

2010

þÿ « \$ 8 ; > A > D 8 X 0 B 0 8 B 5 > ; > 3 8 X 0 E
þÿ > B 5 G : > B > ? @ 5 4 0 = 8 5 » ,

Martzelos, Georgios

<http://hdl.handle.net/11728/7639>

Downloaded from HEPHAESTUS Repository, Neapolis University institutional repository

ФИЛОСОФИЈАТА И ТЕОЛОГИЈАТА ВО ОТЕЧКОТО ПРЕДАНИЕ¹

Вовед.

Помеѓу теолозите и филолозите или историчарите на философијата широко е распространет погледот дека Отците на Црквата, иако многу добро ја познаваат елинската философија, сепак во развојот на нивното учење не се занимаваат со философски, туку само со теолошки проблеми. Се разбира, ја ползуваат философијата за градење на неопходната богословска терминологија и за логично темелење на догматските вистини, но целосно ја потчинуваат на нивната теологија, немајќи никаков интерес за решавање на философските проблеми. Така, според ова поимање, единствената можна врска, којашто во отечкото предание постои помеѓу теологијата и философијата, е врската помеѓу господарка и слугинка. Во таа смисла, значи, философијата едноставно се смета како „слугинка на теологијата“ (*ancilla theologiae*)².

а. Предусловите коишто ја определуваат врската помеѓу теологијата и философијата.

Прв основен предуслов, којшто ја определува врската помеѓу теологијата и философијата во отечката мисла, е присутното, во севкупното православно предание, онтолошко разликување помеѓу создаденото (*κτιστό*) и несоздаденото (*ἀκτιστό*)³. Ова разликување не е еден став, којшто Отците го примаат без да ги осуштестват неговите најдлабоки последици и неговите распространувања. Напротив, тоа е една разлика, којашто претставува основен предуслов на сите различни аспекти на отечкото богословие, но особено целосно ја определува отечката гносеологија⁴. Како резултат, врз основата на оваа разликување, станува јасна разликата во отечкото предание помеѓу логиката, науката и философијата од една страна, коишто се однесуваат на истражување и проучување на создаденото, и од друга страна Откровението, догмата и теологијата, коишто се поврзуваат со откривањето и искуството на несоздаденото. Со други зборови, границите помеѓу философијата и теологијата за Отците се целосно јасни: философијата за спознајно поле го има создаденото, теологијата, пак, за спознајно поле го има откровението на несоздаденото. Од таа причина, кога секоја од нив е свесна за сопствените граници, и дејствува без да ги преминува границите на

¹ Предавање на конгресот што го организира Здружението на студенти на Богословскиот факултет при Аристотеловиот универзитет во Солун, на тема: „Философијата и теологијата во отечкото предание“ (Март 1997), и беше објавено во *Научниот Годишник на Богословскиот факултет при Аристотеловиот универзитет во Солун (Нова Серија – Оддел Богословие)*, почесна посвета на заслужниот професор Н. Г. Захаропулос (1997), Солун 1998, стр. 175 – 182.

² Види: на пр. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie I (Altertum und Mittelalter)*, Basel-Freiburg-Wien ⁹1974, стр. 318., В. Н. Татакис, *Византиска Философија* (превод од француски Ева Калпурси, надзор и библиографско ажурирање Линос Г. Бенаки), Атина 1977, стр. 37 и во продолжение.

³ Види: го синописот на ова отечко разликување во делото на Јован Дамаскин, *Точно изложување на Православната вера* 1, 3, PG 94, 796 ABC. Види Н. Мацука, *Догматска и Символичка Теологија II (Изложување на православната вера)*, Солун 1985, стр. 46 и во продолжение.

⁴ Види: G. D. Martzelos „Der Verstand und seine Grenzen nach dem hl. Basilius dem Großen“, во *Томосот на празнувањето на илјадештотогодишнината на Великиот Василиј (379 - 1979)*, Солун 1981, стр. 225. Г. Д. Марцелос, *Суштината и енергиите Божји според Великиот Василиј. Придонес кон историскодогматските истражувања за суштината и енергиите Божји во учењето на Православната Црква*, Солун, стр. 39. И, Н. Мацука, исто како погоре, стр. 113 и во продолжение.

другата, прашањето за слевање и судир помеѓу нив не се поставува. И двете, јасно разликувајќи се, можат да делуваат паралелно, во рамките на нивните граници.

Втор основен предуслов, којшто ја определува врската помеѓу теологијата и философијата во отечкото предание е обединувањето на создаденото и несоздаденото според примерот на соединувањето на двете природи во Христа: „неслеано, неизменливо, неразделно, неодделиво“⁵ (*ασυγχύτως, ατρέπτως, αδιαρέτως, αχωρίστως*). Тука треба да забележиме дека овој начин на соединување не се поврзува само со Христологијата, но *mutatis mutandis* ја има својата примена и општо, и во различните аспекти на севкупната отечка теологија, како на пр. во врската на умот и Откровението, догмата и терминологијата, теологијата и философијата и т.н.

Во оваа смисла, разликата помеѓу теологијата и философијата, за којашто стана збор погоре, не само што не претставува пречка, туку напротив е основен предуслов за нивно „неслеано“ и „неразделно“ соединување. Во рамките на ова соединување, теологијата и философијата јасно се разликуваат помеѓу себе, така што се исклучува нивното меѓусебно „слевање“ (*σύγχυση*) или „претворање“ (*τροπή*) на едната во другата. Токму заради оваа причина, во отечкото предание теологијата и философијата можат да сопостојат неразделно и дејствувачки соединети помеѓу себе, „неразделно“ и „неодделиво“. И тоа се гледа од фактот дека Отците на Црквата не само што ја ползуваат философијата, но многу пати се принудени и самите да философираат со цел логично да ја втемелат нивната теологија, врзувајќи ги така едната со другата во едно неразделно и дејствувачко единство. Со други зборови, философијата и теологијата во отечкото предание не се дијалектички спротивставени помеѓу себе, како на пр. во протестантизмот⁶, ниту пак се слеаат и поистоветуваат, како на пр. во римокатолицизмот, особено во схоластицизмот⁷.

б. Философијата како „ќерка на теологијата“

Над посочените предуслови, коишто го оправдуваат постоењето на философијата кај Отците, тесно поврзана со нивната теологија, постои и неспорниот историски факт дека философијата во отечкото предание не претставува едноставно „слугинка на теологијата“ (*ancilla theologiae*), но и „ќерка на теологијата“ (*filia theologiae*). И тоа, затоа што Отците во нивниот обид да го формулираат нивното учење, што се однесува главно на триадошката и христолошката догма, принудени се, од една страна, да ја разнишаат философската основа врз којашто понекогаш еретиците се обидуваа да ги изградат нивните злословија, а од друга страна да создадат една соодветна философска основа за логично темелење на нивното теолошко учење. Така, често се принудени да одговорат на индивидуалните философски проблеми, коишто ги допираат трите основни проблеми на философијата, значи, онтолошкиот, гносеолошкиот и етичко-антрополошкиот, поттикнувајќи ја на тој начин, плодно и креативно, и многупати пионерски за тоа време, философската мисла.

⁵ Види: J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, том VII, Graz 1960-1961, стр. 116. E Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, том II, книга 1,2, Berolini et Lipsiae 1927-1940, 129 (325).

⁶ Види: G. D. Martzelos, „Vernunft und Offenbarung in der Theologie Luthers und in der orthodoxen Überlieferung“, во *Научниот Годишник на Богословскиот факултет при Аристотеловиот универзитет во Солун*, том 28, Солун 1984, стр. 256, и Н. Мацука, *Протестантизам*, Солун 1985, стр. 98, 157.

⁷ Повеќе детали види кај Н. Мацука, *Догматска и Символичка Теологија I (Вовед во теолошката гносеологија)*, Солун 1985, стр. 150 и во продолжение.

Три карактеристични примери од трите основни аспекти на философијата: онтологијата, гносеологијата и етиката, способни се да нè убедат во вистината на горепосочените ставови.

а). Ако разликата помеѓу создаденото и несоздаденото, којашто за првпат се појави во Светото Писмо и кај Отците на Црквата, претставува одговор на онтолошкото двоначалие на античката елинска философија⁸, философскиот развој којшто го искуси оваа разлика во IV-от век, суштински претставува одговор на Отците на онтолошкиот проблем, којшто главно го постави Аријанизмот со учењето за создаденоста на Логосот. Навистина, за да можат Отците на IV-от век, особено Атанасиј Велики, да докажат дека Логосот не е создаден како што прифаќаат Аријанците, но е „едносуштен на Отца“, и како последица на тоа – несоздаден, требаше начелно да одговорат на онтолошкото прашање „што е создаденото, кои се неговите одлики и по што се разликува од несоздаденото“, опишувајќи ги така јасно границите помеѓу создаденото и несоздаденото⁹. На овој начин, поттикнувајќи ги онтолошките проблематизирања, развија една нова онтологија, исцело непозната за античката елинска философија, со цел да ја втемелат на неа не само едносуштноста на Логосот, но и општо, на личностите на Света Троица.

б). Учењата на Кападокијците за неможноста на познание на суштината, не само на Бога, туку и на создадените битија¹⁰, за приоритетот на искуството (εμπειρία), наспроти интелектот (νοῦσενος), во процесот на спознанието¹¹, за врската на имињата и нештата и за значењето на мислата (επίνοια) и нејзиното гледање како извор на происходот на имињата¹², коишто се учења со чисто философски карактер и содржина, претставуваат одговори на индивидуалните гносеолошки проблеми, коишто ги поставија Евномијаните со нивното учење за познанието на суштината Божја, и за целосната различност на суштината помеѓу Отецот и Синот¹³. Навистина, на ова место треба да забележиме дека учењето на Кападокиските браќа, Василиј Великиот и Григориј Нисиски за мислата како извор на происходот на имињата, претставуваше толку голема философска оригиналност и важност, што предизвика чувства, како што се гледа, и кај световните философи. Воопшто не е случаен фактот што неоплатоничарскиот философ и писател Амониј од V-от век, го наведува ова гледиште помеѓу главните философски сфаќања, коишто биле формулирани до неговото време за происходот на имињата¹⁴.

⁸ Види: 2 Мак. 7, 28. Методиј Олимписки, *За слободната волја*, PG 18, 249B-253C. види и G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, ⁵1975, стр. 28, и Г. Марцелос, исто како погоре стр. 14 и следната.

⁹ Види: G. Florovsky, „The Concept of Creation in Saint Athanasius“, во *Studia Patristica* 6 (1962), стр. 45 и во продолжение.

¹⁰ Види: К. Логотет, *Философијата на Отците и на средниот век*, дел прв, Атина 1930, стр. 207, и 223 – 239, и V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, стр. 64, 67, 70, и Г. Д. Марцелос, исто како погоре, стр. 39 и во продолжение.

¹¹ Види: G. D. Martzelos „Der Verstand und seine Grenzen nach den hil. Basilus dem Großen“, како погоре, стр. 32. Г. Д. Марцелос, како погоре, стр. 160. Н. Мацука, како погоре, стр. 144. Ph. Böhner – E. Gilson, *Christliche Philosophie (von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues)*, Paderborn ³1954 стр. 111 и следната.

¹² Види: Василиј Велики, *Побивање на одбраната на бесчестниот Евномиј 1*, 6-7, PG 29, 521C-525C. Григориј Нисиски, *Кон Евномиј второ слово*, PG 45, 969A-976A. Види и V. Lossky, како погоре, стр. 64, 70. Г. Д. Марцелос, како погоре, стр. 158 и во продолжение.

¹³ *За учењето на Евномијаните*, подетално види Г. Д. Марцелос, како погоре, стр. 27 и во продолжение.

¹⁴ Види: *Белешка на За толкувањето*, изд. A Busse, *Ammonius in Aristotelis De Interpretatione commentarius*, Berolini, 1897, стр. 35. Види и Г. Д. Марцелос, како погоре, стр. 165 и следната.

в). Исто така, разликата помеѓу природната и гномичката волја, којашто е плод на разликувањето помеѓу „природата“ и „личноста“ во Христологијата, претставува одговор на Максим Исповедник на антрополошките претпоставки на Монотелитите, коишто ја сметаа волјата како дел (σύνδρομο) на личноста, а не на природата. За Максим волјата се поврзува и со природата (природна волја) и со личноста (гномичка волја). Само што, додека природната волја подразбира „просто и на ист начин имање, според природа, жар и стремеж“¹⁵, гномичката волја се карактеризира како „придвижување според задоволството (καθ' ἡδονήν) и од различни движења и апетити“¹⁶, сметана како средство со коешто се изразува колку грешноста, толку и етичкиот напредок на човечката природа¹⁷.

Покрај одговорите, коишто Отците на Црквата ги даваат на философските проблеми на времето, тие успеваат и да ја преобликуваат (μετάπλαση), тековната философска терминологија на нивната епоха во теолошка, давајќи им на философските изрази коишто ги користат една, непозната до тоа време, смисловна содржина¹⁸. И ова преобликување одлучувачки ја запечатува отечката мисла издигајќи ја силно нејзината моќ, и нејзината сила бива целосно неискажлива ако не ги земеме предвид двата определувачки фактори: - теолошките предизвици со коишто се соочија Отците, и, - философската анализа и преработка на термините што ги преобликуваа, давајќи им една нова, како што посочивме, смисловна содржина, пред да ги ползуваат во нивната теологија.

Неколку примери ќе можат повторно да го направат појасно горереченото гледиште:

а). И покрај фактот дека термините „роден“ (γενητόν) и „нероден“ (αγένητον), во античката елинска философија го карактеризираат соодветно чувственото и мисленото, коишто и двете се сметаат за несоздадени (αδημιούρητα) и се разликуваат само по тоа што „роденото“ се преобразува според обликот, а „нероденото“ останува целосно непроменливо, во отечкото предание овие термини добиваат една исцело нова смисловна содржина на основа на библиското учење за Божјото создавање на светот „од ништо“ (ἐξ οὐκ ὄντων). „Роден“ повеќе не е тоа што едноставно го менува обликот, но тоа што е создадено „од ништо“, земајќи ги од непостоење во постоење заедно и суштината и обликот. Така „роден“ во отечката мисла се поистоветува со создадено и распаѓливо по природа, додека „нероден“ со несоздадено и нераспаѓливо. Во оваа смисла под родените или создадените битија не се сметаат само чувствените и материјални битија, но и мислените и духовните битија, како не пр. душите, ангелите и демоните, оти и тие произлегле во постоење „од ништо“¹⁹.

б). И покрај фактот дека терминот „едносуштен“ (ομοούσιος), беше тесно поврзан со неоплатоничарските сфаќања за „одлевање“ (αλорροή), и беше ползуван од Плотин²⁰ и Порфириј²¹, за да го изјави единството на суштината на онтолошките степени, коишто нужно произлегле од Битието (το Έν), Отците на Никеја не се колебаа да го исползуваат овој термин, давајќи му една смисловна содржина исцело различна од неоплатоничарското сфаќање за нужноста на „одлевањето“, со цел да го изјават,

¹⁵ Види: *Кон Марин најчесниот презвитер*, PG 91, 280A.

¹⁶ исто.

¹⁷ Види: Н. Мацука, *Светот, човекот, заедницата според Максим Исповедник*, Атина 1980, стр. 126 и следната.

¹⁸ За оваа тема види Н. Мацука, *Догматска и Символичка Теологија I (Вовед во теолошката гносеологија)*, Солун 1985, стр. 144 и во продолжение.

¹⁹ Во однос на новата смисловна содржина којашто ја стекна терминот „роден“ во отечкото предание, види G. L. Prestige како погоре, стр. 37. Н. Мацука, како погоре, стр. 146.

²⁰ Види *Енеади* IV, 4, 28, IV, 7, 10.

²¹ Види: *De Abstinencia* 1, 19.

според суштина, односот помеѓу Отецот и Синот. „Едносуштен“ за Отците од Nikeја значи „одноприроден“²², (το ομοφύες), тоа што има иста суштина со она од коешто произходи, без производот да се согледува како принудно појавување во друг степен на постоење.

в). И покрај фактот што за севкупната античко елинска философија и за предкападокиското христијанско предание, термините „суштина“ (ουσία) и „личност“ (υπόστασις) беа суштински поистоветени²³, Кападокиските Отци со водство на Василиј Велики, ползувајќи го аристотеловото и стоичкото разликување помеѓу „општо“ (κοινοῦ) и „посебно“ (ιδίου), во еден збир на слични битија, успеаја јасно да ги различат овие два термини и суштински да ги воспостават во севкупната православна теологија со целосно нова и за првпат чуена смисловна содржина. За Кападокијците „суштината“ е општ предмет на слични битија, додека „личноста“ е посебен и одделен предмет, којшто се разликува од останатите слични битија врз основа на сопствените поединечни карактеристики²⁴. Разликувањето на овие термини, што претставува дејствителна иновација во елинската философска терминологија, непоимливо е без теолошкиот предизвик од страна на Евномијаните, со којшто Кападокијците се соочија.

г). На крај, и покрај фактот што терминот „личност“, во античката елинска философија и јазик имаше значење на лице, на облик, на маска, и со токму таа смисла се користеше од еретикот Савелиј во III-от век, кападокиските Отци не се колебаа да го преобликуваат и овој термин поистоветувајќи го со терминот „личност“, и непречено да го ползуваат во нивната теологија, воспоставувајќи го конечно во севкупното елиноправославно предание²⁵. Карактеристично е дека Василиј Велики за да го избегне можното разбирање на терминот „личност“ во античкоелинската и следствено савелијанската смисла, кога се осврнува на Света Троица, не се задоволува само со обележувањето на опасноста којашто ја претставува едноставната употреба на терминот со неговото традиционално значење, но јасно ја потцртува и новата смисловна содржина којашто терминот треба да ја има, за да се избегне опасноста на савелијанизмот. „Не е доволно“ нагласува, „различни личности да се бројат, но потребно е секоја личност во вистинска ипостас да се исповеда“²⁶. Простото броење на различните личности ќе можеше најдобро да се смета савелијански, и затоа само согледувањето на личноста како дејствителна ипостас може да ја спречи таа опасност.

Горепосочените примери многу речито покажуваат дека преобликувањето на елинската философска терминологија, коешто го направија Отците, беше диктирано исцело од нивната теолошка проблематика и претставува една плодна и креативна промоција не само на теолошката, туку и на самата философска терминологија.

Заклучок.

²² Види: Атанасиј Велики, *Против Аријанците I*, 58, PG 26, 133B- *Кон Серацион I*, 17, PG 26, 572B; *За одржаните во Римини, Италија, и Селевкија, Исаврија синоди* 48, PG 26, 777C; 53, PG 26, 788BC. Василиј Велики, како погоре 2, 28, PG 29, 637 B.

²³ Види: H. Dörrie, „Υπόστασις: Wort – und Bedeutungsgeschichte“, во *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I. Philologisch-Historische Klasse, Nr. I, Göttingen 1955, стр. 48 и во продолжение.

²⁴ Види: Г. Д. Марцелос, како погоре, стр. 61 и следната.

²⁵ Види: Ј. Зизиулас, „Од маска до личност. Придонесот на отечката теологија кон смислата на личноста“, во *Благодарствен дар во чест на Митрополитот Старец Халкидонски Мелитон*, Солун 1977, стр. 287 и во продолжение.

²⁶ *Писмо 210, Против Неокесариските учени* 5, PG 32, 776C.

Сумирајќи го заклучокот на реченото, го забележуваме следново: Отците на Црквата, или одговарајќи на основните философски проблеми како онтолошкиот, гносеолошкиот и етичко-антрополошкиот, или преобликувајќи ја философската терминологија на нивната епоха во теолошка, стануваат родители и основачи на една философија, којашто се раѓа од нивната теологија и се утврдува од неа. Во оваа смисла философијата за Отците не е едноставно „слугинка на теологијата“ (ancilla theologiae), како што најчесто се нарекува, но и „ќерка на теологијата“ (filia theologiae). Згора на тоа, оваа отечка философија, како што веќе стана јасно, е една философија којашто бива, не за задоволување на философскиот интерес, туку за услуга на теолошките потреби. Тоа е една философија којашто се раѓа, на некој начин од потребата внатре, во обидот на Отците, да теологизираат, со цел да ја исползуваат како основа за логичко темелење на нивната теологија.

Една таква философија, којашто се раѓа од теолошката проблематика на Отците и причински е предопределена од таа проблематика, на мнение сме дека најдобро ќе ја именуваме како Христијанска Философија. Само така од православен аспект ќе може да се оправда, и постоењето, и научниот легитимитет на Христијанската Философија.

превод од грчки јазик: Епископ стобиски и Местобљустител струмички Давид

изворник:

Γεωργίου Δ. Μαρτζέλου

Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός

Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β΄

ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ