе се обидеме да дадеме одговор во оваа студија користејќи го предèсветоотечкото искуство на богопознанието забележано во делата на свети Максим Исповедник.

Но, да почнеме најнапред со прашањето: како ние го познаваме светот и дали на истиот начин може да се познае и Бог, а потоа ќе се обидеме да објасниме како Бог го познава светот, за на крај да одговориме на прашањето: како ние да Го познаваме Бога? Затоа што, како што вели апостолот Павле, ние сме повикани да Го познаеме Бога онака како што Он нас прв не позна (1. Коринтјаните 13, 12).

ИДЕНТИФИКУВАЊЕ НА НЕШТАТА

Методот на познанието, воведен уште од Аристотел, а тоа е умственото и искуствено познание на нештата на основа на нештата по себе, на нивната природа и својства и на основа на општите идеи коишто ги добиваме по пат на искуствата со некои други нешта, а со кои идентификуваме è што постои ³, и денес е è уште доминантен во науката, но за жал не и во теологијата. Имено, врз основа на умните способности и искуства кои се темелат на основата на природата и нејзините својства ние ги идентификуваме предметите и суштествата постапувајќи на следниот начин.

Најнапред констатираме, врз основа на нивната природа, дека некој предмет или суштество постои. Потоа, констатираме дека тоа е токму тоа или тој а не нешто друго, или некој друг, опишувајќи го не само врз основа на неговата природна форма, која во исто време е и негова ограниченост, туку и врз основа на природните својства, потоа, врз основа на искуството, што ги вклучува функционалните – употребни својства, а кога се во прашање луѓето, покрај природните, исто така и врз основа на нивните морални

³ Спореди со Аристотел, Метафизика

квалитети, го констатираме вистинскиот идентитет на едно суштество или предмет. Тоа денес е ò уште научниот метод преку кој ги познаваме и идентификуваме нештата и суштествата, но тој има примена и кај најширокиот слој на населението. А во овој, привидно единствен метод, содржани се еленскиот, еврејскиот и современиот западно-латински метод, од кои секој по себе има некакви специфичности, кои се темелат помеѓу останатото и на нивните религии и култури. Да ги анализираме по ред.

Еленскиот пристап кон светот се однесува на интересирањето за светот и негова идентификација во контекст на неговата суштина. Суштината на нештата е вистина на тие нешта и затоа таа отсекогаш го интересирала грчкиот човек и философ. Било кое нешто е ова или нешто друго во зависност од неговата суштина. Тој процес на познание најнапред подразбирал дека постои суштина. Потоа, идентитетот се одредувал врз основа на суштината и нејзините својства, како и врз основа на обликот, формите како конкретен начин на постоење на таа суштина. Меѓутоа, со оглед на тоа дека конкретните суштества и предмети во светот се минливи, се поставува прашањето што е тоа во нив што е неминливо што евентуално би можело да го покаже нивниот идентитет, односно што е вистина на тие суштества и предмети. И одговорот бил различен, во зависност од тоа кој и што подразбирал под вистина. На пример, за Платон вистината за нешто била идејата за самото тоа нешто. Таа вистина е од вечниот свет на идеите, додека за Аристотел, на пример, вистината е во суштината на она што постои. Својствата и формите како што се на пример: убавото, доброто, округлото, триаголестото, според некои, како што тоа го велел Платон, биле поими од вечниот свет на поимите, идеите, а некои, на пример повторно Аристотел, мислеле дека тие се содржат во самата суштина (во видовите), па дека врз основа на претходните искуства сме дошле до нив и сега само ги применуваме врз новиот предмет за да го идентификуваме (ваквиот начин на познавање на суштествата и предметите е присутен и во Светото Писмо на Новиот Завет).

Но, како и да е, и едниот и другиот став упатуваат на тоа дека идентитетот на еден предмет или на едно суштество се одредува врз основа на неговата суштина.

Овој начин на одредување на идентитетот на светот и предметите во светот, па и на Бога, би рекле, ò уште е доминантен и денес во философијата и сочинува темел на секој гносеолошки систем. Меѓутоа, што се однесува до денешниот начин на познание, а него секако би требале да го имаме во предвид кога говориме за проблемот на

Богопознанието, оти тој апсолутно не може да отсуствува кога говориме за Бога, тој го содржи и еврејскиот и современиот, западно – латински, така да го наречеме метод на познанието. За разрешување на нашиот прооблем ни се потребни обата пристапи, со тоа што, еврејскиот пристап кон Бога е доминантен не само во Светото Писмо на Стариот Завет, туку и во Новиот. Во што се состојат тие?

Еврејскиот пристап кон светот е првенствено поврзан за одредувањето на неговиот идентитет и идентитетот на сите други предмети и суштества преку нивниот однос со Бога, измерен со моралниот закон. Тоа значи дека предметот е нешто и дека некој е, не најнапред и исклучиво благодарјеќи на својата суштина, туку на нејзиниот/неговиот однос кон Бога, и квалитетот на суштествувачкото се одредува во однос на неговиот морален однос кон Бога. (оттаму на прашањето што е светот, еврејскиот одговор би бил – Божја творба). А тој однос, најчесто кога се во прашање луѓето се мери со исполнувањето на моралниот (Божји) закон. (На пример, на прашањето кој е Авраам, одговорот извира од Авраамовиот морален однос кон Бога. На иста основа Евреите, современиците Христови, го поставувале прашањето кој е Христос и давале одговори со морална содржина. За разлика од нив Елените поставуваат прашања за идентитетот на Христа на основа на неговата природа, што е Христос по природа и давале одговор - Бог). Вистинитоста на едно суштество, а и на секој предмет кај евреите се мери врз основа на тој нивен морален квалитет и сооднос.

Современиот, западно-латински, пристап ги идентификува предметите и суштествата врз основа на нивната корисност за човекот. Предметот или суштеството вистински постојат само доколку се корисни и нивниот идентитет се одредува во контекст на нивната употреба. Воспоставувањето на законите во римската цивилизација имало за цел и организација на светот за да тој биде што покорисен. И во кругот на оваа организација за корисност се одредува и идентитетот на предметите и суштествата. Овој начин на идентификација на светот денес воглавно е застапена на Запад. Тој е важен за нашата проблематика толку, колку што човекот кој живее во ваквиот свет на тој начин се однесува и кон познавањето на Бога, неговата идентификација. Нешто постои како конкретно нешто, а не како нешто друго, односно е вистинито, доколку човекот има корист од тоа, односно во контекст на функционалноста. (На пример, многумина денес токму заради тоа што не гледаат никаква корист од верата во Бога, одбиваат да веруваат

во Него, особено доколку Бог не одговара веднаш на нивните молитви, тогаш Он е бескорисен, односно не постои). Во контекст на секојдневниот живот, светот се идентификува врз основа на неговата корисност за човекот (тоа се гледа и преку имињата со кои се именуваат некои предмети, втемелени токму на нивната употребна вредност, како што се: телевизор, канцеларија и слично).

Меѓутоа, тоа не значи дека оваа прва компонента којашто ја наведовме како преовладувачка кај Елените не е присутна и на Запад, како и таканаречената еврејска. Секако дека е присутна, но онаа првата е понагласена кај Елените, втората кај Евреите а третата на Запад.

Значи, начинот на познание, идентификацијата на некој или нешто кој е примнуван во минатото, кој и денес се применува, е содржан во описот, карактеризацијата на предметите или суштествата врз основа на својствата на тие твари или суштества, а кои се природни, морални или употребни. Кое од овие својства ќе преовладеа, а ќе преовладеа она со кое ја поврзуваме вистината на еден предмет, зависи и идентитетот на тој предмет или суштество.

Меѓутоа, покрај ова, идентитетот на сè што постои зависи и од односот кој го има оној кој познава со она што е предмет на познавањето. Доколку општеството е хедонистичко и потрошувачко, каков што е случајот со современото општество, тогаш предметите и суштествата ќе бидат одредувани врз основа на нивната употребна вредност во цел на задоволството коешто го даваат. Доколку, пак, преовладеа моралот, тогаш моралните категории ќе бидат пресудни за нивната идентификација. А, пак, доколку односот на оној кој познава со она што се познава е рационален, тогаш идентитетот на тие предмети или суштества се однесува на нивната суштина.

Врз основа на претходно споменатиот метод на познанието, со исклучок донекаде на еврејскиот, би можеле слободно да констатираме дека вистината на светот е неговата природа, неговата суштина, или пак, дека таа извира од неговата природа. Она што е неминлив и траен идентитет на сè што постои во светот, тоа е неговата суштина, а тоа значи дека вистината на светот е суштината.

Меѓутоа, некој ќе праша: зошто овој метод на познание не може да се примени врз познавањето на Бога?

Доколку сакаме овој метод да го примениме во познанието, идентификацијата на Бога, тоа би ја подразбирало следната постапка: најнапред констатација дека Бог постои врз основа на неговата природа. Потоа, со анализа на Неговата природа и нејзините својства, нејзините корисни вредности за нас, како и споредба со други природи, би дошле до одговор на прашањето кој или што е Бог. Но, доколку сакаме сето ова да го примениме во процесот на богопознанието, тоа што би го идентификувале врз основа на ваквиот метод најмалку би бил Бог. Тоа би била само еден предмет и ништо повеќе од тоа. (И покрај тоа, ваквиот метод на богопознание е сепоприсутен во православните догматики. Најнапред се говори за Божјата суштина, а потоа за Светата Троица).

Светите отци секогаш нагласуваа дека Бога не Го познаваме по природа и врз основа на неговата природа. Со ова треба да се разбере пред сè дека е невозможно да се познае Бог поради неговата непознајна и неопфатна природа, но и не само тоа, туку и дека Бог не може да се познае со горе наведениот метод. И тоа од две причини: а) Ако би го одределе Бога врз основа на тој метод, односно врз основа на природата, кој е Бог, тогаш автоматски би го ограничиле, а со самото тоа и би негирале дека е Бог. Оти, идентитетот кој се опишува со поимите како што се семоќен, секадеприсутен, љубов, добар и така натаму, колку и да се тие поими големи, сепак се од искуството на создадената природа и со самото тоа ограничени, а Бог е неограничен, и исто така со тие методи Бог не се идентификува како личност, туку како обичен предмет. Од друга страна, ако признаеме дека не се од нашите искуства, од каде ни се тогаш (можеби од светот на идеите, но тоа би значело дека светот на идеите постои заедно со постоењето на Бога) и што значат тие? (Меѓутоа, се сомневам дека некој од нас не знае и не сфаќа што значат овие поими. Ние, впрочем, ги употребуваме и во нашиот живот). б) Доколку го идентификуваме Бога врз основа на природата, па макар и да го изразуваме Неговиот идентитет со таков метод каков што е апофатичкиот (оти апофатиката во суштина се однесува на негација на создадената природа за на основа на тоа што Бог не е да сфатиме што Он е) тогаш неминовно, Он повторно би постанал нешто создадено од нас, а тоа значи дека би постанал предмет, објект што повторно води кон негација на Бога. Апофатичкото богословие, токму од причина на апсолутната Божја трансцендентност во однос на светот е воведено како метод на богопознание од страна на Светите отци, но тоа во суштина не може да го трансцендира Бога на овој начин, туку напротив повторно го води во сферата

на створеното и од него прави предмет, кога се обидува од по природа апсолутно несознајниот Бог да го изведе неговиот идентитет. Бог за сите отци е апсолутно неосознајлив по својата природа, но тоа не е пресудно во одредувањето на Бога, оти неговиот идентитет за нив, како што подоцна ќе видиме, не извира од Божјата природа.

Меѓутоа, ако се сложиме дека овие констатации се точни, тогаш зар не се наметнува прашањето како светите отци го познавале Бога, со оглед на тоа што и тоа како говореа за Бога. Кој метод го користеа тие ако овој кој претходно го напоменавме е неупотреблив? Одговорот на ова прашање вообичаено е – катафатичкиот метод – што често подразбира рационален пат кон богословието. И тој, кај некои обично се спротивставува на апофатичкиот метод, но сепак кај некои теолози тие два метода се комбинираат. Јас мислам дека ова не би требало да се сфати баш така. Не се работи ниту за исклучивост на апофатичкото во однос на катафатичкото богословие, ниту просто за комбинација од двете. Се работи за еден многу важен елемент кој можеме да го разбереме единствено ако погледаме што е за светите отци она што ја сочинува вистината на Бога, неговиот идентитет? Доколку одговорот на ова прашање биде дека тоа е Божјата суштина, тогаш секој апофатички метод на богопознание би бил точен, оти со оглед на тоа дека Бог нам не ни се открил по својата суштина, единствено со негација на постоечкиот свет можеме до некаде да го изразиме и несознајниот Божји идентитет. Меѓутоа, ова во теологијата би создало многу нерешливи проблеми кои не се во врска единствено со богопознанието, а тоа се: а) Ако Бог нам не ни се открил по суштина, како што и не се открил, тогаш нам не ни ја открил ниту вистината за себе. А ако ние не го познаваме вистинитиот Бог, тогаш не само што не можеме да говориме дека нашиот Бог е правиот, вистинскиот, туку тогаш и би немале спасение, оти немаме заедница со Него. Меѓутоа, мислам дека Црквата не говорела за Бог поврзувајќи ја Неговата вистинитост и Неговиот идентитет за Неговата природа, туку за Бог кој е личност и затоа сите овие проблеми воопшто и не постоеле во Црквата, сè до најновото време кога тоа се заборавило. Но, за тоа, што го прави идентитетот на Бога ќе говориме подоцна. Тука, најпрво ќе се задржиме за проблемот на вистинитоста на нас луѓето, оти тоа е единствениот пат да сфатиме што отците на Црквата говореле за Бога. Значи, што е тоа што нам луѓето ни дава идентитет, вистинитост, дека тоа сме ние а не некој друг, дека тоа е Петар а не Марко или некој трет?

ПОЗНАВАЊЕ НА ЧОВЕКОТ КАКО ЛИЧНОСТ НА СЛОБОДАТА, НА ЛЈУБОВТА

Најголем дел од луѓето денес ја познаваат и ја гледаат вистината на некој човек во неговата природа, без разлика дали се работи за вистина која е врзана за духовната природа, како што е бесмртноста, вечноста на душата, што се приближува до Платон и неговиот вечен свет на духови, идеи, или, за вечноста, неминливоста на материјата, на природата што повеќе упатува на Аристотел. Тука се разбира постојат и други докази врз основа на кои ги одредуваме луѓето, а тоа се природните својства на сите нешта, најмногу употребните, а исто така и умните, моралните, националните. И тоа, затоа што се применува методот на познанието кого што веќе го споменавме. Благодареејќи на ваквата идентификација луѓето нам ни станаа, повеќе или помалку исти, ни станаа како предмети или во најдобар случај безлични суштества кои ги користиме на овој или на оној начин за задоволување на своите страсти поради кои и ги познаваме дека се тоа, а не нешто друго, дека тоа е тој човек, а не некој друг. И, тој нивен идентитет за нас е многу променлив најнапред поради природата која непрестано се менува, а потоа и во зависност од тоа кои се нашите потреби врз основа на кои ги идентификуваме како актуелни.⁴

Меѓутоа, и покрај тоа што најголемиот дел од луѓето се служат со овој метод на познание на луѓето, тие истите, кога е во прашање нивниот идентитет, не сакаат да бидат познати на тој начин, односно не сакаат нивната вистина да биде поврзана за нивната природа, без разлика дали се работи за духовната или материјалната природа нејзините својства и специфичности. Сакаат некој да ги познае како личност, слободно, од љубов, а не како души или тела, да ги познае нивните засебни специфичности, како и врз основа на нивната природа и морално однесување. Тоа е барање со цел да се излезе од светот на предметите и анонимноста и да се влезе во свет на апсолутни и неповторливи личности. (На пример, кога некој не претставува на некого и притоа, не опишува на таков начин што не споредува со другите, тоа никогаш не ни се допаѓа, па макар и да употребува најдобри епитети. Зошто? Затоа што сакаме да сме неспоредливи, неповторливи, апсолутни). И затоа таквите луѓе со такви барања, не дозволувајќи да бидат познати како предмети,

⁴ Спореди со Л. Пирандело, Еден, ниеден, стоилјади, Белград, 1967

својот идентитет често го засновуваат на самосознание и самочувство, втемелувајќи ја својата личност на психолошки и природни расположенија и својства, на самите себе. Но, се прашуваме, од каде е оваа потреба кај луѓето за поинаков идентитет кој не се поврзува за природата и нејзините специфичности, ако идентитетот извира единствено од природата? Потоа, дали воопшто е возможно да се има идентитет, кога се во прашање луѓето, а тој да не извира од природата или моралните закони и во исто време тоа да биде траен, вистинит идентитет?

Во некои трагични ситуации, како што е смртта на детето за една мајка, или губењето на саканата личност, се покажува една сосема нова димензија на човечкиот идентитет, на личноста. Со смртта на саканото дете, мајката доживува ненадоместлив губиток, огромна трагедија која со ништо не може да се оправда, ниту да се надомести, а тоа укажува токму на идентитетот на детето кој е апсолутен, неповторлив и кој, како таков не може да извира од природата, ниту пак од неговите морални квалитети. Во спротивно не би постоела никаква трагедија. Едно изгубено дете би можеле да го надоместат и да го заменат другите веќе родени деца, или пак едно ново кое мајката би можела да го роди. Меѓутоа, зошто едно изгубено дете не може да биде надоместено со друго? Што, на ова дете му го дава овој апсолутен и неповторлив идентитет, на основа на којшто е заснована трагедијата на неговото губење, ако тоа не е природата и нејзините специфичности? Единствениот одговор е – неговата личност. Човекот е апсолутен и неповторлив, не како природа, туку како личност. Меѓутоа, што е она кое човекот го прави да биде личност? Ако би претпоставиле дека еден човек е личност, односно е апсолутен и неповторлив, на основа на природата и природните својства, или пак, поради моралните квалитети, или корисноста за некогаш, зар не би можеле да се најдат и други деца кои се од истата природа и сите да имаат специфични својства и да бидат така добри и корисни, да го заменат едното загубено?

Одговорот кој денес е прифатен од најголем дал од луѓето кога е во прашање одредувањето на проблемот: што е она што го прави човекот да биде личност, е неговото самосознание. Колку човекот е повеќе свесен за себе, колку повеќе е самосвесен, тој е толку поголема личност. Меѓутоа, колку и да може ова на прв поглед да изгледа убедливо, тоа не може да се прифати од две причини. Првата е тоа што тогаш човекот повторно би бил предмет, оти самосознанието секогаш се одвива врз основа на природата и нејзините

својства, како и врз основа на искуството од кое ги црпеме поимите со кои себе се опишуваме како „Јас“ во спротивност со „Ти“. Потоа, ако претпоставиме дека некој нема исправен механизам за познание, тогаш тоа значи дека тој не е личност и дека тогаш секој човек не мора да биде личност, оти нема самосвест за себе. Но, ова го демантира повторно случајот на мајка која во своето изгубено дете гледа трагедија на губиток на неговата личност, без обзир што детето можело да биде родено дефектно, како по физичката природа, така и по својот ментален состав. Но, ако ниту природата, ниту самосознанието, ниту моралните квалитети не го прават еден човек личност, што е тогаш тоа што го прави личност? Одговорот може да биде само еден: слободната љубов на друга личност. Затоа што го љуби, мајката во детето гледа еден апсолутен идентитет. Со други зборови, само слободната љубов на една личност кон друга може оваа да ја стори да биде апсолутна, настрана од сите природни, морални и функционални својства. Спротивно на тоа, сите овие својства и уште илјада други не можат да сторат од еден човек апсолутна личност, но љубовта тоа го може. Со други зборови, само друга личност може да го направи еден човек да биде личност, да биде апсолутно и непоновливо суштество и тоа само ако го љуби, слободно и без никакво користољубие.

Од друга страна, една личност може да биде познаена од друга и тоа токму како личност а не како природа, единствено ако оваа слободно сака себеси да се открие, да дозволи да биде познаена. А тоа ќе се случи единствено ако и оваа втора личност љуби. Инаку, доколку некој не сака, не посакува, да биде познаен од нас како личност, ние не можеме да го познаеме. Можеме да го познаеме како објект, создавајќи за него досие на податоци на основа на неговиот живот и природа, но никогаш не ќе го познаеме како личност.

Значи, заклучокот би бил дека личноста извира од слободната заедница со друга личност и една личност подеднакво е заедница со друга личност. И оној идентитет кој извира од таа заедница е апсолутен и неповторлив.

Меѓутоа, во таа идентификација на човекот која се основа на слободната љубовна заедница, во која некој познава некого како една конкретна и апсолутна заедница и самата личност која познава, која љуби, станува апсолутна, затоа што станува дел од неа, таа и дава ипостас, оти и таа исто така љуби. (Затоа, онаа личност која ја прогласуваме за наша ние и ја познаваме, оти ја љубиме, и врз неа го основаме своето постојање, својата

сигурност). Оти, правејќи некого апсолутен со тоа што го љубиме, го правиме истовремено и извор на својот идентитет. А дека тоа е точно ни покажува болката која се јавува за секоја изгубена сакана особа. Оти, апсолутноста на другиот токму и извира од тоа што тој за нас е апсолутна личност, односно наша личност. Инаку, кога не би било така, смртта на една љубена личност за нас никогаш не би била трагедија, како што не е трагедија смртта на било кој човек кого што не сме го познавале, љубеле, оти тој (или таа) не е за нас личност, не е наша личност. Љубовта подразбира да љубиме, и да бидеме љубени, односно преку тој чин некого правиме да биде апсолутна личност а во исто време да познаваме и да бидеме познавани.

Со еден збор, со слободната волја да се познае некоја личност значи да се љуби, а тој однос кон неа ја прави за нас да биде апсолутна и неповторлива личност. Од друга страна, да се познае некој како личност значи да се воспостави слободна, љубовна заедница, односно да се познае со љубов, а не на основа на неговите својства и корисните вредности, а истовремено значи да се биде познаен со љубов, што истовремено нам ни дава и личен, апсолутен идентитет.

Во тоа е разликата помеѓу предметот и личноста. Дали некој за нас ќе биде објект или личност зависи од видот на односот кој го имаме со него. Ако го љубиме слободно, тогаш го правиме апсолутен, доколку пак, го познаваме на основа на природата и нејзините специфичности, што автоматски вклучува негова употреба, тогаш го преобразуваме во твар.

Ова ќе ни биде појасно, доколку погледнеме како светите отци говореле за Бога и за Божјиот идентитет, односно, кој е нашиот Бог во кого веруваме и од каде извира неговиот идентитет. Оти, на крајот на краиштата ние – луѓето, сме создадени како Божји икони.

ХРИСТИЈАНСКИОТ БОГ Е ОТЕЦ = СВЕТА ТРОИЦА

Бог во овој свет ни го открива Господ Исус Христос. Ние сме христијани пред сè затоа што веруваме во Бога кого нам ни го открива Христос, односно, затоа што го познаваме Господ Бог во Исуса Христа и преку Него. Христос нам ни го открива Бог

Отецот.⁵ Така, на прашањето кој е Бог, Христијанската Црква одговара: Отецот. Тоа впрочем, е и библискиот поим за Бога. Овде можеме да го поставиме прашањето: од каде извира овој Божји идентитет?

Она што на самиот почеток би требало да се исклучи како извор на Божјиот идентитет (дека Бог е Отец) е светот и создавањето на светот. Имено, според христијанското учење светот не постоел вечно, туку е создаден од ништо, што автоматски ја исклучува таа врска. Во спротивно, ако Бог би бил Отец во однос на светот, тогаш и светот би бил вечен, оти Бог Отец е вечен, а ако светот не е вечен, тогаш пред да го создаде светот Бог не бил Отец. Тогаш што бил ако не бил Отец? Како што ќе видиме подоцна, ако Бог не е Отец, тогаш и не постои.

Меѓутоа, Бог е Отец во однос на Синот и Духот, а не во однос на светот. Како, и на кој начин?

Учењето на Црквата за Отецот Бог произлезе токму поврзано за Господ Христос и тоа во противставувањето на Ариевата ерес според која Господ Исус Христос не е Син Божји, туку Божја творба, најсовершен човек, но не и Бог. Ова учење Црквата го отфрлила од проста причина што ако кажеме дека Христос е Божја творба, а не Бог, тогаш Христос не може да биде Спасител на светот. Значи, ако Христос и покрај тоа што е човек, не е Син Божји Совечен на Бога Отца, кој потоа поради нашето спасение се овоплоти и стана човек, тогаш Он не е ниту спасител на светот. Токму тоа беше повод да се одреди како Божјиот идентитет на Отецот, така и тоа на кој начин Бог е она што е, односно Отец кој го раѓа Синот и од кого исходи Светиот Дух – Света Троица. Како и на кој начин тоа го објаснувале светите отци?

Свети Атанасиј Велики, во контекст на постоењето на Синот и на Ариевата ерес, најнапред велел дека треба да се разликува постоењето на Божјиот Син од постоењето на светот. Синот не постои на ист начин како светот. Синот не е творение Божјо, туку е роден од суштината на Отецот. А творбата на светот е од волјата на Отецот. Светот токму по тоа што е создаден од волјата на Отецот се разликува од Синот. Постоењето на светот е резултат на Божјата слобода, а не од суштината Божја, Синот пак, е роден од суштината на Бог Отец.

⁵ Види Јован 14, 9

Меѓутоа, тоа раѓање на Синот не треба да се сфати така, како што вели Атанасиј, како Он да е роден надвор од волјата на Отецот, како неопходност на боженствената природа (така што, боженствената природа постои самата по себе и има својство да раѓа), туку дека Бог Отецот вечно го љуби и раѓа Синот. Оти, додава свети Атанасиј, Бог Отецот е причина за своето постоење и за својата суштина. Он постои и вечно го љуби Синот, односно е причина за постоењето на Синот, оти и Синот е од иста суштина со Отецот. Но, таа слобода на Отецот не треба да се разбира како избор, односно, дека Бог Отецот можел и да не постои, дека можел и да не го роди Синот, како што тоа е случај со создавањето на светот од слободата Божја. Создавањето на светот значи дека светот никогаш претходно не постоел, туку дека Бог слободно го создал од небитие. Ако ова би било исто и во поглед на Божјото слободно постоење, тоа би подразбирало дека некогаш Бог не постоел, туку подоцна настанал, нешто што свети Атанасиј не сакал да го каже. Ова подоцна совршено јасно го објасниле светите кападокијски отци, говорејќи дека станува збор за тоа дека Отецот, а не суштината е причина за Божјото постоење, и дека Бог постои слободно, а не по неопходноста на суштината. Но, каква поврзаност има тоа со идентитетот на Бог Отецот?

Има поврзаност и тоа голема. Идентитетот на Бога Отца извира од љубовната заедница со Синот и Духот, и тој ист идентитет на Отецот прави да постои Бог. Затоа што, ако Отецот е причина за постоењето на самиот себе, тогаш, Он истовремено е причина за постоењето на Синот и Духот, оти тие се од иста суштина. Меѓутоа, се поставува прашањето, дали Бог е Отец само затоа што е причина за постоењето на самиот себе и својата Божја суштина, или поради нешто друго?

Ако прифатиме дека Бог Отец е Отец во однос на својата суштина, оти името Отец за светите отци би било име за заедница со друг (со Синот), тогаш тоа би значело дека Бог самиот себеси се родил и затоа е Отец, оти Отец е име за поврзаност, однос кој се основа на раѓање. Меѓутоа, очигледно дека тоа не е така, оти Отецот за светите отци бил нероден. Ниту некој друг го родил, ниту тој се родил самиот себе, бидејќи и во едниот и во другиот случај би престанал да биде Бог. Тоа, дека Бог Отецот е причина за постоењето на Бога, што значи дека постои слободно, а не по неопходност, се однесува на тоа што Он постои слободно, оти го раѓа Синот и од Него исходи Светиот Дух, та затоа е Отец. Оти, како што видовме, Отецот е причина за постоењето на суштината и затоа суштината никогаш не

може да постои гола, како што велеше свети Василиј Велики, туку првото што постои во Бога, првата причина тоа е Бог Отецот. А, доколку името Отец укажува на заедница со некого, со Синот, тогаш Бог е Отец затоа што го има Синот, а не самиот по себе.

Значи, Бог не е Отец самиот по себе, ниту во однос на својата суштина, ниту поради самосознанието за себе, туку во односот со Синот и Духот. А, ако е така, тогаш Единиот Бог е Света Троица. Ова подоцна ќе го потврдат како свети Григориј Богослов, така и свети Максим Исповедник,⁶ говорејќи дека името Отец е име за заедница, и тоа за одредена заедница, заедница со Синот, односно дека личноста е начин на постоење во својата природа како љубовна заедница со друга личност. Затоа, ако Бог е вечен Отец, во што нема сомнеж, тогаш Он вечно го има Синот. Ако пак, го нема Синот, не постои ниту Отецот, но тогаш не постои ниту Бог, оти Отецот е причина за Божјото постоење.

И, како најважно, Божјиот идентитет не се заснова на суштината и нејзините својства, туку на слободна заедница, љубав на Отецот кон Синот и Светиот Дух. Тој идентитет е вечен и непроменлив, затоа што е заедница на Отецот и Синот и Светиот Дух, заедница вечна и непроменлива.

Врз основа на претходно кажаното, заклучивме дека Бог во кого веруваме е Отец кој вечно ги има Синот и Светиот Дух и дека токму во заедницата со Синот и Духот е Отец, односно се познава себеси како Отец и тоа на тој начин што Отецот вечно ги љуби Синот и Духот, но и Синот го љуби Отецот и го познава како свој Отец. Заклучивме и дека овој начин на постоење, односно постоење преку слободна љубов во контекст на Божјото постоење, има онтолошки последици.

Сега, ни преостанува да видиме како Бог го познава светот и како нè познава нас, за да можеме, на крајот, да сфатиме на кој начин ние можеме да го познаеме Бога, оти, како што рече апостолот Павле, треба да го познаеме Бога како што најнапред Он нè позна нас.

БОГ ГО ПОЗНАВА СВЕТОТ ВО СВОЈОТ СИН КАКО СВОЈА ВОЛЈА⁷

⁶ Види свети Максим PG, 1265D. Спореди со Свети Григориј Богослов, Теолошка Беседа 3.

⁷ ВИДИ 1 Коринтјаните 8, 3

Светите отци, меѓу кои и свети Максим, често говореле за тоа дека Бог го познал светот пред воопшто да го создаде. Тоа беше прифатено како нешто разбирливо самото по себе, со оглед на тоа дека поимот за Бога, меѓу другото, го налага и тоа дека Бог е сезнаен. Во делата на свети Максим, како и кај други отци, Божјото знаење за светот, пред светот да биде создаден, се поистоветуваало со логосите на предметите кои претпостојат во Бога пред сите векови и кои се во Бог Логосот – Синот Божји. Згора на тоа, Бог го создал светот врз основа на Неговите логоси за светот и разбирливо било да ја познае таа своја творба на основа на тие логоси преку Бог Логос преку кого го создал светот во Светиот Дух.

Меѓутоа, поимот „Логос“ преку кого Бог се познава најпрво самиот себе, а потоа и сето она што го создал, не го означувал истото што и кај еленските философи и мислителите. Логос кај Елените означувал пред е умна категорија, мисловен израз, замисла, знаење. Тоа резултирало најнапред со сфаќањето дека Божјиот Логос – Синот Божји, знаењето Божјо, како негова умна категорија, а не личност, како едно суштество кое сопостои со (pros) Бога, Отца, а потоа во контекст на Божјиот идентитет, како и познанието на светот значело дека Бог се познава, се идентификува себеси на основа на самосознанието за себе, врз основа на својата природа, а потоа го познава и светот врз основа на неговата природа и врз основа на идејата за светот, која Бог вечно ја има на својот ум. Ваквото сфаќање може да се сретне дури и кај некои христијани,⁸ и тоа затоа што Логосот Божји е поистоветуван со мисловен Божји орган преку кого Бог, не само што го познава светот, туку и самиот себе. (За ваквото разбирање придонело староеленското учење за Бога како сезнаен ум кој секогаш има знаење – Логос, оти умот никогаш не може да постои без знаење, а тоа значи најнапред самознаење за себе). Оти Бог како ум секогаш има логос, знаење, па така има и знаење, идеи за светот и затоа тие идеи за светот односно за вечното Божјо знаење за светот се сместени во Божјиот Логос. И кога ваквото сфаќање се додало на проблемот на познание на светот од страна на Бога, тоа било автентично од страна на еленското сфаќање на светот, што е уште потрагично, како такво и денес постои кога станува збор за Божјото познание.

Меѓутоа, кога свети Максим говори за познанието на светот од страна на Бога, тој јасно укажува на тоа дека Бог го познава сето она што го создал во својот Логос и преку

⁸ Спореди свети Јустин Маченик, Апологија

Логосот како преку личност и во Личноста на Синот, оти преку Логосот⁹ созда л⁹, а Божјиот Логос е личност, Син, второ Лице на Светата Троица. Затоа, свети Максим, Божјите логоси за светот ги поистоветил со Божјата волја за светот, со Неговите желби, а не мисли, идеи и рационални поими.

Еден карактеристичен напис во делата на свети Максим, кој се однесува на познавањето на светот од страна на Бога, го потврдува ова. Се работи за одговор кој е даден во дело на свети Максим, по повод прашањата на Елените упатени кон христијаните, за тоа како христијаните веруваат дека Бог го познава светот. Дали го познава така што умните суштества ги познава умно, а сетилните сетилно? Свети Максим одговара дека Бог не ги познава ниту умните суштества умно, ниту сетилните сетилно. Имено, невозможно е тоа дека Бог, Кој е над создадените суштества, ги познава нив на начин на кој создадените суштества се познаваат едно со друго. Туку, додава светиот отец, Бог ги познава суштествата како свои желби, додавајќи му на одговорот, како што самиот вели, логичка потврда: „Ако Бог сè создал со својата волја, факт кој никој не го оспорува и ако Бог ја познава својата волја, што исто така е чесно секогаш да се тврди..., тогаш следи дека Бог ги познава суштествата како своја волја“.¹⁰ Тоа, според свети Максим може да се објасни единствено ако го прифатиме фактот дека Бог ги познава сите, па и Самиот Себе, во личноста на Својот Син – Логос. Но, како тоа треба да се разбере? Што значи да се познае нешто во Личноста и преку личност и тоа со волја, а не со ум?

Ова може да се објасни и разбере единствено во контекст на претходно покажаното познание на некого како личност и во личноста. Објаснувајќи го ова, самиот свети Максим вели дека Бог познава сè што сторил во својот Син Логос оти сè сторил преку Синот и во Синот, и познавајќи го Синот познава сè во не го како Син. Со оглед на тоа дека Бог Отец го познава својот Син преку љубовта, затоа што од љубовта, односно по своја волја вечно и слободно го раѓа, е правилно да се говори дека Бог и својата творба ја познава на основа на својата волја, преку љубовта. Таа негова љубов кон светот, со која го познава светот во личноста на Синот е вечна затоа што е вечен и Синот. Тоа е така и покрај тоа што светот не постои вечно по природа. Бог вечно го познава светот затоа што, како што вели свети Максим, не го познава врз основа на неговата природа, туку врз

⁹ Види PG 91, 1077C, спореди со Колосјаните 1,16

¹⁰ Види свети Максим, PG 91, 1085ABC, превод БЕСЕДА бр. 1-2/92, Нови Сад, 21

основа на личноста на Синот во Кого ја создал секоја природа, како духовна така и материјална¹¹, токму затоа го познава светот како своја волја.

Значи, нема друг пат за да прифатиме дека Бог го познава светот вечно, и покрај тоа што самиот свет вечно не постои, освен преку прифаќањето на тоа дека Бог не го познава светот врз основа на природата на светот, туку врз основа на Личноста и преку Личноста на својот Син. Во споротивно, ако би го познавал на основа на природата, тогаш светот треба да постои вечно по суштина, за Бог да би го познавал вечно. Ако пак, светот не постои вечно по суштина, какво што е учењето на Црквата,¹² тогаш преостанува дека Бог или го познава во личноста и како личност, или дека не го познавал светот пред тој да биде создаден. Но, ако е така, тогаш се поставува прашањето: како Бог создал нешто што не го познава. Оти, очигледно дека пред да се создаде светот, тој по природа не постоел, а тоа значи дека Бог не го познавал, а ако не го познава вечно, тогаш светот настанал случајно, надвор од Божјото знаење.

За да го решат овој проблем за создавањето на светот, но и тоа дека Бог вечно го познава светот врз основа на неговата природа, некои го прифатиле Платоновитот метод, според кој Бог го познава светот пред да го создаде, и тоа врз основа на идеите за нештата, за светот. На основа на тие идеи, Бог вечно го познава светот или го создава во еден момент, во кој го посакал тоа. Тоа создавање, поинаку кажано е во тоа што Бог создава совршени облици, конкретни предмети и суштества, на основа на светот на идеите кои ги користи како прототипови – како идеен нацрт. Но, зошто светите отци не го прифатиле ова, кое што не го прифатил и свети Максим? Зошто ова било невозможно да се прифати за христијаните?

Првата и основна причина е тоа што на тој начин повторно би значело дека светот постоел вечно, но сега не како материја, туку како духовен свет, како свет на идеи кој Бог од вечноста го созерцава во својот ум како нешто што не е Он, а го втеловува, го остварува во еден конкретен момент во процесот на создавање.¹³ Тоа повторно би укажувало на вечноста на постоењето на светот.

¹¹ Види Колосјаните 1, 16. Спореди го толкувањето на овој стих од свети Максим PG 91, 1077C-1085A

¹² Види свети Максим, PG 91, 1081 AB

¹³ Ова Платоново учење го искористил ориген за својата концепција, со тоа што ориген единствено ја исклучил вечноста на постоењето на материјата. Види кај Јован Зизиулас, Христологија и постоење, во „Беседа“ 1-2/93. Меѓутоа, токму свети Максим и се бори против ваквото сфаќање бранејќи ја догмата за

Втор проблем кој се јавува, во контекст на познавањето на светот врз основа на идеите за светот, е тоа дека вистината на светот се наоѓа надвор од него како материја и историја. Во тој контекст материјата, а и историјата би останале надвор од спасението и вечниот живот. токму онака како што за тоа говореше апостол Павле. Односно, би излегувало дека е минливо освен вечните идеи, духовите, душите кои се вечни. На основа на тоа, она што постои, секогаш постои и е идејата за нешто, кај човекот на пример тоа е душата, додека телото самото по себе е нешто зло, и како такво не влегува во вечниот живот.

Трета последица на познанието на светот од страна на Бога, доколку сепак прифатиме дека тоа се заснова на основа на природата на светот и рационалното Божјо познание за таа природа и нејзините својства, е тоа дека светот за Бога е една творевина, а не личност со која може да оствари лична заедница, па за Бога светот да стане една неповторлива личност. Тоа би резултирало во воведување на неопходност како во постоењето на Бога, така и во постоењето на светот, и не само што би се случило враќање на христијаните на позицијата на старото еленско учење на Бога и светот, туку што е најлошо од сè, светот не би имал спасение. Оти, од што би се спасувал доколку сè е вечна неопходност? Тогаш секое човечко барање на вечното постоење како личност би бил залуден оти би бил неостварлив, што во суштина би го негирало самото постоење на Бога како личност.¹⁴

Значи, ако го прифатиме било кој од овие методи на познание, со исклучок на познанието во личност и преку личност, би ја порекле основната вистина на христијанската вера, а тоа е дека Бог го создал светот од небитие. Исто така би следело дека Бог нема личен однос со светот, односно, дека не заедничари, не општи со него во Христа својот Син,¹⁵ во кого светот е една личност, на основа на што и човекот е создаден како икона Божја, како икона Христова и на основа на Христовиот однос со Бог

создавањето на светот на својствен на нему својствен и оригинален начин во духот на Православието за што подоцна во овој напис ќе стане збор.

¹⁴ Види Ј. Зизиулас, Од маска до личност, Богословие, Београд 1985

¹⁵ Спореди со Матеј 3, 17 и Лука 3, 22

Отецот и светот, во кој тој единствено може да постои вечно. Односно, би го негирале фактот дека Бог го познава светот во Христа, Својот Син и како Свој Син.

ПОЗНАНИЕТО НА БОГА ПРЕКУ СИНОТ БОЖЈИ КАКО СОЕДИНУВАЊЕ СО НЕГО ВО ЛИТУРГИЈАТА

Така, во Господа Исуса Христа кој е Син Божји, а во заедница со кого Бог постои во заедница со кого Он е Отец, Бог ñ познава вечно. Но, и ние Го познаваме Бога како Отец единствено во Христа, и тоа поради неговата вечна љубовна заедница.¹⁶ Со други зборови, ако сакаме да го познаваме Бога, тоа можеме да го правиме единствено во заедница со Синот и преку Синот, Христа, а тогаш го познаваме како вечен Отец. Меѓутоа, некој ќе запраша: како и на кој начин најнапред да го познаеме Синот за да го познаеме Бог Отецот во Него?

Како што веќе наведовме во претходниот пасус за познанието на човекот како личност, личноста може да се познае единствено со слободна љубов. Тоа значи дека ниту Христа можеме да го познаеме како личност на основа на природата, без разлика дали се работи за Божјата или човековата природа и нивните специфични својства, ниту можеме да го познаеме без наша слободна љубов кон Него. Единствено преку љубовта можеме да го познаеме Христа како апсолутна и неповторлива личност, а на тој начин можеме да го познаеме и Бог Отецот, оти по учењето на светитот Апостол,¹⁷ како и учењата на други свети отци на Црквата,¹⁸ Бог се познава единствено со љубов. Меѓутоа, она што веќе го наведовме кога стануваше збор за познанието на човекот како личност, а тоа е дека некогаш можеме да го познаеме како личност слободно, односно ако го љубиме, но и ако тој сака да биде познат од нас; значи ако и тој ñ љуби нас, во овој контекст се мисли и за познанието на Бога како личност. Она што Светото Писмо и светите Отци го нагласуваат во врска со тоа е дека најнапред Бог ñ повикал, односно не возљубил нас, и тоа пред да не создаде по природа, па така и ние потоа слободно да го познаеме Бога, љубејќи Го. Оти, ако Бог нам не ни се откри прв, ние никогаш не би можеле да Го познаеме, да Го

¹⁶ Спореди со Галатјаните 4, 4-9

¹⁷ Види 1 јованово 4, 7-8; 8, 3

¹⁸ Спореди со свети Григориј Богослов, За теологијата 1PG 36, 12

љубиме, од едноставна причина што Он е Бог недостижен, непоимлив, апсолутно трансцендентен во однос на светот.

Меѓутоа, Божјата љубов кон нас не е од психолошка, ниту од рационална природа, туку од лична, нешто што често го забораваме; таа ни се открива во личноста Христова. Оти, како што вели Апостолот Јован: „Во тоа ни се откри Божјата љубов, кон нас, што Бог Го испрати во светот Својот Единороден Син за да живееме преку Него“ (1 Јованово 4, 9). Ваквото познание на Бога низ љубовта кон Христа ја гради Црквата и затоа Бог се познава единствено во Црквата, во Христа. Меѓутоа, како во практика на христијаните изгледа познанието на Бога преку Христа, преку Црквата?

Очигледно е дека познанието на Бога во Христа за апостолот Јован подразбира влез во Црквата, во заедница. Преку љубовта кон членовите на таа заедница се пројавува и љубовта кон Христа, та оттаму и кон Бог Троица. Значи, она што се сретнува кај Јован, тоа е дека љубовта кон ближните во Црквата значи љубов кон Бога. Тоа денес е толку парадоксално што ние христијаните сме навикнати единствено на познание преку природа. Поради тоа не сме во состојба преџ с Христа, а потоа и Бога во него да го поистоветиме со Црквата, со Црковната заедница (1 Јованово 4, 7). А единствено таквото познание, преку поистоветувањето на Христа со Црквата ја содржи оваа толку важна димензија за познание на луѓето, а многу повеќе и на Бога, на слободата.

Меѓутоа, она што денес претставува проблем за нас и за нашето богопознание во Црквата, не е само тоа што не сме повеќе во состојба да разбереме што значи да се познае Бог преку учество во Црковната заедница, дека тоа значи да го познаеме слободно како личност, туку не разбираме и што е тоа на што укажуваме кога ја идентификуваме Црквата. Затоа овде ќе се задржиме на овие два аспекта: на прашањето за слободното познавање на Христа како Син Божји во Црквата, и на прашањето што е тоа Црква и што значи да се влезе во Црковна заедница.

Од самите почетоци на христијанството, а би рекол не само на христијанството, туку од оној момент кога се појавува Богопознанието, а тоа е во првото Божјо откривање на Аврам, за да некој го познае Бога било потребно најнапред Бог нему да му се открие, а тоа откровение секогаш било во лична врска со човекот. Бог се откривал слободно и затоа барал од човекот да се одрече од љубовта кон светот и ближните по крв, родителите, децата, жената и така натаму, за да може слободно да стапи во заедница со Бога. Тоа било

така затоа што човекот по својата природа бил склон, а особено после падот, да го поистовети Бога со она од што му зависи животот во светот. Тоа одрекување од семејството и од светот, во Новиот Завет најчесто се изразувало преку Крштението, а замена за семејството и светот било вклучувањето во истиот тој свет кој постоел на друг начин, односно во евхаристичка заедница. Тоа во Новиот Завет значи љубов кон Христа, што е идентично на љубов кон Бога, оти Христос е Син Божји (а се пројавувало и преку мачеништво за Христа), додека, во Стариот Завет, тоа се пројавувало преку исполнување на заповедите Божји и вклучување во еврејската заедница. Она што е заедничко и во Стариот и во Новиот Завет, е тоа дека никој не можел да го познае Бога, да стапи во заедница со него, ако претходно неговата љубов, односно неговата личност, била приврзана за што било од земните предмети и суштества и ако не била врзана за Христа, кој се откривал или како закон и еврејска заедница во Стариот Завет, или како човекот Исус Христос и преку луѓето кои биле во заедница со Него во Новиот Завет. Тоа е така затоа што вистината за човекот (а тоа читај го Бог) била она за што била приврзана неговата љубов, неговото срце.

Суштината на љубовта кон Христа, а со самото тоа и суштината на Крштението, преку кое го спознаваме вистинскиот Бог Отец, е во нашата слобода. Единствено слободната љубов може да биде љубов и како таква може во Христа да го познае Божјиот Син, апсолутна и неповторлива личност.

Меѓутоа, како што веќе напоменавме, слободното познавање на некого, во овој случај на Бога, подразбира и негово слободно откривање на нас. За таа цел, за да биде што послободна нашата љубов кон Бога, Бог се открива преку својот Син како човекот Христос, и тоа на таков начин да не нè натера со сила да го познаеме. Оти, ако го познаваме со сила, тој за нас не би бил личност, туку предмет.

Во овој контекст за познанието на предметите, треба да се напомене дека токму затоа што не ги познаваме слободно, туку поради неопходност, и затоа што тие не се способни да бидат познани, или барем не од нас, предметите ги познаваме како предмети. Затоа луѓето можат да бидат предмети за нас, без разлика на нивната слобода, ако ги познаеме по природа и заради нивната природа. Нешто постои пред нас и ние, сакале или не, мораме да го увидиме поради неговата природна присутност. Често се буниме и се спротивставуваме на тоа, обидувајќи се некого или нешто слободно, намерно

да игнорираме, да не постои за нас, но сепак тоа нешто или тој човек е тука пред нас. Во овој случај, ниту ние сме слободни ниту е слободно она што го познаваме. Меѓутоа, Бог е апсолутно слободен во однос на нас затоа што е личност, затоа Он и ни се открива на начин на кој ние би биле слободни во однос на Него и затоа, доколку сакаме да Го познаеме, го познаваме преку љубовта како личност, како свој Бог. Како таква личност Го познаваме на основа на слободната љубов? Како наш Бог Отец, кој е Вистина и наш живот и постоење.

Меѓутоа, ваквиот вид на познание на Бога како заедница со Христа ја гради Црквата, заедница во која сите нејзини членови во единство со Христа го познаваат единиот, вистински Бог Отец. Затоа крштението како остварување на заедницата со Христа значи конституирање на Црквата со Светиот Дух преку влегувањето во Евхаристијата, и како такво тоа одсекогаш било поврзано за Светата Евхаристија.

Значи, познавањето на Бога преку Христа значи воедно откривање на Бога на нас како Црква и наше познавање на Бога како Црква која е Божјо откровение меѓу луѓето и како заедница на луѓето во Христа преку Светиот Дух. А кога го исповедаме Бога во Литургијата ние го исповедаме како Отец и Син и Свет Дух.

Еден друг момент претставува вклучувањето на луѓето и светот во Црквата, односно причестувањето со Телото и Крвта на Господ Христос. Оти, со оглед на тоа дека луѓето, како и сè што постои се создадени, за да можат да постојат вечно, потребно е да остварат реална заедница со Бога, токму затоа Светата Евхаристија е наречена леб на вечниот живот. Меѓутоа, ако Светата Евхаристија е извор на животот како причестување со Христа Господа и ако единствено во неа Бог може да се познае како наш Отец и Син и Свет Дух, тогаш познавањето на Бога се поистоветува со нашето вечно постоење. Оти, доколку познавањето е онтолошка категорија, како што веќе видовме, тогаш познавањето не е можно без заедница со Бога во Христа, во Светата Евхаристија.

НАМЕСТО ЗАКЛУЧОК

Литургиското познавање на Бога од страна на луѓето е слободно, односно лично. Меѓутоа, Литургијата ја конституира Светиот Дух правејќи ја Христово тело, Црква, заедница околу едниот Христос Син Божји. Но, Божјото откровение на нас преку

Литургијата, е во таква форма што единствено таа може во исто време и да ја сочува нашата слобода и познавање на Бога и да биде реално Божјо присуство меѓу нас за заедница со Него во вечниот живот. Затоа Светата Евхаристија има две димензии: есхатолошка и историска. Тоа во Богопознанието, но и во нашето познание од страна на Бога значи дека сега Го гледаме како во икона, загонетка, а во последното време ќе Го гледаме лице в лице. Меѓутоа, тоа не значи дека сега не Го гледаме. Го гледаме, но не во целост. Со оглед на тоа дека познанието е онтолошка категорија, преку Литургијата имаме живот и Бог ќе ѝ воскресне во последниот ден. Литургијата е реално присуство на Бога сега и овде, но сè уште не во потполност (Затоа нашиот живот во Црквата се поистоветува со вера).

На основа на ваквото разгледување на проблемот на богопознанието и познанието на светот од страна на Бога, свети Максим можел да говори дека Бог ѝ познава сите во Христа својот Син и дека тоа Негово познание на нас е вечно на основа на Неговата љубов, затоа што Синот во кој Бог сите нас сè гледа и нè по знава е вечниот Син Божји. Ова на ист начин е единственото објаснување на она што Светото Писмо на Новиот Завет го говори во контекст на богопознанието – ако го познаваме Бога, тоа значи дека Бог најнапред нè познал нас, затоа што нè познал во Христа и затоа што ние единствено во Христа можеме да го познаеме Бога.

Превел од српски:
Даниел Јовановски