

СПИСАНИЕ ЗА ПРАВОСЛАВНА ВЕРА, КУЛТУРА, ОБРАЗОВАНИЕ И НАУКА

ОГЛЕДАЛО

Тетовско-гостиварска епархија

Двоброј 10/11, Декември 2018



По повод големите јубилеи:



„1000 ГОДИНИ ОХРИДСКА АРХИЕПИСКОПИЈА“
(1018-2018)

„75 ГОДИНИ ОД ОДРЖУВАЊЕТО НА ПРВОТО
СВЕШТЕНИЧКО СОБРАНИЕ ВО С. ИЗДЕГЛАВЈЕ“
(1943-2018)

„60 ГОДИНИ ОД ВОЗОБНОВУВАЊЕТО НА
ОХРИДСКАТА АРХИЕПИСКОПИЈА ВО ЛИЦЕТО
НА МАКЕДОНСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА НА
ВТОРИОТ МАКЕДОНСКИ ЦРКОВНО-НАРОДЕН
СОБОР“
(1958-2018)

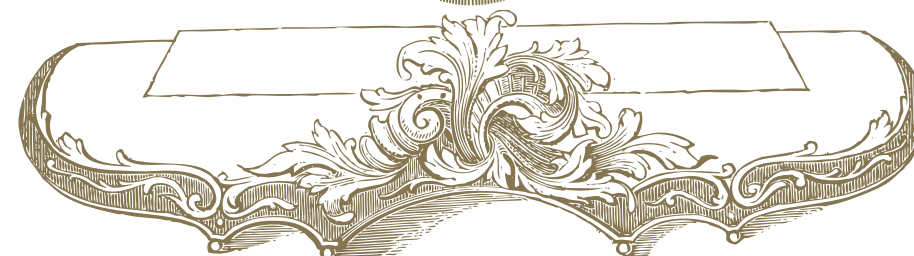
„1155 ГОДИНИ ОД МОРАВСКАТА МИСИЈА НА
СВЕТИТЕ БРАЌА ОД СОЛУН, КИРИЛ И МЕТОДИЈ“
(863-2018)

И

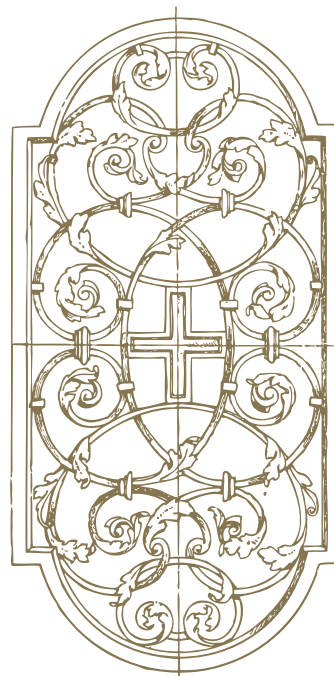
„5 ГОДИНИ ОД ФОРМИРАЊЕТО НА ТЕТОВСКО-
ГОСТИВАРСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЕПАРХИЈА И
ОД ИНТРОНИЗАЦИЈАТА НА Г. ЈОСИФ ЗА ПРВ
ТЕТОВСКО-ГОСТИВАРСКИ МИТРОПОЛИТ“
(2013-2018)



Со благослов на Неговото Високопреосвештенство,
Митрополитот Тетовско-гостиварски г. Јосиф



Издава:
Тетовско - гостиварска
православна епархија



РЕДАКЦИЈА

Главен и одговорен уредник:

Митрополит Тетовско-гостиварски г. Јосиф (Тодоровски)

Технички уредник:

дипл. теолог Петар Петковски

Уредувачки одбор:

протопрезвитер Марјанчо Мадевски;
протопрезвитер Александар Стојаноски;
протопрезвитер Жарко Мицкоски;
ѓакон Илија Деспотовски;
Синиша Георгиев

Соработници:

проф. д-р Стефан Санџакоски, протопрезвитер;
проф. д-р Методи Чепреганов, неуропсихијатар;
вонр. проф. д-р Дејан Борисов, ѓакон;
вонр. проф. Милан Ѓорѓевиќ, презвитер;
д-р Оливер Ивановски, протопрезвитер;
проф. д-р Ѓоко Ѓорѓевски;
м-р Даријан Сотировски, директор на КОВЗРГ;
проф. д-р Драган Зајковски;
вонр. проф. Борче Илиевски;
Славе Николовски – Катин;
Васко Гичевски

Лектор:

ѓакон Свонко Трпевски

Графички дизајн и ликовно обликување:

Александар Павловски

Печати:

„Пропоинт“ - Скопје





СОДРЖИНА

Поздравно слово до читателите на списанието „Огледало“

г. Јосиф, Митрополит Тетовско-гостиварски

Збор два до сите мои верни и духовни чеда

г. Јосиф, Митрополит Тетовско-гостиварски

Тема на бројот: Историја на Македонската православна црква Охридска архиепископија

Архиепископијата Јустинијана Прима

проф. д-р Драган Зајковски

Христијаните во Османлиска Македонија – прилог кон социјалната историја на Османлиска Македонија (прв дел)

Васко Гичевски

Високиот клир на Охридската архиепископија во втората половина на XVII век и почетокот на XVIII век

вонр. проф. д-р Дејан Борисов, ѓакон

ДАРМ: Фонд „Црковна општина Тетово“ - бр. 504 и фонд „Тетовско архиерејско намесништво“ - бр. 498

г. Јосиф (Тодоровски), Митрополит Тетовско-гостиварски

Првото Свештеничко собрание во с. Издеглавје (21 октомври 1943)

м-р Даријан Сотировски

Втор македонски црковно-народен собор (октомври 1958)

вонр. проф. Борче Илиевски

Регистар со поважни датуми од црковниот живот на Македонската православна црква – Охридска архиепископија (прв дел)

дипл. теолог Петар Петковски



Во спомен на Митрополитот Полошко-кумановски Кирил (1934-2013)

Славе Николовски – Катин

Теолошки теми:

Теологијата на исихазмот, квинтесенција на доцновизантиската богومислена култура (XIV и XV век) втор дел

проф. д-р Стефан Санџакоски, протопрезвитер

Амос – пророкот пастир и неговата книга

проф. д-р Ѓоко Ѓорѓевски

За дијалогот на молчењето: поствизантиски перспективи на меѓурелигискиот дијалог

проф. д-р Милан Ѓоргевиќ, превитер

За исходењето на Светиот Дух (прв дел)

д-р Оливер Ивановски, протопрезвитер

Персонологијата и христологијата на свети Максим Исповедник (прв дел)

протопрезвитер Александар Стојаноски

Медицина:

Агресивноста во интерперсоналните односи (прв дел)

проф. д-р Методи Чепреганов, неуропсихијатар

Пет години со Вас

г. Јосиф, Митрополит Тетовско-гостиварски

Вести и настани од Тетовско-гостиварската епархија

Синиша Георгиев



ПОЗДРАВНО СЛОВО

Тетовско - гостиварска
епархија

Митрополит Тетовско-гостиварски г. Јосиф

ПОЗДРАВНО СЛОВО ДО ЧИТАТЕЛИТЕ НА СПИСАНИЕТО „ОГЛЕДАЛО“



Почитувани наши читатели,

Знаејќи ја големината на историјата, нејзината моќ кон незаборав и кон потсетување на настаните што изминале – се одлучивме овој нов двоброј 10/11 од епархиското списание „Огледало“ да го посветиме на овогодинешните големи јубилеи, кои произлегоа од богатата историја на нашата Македонска православна црква – Охридска архиепископија: „1000 години Охридската архиепископија“ (1018-2018); „75 години од одржувањето на Првото Свештеничко собрание во с. Издеглавје“; „60 години од возобновувањето на Охридската архиепископија во лицето на Македонската православна црква“ (1958-2018), „1155 години од Моравската мисија на светите браќа од Солун, Кирил и Методиј“ (863-2018), како и нашиот прв поголем епархиски јубилеј: „5 години од формирањето на Тетовско-гостиварската православна епархија и од мојата интронизацијата на нејзиниот трон како прв Митрополит Тетовско-гостиварски“ (2013-2018).

Освен историските текстови, списанието содржи и добар избор на текстови со чисто теолошка тематика.

Во донесувањето на одлуката за носечката тема на овој број, најнапред се водевме од мотивот да го доближиме на нашиот народ и на нашите верници големото значење на историските настани, кои сведочат за големата вера и љубов на нашите предци кон својата Црква, како и за нивната вековна борба низ годините за возобновување на својата Црква. Исто така, се одлучивме за оваа тема, сакајќи свесно да го предизвикаме вниманието на научната јавност кон богатата ризница на нашата црковната историја, која е едно од најголемите наши богатства, кои нè прават препознатливи во светот.

Да се познаваат основните нишки од богатата историја на Македонската православна црква – Охридска архиепископија, е одговорност на секој еден нејзин припадник, на секој православен верник од Македонија, на секој еден Македонец. Со надеж дека овој број од ова списание ќе придонесе за секој еден од нас да ги збогати своите знаења за духовната историја на својот народ, Ве поздравувам со древниот христијански поздрав:

Христос помеѓу нас!

Со архипастирски благослов,
† Јосиф, Митрополит Тетовско-гостиварски





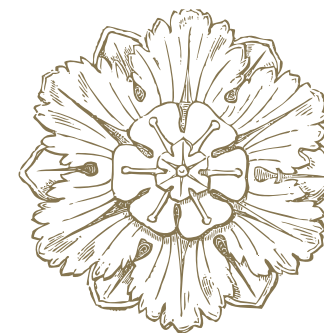
ПОСЛАНИЕ

Тетовско - гостиварска
епархија

Митрополит Тетовско-гостиварски г. Јосиф

*Послание до верниците на
Тетовско-гостиварската епархија
по повод
големиот епархиски јубилеј*

**ЗБОР ДВА ДО СИТЕ МОИ ВЕРНИ И
ДУХОВНИ ЧЕДА**



Пред пет години, во месец ноември бев интронизиран за прв Митрополит Тетовско – гостиварски на новоформираната Тетовско-гостиварска епархија. Му благодарам на Бога, што благоволи во оваа 2018 јубилејна година, кога нашата Македонска православна црква – Охридска архиепископија слави големи јубилеи и ние да го прославуваме својот скроман, но важен епархиски јубилеј. Освен за епархијата, оваа година е јубилејна и за мене и за списанието „Огледало“.

Јубилејот пет години од основањето на епархијата е мал за остварување на големи резултати, но времето што измина беше доволно да се етаблира, да се воспостави организација за функционално црквување на просторите, каде живеат православните христијани, па сега во следниот период можеме слободно да преминиме кон една нова повисока фаза на делување и мисија.

Во изминативе пет години успеавме да направиме доста работи. Уште од самиот почеток, бидејќи епархијата беше новоформирана, освен пастирските дејности имаше и голем број административни работи. Направив свој тим, и секојдневно, освен што богослужев и проповедав низ храмовите, и ги посетував сите храмови и црковни општини низ Епархијата, остварував бројни средби со верниците и низ разговор не само што ги решававме проблемите, туку и изнајдувавме заднички нови идеи за развој на Епархијата. Така успеавме да обновиме и реновираме голем

број од старите храмови, ставивме и бројни камен-темелници, се изградија неколку цркви и манастири. Но она што мене најмногу ме радува е што успеавме да обезбедиме услови за подобар литургиско – богослужбен живот на народот. Од особена важност е формирањето на епархиското списание „Огледало“. Епархијата, исто така посвети сериозно внимание и на хуманитарната мисија и на многу други проекти.

Откако ја поминавме првата фаза во овие пет години, како што напоменав во иднина можеме да поминиме во следната повисока фаза на делување. Во понатамошниот период ни останува и претстои уште поголема работа. Планираме да ја засилиме мисионерската, градителската и просветно-издавачката дејност. Во прв план, се надевам дека и покрај тоа што подолго време ги очекуваме градежните дозволи од претпоставениот државен орган надлежен за културното наследство, конечно набрзо ќе успееме да го обновиме Лешочкиот манастирски комплекс, кој заслужува да блесне во ново руво. Ќе продолжиме да градиме нови храмови – се разбира таму каде што има потреба, старите, пак да ги обновиме, ќе се потрудиме да развиеме побогата издавачко – просветна и хуманитарна дејност, да воведеме веронаука во поголемите храмови, како и да оствариме серија на трибини и предавања и итн.

Последните редови сакам да ги посветам на помладата генерација. Уште пред 5 години кога дојдов на должност во оваа Епархија првенствена задача, која си ја зададов беше – мисијата помеѓу младиот човек, помеѓу сите Вас од кои зависи иднината не само на оваа земја, туку и на оваа Црква. Мојата мисија помеѓу младите не е завршена. Таа ќе трае постојано, за Вас и за идните млади генерации.

Не би Ве советувајќи и не Ви би порачал ништо друго, освен она што Христос им го заповедал на своите ученици: „Заповед нова ви давам, да се љубите еден со друг, како што Јас ве возљубив вас. По тоа ќе ве познаат дека сте Мои ученици“ (Јован 13,34).

И на крај - ова ќе го запишам како потсетување до секој еден од Вас: Знајте дека епархиските и црковните врати се отворени за сите вас. Сите вие сте дел од Црквата и сите на било и кој начин можете да допринесете за Неа.

Овие зборови од ова кратко послание се до сите Вас до чии срца сè уште не сум допрел со моето слово...

Ваш молитвеник пред Бога,
Митрополит Тетовско-гостиварски г. **Јосиф**





ТЕМА НА БРОЈОТ:

Историја на Македонската
православна црква -
Охридска архиепископија

АРХИЕПИСКОПИЈАТА ЈУСТИНИЈАНА ПРИМА

проф. д-р Драган Зајковски



Првата половина на VI век е време на крупни настани и важни промени не само во општествено-политичкиот живот, туку и во сферата на црковните односи во префектурата Илирик и во провинциите Македонија Прима и Македонија Секунда, како дел од Византија. Поконкретно кажано, со Новелата XI (14.4.535), издадена од императорот Јустинијан I (527–565), била основана Архиепископијата Јустинијана Прима: нова и самостојна црковна организација. Нејзиното основање, статус и диецеа во голема мера предизвикале редефинирање на црковните состојби во Илирик. Од овој период се сочувани повеќе писма од кореспонденцијата на римските папи со поглаварите на Архиепископијата Јустинијана Прима. Тие се сведоштво за црковните односи на релација Рим – Константинопол – Тесалоника – Јустинијана Прима. Врз основа на оваа кореспонденција во можност сме да ги реконструираме приликите внатре во Архиепископијата. И секако, тука е неизбежно прашањето за убијација на градот Јустинијана Прима: Скопје или Лебане (Таор или Царичин Град).

На преминот од V во VI век на внатрешнополитички план Византија влегла во период на стабилизација. Тоа особено дошло до израз во времето на Јустинијан I кога благодарение на низата реформи, Византија влегла во нова фаза од својот развој; тоа е период на процут на византиската држава во секој поглед. Воден од идејата за реставрирање на старата Римска Империја, императорот Јустинијан I презел две големи воени кампањи во Северна Африка и на Апенинскиот Полуостров. Токму тоа негативно се одразило на одбраната на дунавската граница, ослабувајќи ја византиската воена надмоќ на Балканот. Особено голема опасност по безбедноста на балканските владенија на Византија претставувале Аварите и Словените, кои, најверојатно, во последните години од втората деценија на VI век почнале со ограбувачки напади на византиска територија.

Токму поради опасноста од овие напади, а со цел да ја зацврсти безбедноста во Илирик, Јустинијан I започнал со импозантна градежна

активност која се состоела од обновување и зацврстување на старите и изградба на нови воени утврдувања во балканските провинции. За време на оваа активност биле изградени или обновени 460 помали или поголеми утврдувања. Како што соопштува Прокопиј Кесариски, од нив 46 биле на територијата на провинцијата Македонија, додека во Дарданија наведува 8 нови тврдини и 61 обновена. Најголемиот дел од нив биле изградени на стратешки важни места заради обезбедување на патните и природните патишта во Илирик. Од сите нив посебно внимание при изградбата им било посветено на Јустинијана Прима, Бедеријана, Јустинијана Секунда, Јустинопол, Сердика, Наисус, Германија, Пауталија, Кратискара, Куимедава и Ремесијана.

Паралелно со обезбедувањето на внатрешната стабилност и надворешната безбедност, Јустинијан посебно внимание посветил на уредувањето на црковните односи во Империјата. Тој честопати активно се мешал во црковните работи, давајќи насоки во решавањето на одредени теолошки и литургиски прашања. Воедно тој се јавува и како автор на извесен број верски едикти, трактати со црковнотеолошка содржина и сл. Токму затоа во науката преовладува мислењето дека во негово време мешањето на државата во црковните односи го достигнала врвот. Оттука, познатиот византолог Георги Острогорски со право забележал: „Христијанската црква нашла во личноста на Јустинијан не само ревностен бранител, туку и свој господар“.

Во контекст на кажаното треба да се разбере и издавањето на Новелата XI, датирана од 14 април 535 година, а насловена како За привилегиите на архиепископот на Јустинијана Прима (*De privilegis archiepiscopi Primae Iustinianae*). Со оваа Новела всушност била основана Архиепископијата Јустинијана Прима и биле уредени нејзините привилегии и диецеа. Притоа, внимателно исчитувајќи ја споменатата Новела, заклучуваме дека императорот Јустинијан I на Архиепископијата Јустинијана Прима ѝ доделил ранг на самостојна и независна црковна организација, прецизно одредувајќи ја нејзината диецеа: провинциите Средоземна Дакија, Крајбрежна Дакија, Мизија, Дарданија, Праевалитана, Втора Македонија (Секунда), како и делот од Втора Панонија со Бакенската област. Што се однесува, пак, до нејзината самостојност, истата најдобро е посведочена со одредбата со која Јустинијан го овластил архиепископот на Јустинијана Прима самостојно да ги организира црковните институции во својата диецеа. Воедно, прецизно биле пропишани правата на архиепископот и неговиот однос кон епископите под негова јурисдикција: право слободно да ги ракоположува епископите и свештениците, како и на полно самостојно да решава за црковните спорови во рамки на Архиепископијата.

За жал, располагаме со многу оскудни изворни податоци за јерархијата, висока и пониска, на Архиепископијата Јустинијана Прима.

Само како илустрација ќе го наведеме примерот со првиот архиепископ на Јустинијана Прима, Кателијан, кој само два пати е споменат во изворите. Првиот пат е наведен поименично во Новелата XI и вториот пат во Кратката историја на Јован Скилица, каде што пишува дека византискиот цар Василиј II ја утврдил Охридската архиепископија да биде автокефална како во времето на Јустинијан кога го имала епископот Кателијан. Во овој контекст треба да се напомене дека во досега познатите извори не е наведено кој ја извршил хиротонијата на Кателијан.

Во науката сè уште останува отворено и прашањето до кога Кателијан останал на архиепископската столица. Она што со сигурност се знае е дека веќе во 549 г. на соборот на епископите од Илирик, наместо Кателијан, како архиепископ на Јустинијана Прима се спомнува Бененат.

Создавањето на Архиепископијата Јустинијана Прима претставува не само духовен, туку можеби повеќе политичкоцрковен чин. Оттука, кога станува збор за Јустинијана Прима, треба да се има предвид дека архиепископските права и привилегии, добиени со Новелата XI, истовремено значеле и одредена власт над општественополитичкиот живот на територијата под нејзина јурисдикција. Тоа во практиката значело дека новиот град добил неприкосновени политички и црковни компетенции над провинциите што се наоѓале под негова јурисдикција. Имено, речиси целата територија под јурисдикција на Архиепископијата Јустинијана Прима влегувала во рамките на диецезата Дакија, чие поранешно седиште бил Сирмиум, насилно уништен од варварските напади во втората половина на V век. Во времето на Јустинијан I, Византија успеала повторно да воспостави власт на оваа територија, со таа разлика што сега наместо Сирмиум седиште на диецезата станал новоформираниот град Јустинијана Прима. Ова пред сè било условено од практични причини (воено-стратешки). Градот Јустинијана Прима, воедно и седиште на Архиепископијата бил изграден на место што било релативно безбедно од надворешната опасност, а воедно доволно блиску до немирните граници за да може ефикасно да се справува со тековните проблеми од безбедносен карактер.

Создавањето на Архиепископијата Јустинијана Прима мора да се погледне и низ призмата на односите меѓу Јустинијан I и римскиот папа. Имено, Јустинијановата црковноправна реформа и формирањето на новата самостојна Архиепископија Јустинијана Прима не само што го елиминирала влијанието на римскиот папа во Илирик, туку истовремено била воспоставена рамнотежа во односите меѓу римскиот папа и константинополскиот патријарх. Самостојниот статус на Архиепископијата требало да послужи како еден вид баланс меѓу Римската црква, од една страна, и Константинополската патријаршија, од друга страна.

Оттука, формирањето на Архиепископијата Јустинијана Прима предизвикало вознемиреност и несогласување кај папата. Ованезадоволство

произлегло од фактот што јурисдикцијата на Тесалоникискиот викаријат во новонастанатите услови се преполовила. Тоа практично значело дека со формирањето на Архиепископијата, диецезата на Викаријатот се поделила на два дела: едната со центар во Тесалоника, а другата во рамките на новата самостојна Архиепископија. На тој начин била намалена територијата под јурисдикција на Викаријатот. Оттука воопшто не изненадуваат острите реакции на папата Агапит (535–536), кој веднаш испратил свои легати во Константинопол со цел да го изразат неговото незадоволство пред императорот. Заедничко прифатливо решение не било најдено ниту по пристигнувањето на папата Агапит во Константинопол, каде лично пред императорот изразил противење на византиската црковна политика во Илирик.

До промена во црковната политика на Јустинијан дошло во времето на папата Вигилиј (537–555), кога по само една деценија од основањето на Архиепископијата Јустинијана Прима таа била ставена под јурисдикција на Римската црква. За овие новонастанати состојби сведочи Јустинијановата Новела СXXXI, датирана на 18 март 545 година. Со неа бил редефиниран канонскиот статус на Архиепископијата Јустинијана Прима која го изгубила статусот на самостојна и независна Црква, а папата Вигилиј ја воспоставил својата јурисдикција над целиот Илирик.

Причините за оваа промена во црковната политика на Јустинијан повторно се од политичка природа. Тоа е период кога Византија успеала територијално да се прошири, освојувајќи го Апенинскиот Полуостров и делови од Шпанија. Затоа, со цел да им даде легитимитет на овие територијални проширувања, Јустинијан настојувал да ја обезбеди поддршката од римскиот папа. Од друга страна, пак, барањето на папската поддршка со себе неизбежно повлекувало извесни компромиси и отстапки од страна на Константинопол во корист на Римската црква. Токму затоа византискиот император ја издал Новелата СXXXI со која се редефинирале црковните состојби во Илирик во корист на римскиот папа.

Сепак, и покрај губењето на самостојноста, Архиепископијата Јустинијана Прима задржала голем степен на широка автономија. Со Новелата СXXXI прецизно се наведуваат автономните права на архиепископот на Јустинијана Прима: Синодот на Архиепископијата самостојно го бирал и го ракополагал својот архиепископ, кој, пак, ја признавал јурисдикцијата на римскиот папа и бил негов намесник.

Во контекст на црковноканонскиот статус на Јустинијана Прима дефиниран со Новелата СXXXI, треба да се потенцира дека тесалоникискиот викар, како постар по институционално потекло, имал предност пред архиепископот на Јустинијана Прима. За ова сведочат двете од вкупно девет писма од кореспонденцијата на папата Григориј Велики (590–604), во кои е спомната Архиепископијата Јустинијана Прима. Во нив на прво место стои името на тесалоникискиот викар Евсевиј, а по него следува името на Јован – архиепископ на Јустинијана Прима.

Во 40-тите и почетокот на 50-тите години на VI век во Византија повторно дошло до заострување на црковнополитичките борби условени од догматските расправи поврзани со монофизитизмот. Во нив одлучувачка улога имал лично императорот Јустинијан I, кој се обидува да ги смири тензиите и да изнајде компромисни решенија што би го обезбедиле црковното единство. Во тој контекст треба да се разбере неговиот едикт, датиран кон крајот на 543 или во почетокот на 544 г., со осуда на т. н. Три поглавја¹. Меѓутоа, издавањето на овој акт наишол на отпор од Црквите што ги прифаќале одредбите од Халкедонскиот (Четвртиот вселенски) собор и биле решително против монофизитизмот.

Во 546 г. папата Вигилиј пристигнал во Константинопол. Веќе следната година го издал списокот „*Judicatum*“ со што ги осудил Трите поглавја. Тоа предизвикало дополнителни бранувања во Црквата, особено кај западните епископи, но и оние од Илирик и Хелада што воопшто не гледале благонаклонето на осудата на Трите поглавја.

Изворите сведочат дека во овие црковнотеолошки расправи се вклучила и Архиепископијата Јустинијана Прима, на чело со нејзиниот (втор по ред) архиепископ Бененат (549–553). Во тој контекст може да се разбере одржувањето на Синодот на илирските епископи во 549 г., на кој биле разгледувани тогашните актуелни црковнодогматски прашања. Заклучоците од него биле формулирани во писмото што илирските епископи го испратиле до императорот Јустинијан I, со што го известиле дека зазеле став во заштита на Трите поглавја. Воедно, синодот го осудил архиепископот Бененат за непочитување кон нив. Тоа значи дека Бененат, наспроти притисоците на дел од илирските епископи, а претпоставуваме и од папата, застанал зад политиката на Јустинијан. Сведоштвото за овие настани го соопштува Виктор Тунунски во својата Хроника.

Сепак, покрај сите притисоци и непослушност на одделни епископи, авторитетот на Бененат сè уште останал силен. Тоа најдобро се заклучува од актите на Петтиот вселенски собор, одржан 553 година во Константинопол, од кои се дознава дека епископите од Запара, Наисус и Јустинијана Секунда, што биле под јурисдикција на Бененат, одбиле да учествуваат на Соборот, со образложение дека не е присутен нивниот архиепископ. Неговото неприсуство можеби упатува на промената во ставот кон Трите поглавја.

Трет архиепископ на Јустинијана Прима, чие име се спомнува во изворите, е Јован (591–602). Тој архиепископувал во периодот по смртта на Јустинијан I, кога постепено почнало да згаснува значењето на градот и на Архиепископијата Јустинијана Прима. Од изворите што се сочувани, а се однесуваат на Јустинијана Прима, важни се девет писма од кореспонденцијата на папата Григориј Велики. Врз нивна основа ги согледуваме односите меѓу Римската црква и Архиепископијата Јустинијана

¹Под терминот „осуда на Трите поглавја“ се подразбира осудата на пишувањата на Теодор од Мопсуестија, одредени дела на Теодорит од Кир и писмото на Ива Едески до Мариј.

Прима, како и односите меѓу византискиот император и папата кон крајот на VI и почетокот на VII век. Освен тоа, оваа кореспонденција содржи сведоштва за релациите меѓу архиепископот на Јустинијана Прима и илирските епископи, како и податоци за теолошките и црковноканонски расправи во рамките на Архиепископијата. Воедно, таа е од посебно значење ако се има предвид фактот дека во неа среќаваме податоци за нападите на панонските Словени на Илирик.

Прво од споменатите девет писма од кореспонденцијата на папата Григориј Велики е датирано од мај 591 година, а тоа е испратено до Јовин – управник на префектурата Илирик. Во него папата, согласно со императорските наредби, апелира до епископите во Илирик да им овозможат прибежиште и материјална помош на сите оние епископи што поради словенските напади биле принудени да ги напуштат своите епископски седишта.

Со идентична содржина е и второто писмо на папата испратено до Јовин, управникот на префектурата Илирик, а ова писмо е датирано во март 592 година. Во него папата ја нагласува опасноста од словенските навлегувања и во тој контекст на илирскиот префект му искажува зборови на утеха и храброст, давајќи му го својот благослов во напорите да истрае пред словенската опасност.

Од истата 592 г. е датирано и писмото на папата до архиепископот на Јустинијана Прима, Јован. Од неговата содржина се дознава за спорот меѓу архиепископот Јован и епископот на Теба, Адријан, како и реакциите на папата во врска со него. Имено, архиепископот Јован се вмешал во кавгата меѓу епископите од Лариса и Теба, застанувајќи на страната на ларискиот епископ. Тој дури и му го одзел епископскиот чин на епископот на Теба, на што остро реагирал папата, кој ја поништил оваа одлука прекорувајќи го архиепископот Јован за неговата брзоплетост.

Од друга страна, пак, две години подоцна, со писмото што папата Григориј Велики го испратил до сердичкиот епископ Феликс, датирано во октомври 594 година, тој целосно застанал во одбрана на Јован – архиепископот на Јустинијана Прима. Од содржината на писмото може да се извлече заклучок дека папата бил запознат со црковните прилики во Јустинијана Прима, вклучително и со непослушноста на епископот на Сердика кон неговиот претпоставен, архиепископот Јован. На крајот од писмото следи советот од папата до сердичкиот епископ да се придржува до каноните и целосно да се потчини на црковната власт на архиепископот.

Од 599 година се датираат две нови писма на папата Григориј Велики во кои се спомнува архиепископот на Јустинијана Прима. Првото од нив е испратено до епископите на Илирик, вклучувајќи го и архиепископот на Јустинијана Прима, во кое папата му ја оспорува титулата „вселенски“ на константинополскиот патријарх и во тој контекст им забранува на епископите од Илирик да ја користат во комуникација со Константинопол. Второто писмо, пак, е адресирано до архиепископот Јован, во кое папата го објаснува својот став во врска со законот што го забранува присуството на воените лица во манастирите и црквите.

Архиепископот Јован се спомнува и во две други писма на папата Григориј Велики што се однесуваат на канонската непослушност на епископот Павле од Доклеја. Во првото писмо папата го советува архиепископот Јован како да се однесува со доклејскиот епископ кој ја откажал послушноста кон Јустинијана Прима и Рим. Второто писмо, пак, било испратено до епископот Константин од Скодра, во кое папата се навраќа на проблемот со епископот Павле од Доклеја, спомнувајќи го и епископот на Јустинијана Прима како папски викар.

Последното спомнување на Јустинијана Прима се наоѓа во писмото што папата Григориј Велики му го испратил на Јованот Анатолиј, датирано во 601 година. Писмото се однесува на обидот на императорот Маврикиј да го смени Јован од должноста поглавар на Архиепископијата Јустинијана Прима. Изговор за тоа биле здравствените проблеми на архиепископот. Папата, дознавајќи за ова преку споменатото писмо, се спротивставил на намерата на императорот. Притоа се повикал на црковните канони. Сепак, она што можеби е поважно е фактот дека во писмото се содржани стравувањата од уништувањето на Јустинијана Прима и замирањето на епископската власт во тој дел од Балканот. Како причина за тоа се наведува опасноста од непријателските (словенски) навлегувања.

Настаните што следеле покажале дека стравувањата на папата биле сосема оправдани. Имено, со продирањето на Словените во централните и јужните делови на Балканот пропаѓаат градските центри и епископски седишта. Меѓу нив е, секако, Јустинијана Прима како урбана населба – важно политичко и црковно седиште.



Едно од прашањата, кои сè уште чекаат на одговор е убикацијата на градот Јустинијана Прима. За разлика од историската наука, која низ литературните извори недвосмислено го бележи неговото постоење и прецизно го одредува местото на Архиепископијата во црковнополитичките прилики во Империјата во VI век, археолошката наука сè уште не може прецизно да го убицира градот на теренот. Ова се должи на недостатокот на материјални и пред сè епиграфски извори што со сигурност би ја потврдиле неговата точна локација.

При одредување на можните места за убикација на Јустинијана Прима од големо значење се двете Јустинијанови новели, Новелата XI и Новелата CXXXI, како и делото на Прокопиј Кесариски насловено За градбите, во кое е забележано основањето на градот со негов подетален опис. Сепак, во овој контекст треба да се напомене дека во трите извори одредувањето на топосот Јустинијана Прима е непрецизен. Ова можеби се должи на фактот што местоположбата на градот им била добро позната на современите и оттука немале потреба од нејзин подетален опис.

Досега најавтентичен приказ на градот Јустинијана Прима има во делото За градбите на Прокопиј Кесариски. Иако на прв поглед се чини дека врз основа на текстот може релативно лесно да се лоцира местоположбата на градот, сепак, во практиката поинаку стојат работите. Ова се должи

на фактот што Прокопиј употребил топонимија што се однесува на еден поширок географски простор

„Некаде во подрачјето на европските Дарданци, што живеат зад границите на Епидамнијците, во непосредна близина на кастелот наречен Бедеријана, беше село по име Таврисион. Тука е роден царот Јустинијан, основачот на светското царство. Опколувајќи го набрзина ова село со сид во форма на четириаголник и подигајќи на секој агол по една кула, создаде четирикулен кастел, па така и го нарече. Таму (крај, покрај, отспротива) изгради убав град и го нарече Јустинијана Прима, на латински тоа значи прва – оддолжувајќи се на тој начин на својата родителка“.

(Procopius, De aedificiis IV, 1, 16–17)

Според напишаното, Јустинијана Прима треба да се бара на еден поширок простор каде што биле населени европските Дарданци², крај епидамношките граници.³ Во продолжение се спомнуваат Бедеријана и Таврисион, кои, всушност, се најпрецизните топоними што помагаат при убицирањето на Јустинијана Прима. Тврдината Бедеријана била попатна станица забележана во Табула Појтингеријана. Се наоѓала на оддалеченост од XXI римска милја од Скупи. Непосредно крај второто спомнато место, Таврисион, Јустинијан изградил тврдина со четири кули, наречена тетрапиргион.

Во текстот Прокопиј ја опишува Јустинијана Прима како град во кој имало изградено водоводен канал, цркви, гостилници, бањи, пазаришта и други величествени објекти. Ова е сосема разбирливо со оглед на фактот што станува збор за метропола и седиште на архиепископија.

Почнувајќи од XI век Охридската архиепископија почнала правно да се поистоветува со Јустинијана Прима како нејзина наследничка. Токму ова придонело за поистоветување на Лихнидос, односно Охрид со Јустинијана Прима. Меѓутоа, овие тврдења не се поткрепени со веродостојни аргументи, дотолку повеќе ако се знае дека Лихнидос, кој бил во рамките на провинцијата Нов Епир, воопшто не влегувал во диецезата на новата Архиепископија.

Досега во науката постојат неколку теории за точната убикација на Јустинијана Прима од кои, според сериозноста, само две заслужуваат научно внимание: според првата теорија се претпоставува дека Скопската Котлина е местото каде треба да се бара Јустинијана Прима, а, пак, според втората, градот се наоѓа на локалитетот Царичин Град во непосредна близина на селото Лебане, Република Србија.

² Дарданците ги населувале областите на север до денешните Нови Пазар и Куршумлија, а на југ до денешен Велес и античка Билазора.

³ Топонимот „Епидамношки граници“ најверојатно се однесува на западната граница на провинцијата Нов Епир.

ХРИСТИЈАНИТЕ ВО ОСМАНЛИСКА МАКЕДОНИЈА – ПРИЛОГ КОН СОЦИЈАЛНАТА ИСТОРИЈА НА ОСМАНЛИСКА МАКЕДОНИЈА (ПРВ ДЕЛ)

Васко Гичевски,
студент на Филозофски факултет



*„Без социјалната историја, економската историја е соголена,
а политичката е невозможно да се раскаже“*

Г. М. Тревелјан

АПСТРАКТ:

Оваа тема е парцијално обработувана речиси во секое дело кое се однесува на историјата на Македонија за време на Османлиското владеење, најчесто во контекст на буните и востанијата. Особено значајни на оваа тема во Република Македонија се трудовите на академик Александар Матковски и проф. д-р Александар Стојановски, кои предничат во однос на социјалната историја кај нас, со чии трудови всушност се означи зародишот на македонската историографија воопшто, а посебно на историјата на Османлискиот период. Овој труд ќе биде компилација на сè она што е познато во однос на положбата на христијанското население во Османлиска Македонија, надолнето со нови гледишта, осовременети толкувања и збогатено со извори. Целта на трудот е во неколку страници да даде воопштено познавање кон оваа проблематика на пошироката читателска публика и да предизвика интерес за понатамошно читање и истражување на овие тематика во овој контекст, за кој кај нас постои широко поле за работа.

КЛУЧНИ ЗБОРОВИ:

Христијанско население, Османлиска империја, Османлиска Македонија.

Христијанските феудални државички во втората половина на XIV век се нашле немоќни да одговорат на новиот непријател кој сè посилно продирал од Малоазиските предели. Османлиите мудро ги користеле несогласувањата на Балканските земји во своја корист.

Во последната четвртина на XIV век се засилил уште повеќе процесот на децентрализација. Тоа главно се должи на константниот османлиски притисок, но предимно станува збор за внатрешни несогласувања.¹ Колку османлискиот фактор зајакнувал, до толку повеќе неосманлиските фактори ослабувале.² Соодветно на воената сила со која располагале Османлиите, во почетокот балканските држави не ги покорувале директно, туку воспоставувале со нив вазални односи. Во однос на вазалните држави Османлиите ги почитувале феудалните принципи. На почеток побарувале само мал данок со кој би ја покажале верноста кон државата. Подоцна барале вазалот како заложник да го даде својот син и еднаш годишно лично да дојде пред Портата и да се заколне на верност. Било побарувано вазалите, султановите пријатели да ги сметаат за свои пријатели, а непријателите и за нивни непријатели. Отстапувањето од овие должности значело дека вазалната земја станува „*dar ul harb*“ односно „земја на војна“ и била беспопштедно разорувана.³ За време на владеењето на Мурад I, некоја особена државна организација, легислатива, владечка структура немало. Првата територијална и државно политичка структура ќе ја направи неговиот син Бајазит.⁴ Во негово време е познато само дека ја поделил својата држава на два дела: Румелија и Анадолија, и на чело на провинциите ги поставил своите синови. Мудрата политика на приспособување кон затекнатите и новонастанатите услови на теренот им овозможиле на Османлиите широк дијапазон на дејство. Преку доселување на колонисти од Мала Азија, давање на привилегии на локалните феудалци, воведувањето во вазалство, почитувањето на локалните традиции, тие беспрекорно ја изградиле својата шема на влијание врз новоосвоените територии.

Христијанското население, кое било мнозинско на овие простори, се нашло во една ситуација во која претходниот православен христијански суверен го замениле со нов иновен владетел. Ваквата промена и не значела нешто особено. Причината за ваквиот однос е тоа што Османлиите во голем дел го копирале византискиот даночен систем, но и локалните проблеми ги уредиле и ги решиле според *adet i aghnam*, однос според обичаите на локалното население. Ситуацијата, пак, во определни случаи не ни дозволува да гледаме на толку еуфимизиран начин. Со првите поголеми проблеми и судирање со новата реалност христијанското население се соочило во времето кога бил воведен данокот во крв, односно девширмето. Една од поголемите новини кои ги вовел Мурад I

за време на своето владеење е и девширмето. Девширмето се појавило за задоволување на потребите на Империјата од спахии и јаничари, поточно од т.н. капикулски одреди, бидејќи човечкиот и борбениот потенцијал морал постојано да се обновува.⁵ Овие потреби биле задоволувани главно од христијанското население, но не и од останатите религии пред сè поради фактот што христијанското население од крајот на XIV век, па сè до укинувањето на данокот во XIX век, било доминантно селско население, за разлика од припадниците на другите религии кои главно живееле во градовите. Регрутирањето исклучиво само на селското население главно се должи на фактот што децата од село се наоѓале во знатно подобра физичко кондициона состојба и имале развиени подобри вештини, односно пред сè занаетички способности, кои би ѝ биле од корист на империјата. Правило на девширмето било секогаш да се регрутираат здрави машки деца на возраст од од 7 до 10 години, под услов да ги имаат прележано карактеристичните детски болести (мали сипаници, заушки итн.), да се со добра физичка градба и без инвалидитет, да се работоспособни итн. Односно, во секоја смисла да се подготвени соодветно да одговорат на тешките барања кои им ги наметнувала улогата.

Од средината на XV век Османлиската империја навлегува во нова фаза. По освојувањето и зацврстувањето на директната османлиска власт на Балканот, Османлиите го освоиле и Константинопол. Византиската империја веќе не постоела, а со тоа бил скршен и последниот заштитник на христијанското население. Цариградската патријаршија ја надживеала Византиската империја. Формално правно во Османлиската империја таа, според постоечкиот милет систем⁶ на организирање на општеството, била задолжена да се грижи за Рум милетот – односно за христијанското ромејско население. Како дел од Рум милетот, христијанското население во Македонија се наоѓало под власта на Охридската архиепископија. Христијанското население, иако било основната и најголемата популациска група, поради напливот на Османлиите главно ги напуштало градовите и се населувало по селата, додека градовите полека го добивале својот ориентален изглед и некаде до средината на XVIII век и почеток на XIX век христијанското население е помалубројно. Според поединечниот фискален пописен дефтер за Битолската нахија 1467-1468 стои дека севкупно во Битола има 278 муслимански семејства, 160 христијански семејства, 10 неженети и 15 вдовици.⁷

Треба да се напомене дека во овој период муслиманското

⁵ Илбер Ортаџи, *Повторно откривање на османлиите*, Алманах, Скопје, 2014, стр. 37.

⁶ Зборот *millet* води потекло од арапскиот збор *millah*, што во буквална смисла значи „националност“. Сепак самиот збор е далеку од значењето кое овој збор го има денес. Низ постоењето на Османлиската империја потоеле поголем број на милети: рум милет, јехуди милет, франкиски милет, ерменски милет, сириски милет, халдејски милет, ифлак милет итн. На почетокот постоеле само неколку милети, но во XIX век, во периодот на Танзиматот, милети добиле и Сиријците, Халдејците, Власите како и други конфесионални групи. Милет системот низ вековите претрпел покрупни и поситни промени, зависно од политичката ситуација, но во суштина останал ист со определени промени во структурата.

⁷ *Турски документи за историјата на македонскиот народ*, том 2, Скопје, 1973, стр. 145.

¹ Веќе кон средината на XIV век балканските земји ги зафатил силен бран на децентрализација и сепаратизација. Види повеќе кај Бобан Петровски, *Историја на Балканските земји XIV-XV век*, Скопје, 2010.

² Toni Filiposki *Before and after the battle of Maritsa (1371) The significance of the non ottoman factors in the Ottoman conquest of the Balkan*, Ottoman conquest of the Balkans, Österreich Akademie der Wissenschaften, 2016, стр. 65-78.

³ Halil Inalcik, *Osmansko carstvo u klasichno doba*, Beograd, 2003, стр. 17.

⁴ Linda Darling, *The development of the Ottoman government institutions in the fourteenth century*, Living in the ottoman ecumena- essays in honor of Suraiya Faroqi, Brill, 2008, стр. 17.

население не е автохтоно, туку е алохтоно и е населено на овие простори предимно од малоазиските територии на Османлиската империја, со цел подобра контрола на локалното население како и создавање на врзивно ткиво врз кое државата ќе може да се потпре во случај на потреба. Во Битолската нахија вкупно живееле: 6.029 христијански семејства, 365 муслимански семејства, 389 неженети лица и 34 вдовици.⁸ Во градот, пак, муслиманското население ги претпочиташе маалата на левиот брег на реката, на повисоката земја и на јужните падини на ридовите (Bayır mahalle). Најблизу до реката биле изградени најважните градби на османлискиот исламски град: главната џамија (Ulu cami), со нејзините верски образовни установи; јавната бања (хамам); гостилницата и јавната кујна (имарет); пазарот и управни згради.⁹ Оваа секвенца, која се однесува на градот Битола односно Монастир, всушност е една општа шема на воспоставувањето на османлиската власт и култура во типично балканските христијански земји. Голем дел од првите исламски верски објекти биле изградени брз темелите на цркви, или пак некои цркви биле преформирани во џамии, како што бил и случајот со „Света Софија“ во Цариград, односно Истанбул.

Османлискиот светоглед бил поделен на два дела: dar ur islam, односно буквално „куќа на исламот“ т.е. исламски свет и dar u harb односно „куќа на војната“ т.е. христијански свет. Рум милетот спаѓал во втората категоризација. Понатаму, постоела уште една општествена поделба на население на asker (аскер), односно население кое извршува воена служба и reaya (раја), односно цивилно феудално население.¹⁰ Населението кое не било феудално зависно се нарекувало beraya (бераја). Во османлиската терминологија постоеле и изрази за граѓанин (şehirli), селанец (köylü) и жител (ehali).¹¹ Во првата половина на XVI век кога Османлиската империја била во кулминација на својата сила имала околу 9.000 спахилаци. Од

XVII век, па сè до средината на XIX век бројот на спахилаците постојано се намалувал.¹² Селското стопанство главно се обработувало рачно, но и со употреба на запрежни животни. Во употреба бил триполниот и двополниот систем на обработка, односно една нива секоја втора или трета година се оставала угар да прележи. Се саделе типичните за овие поднебја житни градинарски и фуражни култури. Покрај тоа биле застапени и тутунот, афионот, памукот, калинката во поднебјата во кои климатско географските услови овозможувале нивен развој.

Продолжува во следниот број.



⁸ Сумарни податоци изведени од *Турски документи за историјата на македонскиот народ*, том 2, Скопје, 1973, стр. 141-269. Бројките претставени погоре не се број на лица поединци, туку на семејства бидејќи османлискиот даночен систем, односно чифт хане системот, бил определуван според единицата семејство, а не како денес на основа на индивидуа.

⁹ Мехмет Тефик, *Кратка историја Битољског вилаета*, Братство XXVII (превод Г. Елезовиќ), Београд, 1933 год., стр: 207, 213-214.

¹⁰ Феудално зависно население било населението кои живеело на поседите на османлиските феудалци спахиите, тимариотите, беговите и пашите. Основа на османлискиот феудализам бил тимаро-спахискиот систем. Тимаро-спахискиот систем содржел три главни поделби на земјиштето: тимар, зеамет и хас и неколку потподелби кои всушност биле само помали делови земји со приход од околу 1000 акчина годишно и најчесто се давале на поситни благородници.

Хасот бил голем феудален посед кој донесувал годишен приход од најмалку 100.000 акчина, додека горната граница на приходите што можел да ги донесува хасот не била утврдена, туку варираше од случај до случај. Постоеле три вида на хасови: султански кои султанот ги задржувал за себе; султанијски – кои султанот ги давал на своите султанки и хасови кои султанот ги давал на некои погледни носители на функции како што биле беговите, пашите итн.

Зеаметот бил среден земјишен посед. Тој донесувал годишен приход од 20.000 – 99.999 акчина. Титуларот на тесаруфот на феудалецот врз зеаметот се вика заим. Овој посед главно се доделувал на средната аристократска класа и можел лесно да биде одземен доколку заимот направел некаков престап против државата. Види повеќе кај: Димитар Поп Ѓоргиев *Сопственоста врз чифлиците и чифлигарските аграрно правни односи во Македонија*, ИНИ, Скопје, 1956 година.

¹¹ Александар Матковски, *Крепосништвото во Македонија*, ИНИ, Скопје, 1978, стр. 22.

¹² Александар Матковски. *Ѓурчин Кокалевски 1775-1863*, ИНИ, Скопје, 1959, стр. 11.



ВИСОКИОТ КЛИР НА ОХРИДСКАТА АРХИЕПИСКОПИЈА ВО ВТОРАТА ПОЛОВИНА НА XVII ВЕК И ПОЧЕТОКОТ НА XVIII ВЕК

вонр. проф. д-р Дејан Борисов, ѓакон



Општествени промени

Кон крајот од XVII век големиот везир Мустафа Купурли (1687-1689) ќе воведо одредени реформи во Отоманската империја: намалени султански расходи, промена на даночниот систем, дозволување на градба на христијански храмови. По него, големиот везир Хусеин Купурли, во 1691 година, ќе го донесе и првиот закон за правната положба на христијаните во империјата, со кој се предвидува христијаните да го плаќаат само данокот харач, а, исто така, и им се овозможувало да добијат и високи државни функции. Придобивките од овие реформи за христијаните во голема мерка останале само празна буква на хартија. Локалните даночници и администрацијата најчесто биле незадоволни од имотноста на своите управи, па преку поткуп на влијателни луѓе од престолнината, се обидувале да бидат преместени на подобри и побогати места. Средствата за поткуп доаѓале од населението. Иако законот предвидувал еден данок, сепак локалните власти земале колку што сакаат и каков сакаат данок од македонското население. Ова го потврдува и барањето на прилепското население од 1700 година, упатено до султанот, во кое бара заштита од беззаконијата на локалните даночници и чиновници. Покрај ова, сè уште била спроведувана присилната исламизација за што сведочат исламизирани села од Велешко и во Јужна Албанија. Ова се само дел од причините поради кои христијанското население повторно ги напушта поголемите урбани средини, се преселува по селата и планините и почнува да пројавува организиран и вооружен отпор против властите.

Охридската архиепископија на крајот од XVII век

Индустриската револуција што ќе се појави во Британија, а потоа се рашири и низ останатите европски држави, ќе изврши влијание и



врз економските прилики во Империјата. Земјоделието, сточарството и занаетчиството по својот степен на развој ќе заостануваат зад она европското, но сепак, полека економската состојба на населението ќе почне да се подобрува. Зајакнувањето на еснафите ќе значи и зајакнување на Охридската архиепископија, бидејќи тие ќе бидат главните ктитори како на црковните градби и имот, така и на самата Архиепископија.

Поволниот економски раст на населението значело и подобрување на економската состојба на Охридската архиепископија, но сепак Архиепископијата и понатаму доцнела со обврските кон државата, но и кон приватни лица. Поради ова биле преземени чекори за подобрување на исплатите кон државата и кон доверителите. Епархиите: Костурската, Саниската и Белградската (Берска) митрополија биле во многу поволна економска состојба и нивните приходи биле користени за покривање на долговите на Архиепископијата. За оваа цел Синодот на Охридската архиепископија донел одлука имотните манастири: Пресвета Богородица Мавриотијска во Костурско (1684), Свети Јован Претеча кај Москопол (1699) и Свети Никола кај село Бобошница (1709), да станат ставропигијални манастири, а во 1691 година и црквата Света Параскева во градот Каваја, во близина на Драч, е прогласена за метох на Архиепископијата. Со ова се сметало дека Архиепископијата ќе ги исплати долговите и понатаму ќе може редовно да ги покрива своите издатоци.

Охридскиот престол на продажба

Покрај преземените административни и економски реформи, во практика не дошло до подобрување на економската состојба на Охридската архиепископија, туку напротив до нејзино влошување. Зголемениот финансиски приход бил злоупотребен од страна на некои од охридските архиепископи, особено од оние кои претходно биле под јурисдикција на Константинополската патријаршија. Оваа појава претставува исклучок, а не правило, бидејќи низ историјата на Охридската архиепископија секогаш имало епископи кои потекнувале или преминувале под нејзина јурисдикција од некоја друга помесна Црква, а сепак работеле за доброто на Архиепископијата. Како пример за ова ќе посочиме на личности како Теофилакт Охридски и Димитриј Хоматијан, кои, иако доаѓаат од Константинопол, сепак за цело време работат во полза на Охридската архиепископија. Но, поголемиот дел од клириците, кои во XVII век се префрлаат и стануваат дел од Охридската архиепископија, немаат ваква благородна цел. Тие стануваат дел од Архиепископијата за да го зголемат својот личен имот и да имаат поквалитетен живот. Начинот на нивното однесување не е поразличен од оној на локалните турски даночници и чиновници. Овие епископи и архиепископи на епископските и архиепископската катедра не биле избрани согласно со традиционалните црковни практики и канони, туку овие позиции ги добиле со поткуп. Во периодот од 1688 до 1718 година на охридскиот архиепископски престол се смениле дури 12 архиепископи.

За време на овие 30 години само еден архиепископ останал на престолот 7/8 години и еден 5 години, што значи дека во останатиот период од некои 15 години имаме десетмина различни архиепископи. Некои од овие епископи успеале да дојдат на престолот дури и по двапати. Пример за ова е архиепископот Герман (1688-1691; 1702-1703). Во периодот кога тој е архиепископ, Охридската архиепископија доцни со плаќањето на даноците на Империјата што, пак, повлекува последици кон неа. Имено, власта се заканила дека ќе ги отстрани епископите што се под негова јурисдикција. Ова не се должело на намалување на приходите на Архиепископијата, туку на недомаќинското трошење на архиепископот.

Покрај архиепископот Герман, со поткуп на престолот дошол и Игнатиј Белградски, но тој поткупот му го платил лично на архиепископот Герман, а не на турските власти. Игнатиј III како нов архиепископ (1703-1704) ги детронизирал пелагонискиот и дебарскиот архиепископи, а нивните катедри ги продал на мирски лица.

Слична е состојбата и за време на архиепископот Дионисиј (1706-1707), кој, за да дојде на власт, се договорил со турските власти дека доколку му помогнат да стане охридски архиепископ, ќе им плаќа данок од 300 гроша. Слично на Дионисиј турската власт го избрала и поставила за Охридски архиепископ и јеромонахот Филотеј (1714-1718), кој пак претходно бил дури и расчинет од Константинополскиот патријарх.

Односите меѓу Константинопол и Охрид

Префрлањето на високиот клир од јурисдикцијата на Константинополската патријаршија под јурисдикција на Охридската архиепископија влијаело и на составот на Синодот на Архиепископијата од што, како последица од ова, забележани се случаи кога одлуки во домен на Архиепископијата се донесувале во Константинопол. Исто така, се чини дека епископите кои доаѓале од Константинопол во Охрид и понатаму останувале лојални на Константинополската патријаршија. Како пример за ова наше размислување ќе посочиме неколку случаи: архиепископот Теофан (1676) бил детронизиран на соборот одржан во септември/октомври 1676 година во Константинопол. Овој собор бил свикан на барање на неколку митрополити од Охридската архиепископија. Соборот за нов Охридски архиепископ го избрал кандидатот што бил предложен од Константинополскиот патријарх Дионисиј IV; изборот на архиепископот Григориј (1688); протосингелот Ананиј кој станал архиепископ Охридски благодарение на Константинополската вмешаност во неговиот избор (мај 1763); Архиепископот Арсениј е принуден да даде оставка од архиепископскиот престол на соборот одржан во Константинопол (16 јануари 1767). Оставката на Архиепископот Арсениј била искористена од Синодот на Константинополската патријаршија да побара укинување на Охридската архиепископија. Ова не е прв пат Константинополската патријаршија да бара укинување на Охридската архиепископија. Уште

во 1572 година во Истанбул бил одржан собор на Константинополската патријаршија на кој е донесена одлука да се бара од султанот Мухамед II да ги укине Охридската архиепископија и Пеќската патријаршија. Но тогаш посочените Цркви ветице на султанот дека ќе ги исплатат долговите кон султанот, како и дека понатаму редовно ќе ги плаќаат даноците.

По однос на мешањето на Константинополската патријаршија во внатрешните работи на Охридската архиепископија, особено е важно решението на Одринскиот собор од мај 1697 година, кој им се заканува на Константинополските патријарси со анатема доколку се обидат да ги нарушат правата на помесните автокефални цркви. Овој собор, меѓу другото, Охридскиот, Пеќскиот и Кипарскиот архиепископ ги нарекува „почитувана трица кои постојат еднакво законито како и богопроизведените четворица патријарси“. Овој собор всушност е одговор на Окружното послание што Константинополскиот патријарх Калиник II го пратил до останатите Помесни православни цркви во кое барал Охридскиот, Кипарскиот и Пеќскиот архиепископ да не се титулираат како патријарси.

Внатрешни поделби меѓу високиот клир

Кон крајот на XVII и почетокот на XVIII век, во рамките на Охридската архиепископија, се забележува поделба меѓу високиот клир. Едните се приклонуваат кон политиките на Константинополската патријаршија, а вторите се обидуваат да ја сочуваат автокефалноста на Охридската архиепископија. Во историската наука првите се именуваат како фанариоти, а вторите како автохтони. Професорот Снегаров за оваа поделба на клирот на Архиепископијата вели дека приврзаниците на првото движење биле опфатени со елиноманија и со пари и интриги соработувале со разни фанариотски духовни лица за освојување на архиепископскиот престол. Тие оваа улога ја играле заради лична корист, бидејќи при самоволната управа на архиепископите-фанариоти тие имале можност да ги разграбуваат црковните приходи и имоти. Приврзаниците, пак, на второто движење биле поттикнати од патриотизмот и биле решителни противници на фанариотското влијание и иако и тие го употребувале грчкиот јазик при богослуженијата и во канцелариите на архиепископијата и митрополиите, сепак ја запазувале својата етничка различност од вистинските Грци и живееле со идеалот да оформат своја Архиепископија како црковна институција, различна по својата етнографија од Константинополската патријаршија.

Следејќи го животот и делата на високиот клир на Охридската архиепископија во XVII и XVIII век, мораме да се соочиме со фактот дека истиот во голема мерка не доликува на христијанин, а не пак на клирик на Црквата. Симонијата, интригите и личното богатење се синоними за поголем дел од овој клир. Отоманската власт физички го угнетувала населението, а високиот клир му ја поткопувал верата. Имајќи го ова во предвид, мора да заклучиме дека овие клирици биле поопасни за нивната паства од оружјето на Турците.

Народот = Црквата во Македонија

Македонското население за основач на Охридската архиепископија го смета свети Климент Охридски, а неговиот култ живо се почитувал насекаде во нејзините граници. Во народното предание живо е сочуван споменот на овој светител, а неговиот личен пример како водилка за идните генерации. Иако населението сведочело за злоупотребите на високиот клир, сепак, останувало и понатаму христијанско и понатаму ја помагало и ја сакало Охридската архиепископија. Таа била симболот, институцијата околу која се собирале и со која се идентификувале како Словени, а не Грци, како христијани, а не муслимани. Првата идентификација е насочена против Константинополската патријаршија, а втората против Отоманската империја. Ова се потврдува со народното однесување во целиот период на постоење на Охридската архиепископија, а уште повеќе по нејзиното укинување.

По укинувањето на Охридската архиепископија, Константинополската патријаршија ја презема јурисдикцијата врз нејзините епархии. Промената на јурисдикцијата значело и административни промени при кои, меѓу другото, во октомври 1786 година Охридската епархија е споена со Преспанската, а титулата на надлежниот епископ е сменета во Преспанско-лихридски; сменети биле безмалку и сите епископи на епархиите. Како богослужбен јазик, наместо црковнословенскиот, бил воведен грчкиот јазик, а црковната литература била собирана и уништувана. Скопскиот митрополит Захариј во 1792 година наредил уништување на словенските книги во Марковиот манастир. Истово го направил и Митрополитот Герасим со книгите од Манастирот Трескавец во Прилеп, а на 15 јули 1850 година наредба за палење на словенските книги во Струга дал и епископот Дионисиј. Во манастирот Свети Наум во Охрид, игуменот ги уништил словенските книги. Според Јордан Хаџи Константинов – Џинот, во македонските цркви и манастири биле уништени над 1.500.000 ракописи и словенски книги.

Покрај уништувањето на словенската литература, била забранета и настава на црковнословенски и словенски јазик при манастирските и црковните училишта. Како замена на ова, Константинополската патријаршија во Венеција во 1794 година публикувала Четиријазичник (Тетраглосон), учебник составен од Хаџи Даниил, Властодол од Москополе. Целта на овој учебник била елинизација на албанското, влашкото и словенското население. Овој удар врз основите на македонската култура: Црквата, образованието и јазикот, предизвикало голем револт кај населението. Народот, увидувајќи дека доколку ја остави Црквата во рацете на високиот клир истата ќе ја изгуби и нема да може да се идентификува со неа, започнал да се самоорганизира за да ги запази и сочува видливите манифестации на Црквата на терен, односно црковните имоти и објекти, како и локалните обичаи и практики. Првично, чорбаџиите, како најимотни граѓани, индивидуално ја помагале Црквата и биле нејзини ктитори, но

со формирањето на Чорбаџиските здруженија ова грижа се издигнала на повисок степен. Ова се потврдува и со изградбата на нова архиепископска резиденција во Охрид во 1730/1735 година. Следејќи го природниот развој на општеството, а како последица од економскиот и социјалниот развој на севкупното македонско општество, местото на чорбаџиските здруженија го преземале еснафските здруженија, како поимотни, подобро организирани, а со самото тоа и со поголемо влијание во општеството. И чорбаџиските и еснафските здруженија, пред сè, биле социјални здруженија, но при вторите биле формирани посебни оддели што се занимавале со црковните, но и со училишните работи. Овој дел од еснафските здруженија е познат како црковно-училишна општина.

Најстарата позната црковно-училишна општина била формирана во Охрид во 1758 година, безмалку една деценија пред укинувањето на Охридската архиепископија. Ова укажува на фактот дека населението, во периодот на поделеност на високиот клир на фанариоти и автохтоно, почнало да презема дел од ингеренциите на Црквата, особено во поглед на градењето и одржувањето на црковниот имот и во поглед на образованието.

Црковно-училишните општини на почетокот според структурата биле мошне едноставни. Впрочем, нив ги составувале црковните епитропи (претставници, намесници) од кои еден имал улога на нивен официјален претставник. За претставник најчесто бил избиран економски најсилниот или оној кој имал најголемо влијание кај локалните турски власти за најбрзо да може да се добие позитивен одговор за решавање на барањата и проблемите на општината. Населението масовно ја давало поддршката на овие локални здруженија и за краток период тие станале неодминливи во односите меѓу власта и населението. Растот на влијанието на еснафските и на црковно-училишните општини во општеството придонело да се усложни и структурата на овие здруженија. Така, покрај претставникот – претседател на општината, се развило и посебно тело составено од 8 до 12 лица. На почетокот овие еснафски здруженија, т.е. црковно-училишните општини, функционирале под закрила на Константинополската патријаршија и во нејзино име имале претставник во турските судови – векил, како и во меџлисот – општинско, селско собрание. Ова се должело на позицијата на Црквата во Отоманската империја, односно Константинополската патријаршија, по укинувањето на Охридската архиепископија, која имала ексклузивни права да го претставува православното христијанско население пред административните тела и органи на империјата. Но, поддршката што населението ја давало на претставниците на црковно-училишните општини, наспроти онаа на претставниците на Константинополската патријаршија, придонело општините да се осамостојат и независно од Патријаршијата да ги претставуваат интересите на населението, а воедно ги принудило и турските власти да разговараат директно со нив, наместо преку црковните тела. Во текот на XIX век, кога населението во целост ќе ја отфрли јурисдикцијата на Константинополската патријаршија, црковно-училишните општини ќе претставуваат единствен легален и легитимен претставник на македонското население, но турската власт ќе ги отфрли.

Но, имајќи ја поддршката од населението турската власт тогаш ќе побара повторно да предложат свои претставници во локалната администрација. Во овој период ќе дојде до обединување на позициите: векил и претседател на црковно-училишната општина, што дотогаш не било случај. Општините добиле и секретари и печати и станале правни тела. Покрај претставници од еснафите и трговците имало претставници и од маалата, односно тие станале претставници на целото население.

Зголемувањето на авторитетот и влијанието на овие здруженија го предизвикало вниманието не само на Константинополската патријаршија, туку и на политичките пропаганди. Сите тие се обиделе, но и успеале во даден период да ја преземат управата со црковно-училишните општини. Покрај сите премрежија, овие локални здруженија се движечката сила зад создавањето на македонската држава и обновата на Охридската архиепископија. Лицата одговорни за образованието на населението при црковно-училишните општини се истите оние кои се бореа против турската власт, против јурисдикцијата на Константинополската патријаршија, против јурисдикцијата на Егзархијата и бугарската пропаганда и против српската пропаганда.

Како пример за тоа колку далеку било подготвено да оди населението за да ја заштити и зачува Светиклиментовата традиција и да ја обнови Охридската архиепископија ќе го посочиме населението од Скопската епархија. Во периодот за кој зборуваме, ова е најголемата епархија во Македонија, а нејзината црковно-училишна општина е една од најсилните. Овде мора да укажеме дека христијаните во овој период не се концентрирани во градовите, туку во селата околу градовите.

Првата забележана активност на Скопската црковно-училишна општина е забележана во 1799 година против Скопскиот митрополит Антим, а следната во 1828 година против Митрополитот Ананиј, кој говорел и служел само на грчки јазик. Реакцијата на населението против Митрополитот Антим била толку силна што скопскиот паша, Хавзи Паша, наредил Митрополитот да биде отстранет од Скопје, а Константинополскиот патријарх Агатангел I во Окружно послание го молел населението да ги сопре судските постапки против Митрополитот, а тој лично ќе им ги исплател сите штети и побарувања што Митрополитот Ананиј ги направил. Населението се смирило, а Ананиј бил префрлен во Призрен.

Во 1829 година за нов скопски митрополит бил поставен Генадиј, кој почнал да се однесува слично на неговиот претходник. По доаѓањето сменил неколкумина игумени на манастирите во околината на Скопје, а се обидел да ја преземе управата со црковниот имот од рацете на црковно-училишните општини, односно населението, и сите финансии наместо да одат во црковните и манастирските каси, да му се даваат нему. Најсилен конфликт со населението имал околу манастирот Свети Архангел Михаил во село Кучевиште. На Божиќ населението организирано протест против Митрополитот на што тој одговорил со изрекување на анатема на највидните Кучевиштани. По ова целото население од Скопје и скопско се дигнало против него и до средината на 1829 година Генадиј бил отстранет од Скопје.

Наследник на Генадиј на скопската катедра бил Митрополитот Гедеон, но неговиот однос кон населението и црковниот имот бил ист со оној на Антим и Генадиј, па до крајот на годината и тој бил отстранет од Скопје. Имено, Митрополитот Натанаил Охридски, подоцна Пловдивски, е родум од село Кучевиште, оттаму и именувањето Натанаил Кучевишки. Митрополитот Натанаил бил дете кога Гедеон бил поставен за Скопски митрополит и во своите мемоари вели дека Гедеон не бил достоин да биде епископ, му недостасувала скромност, на паствата гледал од високо и повеќе се однесувал како локален чорбаџија, отколку како епископ на Црквата. Дури и владината не ја собирал според пропишаното, туку барал и земал колку што сакал.

На местото на Гедеон бил поставен Неофит, кој умрел во 1830 година. Според неговите современици, доколку не умрел и тој ќе бил сменет од скопската катедра.

По смртта на Митрополитот Неофит населението барало од Константинополската патријаршија за нов Скопски митрополит да биде поставен локалниот свештеник (вдовец) Димитар, но Патријаршијата одбила и по три години, во 1833 година, за нов Скопски митрополит бил поставен Гаврил (1833-1834). Кога пристигнал Гаврил на почетокот почнал да се однесува слично на неговите претходници, но населението го предупредило дека ако не се однесува онака како што доликува на епископ на Црквата, да си го земе коњот и да се врати во Истанбул од каде и што дошол. По ова тој го сменил својот однос и бил Скопски митрополит цела деценија. Ова се должи на тоа што Митрополитот Гаврил дозволил употреба на црковно-словенскиот јазик на богослуженијата, дал дозвола да се отвори македонско општинско училиште (1836), ја повлекол анатемата од кучевишките првенци, а во негово време била изградена и нова соборна црква во Скопје (1835) посветена на Пресвета Богородица.

Скопската црковно-училишна општина е јасен пример на поддршката на населението на црковно-училишните општини и улогата што истите ја имале во општеството. За десет години (1823-1833) сменети се петмина епископи. Бунтувањето и не прифаќањето на новите епископи, поставени од Константинополската патријаршија, не било изолиран случај манифестиран само во Скопската епархија, туку ист однос кон овие епископи е манифестиран и во Струмица, Серез и Мелник, Солун, Воден, Преспа, Охрид, Драма, Велес...

Укинувањето на Охридската архиепископија за македонското население значеше губење на единствената обединувачка институција во општеството. Црковно училишните општини ја пополнија таа празнина и ја преземаа таа улога. Конечен показател за ова е фактот што до 1869 година сето македонско население, обединето околу своите црковно-училишни општини, локалниот низок клир и монаштвото, ја отфрлило јурисдикцијата на Константинополската патријаршија и барало обнова на Охридската архиепископија, при тоа, претпочитајќи да немаат епископи и да бидат именувани шизматици, отколку да останат под јурисдикција на Константинополската патријаршија и нејзините „чорбаџиски“ епископи.

Главен белег на барањата на црковно-училишните општини до турските власти било обнова на Охридската архиепископија, но имајќи предвид дека ваква молба било забрането да се достави до Великата Porta и султанот, барањата биле фокусирани на барање на домороден висок клир, епископи чија цел ќе биде ширење на Христовото слово наместо полнење на своите кесиња, богослуженија на црковно-словенски јазик, македонски јазик во училиштата. Митрополитите што Константинополската патријаршија ги испраќала во македонските епархии не ги исполнувале ниту барањата, ниту критериумите на населението за тоа од каков епископ имаат потреба.

Ваквото дејствување на црковно-училишните општини во Македонија не претставувало изолиран локален случај, туку нивното дејствување било дел од еден поширок процес на тенденција за обнова на укинатите помесни цркви и кај други народи под турска власт. Освен во Македонија, овој процес се одвивал и во Сирија, Палестина, Романија, Србија и Бугарија.



Црквата – клирот и народот заедно се повикани да го шират словото Господово, но, исто така, и да се грижат едни за други. Црква во која нема народ не е Црква и Црква во која нема епископи не е Црква.

Низ историјата секогаш имало епископи кои се чини забораваа зошто се повикани на оваа должност, но тоа се исклучоци, а за жал, во XVII и XVIII век овој исклучок како да станувал правило меѓу епископите и архиепископите кои од Константинопол доаѓале и станувале дел од Охридската архиепископија. Од нивните постапки се чини дека забораваа зошто Господ Исус Христос ја востанови Црквата. Не заради собирање на земни, туку на небесни блага. Во овој период, кога високиот клир ги надминал своите овластувања и ги забораваа своите црковни должности, македонската паства истапила напред согласно библиската заповед: „Ако згреши против тебе братот твој, оди и искарај го насамо; ако те послуша, си го придобил брата си; ако ли не те послуша, поведи со себе уште еден или двајца, па со устата на двајца или тројца сведоци нека се потврди секој збор; ако ли, пак, не ги послуша и нив, кажи ѝ на црквата; па, ако и црквата не ја послуша, тогаш нека ти биде тој како јазичник и митник“ (Матеј 18, 15-17).

Сведочејќи за падот на дисциплината на високиот клир, мирјаните/населението им се обраќало на епископите и на само и пред црквата, но наидуваало на глуви луѓе. Следејќи ги библиските насоки, мирјаните одлучиле да ја преземе грижата и за црковното дело и за црковниот имот во свои раце, при тоа постојано барајќи епископи достоини на Црквата. Видлива манифестација на ова се црковно-училишните општини. Со својата дејност и бранејќи ги црковните имоти, потоа барајќи образование на мајчин јазик и активно спротивставувајќи се на денационализаторската политика на Константинополската патријаршија, народот се борел против епископите, против легалните претставници на Црквата во Македонија. Но во практика, легитимните претставници на Црквата во Македонија

се црковно-училишните општини кои со својата работа успеваат да го сочуваат споменот, традициите и практиките на Самуиловата Охридската архиепископија. Во XVII, XVIII и XIX век народот е оној кој ја сочувал Црквата во Македонија онака како што му ја предал свети Климент Охридски, за разлика од епископите кои во голема мерка биле заинтересирани за лична добивка, наместо духовно да го издигнуваат народот. Во овој контекст духовната штета што овие црковни високодостојници му ја нанеле на населението е многукратно поголема од она што отоманите го направиле во текот на своето петипол вековно владеење со Балканот.

Овој конфликт меѓу епископите, поддржани од турската власт, и населението кулминирал кон средината на XIX век, кога македонските христијани и нискиот домороден клир и монаштво претпочитале да бидат нарекувани шизматици, отколку да се откажат од Христовата Црква што во аманет им ја остави свети Климент Охридски, а низ вековите нејзин лик беше Охридската архиепископија. На овој начин, во Македонија народот, а не високиот клир, го продолжи Христовото дело.



ДРЖАВЕН АРХИВ НА РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА: ФОНД „ЦРКОВНА ОПШТИНА ТЕТОВО“ - БР.504 И ФОНД „ТЕТОВСКО АРХИЕРЕЈСКО НАМЕСНИШТВО“ - БР.498

г. Јосиф (Тодоровски),
Митрополит Тетовско-гостиварски



ABSTRACT:

The Fonds of DARM «Church Municipality of Tetovo» and “Tetovo Bishop's Office” refer to the church life in Tetovo and Tetovo in the last two decades of the 19th century organized by the Exarchate. The church organized and financed education, the clergy were involved in the regulation of family and marital relations. The materials from two fonds provide an insight into the connection of the church with the everyday life of the population, as well as relations with the Ottoman authorities.

KEY WORDS:

Exarchy, schools, believers, correspondence, Leshok.

Со ферманот издаден од султанот Абдул Азис од 28 февруари 1870 година била формирана Бугарската егзархија во чиј почетен територијален опфат влегувала и една македонска епархија и тоа Велешката. Членот 10 од ферманот предвидувал кон Егзархијата да се приклучат и други македонски епархии под услов за тоа да се изјаснат две третини од населението. Во Македонија веќе постоела борба за еманципација од делувањето на Цариградската патријаршија и поради јазичната блискост во црковното служење, верниците од Охридската и Скопската епархија одлучиле да влезат во состав на Егзархијата. Тетовскиот прото-презвитеријат како дел од Скопската епархија се приклучил кон Егзархијата во 1873 година откако верниците на чело со поп Серафим наишле на разбирање од скопскиот егзархиски митрополит Доротеј за обнова на црквата Св. Никола која претходно била запалена.¹

¹ Бранислав Светозаревик, *Српската и бугарската црковно-училишна пропаганда во Тетово и*

Од 1874 година, Егзархијата започнала да ги финансира црковно-училишните општини кои биле одговорни за општествениот, културно-просветниот и верскиот живот на православните верници. Во почетокот на 80-те години, за претседатели на црковните општини биле назначувани свештеници кои биле егзархиски приврзаници. Во истиот период во Тетово се забележувало помасовно преминување на православни верници од Патријаршиската во Егзархиската парохија, поради подобри услови и помали трошоци во училиштата. На образованието било посветувано големо внимание. Под Егзархијата се наоѓале две училишта во градот, едно во Лешок, Блаце, Челопек и Теарце а во 1886 година била отворена и еднооделенска нижа гимназија. Истата година од Тетово биле испратени 5 ученици во Солунската гимназија.

Во 1890 година, Егзархијата добила добила нови берати за назначување на митрополити, меѓу кои и во Скопје. Во овој период, тетовската црковно-училишна општина била наречена Архиепископско намесништво. По смената на скопскиот митрополит Теодосиј Гологанов во 1891 година на негово место бил именуван Максим сè до 1895 година кога бил наследен од Синесиј.

Во контекст на улогата на црквата во секојдневниот живот на верниците како и во организирањето на културно-просветната дејност во Тетово и Тетовско во 80-те и 90-те години на XIX век е разгледувањето на двата фондови кои се наоѓаат во Државниот архив на Република Македонија.

Фондот „Црковна општина Тетово“ (1882-1894) е среден и се состои од 1 кутија, 22 архивски единици и 27 листови: преписка помеѓу скопскиот митрополит и претстојателот на црковната општина во Тетово. Во преписката се содржат известувања за брачни односи помеѓу верниците од црковната општина, бракоразводни постапки и постапки за помирување на верници; венчаници со потписи од сведоци, барање за ракоположување на свештеник во село Сетоле и Једоарце; оригинална крштеница на османотурски јазик на верничка од Тетово, писма во врска со издадена крштеница и исплатени грошеви како трошок; списоци за набавени книги и училишен прибор од солунска книжарница за училиштата во Тетово, пропишани услови за престој на гимназијалци во пансиони и список на услуги што ги добиваат, остварување на право на стипендии, писмо од јеромонах Езекил од с. Лешок до црковна општина Тетово, сметководствени сметки за потрошени пари; циркуларни писма до претседатели на општини, учители, управници на пансиони; расписки; известување за отворање на болница; известувања за оставки од различни функции; молба за ургенции за враќање на позајмени пари.

Фондот „Тетовско архиепископско намесништво“ (1890-1897) е среден и се состои од 1 кутија, 33 архивски единици во 8 дела² и 482 листови, во

кои меѓу другото станува збор за: известувања за затворање на српското училиште во Тетово, опструкции на тетовскиот кајмакам на изградбата на манастир³, грабежи на локални цркви и барање помош од локалните власти, насоки за навремено отпочнување на школската година, појава на измамници кои собирале пари од верниците за црковни потреби, намери на поранешни ученици од тетовскиот крај за отворање на егзархиски училишта во Охрид, поволности за прием на ученици и гимназијалци во пансиони, потребни документи за упис во Солунската гимназија, конфликти помеѓу ученици од српските и егзархиските училишта во Гостивар и поплаки од учителите за незаинтересираност на властите, распоредување на учебници и списоци на учители по населени места, должнички односи.

Материјалите од фондовите „Црковна општина Тетово“ и „Тетовско архиепископско намесништво“ се извонредна база за проучување на историјата на секојдневниот живот на луѓето, улогата на црквата во меѓусебните односи, организирањето на црковната власт и поволностите кои Егзархијата ги овозможувала во образованието за семејствата кои и пристапувале.

ДЕЛ ОД АРХИВСКИТЕ ДОКУМЕНТИ:



Известување од селаните на с.Елошник дека Ката Маринкова од с. Глоѓи била напуштена од нејзиниот сопруг 5 години, притоа бараат дозвола од црковната општина да се премажи, 8 ноември 1882 г.

земји, приредби на културно-музички вечери.

3 На 26 мај 1893 година, скопскиот митрополит Максим се обратил до архиепископскиот намесник во Тетово Серафим, со барање да интервенира до кајмакот за да не се попречува изградба на манастирска изградба иако валијата претходно дал одобрување.

Тетовско 1860-1903, 16

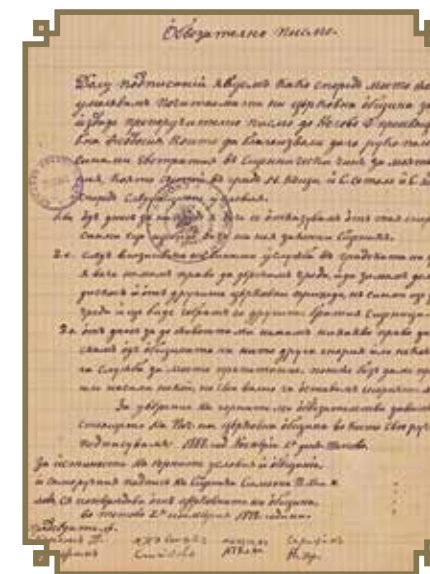
2 Архивските единици се тематски групирани: избори за канонски Архиепископ на Скопската епархија; избор на нови епитропи; осветување на цркви и градење на нови цркви; молби за назначување на свештеници; разни семејни спорови и бракоразводи; дозвола за стапување во брак; статистички извештаи; граѓански спорови, парични помошти, барање служба, понуди, купување на



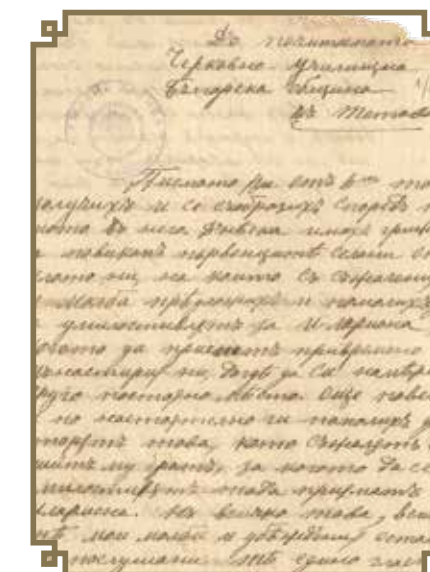
Венчаница со потпис од тројца сведоци, 1884 г.



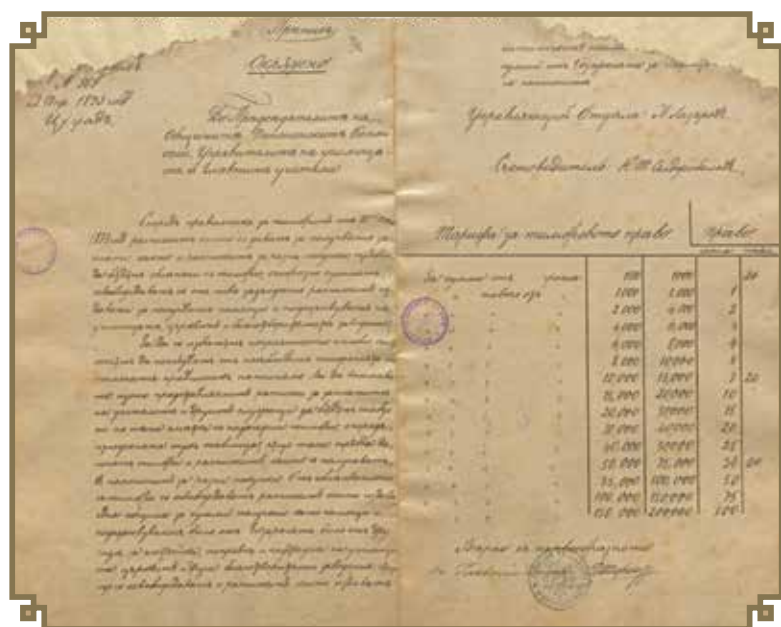
Писма во ракопис од скопската митрополија до претседателот на црковната општина во Тетово за издадена крштеница од митрополитот Теодосиј како и за исплатени 50 гроша, 6 јануари 1892 г



Барање од свештеникот Симеон Мисаилов од Тетово до скопскиот митрополит Теодосиј да го ракоположи неговиот син за свештеник во село Једоарце, Сетоле и градот, 1 ноември 1888 г.



Писмо од игуменот Езекил до црковно-училишната општина во Тетово за одбивањето на жителите од село Лешок да му дозволат престој на Иларион во манастирот, 8 април 1893 г



Циркуларно писмо до Претседателите на општините, пансионските комисиии, Управниците на училиштата и главните учители за начинот на водење на расписки за разни исплати, 22 април 1893 г



Молба од жителите на село Тумчевица, Гостиварско до архиерејскиот намесник Серафим од Тетово да се обрати до свештеникот Стефан Груев да започне со свештенослужење во нивното село, 29 декември 1890 г

ПРВОТО СВЕШТЕНИЧКО СОБРАНИЕ ВО С. ИЗДЕГЛАВЈЕ (21 ОКТОМВРИ 1943)

м-р Даријан Сотировски,
директор на КОВЗРГ



Со почетокот на Народноослободителната борба (НОБ) на македонскиот народ, на 11 октомври 1941 година настана еден значаен пресврт во неговата понова историја. Предводен од Комунистичката партија, македонскиот народ масовно влегол во борба за своја национална самобитност и за создавање на своја држава. Платформата за НОБ била масовно прифатена од сите структури на македонското општество. Во борбите за слободна и за независна Македонија, активно учество земале и дел од македонските свештеници, кои со пушка во една рака и со крст во друга, го давале својот живот за татковината. Меѓу нив посебно се истакнувале свештениците: Антим Поповски, прв претседател на првиот Околински народно-ослободителен одбор во Македонија; Кирил Стојановски, бригаден свештеник познат по осветувањето на знамето на I-та Македонска ударна бригада во Дебарца; Цветко Крстевски (подоцна Архиепископ Охридски и Македонски Ангелариј), револуционер, учесник во ослободувањето на градот Прилеп; Спиро Поповски, претседател на Народно-ослободителниот одбор во Крушево; Методиј Гогов (подоцна Архиепископ Оридски и Македонски Михаил) и многу други. Молитвениот шепот низ долгите столетија на духовно-црковната и национална обесправеност, што доаѓал до грмотевична сила кај нашите преродбеници, кај Митрополитот Скопски Теодосиј, кај Мисирков и кај безбројните борци за нашата национална самобитност, проговорил тие дни преку овие македонски свештенослужители ширум целата наша земја.

По капитулацијата на Италија (8.9.1943) во Македонија била формирана првата слободна територија во Дебарца, Охридско. Покрај другите мерки, на слободната територија се отпочнало и со средување на црковниот и на верскиот живот. Така, Главниот штаб на НОБ и Партизанските одреди на Македонија (ПОМ), на 11 октомври 1943 година донел одлука

за формирање на Верско поверенство, а командантот на Главниот штаб генерал Михајло Апостолски, со наредба од 15 октомври 1943 година, го назначил свештеникот Вељо Манчевски за прв референт за верски прашања. Од тој момент, православно то свештенство на ослободената територија престанало да ѝ се потчинува на Албанската православна црква, и се ставило под непосредна административна управа на Верското поверенство при Главниот штаб на НОБ и ПОМ. Тоа е акт со кој македонското свештенство, уште во пеколот на војната, одлучно се декларира дека прекинува со секаква јурисдикција на туѓинските Цркви надвор од ослободената македонска земја. Со тоа, за прв пат, по укинувањето на Охридската архиепископија во 1767 година, македонското свештенство направило пресуден чекор во конечното разрешување на македонското црковно прашање.

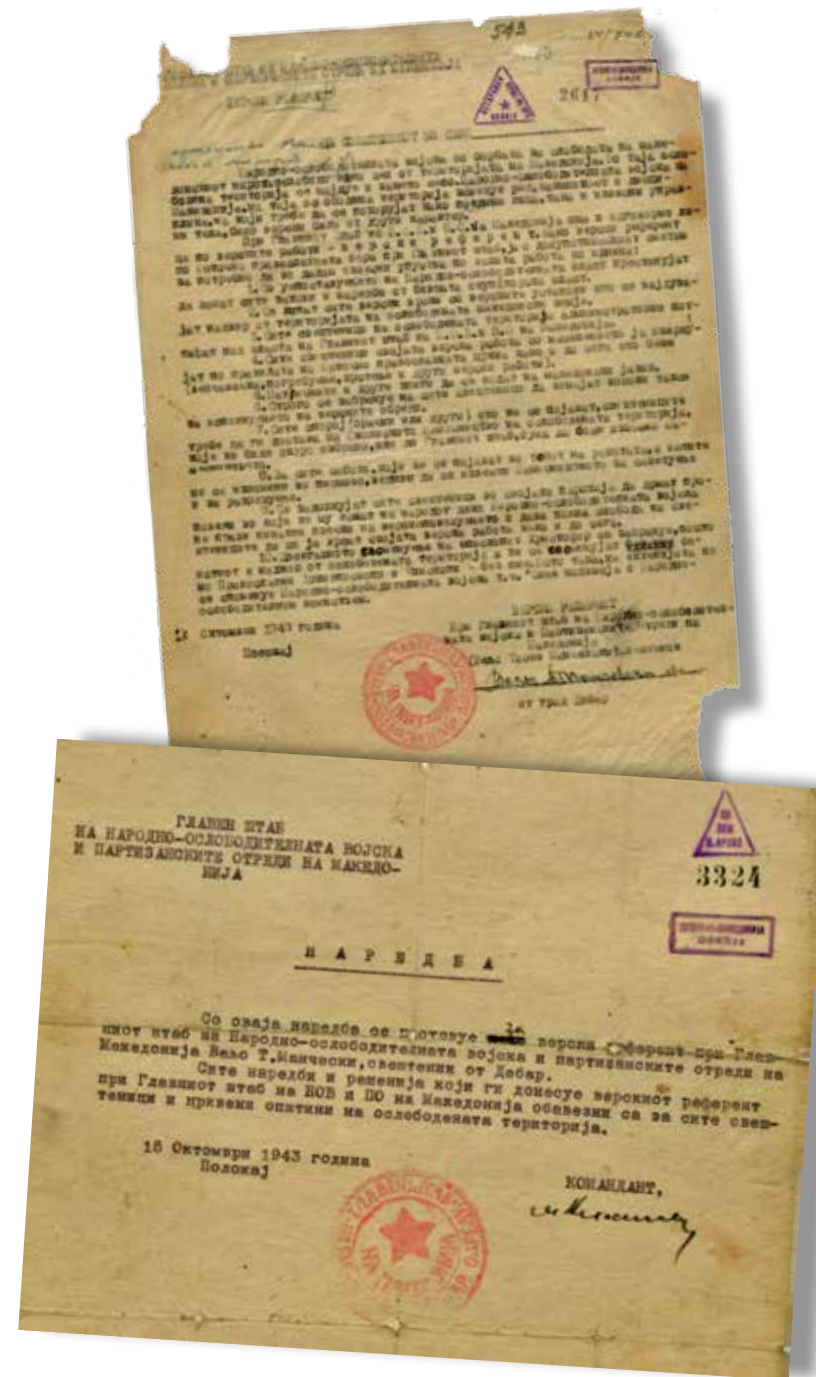
Всушност, Верското поверенство е основниот корен од кој произлегла државната институција надлежна за верски прашања, која од тој момент, па преку одлуките на АСНОМ, свој континуитет влече низ времето најнапред како Републичка верска комисија, па до ден-денес како Комисија за односи со верските заедници и религиозни групи. Исто така, благодарение на тогашното Верско поверенство, започнал процес за уредување на првата црковна организација на слободната територија во Македонија.

Наскоро, по иницијатива на Верското поверенство, било одржано и Првото Свештеничко собрание на ослободената територија. Свештеничкиот собир се одржал на 21 октомври 1943 година во селото Издеглавје, Охридско, во куќата на Јонче Николовски, на којашто постои мермерната плоча поставена во спомен на свештениците учесници. Од 13 свештеници на ослободената територија присуствувале 11, а покрај нив, имало присутни и претставници на народно-ослободителните одбори. На Собранието било формирано Архиепископско намесништво со 9 парохии, бил избран архиепископски намесник во лицето на свештеникот Антим Поповски и биле донесени други значајни акти. На Собранието биле донесени неколку одлуки, коишто се однесувале на свештениците и на Црквата во НОБ. Исто така, била донесена одлука за активно вклучување на свештениците во НОБ, а потоа и за организирање материјална помош на НОБ во оружје, храна, облека, обувки и др. Собранието го разгледувало прашањето за воведување на македонскиот јазик во богослужбите и било побарано свештениците да подготват предлози на лица што би можеле да држат настава на македонски јазик во училиштата и итн.

Првото Свештеничко собрание во с. Издеглавје е од историска важност, бидејќи претставува прво колективно донесување на историска одлука за национално и за црковно ослободување. За сето време на НОБ, црквите и манастирите служеле како скривници за ранетите борци. Македонското свештенство било активно вклучено во борбата против окупаторите и во поставувањето на темелите на државноста, а тој факт подоцна бил особено ценет од страна на раководството во идната Демократска и Федеративна Југославија.

Со тој чин на македонското народно свештенство, евангелскиот факел, запален од времето на апостол Павле и првата покрстена христијанка, света

Лидија, светна уште посилено, предавајќи ја светлината на новата генерација во црковниот живот на самостојната Македонска православна црква.





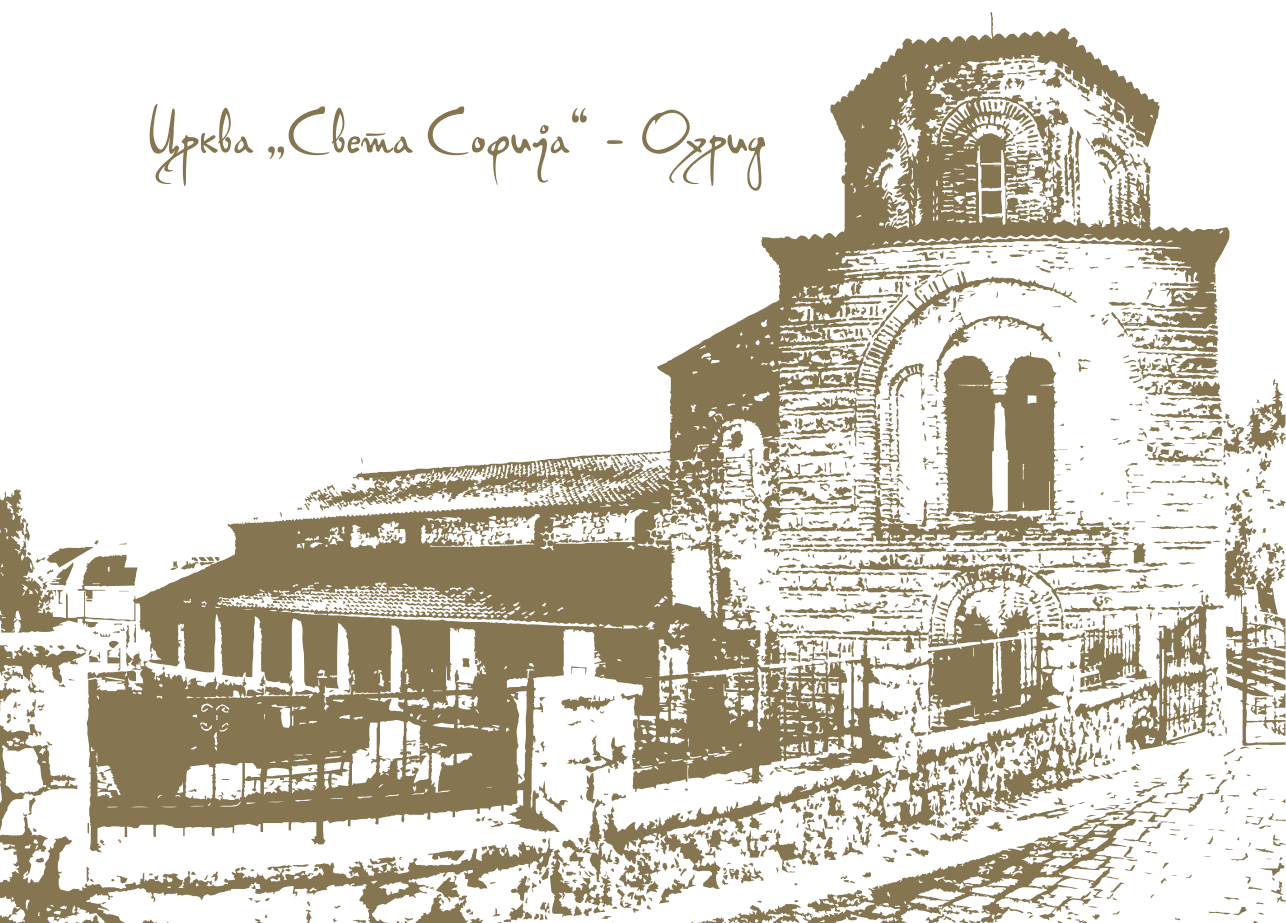
ВТОР МАКЕДОНСКИ ЦРКОВНО НАРОДЕН СОБОР (ОКТОМВРИ 1958 ГОДИНА)

Борче Илиевски,
вонр. проф.



*По повод 60 години од одржувањето и обновата на Охридската
архиепископија (1958-2018)*

Црква „Света Софија“ - Охрид



Македонското црковно прашање претставува составен дел од решавањето на македонското национално прашање. Барањата на свештенството, на пошироката јавност во Македонија, но и на тогашното политичко раководство, биле преточени во резолуциите донесени на Соборот во март 1945 и на конференцијата од мај 1946 година. За релативно краток период главните премиси во резолуциите, под влијание на тогашните политички околности, еволуирале од автокефалност до автономни права за епархиите во Македонија. Главното барање на свештенството и властите било избор на Македонци за архиереи во епархиите во Македонија. Откако по повеќегодишни преговори Архиерејскиот собор на Српската православна црква и во 1958 година не избрал епископи за македонските епархии, државните фактори на сојузно и републичко ниво во Македонија одлучиле да се организира Собор, на кој би се решило македонското црковно прашање, независно од СПЦ.

Подготовки за одржување на Соборот

Иницијативниот одбор за организирање на Македонска православна црква (основан во 1944 година), ја разгледал новонастанатата состојба на проширен пленарен состанок што се одржал на 23 јули 1958 г. во Скопје. Едногласно било констатирано дека свештенството и верниците од Македонија со негодување ја примиле одлуката на Архиерејскиот собор на Српската православна црква и дека тоа не е во согласност со духот на договорот меѓу покојниот патријарх Викентиј и Иницијативниот одбор од 1957 година, за решавање на црковните прилики во Македонија. Се

разгледувале и причините за отфрлање на кандидатската листа за епископи во Македонија, при што се констатирало дека ова прашање, всушност, игра клучна улога во нормализацијата на црковниот живот во Македонија. Во Иницијативниот одбор заклучиле дека вината за нерешавање на ова прашање паѓа врз Архиепископскиот собор на СПЦ, со оглед на отстапките и компромисите што биле правени од Иницијативниот одбор во претходните години. Покрај решение за свикување на црковно-народен собор, на кој било предвидено да се изврши избор на тројца епископи за македонските епархии, било решено на Соборот да му биде предложено обновување на Охридската архиепископија, која би била во канонско единство со Српската православна црква преку личноста на заедничкиот патријарх. Во работата на овој проширен Пленум на Иницијативниот одбор, освен членовите на Пленумот и архиепископските заменици на Скопската, Охридско-битолската и Злетовско-струмичката епархија, земале учество и членовите на црковните судови, архиепископските намесници и претставниците на епархиските свештенички здруженија. Проширениот пленум на Иницијативниот одбор за организирање на Православна црква во НР Македонија ги донел следниве заклучоци:

- „1. Да се свика црковно-народен собор во Македонија;
2. На соборот да му се предложи обновување на Охридската архиепископија, која би била во канонско единство со Српската православна црква, преку нејзиниот поглавар Неговата Светост Патријархот;
3. На Соборот да се предложи кандидатска листа од која Соборот ќе избере тројца епископи за епархиите во Народна Република Македонија;
4. Воспоставената црковна организација во епархиите во Народна Република Македонија, врз основа на договорот со Блаженопочившиот патријарх Викентиј, да остане до конечната одлука на Црковно-народниот собор;
5. Се задолжува Извршниот одбор на Иницијативниот одбор да ги изврши сите потребни подготовки за свикување на Црковно-народниот собор и дополнително да го одреди времето и местото за неговото одржување;
6. Решенијата на проширениот Пленум да бидат писмено доставени до Светиот архиепископски синод на Српската православна црква од страна на Извршниот одбор на Иницијативниот одбор;
7. Со решенијата на проширениот Пленум да бидат запознаени претставниците на народната власт, коишто досега укажувале максимална помош за правилно и конечно решавање на црковното прашање и да се замолат и овој пат да укажат помош како би се овозможило ова прашање да се симне од дневен ред во интерес на нашата татковина”.¹

Од заклучоците кои биле донесени на овој проширен Пленум на Иницијативниот одбор јасно е дека заложбите и влијанијата на државните

органи вродиле со плод. Тие биле преточени во одлуката да му се предложи на Соборот обнова на Охридската архиепископија како Македонска православна црква, но, таа, сепак, да остане во канонско единство со Српската православна црква преку заедничкиот поглавар – Патријархот на СПЦ. На Пленумот бил заземен став кој во иднина ќе се покаже како неоправдан и кој ќе донесе нови проблеми и натегања со Српската православна црква. Со заложбата Македонската православна црква да остане во канонско единство со Српската, преку заедничкиот патријарх, статусот на МПЦ бил поставен на половина пат помеѓу автономија и автокефалност.

По одржувањето на проширениот Пленум на Иницијативниот одбор, биле извршени низа подготвителни активности, како што била подготовката на Уставот на идната Македонска православна црква. Иницијативниот одбор посебно внимание им посветил на кандидатските листи за избор на епископи како и за изборот на Поглаварот на Македонската православна црква. Одборот излегол со мислење дека најсоодветна личност за оваа должност е долгогодишниот кандидат на Иницијативниот одбор за архиепископ во Македонија, топличкиот епископ во СПЦ, Доситеј.

Откако подготовките за одржување на Вториот црковно-народен собор биле при крај, делегација од Иницијативниот одбор пристигнала во Белград и на 26.9.1958 година се сретнала со новоизбраниот поглавар на СПЦ, Патријархот Герман и со членовите на Синодот.² Протојерејот Нестор Поповски (претседател на Иницијативниот одбор), на Патријархот Герман му го честитал изборот за поглавар на Српската православна црква и изразил уверување дека Православната црква во НР Македонија ќе го сочува канонското единство со СПЦ, при што била упатена покана до Патријархот тој лично, или негов пратеник, да присуствува на претстојниот собор, напоменувајќи дека православната Црква би останала единствена, бидејќи би имала еден поглавар. Патријархот Герман во разговорите, меѓу другото, истакнал дека свикувањето на црковно-народен собор е спротивно со Уставот на СПЦ и дека тоа би значело раскол во Српската црква, а не единство, констатирајќи дека е неоправдано поставувањето на прашањето за обнова на Охридската архиепископија. На крајот од разговорот Патријархот Герман истакнал дека не може да учествува на Соборот, ниту, пак, да испрати свој пратеник, и повторно апелирал Соборот воопшто да не се одржи.

Наредниот ден на 27.9.1958 година Епископот Доситеј бил повикан во Сојузната верска комисија и разговарал со секретарот на Комисијата Милоје Дилпаркиќ и претседателот на Верската комисија на НР Македонија Страхил Гигов. На состанокот Гигов го известил Епископот Доситеј дека е испратен од страна на Лазар Колишевски и од Владата на НРМ, во согласност со Сојузната влада, да го повика да присуствува на Црковно-народниот собор во Охрид, истакнувајќи дека тој е нивен кандидат за една од епархиите во

¹ ДАРМ, ф. Републичка комисија за односи со верските заедници, к-9, Писмо од Иницијативниот одбор за организирање на Православна црква во Македонија, до Извршниот совет на НРМ од 29.7.1958 година.

² Во делегацијата биле: свештениците Нестор Поповски, Боро Станковски, Кирил Стојановски и Климе Малевски, како и Димитар Јаковлевски потпретседател на Епархискиот совет на Скопската епархија.

Македонија, при што се сметало дека преку неговата личност би се одржало единството меѓу СПЦ и Црквата во Македонија. Секретарот на Сојузната верска комисија сугерирал Синодот на СПЦ да го одреди Епископот Доситеј за администратор на епархиите во Македонија, по што не би му требало одобрение за заминување во Охрид.³

Освен подготовките што биле вршени од Иницијативниот одбор, и државните органи активно следеле што се случува на црковен план. Тие особено инсистирале да се почитува одредбата за канонско единство на Македонската православна црква со Српската православна црква преку личноста на заедничкиот Патријарх. Во Републичката комисија за верски прашања биле заинтересирани и за кадровските решенија, односно кои личности би биле избрани за епископи на Македонската православна црква.

По прифаќањето на Епископот Доситеј да дојде во Македонија и да се вклучи во работата на Соборот и во животот на Македонската православна црква, била направена и кандидатска листа за избор на епископи. Тоа биле луѓе кои во претходниот период важеле за кандидати за епископската должност: протојерејот Томо Димовски, Никола Трајковски, протојереј Спиро Поповски и теологот Владимир Поповски.

Одлуките на соборот

По сите извршени подготовки Вториот македонски црковно-народен собор отпочнал со работа на 4 октомври 1958 година во присуство на 291 соборјани (свештеници и мирјани). Претседателот на Иницијативниот одбор за организирање на Православна црква во Македонија, протојереј Нестор Поповски, го отворил Соборот и ја прочитал одлуката на проширениот Пленум на Иницијативниот одбор од 23 јули 1958 година за свикување на Соборот. Во текот на работата биле избрани Работно претседателство и Верификациона комисија. Во почетокот работата на Соборот ја поздравил и претседателот на Извршниот совет на НР Македонија и претседател на Републичката комисија за верски прашања Страхил Гигов. На Соборот се обратил и Милое Дилпаркиќ, секретар на Комисијата за верски прашања при Сојузниот извршен совет. По утврдувањето на дневниот ред бил сослушан и едногласно усвоен извештајот за работата на Иницијативниот одбор. Потврдени и одобрени биле и напорите и работата што Одборот ја вршел во макотрпните и долготрајни преговори и разговори со раководството на Српската православна црква.

Во извештајот што бил одобрен од Соборот, поднесен од претседателот на Иницијативниот одбор протојереј Нестор Поповски, покрај другото се подвлекувал и негативниот однос на Српската православна црква кон решавањето на црковното прашање во Македонија. Поради таквиот

однос на Српската црква, претседателот на Иницијативниот одбор на крајот од извештајот предложил црковното прашање во Македонија да се решава самостојно. Соборот го прифатил овој предлог заедно со предлогот за обнова на Охридската архиепископија како Македонска православна црква, но, бил прифатен и ставот поглаварот на Српската православна црква да се признае и за поглавар на Македонската православна црква, со што во одредена мера се ограничувала самостојноста на Македонската православна црква. Одлуката на Вториот македонски црковно-народен собор за обнова на Охридската архиепископија била објавена во Катедралната црква „Света Софија“ во Охрид и таа гласи:

„Изразувајќи ја желбата на македонскиот православен народ и на неговото свештенство да има своја Црква, а врз основа на историските и канонски права, Македонскиот црковно-народен собор едногласно ја донесе следната одлука:

1. Овој Црковно-народен собор одлучи да се обнови старата македонска Охридска архиепископија која беше присилно укината, а нејзините епархии беа приклучени кон Цариградската патријаршија во 1767 година и истата се вика „Македонска православна црква“.

2. Според основните канонски прописи дека црковните граници треба да се поклопуваат со државните граници, овој Собор одлучи црковните граници на епархиите на Македонската православна црква целосно да се поклопуваат со границите на НР Македонија.

3. Во составот на Македонската православна црква влегуваат: Скопската митрополија, Охридско-битолската и Злетовско-струмичката епархија со своите парохии што се наоѓаат на територијата на НР Македонија.

4. На чело на Македонската православна црква стои митрополит кој ја носи титулата – „Архиепископ Охридски и Скопски и Митрополит Македонски“. Седиште на митрополитот е во градот Скопје. Митрополитот со епархиските архиереи претставуваат највисока духовна власт во Православната црква во Македонија.

5. Животот и работата на Македонската митрополија, како и целиот црковен живот, ќе се одвива според Уставот и одредбите на Македонската црква што ќе ги донесе овој Собор како и според каноните на Православната црква.

6. Овој Собор ќе го избере првиот митрополит на епархиските архиереи на Македонската православна црква од средината на своите домашни синови, а според Правилникот што ќе го донесе Соборот.

7. Заради одржување на црковно-канонското единство на Православната црква во ФНРЈ, Македонската православна црква ќе го признава Патријархот на Српската православна црква како врховен поглавар на Православната црква. Единството на православната Црква го репрезентира Патријархот.

8. Правата и односите меѓу Патријархот на Српската православна црква и Македонската православна црква ќе бидат утврдени со посебен договор.

9. Овој Црковно-народен собор, по изборот на Митрополит и

³ ДАРМ, ф. Републичка комисија за односи со верските заедници, к-9, Извод из записника 45 седнице Светог Архиепископског Синода...4.

епархиски архиереи, ќе ја продолжи својата работа како прв законодавен и уредбодавен редовен Собор на Македонската митрополија.

10. За хиротонија на избраните архиереи и за преговори, односно склучување договор со Српската црква, се овластува Митрополитскиот соборно – управен одбор⁴.

По донесувањето на одлуката за обновување на Охридската архиепископија, делегатите и гостите на Соборот пристапиле кон избор на поглаварот на Македонската православна црква, односно на Архиепископот Охридски и Скопски и Митрополит Македонски (како што тогаш била официјалната титула на поглаварот на Македонската православна црква, којашто ќе ја носи до прогласувањето на автокефалноста во 1967 година), како и на епархиските архиереи. Претседателот на кандидатската комисија, свештеникот Боро Станковски, ги предложил кандидатите за избор на прв македонски митрополит и ги прочитал нивните биографии. По гласањето било утврдено дека за прв македонски Митрополит е избран дотогашниот Топлички Епископ господин Доситеј. По изборот посебна соборска делегација го вовела Митрополитот Доситеј во Катедралниот храм „Света Софија“, каде што поглаварот на Македонската православна црква се обратил до соборјаните. На 5 октомври било извршено свеченото устоличување на првиот македонски Митрополит Доситеј во храмот „Свети Климент“. Потоа следувала заклетвата што ја прочитал Архиепископот Охридски и Скопски и Митрополит Македонски Доситеј.

По востолувањето на поглаварот на Македонската православна црква, соборјаните повторно се собрале во Катедралниот храм „Света Софија“ за да ги изберат архиереите на Преспанско–битолската и Злетовско–струмичката епархија. Со тајно гласање, за Преспанско–битолски Епископ бил избран Никола Трајковски со 191 глас, а за Злетовско–струмички бил избран протосингелот Наум (Томо Димовски) со 139 гласа.⁵

На 6 октомври 1958 година, под раководство на Архиепископот Охридски и Скопски и Митрополит Македонски Доситеј, Соборот ја продолжил работата со разгледување на Предлог-уставот на Македонската православна црква. Од името на комисијата за Уставот, свештеникот Кирил Стојанов поднел писмено образложение. По дискусијата Уставот на Македонската православна црква едногласно бил донесен. Потоа, следело конституирање на Митрополитскиот управен одбор, Митрополитскиот црковно–судски совет и Митрополитскиот црковно–просветен совет, со избор на нивните членови, со што Соборот ја завршил својата работа.

⁴ Гласник на МПЦ 1959, I/1, Историски собор

⁵ Поглаварот на Македонската православна црква Доситеј на 10 октомври во манастирот „Пресвета Богородица“ во село Побожје, Скопско, го замонашил Никола Трајковски и му го дал монашкото име Климент. На 12 октомври го произвел во чин ѓакон, а на 14 октомври во чин јеромонах. На 19.10.1958 година на Литургија во храмот „Свети Димитриј“ во Битола го ракоположил во архимандритски чин. Протосингелот Наум бил ракоположен за архимандрит на 12.10.1958 година.

Реакции на Соборските одлуки

Соборските одлуки предизвикале интерес кај печатот од соседните земји, како и кај странските новински агенции. „Ројтер“ на 10 октомври јавил дека православното свештенство во Македонија образувало полунезависна Православна црква со владина поддршка, која останала во канонско единство со Српската црква.

По завршувањето на Вториот црковно–народен собор, Митрополитот Македонски Доситеј, со овластување од Митрополитскиот соборски управен одбор, му се обратил на Српскиот Патријарх Герман со писмо, во кое го информирал за донесените одлуки на Соборот во Охрид, дека тој е прифатен за врховен поглавар на Македонската православна црква и дека Македонската црква останува во канонско единство со Српската православна црква. Во писмото се барало и разрешување од викарната должност што дотогаш ја извршувал Доситеј. На писмото, од страна на Српската православна црква, немало никакви официјални реакции. Во Синодот очекувале да им биде доставен Уставот на МПЦ. По приемот на соборските материјали, Патријархот ја известил Сојузната комисија за верски прашања, а материјалите биле доставени до сите архиереи на СПЦ. Одлуките на Вториот црковно–народен собор предизвикале најразлични реагирања помеѓу епископатот на Српската православна црква. Одредени епископи барале вонреден архиерејски собор на СПЦ и осуда на Соборот од Охрид. Во оваа група епископи спаѓале бањалучкиот владика Василиј, нишкиот владика Јован, загрепскиот Дамаскин и други. Но, преовладала онаа група која била против донесување на избрзани одлуки. Имено, бил донесен заклучок најнапред да се добијат официјалните материјали, а дури потоа да се носат определени одлуки. Бањалучкиот Епископ Василиј барал Митрополитот Доситеј и Епископите Климент и Наум да се изведат пред црковен суд и да се прогласат за расколници. Него го поддржувале Тимочкиот Епископ Емилијан, Шабачкиот Симеон и Рашко–призренскиот Павле.

Патријархот Герман, во разговор со секретарот на Сојузната комисија М. Дилпариќ, рекол дека на Соборот во Охрид е прогласена самостојност и дека тоа што тој се споменува како заеднички поглавар не значи ништо. Патријархот бил незадоволен и од Уставот на Македонската православна црква којшто му бил испратен од Митрополитот Доситеј.

Во македонските политички кругови, пак, владеело задоволство од одржувањето и одлуките на Соборот. Обновувањето на Охридската архиепископија се оценувало како голем политички успех, бидејќи се заокружувало македонското национално прашање.

Но, по завршувањето на Соборот пред поглаварот и органите на Македонската православна црква стоел проблемот на заживувањето на нормален црковен живот. Тоа не можело да се стори додека не биле хиротонисани и двајцата избрани епископи. Токму заради тоа било јасно

дека треба да се прават нови напори и да се изнаоѓаат нови форми за разбирање со Српската православна црква. Се разбира, ваквата состојба го упатувала раководството на Македонската православна црква на тесна соработка со државата.

Во Републичката комисија за верски прашања, неколку месеци по доаѓањето на митрополитот Доситеј во Македонија и изборот за поглавар на МПЦ, оценувале дека тој има желба за одржување чести контакти со членовите на Комисијата, заради одредени консултации во решавање на проблемите и тешкотиите со кои се соочувал тој лично, но, и Црквата во целина. Освен тоа, Синодот на МПЦ, со цел да се стабилизира црковната организација и за решавање на бројните наталожени прашања од организационен, материјален или кадровски карактер, бил упатен да бара поддршка и помош од државата. Во согласност со црковните канони, хиротонијата на двајцата епископи можеле да ја извршат најмалку двајца православни архиереи. Во Републичката комисија за верски прашања сметале дека, без оглед на дотогашното реагирање на епископатот на Српската православна црква, би требало сериозно да се обмислат можностите и да се преземат соодветни мерки, со цел да се дејствува врз епископите. Во оваа смисла сметале дека треба поактивно да се ангажираат Сојузната и републичките комисији за верски прашања како и да се обноват индивидуалните контакти со одредени архиереи на СПЦ.

Поради ваквата состојба Македонската православна црква морала да бара начин за нормализација на односите со Српската православна црква. Се сметало дека по тој пат би се створиле услови за хиротонија на новоизбраните Епископи Климент и Наум, би се отстраниле сите проблеми, кои дотогаш постоеле, а би се нормализирале и односите со другите православни Цркви.

Новоизбраниот Српски Патријарх Герман, кој застанал на тронот со одлучувачка помош на државата, на почетокот послушно ја спроведувал прокламираната политика. Во 1959 година доаѓа во Македонија и заедно со Доситеј го ракоположил избраниот Епископ Климент. Набргу бил ракоположен и Епископот Наум, со што Синодот на МПЦ канонски започнал да дејствува. Но, Патријархот Герман во наредните години ќе се покаже како прилично цврст противник на македонската црковна самостојност. Всушност, Српската православна црква во целиот повоен период на различни начини непомирливо се спротивставувала на официјалниот државен став кон македонското црковно прашање. Несомнено, националистичката политика на поголемиот дел од епископатот на СПЦ била една од главните причини зошто сојузните власти го поддржале ставот на македонското политичко раководство преточен во барањето на МПЦ за прогласување на автокефалност.

РЕГИСТАР СО ПОВАЖНИ ДАТУМИ ОД ЦРКОВНИОТ ЖИВОТ НА МАКЕДОНСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА - ОХРИДСКА АРХИЕПИСКОПИЈА (ПРВ ДЕЛ)

Петар Петковски,
дипл. теолог



Општи:

- **1018 – 1025 година:** Хрисовули на императорот Василиј II со кои се регулира статусот на Охридската архиепископија;
- **1771 година:** Во Теарце е роден големиот преродбеник и духовник, игуменот отец Кирил Пејчиновиќ;
- **1912 година:** Во Битола е роден првиот Митрополит Злетовско-струмички Наум (Димовски) на возобновената Охридска архиепископија во лицето на МПЦ-ОА (Митрополит Наум е роден во битолското село Бистрица во 1906 година - според друг извор);
- **1924 година:** Во манастирот „Пресвета Богородица - Пречиста“ во Кичевско замонашен е првиот Архиепископ на возобновената МПЦ-ОА Доситеј;
- **1958, 1974, 1994 година:** Преспанско-пелагониска епархија: една од 12-те епархии на Македонската православна црква. Формирана е со одлука на синодот во 1958 година и за нејзино седиште е избран градот Битола. При формирањето на МПЦ оваа епархија се нарекувала Охридско-битолска епархија. За архијереј бил избран Епископот Климент, кој раководел до 1977 година. Во 1974 епархијата била преименувана во Преспанско-битолска и неа ја администрирале викарните Епископи: Методиј, Ангелариј и Горазд, а од 1979 Митрополитот Гаврил. Во 1981 година на чело на Преспанско-битолската епархија бил поставен Митрополитот г. Петар. Во 1994 година епархијата била преименувана во Преспанско-пелагониска со четири

намесништва: Битолско, Прилепско, Ресенско и Крушевско-демирхисарско. Епархијата има околу 300.000 верници, 600 цркви, манастири и капели, со 100 свештенослужители и 30 монаси и монахињи;

- **1967 година:** Основана е Македонската православна богословија „Свети Климент Охридски“ во Драчево, Скопје;

- **1968 година:** Интронизиран е дотогашниот Епископ Велички Методиј за прв Митрополит Дебарско-кичевски;

- **1970 година:** Со Син. Бр. 326/70 – формирана е Велешко-повардарската епархија;

- **1972 година:** Замонашен е вториот Архиепископ на возобновената МПЦ-ОА под името Ангелариј;

- **1975 година:** Во Прилеп е хиротонисан за епископ со титула Пелагониски, вториот Архиепископ на возообновената МПЦ-ОА г. г. Ангелариј;

- **1971 година:** Формирана е Полошко-кумановската епархија на МПЦ, која го зафаќа северозападниот дел од Република Македонија. Нејзин надлежен епархиски архиереј беше Митрополитот Кирил од 1971 година, па сè до јуни 2013 година. По смртта на Митрополитот Кирил, епархијата престана да постои, со тоа што беше поделена на две нови епархии: Тетовско-гостиварска и Кумановско-осоговска епархија;

- **1977 година:** Основан е Православниот богословски факултет „Свети Климент Охридски“ во Скопје;

- **1977 година:** Во Прилеп роден е Митрополитот Кумановско-осоговски г. д-р Јосиф (Пејовски);

- **1989 година:** Реконструирана е Злетовско-струмичката епархија, од која се возобновени: Струмичката и Брегалничката епархија;

- **1989 година:** Епископот Тивериополски г. Горазд е поставен за Митрополит Струмички;

- **1993 година:** Основана е Македонската православна црковна општина „Свети Наум Охридски“ во Виена, Австрија;

- **2006 година:** За Митрополит Американско – канадски интронизиран е Епископот Велички г. Методиј (Златанов).

1 – Јануари:

- **01 јануари 1978 година:** Започнува со црковна дејност Повардарската епархија;

- **04 – 05 јануари 1998 година:** Во манастирот во Водоча замонашен е првиот монах и архимандрит во дијаспората – отец Гаврил (Галев);

- **12 јануари 1990 година:** Се упокоил во Господа светиот Епископ Велички г. Гаврил Светогорец;

- **13 јануари 1973 година:** Во Куманово е роден Митрополитот Брегалнички г. Иларион;

- **21 јануари 1982 година:** Во Скопје роден е Митрополитот Тетовско – гостиварски г. Јосиф;

- **23 јануари 1962 година:** Упокоен е првиот верски референт, дебарскиот свештеник Вељо Тасев Манчевски (Брошица, Дебарско, 17. IV 1905 – Скопје, 23. I 1962);

- **29 јануари 1978 година:** Епископот Гаврил бил интронизиран за Повардарски митрополит.

2 – Февруари:

- **20 февруари 1972 година:** Во Скопје е роден Епископот Хераклејски г. Климент (Божиновски);

- **13 февруари 2000 година:** Во храмот „Свети вмч. Пантелејмон“ во Велес, за Митрополит Повардарски интронизиран е викарниот Епископ Велички г. Агатангел (Станковски), а на таа функција останал до 26 ноември 2000 година;

- **25 февруари 1976 година:** Упокоен е првиот Митрополит Дебарско – кичевски Методиј (Попоски) при возобновената Охридска архиепископија во лицето на Македонската православна црква (неговото гробно почивалиште се наоѓа во дворот на храмот „Пресвета Богородица“ – Каменско во Охрид).

3 – Март:

- **04 март 1996 година:** Упокоен е третиот Архиепископ на возобновената Охридска архиепископија во лицето на Македонската православна црква – Гаврил (неговото гробно почивалиште се наоѓа во припратата на храмот „Свети Наум Охридски“ во населба Радишани, Скопје);

- **04-05 март 1945 година:** Одржан е Првиот македонски црковно-народен собор во Скопје;

- **10 март 1926 година:** Во Штип е роден светиот Епископ Велички Гаврил Светогорецот;

- **12 март 1845 година:** Во Лешочки манастир се упокоил нашиот голем преродбеник, игуменот отец Кирил (Пејчиновиќ);

- **12 - 13 март 1966 година:** Бил избран за Епископ Велички Методиј, чие наречение и хиротонијата се извршени во храмот „Свето Благовештение“ во Прилеп, и тоа од Архиепископот Доситеј и тогашните Епископи на Македонската православна црква: Преспанско-битолскиот Климент и Злетовско-струмичкиот Наум;

- **11 март 1955 година:** Во Скопје роден е Митрополитот Повардарски г. Агатангел (Станковски);

- **25 март 1911 година:** Во с. Долнени, општина Долнени, Прилепско, се родил вториот Архиепископ на возообновената Охридска архиепископија во лицето на МПЦ – Ангелариј;

- **27 март 1914 година:** Во Прилеп се родил првиот Митрополит Дебарско – кичевски Методиј.

- **06 април 2006 година:** Викарниот Епископ Полјански г. Пимен е интронизиран за Митрополит Европски;
- **17 април 1912 година:** Во Скопје се родил третиот Архиепископ на возобновената Охридска архиепископија во лицето на Македонската православна црква – Гаврил.

Продолжува во следниот број.

ВО СПОМЕН НА МИТРОПОЛИТОТ ПОЛОШКО-КУМАНОВСКИ КИРИЛ (1934-2013)

Славе Николовски – Катин

Митрополитот Кирил беше роден како Никола Поповски на 23 јуни 1934 година во Царев Двор, во Преспа. Тој беше надлежен архиепископ на Американско-канадско-австралиската епархија и на Полошко-кумановската епархија. Почина на 79-годишна возраст на 11 јуни 2013 година. Погребан е во црквата „Свети Георгиј“ во Дељадровце, Скопско



По повод 5-годишнината од неговото упокојување во Господа (2013-2018).

Ние, православните христијани, во своето сеќавање посебно ги пазиме и ги славиме личностите кои на одреден начин ја спровеле во дело Божјата промисла. Таквите луѓе ги нарекуваме свои учители и нивниот пример се обидуваме постојано да го оствариме и примениме во своите животи. Некои од нив се удостоиле Божјата милост и Неговата света промисла да ги определи да бидат првенци и херои во својата непосредна средина, токму меѓу својот народ. Таквите луѓе се објект на воодушевување и анализа за целото народно потомство и за сите идни генерации. Еден од нив беше Митрополитот Кирил.

Според монографското дело „Митрополитот Кирил“, кое е отпечатено во 2007 година, на македонски и на англиски јазик, во издание на Полошко-кумановската епархија и Книгоиздателството „Македонска искра“ од Скопје, од авторот на овие редови, Неговото Високопреосвештенство, Митрополитот Полошко-кумановски Кирил (Никола Поповски), беше архиепископ по хиротонија во составот на македонскиот православен епископат. Тој беше и потписник на историската Одлука на Светиот архиепископски синод на Македонската православна црква (од 1967 година) за возобновување на целосната духовна и канонска автокефалност на Охридската архиепископија.

Митрополитот Кирил е роден на 23.07.1934 година во Царев Двор,

Преспанско. Основно образование завршил со одличен успех во своето родно место, во Основното училиште „Браќа Миладиновци“. Богословија учел во Призрен, а студирал во Русија и Македонија.

Митрополитот Кирил потекнува од благородно христијанско, православно семејство Поповски, кое ова презиме го добило бидејќи со векови било посветено на Бога и на Црквата. Неговите предци повеќе од 300 години наназад ќе ѝ посветат на македонската Црква и на македонскиот народ триесет и двајца свои потомци во свештенички чин. Тоа во него уште повеќе ја поттикнало љубовта кон Бога и желбата да се посвети на Божјата наука.

Тој не само што беше еден од потписниците на историската одлука за возобновување на автокефалноста на Македонската православна црква – Охридска архиепископија во 1967 година, туку беше и еден од столбовите на опстојувањето на МПЦ-ОА во период од околу четири и пол децении. Владиката Кирил беше еден од највлијателните владици на МПЦ-ОА и сè што правеше беше во интерес на македонскиот народ насекаде по светот и во Република Македонија.

Како митрополит и надлежен архиереј на Американско-канадско-австралиската епархија на МПЦ, тој го учеше својот народ да не ги заборава своите македонски корени, својата самобитност, да го негува својот мајчини македонски јазик, обичаите, фолклорот... Меѓу македонската дијаспора, владиката Кирил ќе остане запаметен како македонски црковен и национален симбол. Митрополитот Кирил беше црковен деец, одлучен борец на православната вера и човек кој целосно беше посветен на македонската кауза.

Македонската православна црква - Охридска архиепископија (МПЦ-ОА) е важен фактор кој игра значајна улога во Република Македонија и меѓу Македонците од сите делови на етничка Македонија насекаде во светот. Ова е потврдено со тоа што македонските православни цркви храмови во прекуокеанските земји се национално-духовни јадра кои го одразуваат единството и непосредно придонесуваат за афирмација на прататковината – Македонија.

Денес Македонците во новите средини со гордост ја истакнуваат својата припадност. Уште повеќе, благодарение на улогата на македонските православни цркви храмови, црковните и другите асоцијации и позитивно-ориентираното македонско свештенство, нашите иселени браќа со голем ентузијазам и полет ги негуваат црковните и народните традиции и со гордост го истакнуваат богатиот фолклор, јазик и традиции, афирмирајќи го македонското минато и сегашноста, а со тоа ја бранат и ја афирмираат Република Македонија.

Митрополитот Кирил отвори една нова страница во историјата, во духовното и во националното живеење на Македонците во Република Македонија и во прекуокеанските земји. Тоа е особено потенцирано во монографијата „Митрополитот Кирил“ што е отпечатена во 2007 година, на македонски и на англиски јазик, на 350 страници, а во издание на Полошко-кумановската епархија и Книгоиздателството „Македонска искра“ од Скопје. Авторот на монографијата за Митрополитот Кирил,

Славе Катин, како публицист повеќе децении го следи македонското иселеништво и активностите на МПЦ-ОА во Република Македонија и во дијаспората. Како биограф и долгогодишен пријател на Митрополитот Кирил, во монографијата се потруди да ги зафати позначајните моменти од делото и животот на еден од доблесните македонски архиереи, за кого постојано ќе навираат спомени за неговото духовно и национално дело. Зашто Митрополитот Кирил останува да живее во историјата и во вистината на Македонската православна црква - Охридска архиепископија, на македонското иселеништво во Австралија, Канада и САД, на македонскиот народ и на Република Македонија.

Во биографските податоци за Митрополитот Кирил е забележано дека тој беше роден како Никола Поповски на 23 јуни 1934 година во познатото село Царев Двор, Преспанско, кое е ни село ни град. Основно образование завршил во родното место, а Средно богословско училиште во Призрен. Во 1960 година прв пат се вработува како службеник во Скопската митрополија, а во 1964 година се замонашил во манастирот „Пресвета Богородица – Пречиста“ кај Кичево. Неговото запознавање со македонското иселеништво се случи во пролетта 1965 година, кога, како член на делегацијата на МПЦ, предводена од поглаварот на МПЦ, првиот Архиепископ Доситеј, во својство на архиѓакон, за прв пат патува во Канада и во САД.

Истата година се запишал на студии во Московската духовна академија на Руската православна црква во Загорск, каде завршил прв степен. Меѓутоа, по двегодишно студирање бил повикан да се врати во Македонија, а во јули 1967 година, непосредно пред возобновувањето на автокефалноста, во Соборниот храм „Свети Димитриј“ во Скопје, беше хиротонисан за Епископ Тивериополски. Потоа владиката Кирил, заедно со четворицата тогашни членови на Светиот синод на МПЦ, Архиепископот Доситеј и владиците: Климент, Наум и Методиј; ја потпишаа Одлуката и ја возобновија Охридската архиепископија во лицето на Македонската православна црква, денес МПЦ-ОА.

Според зборовите на Митрополитот Кирил, тој со задоволство го примил името на македонскиот рамноапостол свети Кирил Солунски. Станал член на Светиот архиерејски синод на МПЦ, на чија седница, одржана пет дена подоцна, на 17 јули 1967 година, беше донесена историската одлука за канонско возобновување на целосната автокефалност на Охридската архиепископија во лицето на автокефалната Македонска православна црква и беше избран за прв надлежен македонски архиереј за Американско-канадско-австралиската епархија на МПЦ.

Во 1969 година замина во Торонто, Канада, со цел да ја организира прекуокеанската епархија. По издвојувањето од Американско-канадската епархија во 1974 година, активно раководи со Австралиската епархија до 1982 година, а со Американско-канадската епархија до 1987 година. Во периодот додека раководи со овие епархии, од 1971 до 1978 година, администрира и со Полошко-кумановската епархија, а во 1987 година е назначен за Митрополит Полошко-кумановски.

Во меѓувреме ги заврши теолошките студии на Богословскиот факултет

во Скопје. Притоа стана коавтор на монографијата „Почит кон свети Кирил Солунски – Десетте поклоненија на Светикириловиот гроб во Рим“, Скопје, 1979 година. Значајно е да се одбележи дека по упокојувањето на Архиепископот Доситеј, од 22 мај до 19 август 1981 година, до изборот на новиот поглавар Архиепископот Ангелариј, Митрополитот Кирил времено ја извршуваше должноста на архиепископскиот трон.

Архиерејот на Македонската православна црква, Охридска архиепископија, Митрополитот Кирил, има особени заслуги за формирањето на прекуокеанските епархии и за организирањето на црковниот живот во Австралија, САД и Канада. Останува запаметен како македонски црковен и национален симбол во иселеништвото. Прогласен е за почесен граѓанин во повеќе од 15 града во САД и во Канада и во неколку града во Австралија. Добитник е на повеќе признанија, плакети, како и на Орден заслуги за народ.

Владиката Кирил беше олицетворение на автокефалноста на МПЦ-ОА и човек кој умееше да обединува и да се грижи за македонските национални интереси, но и да им се спротивставува на оние што ги напуштаа таквите начела. Имаше извонредни комуникациски способности, дух што поттикнуваше и енергија која обединуваше. На достоинствен и сугестивен начин ги соопштуваше своите ставови и ги држеше своите проповеди кон верниците како Митрополит на Американско-канадско-австралиската епархија на МПЦ и на Полошко-кумановската епархија.

Според зборовите на Митрополитот Кирил, Петровден 1967 година, кога тој стана член на Светиот архиерејски синод на Македонската православна црква, беше незаборавен. Имено, на таа седница, која што се одржа на 17 јули 1967 година, беше донесена историската одлука за канонско возобновување на автокефалноста на Охридската архиепископија во лицето на автокефалната Македонска православна црква, а Кирил беше избран за прв надлежен македонски архиереј за Американско-канадско-австралиската епархија на МПЦ.

Тоа му овозможи да се запознае со македонското иселеништво. Особено беше значајна пролетта 1965 година, кога како член на делегацијата на МПЦ, предводена од поглаварот на МПЦ, првиот Архиепископ Доситеј, во својство на архиѓакон, за прв пат патува во Канада и во САД, каде асистира при осветувањето на првиот македонски храм во Торонто, на празникот Цветници, посветен на свети Климент Охридски.

Во 1968 година ја реализира првата визитација на северноамериканскиот континент како надлежен архиереј на Американско-канадско-австралиската православна епархија. За време на едномесечниот престој во САД и Канада, го освети третиот македонски православен храм на американските простори, црквата „Свети Георгиј“ во градот Сиракуза, во државата Њујорк, а посети и други градови во кои го отвори и го поттикну процесот за формирање нови македонски православни црковни општини и за изградба на нови храмови под јурисдикција на Светоклиментовата МПЦ.

Првата канонска визитација на Австралија ја изврши во почетокот на 1969 година, заедно со Митрополитот Дебарско-кичевски Методиј. Таму посетуваат голем број македонски храмови и црковни општини.

Инаку, со Австралиската епархија, која во 1974 година е одвоена од Американско-канадската епархија, Митрополитот Кирил активно раководи до 1982 година. Притоа, со одбран тим на свои најблиски соработници, ги изработува првата епархиска конституција со експозе и новите правилници, со кои македонските црковни општини ќе се усогласат со Светите канони и со новиот Устав на МПЦ-ОА. Според нивното слово ќе бидат формирани и раководени новоизградените македонски православни црковни храмови.

По враќањето од Австралија, врши обемни подготовки за посета на Канада и САД. Во канадската метропола Торонто, каде македонската етничка заедница е најбројна, заедно со ѓаконот Александар Цановски, ќе им биде нивното седиште и тука се преземени темелни потфати за формирање на првите органи и тела на Американско-канадско-австралиската епархија.

Така, во 1969 година заминува за Канада, со седиште во Торонто, со цел да ја организира прекуокеанската Американско-канадска епархија. Потоа, на 10 август 1969 година, во Катедралниот храм „Свети Климент Охридски – Чудотворец“, во Торонто, со величествени свечености е извршено неговото востолучување на епископскиот Светиклиментов трон на Американско-канадско-австралиската православна епархија од страна на Неговото Високопреосвештенство Митрополитот дебарско-кичевски Методиј.

Во текот на две и половина децении, Митрополитот Кирил ќе одигра голема духовна и национална улога, особено во Американско-канадската епархија, отргнувајќи десетици илјади Македонци од српските, грчките, бугарските и од другите цркви, со цел да доаѓаат во македонските православни храмови. На тој начин е спречена натамошната асимилација и денационализација на македонскиот православен народ на тие американски простори.

Во периодот на раководењето со Американско-канадската и со Австралиската епархија, од 1971 до 1978 година, администрира и со Полошко-кумановската епархија. Оваа епархија се наоѓаше долж границата со северниот сосед Србија, а Митрополитот Кирил беше поставен за директен браник, со задача да се бори против лагата и лицемерието, а да ја промовира и брани вистината и добрината, да проповеда смело како и што само нему му прилегаше.

Кога во 1971 година во МПЦ беше востановена и Полошко-кумановската епархија, Митрополитот Кирил беше избран за нејзин администратор со сите права и должности кои произлегуваат од Уставот на МПЦ-ОА, за потоа, во 1987 година да биде назначен за Митрополит Полошко-кумановски. Неговото архипастирствување со оваа епархија беше крунисано со најголемиот успех преку возвеличувањето на Шар Планина, со изградбата на манастирот „Свети Наум Охридски – Чудотворец“, на надморска височина од околу 1000 метри.

Од 1996 година Митрополитот Кирил беше претседател на Хуманитарната организација „Милосрдие“ при МПЦ-ОА, која за време на неговото раководење имаше обезбедено храна, лекови, медицински помагала, разни апарати и друга помош во вредност од десетина милиони евра. Помошта се распределуваше на најбедните, гладните, изнемоштените, на селски и други помали амбуланти, деловни центри и асоцијации во

Република Македонија на кои им е најпотребна. „Милосрдие“ најголемиот хуманитарен дострел го потврди во војната во Република Македонија 2001-2002 година, кога помошта за загрозеното население значеше елементарен опстанок.

Извонредните резултати ќе го поттикнат третиот поглавар на автокефалната Македонска православна црква, Архиепископот Охридски и Македонски Гаврил, во една пригода на авторот на овој текст да му изјави дека „... она што го работи владиката Кирил е света работа“. Тоа ќе го потврди и четвртиот поглавар на МПЦ, Архиепископот Охридски и Македонски Михаил.

Митрополитот Кирил целиот свој живот го посвети на духовно-црковното, националното, културното, односно на сестраното единство на македонскиот народ во татковината и во дијаспората. Американските, канадските и австралиските власти, ги следеа и ги согледуваа големите успеси на македонските иселеници од сите делови на Македонија, предводени од нивниот Митрополит Кирил, кој заедно со своето свештенство, секогаш ги ориентираше како Македонци да бидат лојални граѓани на тие држави, како нивни втори татковини.

Тоа беше потврдено и со прогласувањето на Митрополитот Кирил за почесен граѓанин во повеќе од 15 града во САД и во Канада и во неколку града во Австралија. Исто така, во Република Македонија тој беше добитник на повеќе признанија, плакети, како и на Орден заслуги за народ.

Митрополитот Кирил, како надлежен архиереј на Полошко-кумановската епархија, почина на 79-годишна возраст на 11 јуни 2013 година. Тој си отиде без најава, без да речеш збогум. Притоа, поглаварот на МПЦ, Архиепископот г. г. Стефан, пред државниот врв, свештенството и верниците се збогуваше од упокениот Митрополит Кирил, при што рече: Кога се зборува за владиката Кирил, тоа значи истрајна борба за единството на Македонската православна црква – Охридска архиепископија, кога се зборува за владиката Кирил, тоа значи влог во националниот и црковен идентитет. Ова го истакна Архиепископот г. г. Стефан на Опелото кое се одржа во Соборниот храм „Свети Климент Охридски“ во Скопје.

По желба на самиот владика Кирил и со оставена порака кај авторот на овие редови како негов биограф, неговите посмртни останки се погребани во манастирот „Свети Георгиј“ во Дељадровце, Скопско. Таму е неговото вечно почивалиште. Меѓутоа, личностите како Митрополитот Кирил не умираат, тие остануваат за навек во мислите и во молитвите. Неговото име и дело ќе останат вечни за Македонската православна црква – ОА, за Американско-канадско-австралиската епархија на МПЦ-ОА, за Полошко-кумановската епархија, за Република Македонија и за Македонците од етничка Македонија насекаде во светот.



Манастирската црква „Св. Атанасиј Велики“ - Лешок



ТЕОЛОШКИ ТЕМИ

Тетовско - гостиварска
епархија

ТЕОЛОГИЈАТА НА ИСИХАЗМОТ, КВИНТЕСЕНЦИЈА НА ДОЦНОВИЗАНТИСКАТА БОГОМИСЛЕНА КУЛТУРА (XIV И XV ВЕК) (ВТОР ДЕЛ)¹

проф. д-р Стефан Санџакоски, протопрезвитер



*Теологијата на исихазмот, квинтесенција на византискиот
богомислен светоглед*

Во XII век, василевсот Алексеј Комнен, Света Гора Атонска конечно ја санкционирал како центар на византиското монаштво. На Атос се собираат сите нитки на созерцателната теологија, почнувајќи од оние кои се карактеристични за раните пустински отци (IV век), до оние, кои се својствени за доцновизантиската епоха (XIV и XV век). Токму во залезот на Византиската Империја, Атос станува средиште и жариште на интензивен теолошки живот. И ништо толку силно не ја открива поделеноста на теолошката свест во Византија, сета разлика помеѓу *академската теологија* и *мистичната теологија*, колку што тоа го направија конфликтите околу исихазмот започнати на Атос во XIV век.

Конфликтот помеѓу *школската* (академската) и *опитната* (мистичната) теологија се поврзува со името на свети Григориј Палама. Површната анализа на конфликтот соочува со чисто технички прашања за аскезата на исихијата. За подвигот на молитвеното тихование како за метод на *собирање на умот*. За собирањето на расеаните сили на умот како за можност за созерцание на несоздадената, божествена, надсветлосна Светлина. Но, набрзо потоа конфликтот го постави елементарното прашање: Што, всушност, созерцува исихастот-подвижник и кон што тој се приопштува созерцувајќи? За противниците на исихазмот во теологијата на *обожувањето* се брише границата помеѓу тварта и Творецот. Според

¹ Првиот дел е објавен во претходниот број на списанието „Огледало“ (двоброј 8/9 – декември 2017).

нив исихастичката теологија за несоздаденоста на Таворската светлина претставува една од повеќето варијанти на *пантеизмот*. Во одбрана на теологијата на свештените исихасти од Атос, застанал свети Григориј Палама, „бесомнежно најголемиот византиски теолог“.² Латинските теолози настојчиво докажувале дека учењето на свети Григориј Палама претставува невидена новотарија во историјата на православната теологија и дека тоа ги изразува екстремните особености на источната мистика. Но, неодамнешните истражувања на теолошкото наследство на свети Григориј Палама укажуваат на фактот дека тој всушност ја привел кон крај и творечки ја возродил исконската линија на православното поимање на христијанството. Паламистичката философија на животот е длабоко вкопана во тврдењето дека Бог е вистински присутен во светов, дека е познатлив и дека човекот стапува во единство (се соединува) со Бога, но не по пат на апстрактно умување, не *философски*, туку *онтолошки*. Во одбраната на реалното соединување на човекот со Бога, се крие смислата на паламитското учење за *божествените енергии* кои го проникнуваат светот. Благодарение на енергиите Божји и светот заедникува (сотрудникува) со непознатливиот Бог по природа. Без да се слие со Бога, се соединува со Него, Го носи во себе и е носен од Него, и бесконечно возрастува во присноста со Него.

Практичното искуство на исихастите, содржано во теологијата на свети Григориј Палама, го воскреснува севкупното патристичко предание на Православната Црква од Исток. Во образот на Богочовекот Христос и во даровите на Светиот Дух, Христијанството се открива како визија на обожената плиромна на човечкото битие, а преку неа и *богопричестеноста* на сè во светот. За свети Григориј Палама авторитетот на Отците бил недостижен како и за схоластичарите на патријаршискиот „дидаскалион“ во Константинопол. Но, не без една битна разлика. Свети Григориј Палама не морал да си го поставува прашањето за верноста кон патристичкото предание. Тоа за него не било надворешен авторитет создаден под присила, кој бара слепа покорност. Палама го живеел преданието на Отците и тоа му се откривало однатре како единство на верата и искуството. За свети Григориј Палама, како и за сите свети Отци до него, теологијата не била апстрактно знаење, туку „самиот Живот и творечко разрешување на животните задачи“.³ Дури и тогаш, кога мистичниот пат се третира како специфичен и издвоен во посебна теолошка регија, треба да се знае дека секоја вистинска теологија во основа е мистична, бидејќи претставува сведочење на искусствената вера во Христа. Зашто силата на Преданието се открива во подвигот и во творештвото. Надвор од коридорот на благодатната аскеза, Преданието се претвора во *мртов историски документ*, а умот во *архив и депо на апстрактни формулации кои ништо не кажуваат*.

Токму редуцираната академска теологија во Византија, која се потпираше на „текстовите“ промовирани во надворешен авторитет, предизвикала, од една страна, експлозија на дехристијанизираниот хеленизам, а од друга страна, конфликт со исихастите. Повеќе научници

конфликтот со исихастите неточно го лоцираат во полети на противставеност помеѓу двете базични философски ориентации: *аристотелизмот* и *платонизмот*. Нивниот меѓусебен конфликт, божем, ја детерминирал севкупната историја на византиската мисла. Според нив, философите и мистиците тргнувале од Платон. А академската теологија на Црквата се изразувала со јазикот на Аристотел. Сакам да укажам, на погрешноста на оваа схема. Никофор Григора, непомирливиот опонент на свети Григориј Палама, бил закоравен платонист. За свети Григориј Палама, пак, неможно е да се постави прашањето за имитирање на Платон или Аристотел при создавањето на Православната догматска теологија. За Палама, христијанското Откровение било единствена изворна реалност. Затоа, *теоријата* (созерцанието, богосогледувањето) која се обидува да ја утврди со зборови, не наоѓала допирни точки со философијата на Платон и на Аристотел. Палама имал слобода, напати да се повикува на Платон и на Аристотел, а напати да им се противставува, затоа што и двајцата не го артикулирале неговото религиозно искуство.

Всушност, христијанската теологија, по природа, е до некаде еkleктична во односот спрема дохристијанската философија. Поради тоа *византиската мистика* природно ја реafirмирала *синтезата* со хеленизмот, т.е. неговото христијанизирање, еднаш веќе случено во творештвото на светите Отци. Затоа, *исихазмот* е најскап и главен придонес во византиското духовно наследство. Тој е неговата *квинтесенција*. Со него се богати православната црковна свест до денешен ден. Цариградските Собори од 1351 и 1368 година го санкционираа *паламизмот* како автентичен израз на црковната вера. Византискиот XIV век поминал во знакот на полемиката помеѓу паламитите и хуманистите. Полемиката зафатила цел еден корпус на теолошко философски теми и проблеми. Едно од повеќето neodговорени прашања било прашањето за *обликот на монашката духовност*. Расправата на оваа тема била пред сè, теолошка. Во фокусот на вниманието бил ставен *исихастичкиот метод на молење*. Полемичарите методот го опсервирале низ призмата на ранохристијанското предание, потпрено на богопознанието, христологијата и антропологијата. Византиската Црква решително се ставила на страната од исихастичките богослови. Нејзината поддршка се коси со базичните проблеми на христијанскиот *lex credendi*.

Првично полемиката помеѓу философот на исихастите свети Григориј Палама и философот на хуманистите Варлаам се однесувала на доктрината за човечкото богопознание и за природата на теологијата. За атонскиот монах Григориј Палама непосредната теогносија им е достапна на сите крстени луѓе. Та, според тоа, познавањето на Бога во Христа претставува реална основа и критериум за постоење на една вистинска теологија. Калабрискиот итали-грчки доктринер го оспорувал непосредното знаење за Бога, но го допуштал посредното, преку откровенијата запишани во Светото Писмо, преку создадениот свет и преку ексклузивните мистични откровенија. Во втората фаза од дебатата, Варлаам го нападнал исихастичкиот молитвен метод и ги обвинил византиските исихасти за опрелестеност со месалијански материјализам. Некои истражувачи мислат дека овој метод е

2 Прот. А. Шмеман, *Исторический путь Православия*, YMCA-PRESS, Paris, 1985, 275-277.

3 Г. В. Флоровский, *Восточные Отцы IV-го Века*, Париж, 1931, 5.

вркање во епохата на првобитното монаштво. Сепак, треба да се знае дека исихастичкиот метод на молитва е запишан во ексклузивните документи на доцниот XIII и XIV век. Никифор Исихаст дал прв детален опис на методот во авторски спорното дело „Метод на светата молитва и вниманието“.⁴ Надвор од секој сомнеж е широката распространетост на методот. Тој бил добро познат, поради што свети Григориј Палама ги наведува маркантните застапници за методот, какви што се: Патријархот Атанасиј (1289-1293; 1303-1310) и Митрополитот Филаделфиски Теолит (1250-1321).⁵ Методот се состоел во постигнување *внимание* (концентрација, *прóσοχη*), прв услов за автентична молитва. Таа се постигнува со концентрација на умот во срцето и со задржување на дишењето при умното изговарање на кратката Исусова (умно-срдечна) молитва: *Господи Исусе Христе, Сине Божји, помилуј ме*. Предводниците на исихастичкото движење во XIV век едномислено исповедале дека психосоматскиот метод не е *цел* сама за себе, туку *средство* кое го доведува човекот во *состојба на внимание* и го прави способен да ја прими благодатта Божја. Со исполнување на заповедите Божји се заслужува благодатта Божја.

Спротивно на овој став на атонските исихасти, Варлаам ја застапувал антропологијата на Платон. За Варлаам телесното учество во молитвата ја попречува вистинската *интелектуална средба* со Бога. Соборот во 1341 година го осудил Варлаамовиот напад на монасите. Но, и покрај тоа Григориј Акиндин, од Прилеп, Никофор Григора и томистот Прокло Кидонис, не престанале да ги оспоруваат теолошките тези на свети Григориј Палама. Најпосле свети Григориј Палама добил соборска потврда за православноста на својата теологија, во 1347 година и во 1351 година, а во 1368 година, само девет години после неговото упокоение, бил канонизиран за светител.

Тезите на теолошкиот светоглед на свети Григориј Палама накратко можат да се сведат на следниве три точки:

1 Познавањето на Бога е *доживување*. Тоа им е дадено на сите христијани со крштевањето и со постојаното учествување во светиот евхаристиски живот на Црквата, - Телото и живиот организам на Богочовекот Христос. За тоа е потребна ангажираноста на целиот човек во молитвата и во служењето преку љубовта, кон Бога и кон ближните. Тогаш доживувањето не се препознава само како чисто *интелектуална доживеалица на умот*. Туку и како духовно сетило. Во Христа, Бог го презел целиот човек, неговата душа и телото. Човекот во Богочовекот бил обожен. Во методот на молитвата, во светите тајни и во севкупниот живот на Црквата, човекот е повикан да учествува во Божествениот живот. Самото учествување е вистинско богопознание.

⁴ Авторството на овој спис во некои манускрипти му се припишува на преподобен Симеон Нов Богослов, а во некои на преподобен Григориј Синаит, - Џон Маендорф, *Византијско богословје*, Крагујевац, 1989, 93.

⁵ Григориј Палама, *Тријада I*, 2 изд. Мајендорф: *Defanse des saints hésihastes, Specilegium Cas-rorum Lovaniense* 30, Louvain, 1959, 99 p.

2 Бог е целосно непричесен (недостапен) во својата суштина, како во овој, така и во идниот живот. Бидејќи само трите Божествени Ипостаси (Личности) се Бог по суштина. Човекот, пак, во обожувањето станува Бог само по благодат или по Божествените енергии, но не по суштина. Недостапноста (непричесноста) на Божествената суштина е една од тезите на кападокиските Отци против ересијархот Евномиј. Тврдењето дека Бог е апсолутно трансцендентен се потврдува со тезата за Него како Создател *ex nihilo*: сè што постои надвор од Бога, постои како последица на Неговата волја или енергија и може да учествува во Неговиот живот само по Негова волја или по благодат.

3 Силата со која свети Григориј Палама ја потврдува достапноста (непричесноста) на Бога по суштина, како и силната потврда на обожувањето и заедникувањето со Божествениот живот, како примарна цел на човечкото постоење, го прават целосно реално Паламиното разликување помеѓу суштината и енергиите во Бога. Свети Григориј таа разлика не ја правда философски. Бог на свети Григориј Палама е Жив Бог, ем трансцендентен, ем иманентен. Тој не може да се смести во однапред создадените философски флоскули и категории. Свети Григориј Палама, за своето учење вели дека се развило од одлуката на VI Икуменски собор, за Богочовечката личност Христова во која се содржани две природи (суштини) и две природни волји (енергии).⁶

Човечката природа Христова, олицетворена во Логосот, станала вистинска *Божествена човечност*, но не станала *Бог по суштина*. Таа била проникната од божествената енергија преку *општењето* на природите (*circumincessio idiomatum*), и во неа нашата човечка природа наоѓа пристап до Бога и до Неговите енергии. Според тоа, енергиите никогаш не биле посматрани како Божествени еманации или како редуциран Бог. Енергиите се Божествен живот, животот што Бог им го дал на сите созданија. Победата на паламизмот во XIV век била победа на христијанскиот *богоцентричен хуманизам*. За него секогаш се застапувала патристичката философска традиција. Паламизмот е нејзина квинтесенција во византискиот период од историското постоење на Светата Православна Црква од Исток. Наспроти сите други антрополошки учења, кои човека го сметаат за *автономно* или *секуларно* битие, исихастичката теологија смета дека *обожувањето* на човекот не ја потиснува човечноста, туку човека го прави вистински човечен. Токму тоа е особено важно за нашиов современ пристап. Човекот може да биде целосно човечен само ако го воспостави изгубеното заедникување со Бога.

⁶ Sinodal Tome 1351, P.G. 151: 722b

Свети Григориј Палама не бил спекулативен богослов. Тој бил монах и епископ. Тој не се бавел со апстрактни проблеми во философијата, иако бил одлично образован и во таа област. Свети Григориј Палама се интересирал исклучиво за проблеми на христијанското *битисување* (егзистенција). Како теолог, тој бил одличен егзегет на духовниот опит на Црквата. Речиси сите негови списи освен Хомилиите, настанале така што биле инспирирани од конкретен повод. Затоа со сигурност може да се каже, дека свети Григориј се носел со проблемите на своето време. А неговото време било ем критично, ем ризично. Тоа било раздобје на конфликти и психолошка напрегнатост. Но исто така и време на духовна обнова. Веќе кажавме дека современите на свети Григориј Палама, од групата на неговите опоненти го обвинувале за воведување на поткопувачки новотарии. Христијанскиот Запад до денес го обвинува за истото. Меѓутоа, свети Григориј Палама е длабоко вкоренет во Преданието на Црквата. Но, неговата теологија не е *теологија на повторувањето*,⁷ или хербаризирана теологија. Неговата теолошка мисла претставува креативно продолжување на древното Предание. Појдовна точка на неговата теологија бил *Животот во Христа*. Од многуте теолошки теми карактеристични за свети Григориј Палама ја издвојуваме клучната и најспоруваната тема за *обожувањето* (θέωσις). Обожувањето на човекот во патристичката на човекот се определува како *крајна цел и смисла на човечкиот живот*. Но, токму поимот *θέωσις* ги параша на современиот човек, пред сè, затоа што е соодветно непреведлив на кој било од современите јазици. Дури и за хеленски поими *θέωσις* е претежок и претенциозен термин. Овој збор бил еден од клучните поими во патристичкиот лексикон. Како потврда ќе ги цитираме зборовите на свети Атанасиј Велики: „Γέγονεν γάρ ἄνθρωπος, ἵν' ἡμᾶς ἐν ἑαυτῷ θεολογήσῃ“ („Он стана човек за нас во Себе да не обожиме“).⁸

Човекот секогаш останува тоа што е – создание (творба). Но, човекот добил ветување од Творецот, за во Христа Исуса, Логосот Кој стана човек, присно да *учествува* во Вечнопостоечкиот Живот. Според светите философи на Црквата главна карактеристика на обожувањето е токму *бесмртноста* и *негнилежноста*. Зашто, само Бог има бесмртност: Ο μόνος ἔχων ἀθανασίας (1 Тим. 6,16). Човекот е повикан присно да заедникува со Бога преку Христа и по силата на Духот Свет. Но повикот на заедникување со Бога е неспоредливо повеќе од каквогоде *етичко* заедникување и неспоредливо повеќе од човечкото совршенство. Само поимот *обожување* може соодветно да ја пренесе сета единственост на ветувањето и дарот Божји. Поимот обожување е навистина *немислив*, доколку размислуваме во *онтолошки категории*. Зашто навистина човекот не може да *стане* Бог по природа. Но, светите философи размислувале во *личности* (персонолошки) категории, поради што овде станува збор за мистеријата на личноносивото заедникување. Обожувањето значи *лична средба*. Токму во тоа се состои

блиското општење на човекот и Бога. Во тоа взаемно заедникување Божественото присуство го проникнува целото човечко постоење. Како последица на оваа теза се отвора прашањето за усогласување на општењето на човекот со Божествената Одандестраност.

Дали човекот вистински се среќава со Бога во овој сегашен земски живот? Дали таа средба вистински се случува во сегашниот молитвен живот? Можеби се работи само за еден вид *дејствување од далечина* (action in distans)?! Ставот на севкупната патристичка философија по овие прашања е јасен и недвосмислен. За светите философи на Православната Црква од Исток, човекот во своето подвижничко растење се извива до Бога и вистински се среќава со Него. Во таква духовна состојба, човекот ја созерцава Вечната Слава на Живиот Троицен Бог. Но како може тоа да се изведе, ако се знае дека Бог „живее во светлина непристапна“ (1 Тим. 6,16)? Овој парадокс бил особено изострен во теологијата на Отците од Исток. За нив Бог е апсолутно Непоимлив и Непознатлив по *природа* (суштина). Колку за илустрација ќе го наведеме ставот на свети Јован Златоуст извлечен од неговиот спис „Περὶ Ἀκατάληπτου“ („За Непоимливиот“): „...ако Бог е апсолутно *непристапен* по Својата суштина и во согласност со тоа, ако Неговата суштина е *несоопштлива* (непричесна), како тогаш ќе биде можно *обожувањето*“? „Го навредува Бога Оној, кој сака љубопитно да ја поима Неговата суштина“. Особено темелен е ставот на свети Василиј Велики запишан во познатата 234 епистола, „Ad Amphilocheum“: „Ние велиме дека Го познаваме нашиот Бог од Неговите енергии, но не тврдиме дека ѝ се приближуваме на Неговата суштина, зашто Неговите енергии снисходат кон нас, додека Неговата суштина останува непристапна“. Одовде и ние можеме да заклучиме дека станува збор за вистинско познание, а не просто за дедукција или нагодба. *Дејствата или енергиите* Божји вистински го откриваат Самиот Бог. Тоа е вистинско присуство, а не некаква „praesentia operative, sicut agens in quod agit“ („дејствено присуство, каде оној кој дејствува е присутен во она што дејствува“). Овој мистичен начин на Божественото Присуство го превозмогнува секое поимање и покрај апсолутната одандестраност на Божествената Суштина. Но, тоа не го прави помалку извесен. Свети Григориј Палама по ова прашање неколебливо стои во древното Предание на Црквата. Бог Непристапниот таинствено му приоѓа на човекот, во Своите *енергии*. Средбата станува последица на божественото приоѓање кон човекот.

Свети Григориј Палама, својот богословски дискурс за обожувањето го започнува со *разликувањето* (διάκρισις) помеѓу *благодатта* и *суштината*. Според него, Божественото боготворечко зарење и благодат не е суштина, туку енергија Божја. Ова разликување е официјално прифатено и разработено на Големите Собори во Константинопол од 1341-1351 година. Разликувањето ниту подразбира, ниту предизвикува какво било делење или раздвојување во Бога. Тоа не е ниту *акциденција* (случајност). Енергиите *происходат* од Бога и го пројавуваат Неговото Сопствено Битие. Поимот *προίεναι* (происходат) укажува на *διάκρισιν* (разликување), но не и на *разделување*. Благодатта на Светиот Дух е различна од Суштината, но таа не е одвоена од Неа. Всушност, сета теологија на свети Григориј Палама го

7 Протојереј Георгије Флоровски, *Црква је Живот*, Београд, 2005, 559-570.

8 Saint Athanasios, ad Adelphium, 4.

претпоставува дејствувањето на Личниот Бог. Бог се движи кон човекот и го прегрнува со Својата Сопствена *Благодат* и дејствување, без да ја напушти $\phi\omega\varsigma\ \alpha\lambda\rho\acute{o}\sigma\iota\tau\omicron\nu$ (светлината непристапна), во која вечно обитува. Одбраната на вистинитоста на христијанскиот опит е крајната цел на теолошкото учење на свети Григориј Палама. Затоа, неодамна е предложено, теологијата на свети Григориј Палама да биде третирана како (егзистенцијална теологија). Но, овој осовременет третман на *исихастичката теологија*, радикално се разликува од содржините кои се опфатени со ова современо философско сфаќање. Во секој случај, свети Григориј Палама го одрекувал секој модел на есенцијалистичка теологија, кој се разминува со *слободата Божја*, со *динамизмот* на волјата Божја и со *стварноста* на Божественото дејствување.

Свети Григориј Палама пронаоѓал трагови на есенцијализам наназад сè до Ориген Александриски. Есенцијализмот во философијата бил и останува да биде предрасуда (заблуда на хеленската безлична метафизика). Но, доколку се остави простор за каква било христијанска метафизика, таа обврзно треба да биде метафизика на личноста. Појдовна точка на теологијата на свети Григориј Палама е историјата на спасението. Во гро-планот на таа историја влегува библиската повест составена од Божествени собитија чии зенит е воплотувањето на Логосот и Неговото прославување преку Крстот и Воскресението. Во потесниот план влегува повеста за Христијанинот, кој тежнее кон совршенство така што се искачува чекор по чекор до местото каде што ќе се сретне со Бога во гледањето на Неговата Слава. Поради тоа, целосно е оправдано теологијата на свети Григориј Палама да се вреднува и како теологија на фактите. Денес стануваме сè посвесни дека теологијата на фактите е единствена здрава православна теологија. Таа теологија е ем библиска, ем патристичка. Таа е во целосна согласност со соборниот ум на Црквата. Затоа, свети Григориј Палама го доживуваме како наш патеводител кон вечните вистини и како учител во богословствувањето од срцето на Црквата.

За мистеријата на Таворската светлина

Штом се разгорел спорот околку *Таворската светлина*, свети Григориј Палама станал предводник на православната страна. Борбата била жестока и непоткупна, а резултатите варијабилни. Самиот свети Григориј Палама претрпел егзил, затвор и епитимија. Во фокусот на конфликтот бил избран за владика на Солунската архиепископска катедра. Но не можел веднаш да застане на неа. Во последните години од животот тој претрпел заробеништво од Турците. Се упокоил во Господа во 1359 година. На соборот од 1368 година бил прославен и причислен кон хорот на светителите Божји. Тој тоа го заслужил со своите богословски подвизи и со светлосарното чудотворење. Во 1351 година Константинополскиот собор догматски го уточнил православното поимање на Таворската светлина: „... Таа најбожествена Светлина не е ниту *твар*, ниту *Суштина Божја*. Таа е *несоздадена*, *природна Благодат*, *блескот* и *Енергија*, која неразделно и

вечно исходи од самата Најбожествена Суштина...“ Со голема сигурност може да се каже дека севкупната теологија на свети Григориј Палама претставува задлабочено толкување и развивање на цитираната догматска определба, од него предложена на Соборот. Конфликтот за природата и потеклото на Таворската светлина се концентрирал околу одговорите на две крупни прашања. Најпрво се барал одговор на прашањето за подвижничката и мистичката оценка на опитот, а потем на прашањето за теолошката втемеленост и оправданост на опитот. Всушност, двете прашања можат да се третираат како двојно прашање, бидејќи се неразделни. Не треба да се заборава дека конфликтот бил, пред сè, животен и духовен, и дури потем академска расправа помеѓу теолози со различна ориентација во теологијата и философијата, со различен стил на богословствување и со различен дух.

Противниците на светогорските молитвени тихователи, за Таворската светлина учеле дека е вештество и твар (создадено), минливо и брзо згаснато блескање, некаков призрак или привидение. Според нив, Божеството е апсолутно невидливо на вештествен начин и Тоа не може непосредно да се открива во овој свет. Сите светлосни проблесоци во опитот на исихастите се умни виденија и прелестни визији, - тврделе тие. Хуманистите категорично тврделе дека човекот не може вистински да се соедини со Божествениот Живот преку молитвеното дејствување, дури ни тогаш кога човечката природа би се усовршувала во тоа искуство. Зад овој нивен став се крие сложен систем на теолошки и философски претпоставки. Исихастите развиле сугубо учење како одговор на обвинувањата на *варлаамитите*. За таа цел, *паламитите* најпрво словеле за смислата на молитвата, а потем за дистинкцијата помеѓу суштината и енергиите (дејствата) во самото Божество. Во двата случаи паламитите цврсто стоеле во Преданието. Според нив молитвата е обраќање на срцето и умот човечки кон Бога, но и живо општење (комуникација) на човекот со Него, т.е. мистично причестување и соединување на човекот со благодатта Божја. Ова богоопштење преку молитвата е реално и вистинито. Во молитвеното дејствување се преобразува душата на човекот. Во молитвата човекот стои пред Бога со отворен ум и срце отворено за Бога. Затоа молитвата е дело претешко за творење, без ревност, концентрација (внимание) и трезвеност. Молитвата ја демнат реални натрапници, особено прелеста и мечтата. Поради тоа, молитвениот живот не може да се практикува без да се има опитен духовен раководител. Врвот на молитвениот живот, свети Григориј Палама го доживува како: „Тивко и мирно веење на светлината, додека Христос се вселува во срцето и таинствено блеска во духот“. Свети Палама настојчиво се повикува на фактот за апсолутната реалност на заедникувањето на Бога и човекот. Тоа што внесува возбудливо треперење на душата во човекот е суштото присуство Божје. Зашто не е Суштиот од суштината, туку таа е од Него. Но со тоа не се брше границата меѓу тварта и Творецот.

Варлаамитите (хуманистите), мистичниот опит на паламитите (исихастите) го толкувале на еден целосно психолошки начин. Тие во него наоѓале повеќе емоции и преживувања, отколку вистинско веење на духот Божји. Затоа ги обвиниле исихастите за расколување на Божественото

(Едно) и за вметнување на *трет елемент* помеѓу Бога и светот. Нивното обвинување со ништо не може да се оправда, бидејќи *Суштината* и *Енергиите* во Бога се разликуваат, но не се *разделуваат*. *Суштината Божја* се јавува и се пројавува во Дејствата Божји (Енергиите). Разликувањето се состои во тоа што дејствата се пројава на Волјата Божја. Поради сето тоа, Бог е, ем близок, ем далечен. Тврта, пак, може да се причестува со Неговите благодатни дејствија, да живее со Него, да се движи, да битува, но таа истовремено е бесконечно оддалечена од Него. Таворската светлина е една од безбројните Енергии Божји. Таа е блескање на Божеството и суштински блескот на Логосот Божји. Бог, преку причестувањето на човекот со таа Светлина, Себеси им се соопштува духовно на дораснатите души. И кога во човечката душа ќе засветли денот, и кога во срцето човечко ќе изгрее сонцето, вистинскиот човек ја почнува својата вистинска работа, па раководен од внатрешната светлина, се искачува на вечно горните врвови, каде што го созерцува тоа што е Божествено. Тоа не е напор на човечката вообразба, туку осветување со силата на Духот, *духовно созерцание*. По силата на Божествените, благодатни дејства, човекот излегува надвор од рамките на своето природно битисување и станува присен со Бога и „причесник на Божествената природа“ (2 Петр. 1,4).

Задачата и смислата на теологијата на свети Григориј Палама се состои во втемелувањето и утврдувањето на вистинитоста на молитвениот и духовниот опит, вистинитоста и конкретност на *обожувањето* или *богоопштењето* и кое го постигнуваат Светиите и Праведните, односно кротките кои го добија ветувањето дека ќе Го видат Бога. Почнувајќи од Константинополскиот собор од 1351 година, учењето на свети Григориј Палама за *Таворската светлина* станало составен дел на „Исповедањето на верата“, но изразено на еден апофатички начин, бидејќи го одрекува тврдењето дека преображенската светлина има *тварен* карактер. Оваа вистина Црквата ја потврдува и постојано ја памети во својот литургиски живот и во својата теологија.

Повик за негување на духовната екологија

Еден интересен феномен е сè поприсутен во животот на современиот човек. Сè повеќе расте неговото љубопитство за мистиката на скриените појави. Како да се пренасочува човечкиот интерес. Зашто, познато е дека севкупната дејност на човекот во неколкуте изминати векови беше насочена кон освојувањето на космосот и материјата. Неговото внимание беше фокусирано на освојувањето на надворешните простори. Едностраноста на неговиот интерес го оттуѓи човекот од неговите внатрешни простори. Оттуѓувањето предизвика схизма помеѓу битието на човекот и неговото дејствување. Имаме впечаток дека димензиите на надворешниот свет ја голтаат длабочината на човечкото битие. Светот се стеснува за човекот по мерата од плиткоста и површноста на неговото битие. Зашто човекот потенцијално е подлабок и поширок од космосот во кој престојува. Само така може да се објасни гладта на човекот по длабочината и широчината

ненаситна со длабочините и широчините на вештествената стварност. Еве зошто исихазмот е особено актуелен на прагот од третиот милениум. Исихастите биле и засекогаш остануваат сведоци за можноста и нужноста луѓето на кое било време да го освојат божествениот бескрај одвнатре во себеси, да се освои скриено-откриениот бескрај Божји во бездните на секое срце човечко и одандестрана на тие бездни. Да се продри во *срцето* на космосот и да се открие неговата последна тајна во тајната одандестрана на таа тајна.

Човекот, освојувајќи го опсесивно просторот *околу себе*, ги заборава неспоредливо побескрајните простори *во себе*. Надворешниот прогрес на нашава техничка цивилизација го доживува својот процвет, но прогресот како сенка е следен од моралната, внатрешна закржлавеност, чии последици се губелни за понатамошниот опстанок на човекот и на Земјата. Жедта на човекот по освојување на надворешни простори добива патолошки размери и ја осакатува човечката внатрешност. Како последица на тоа сакатење, алармантно се нарушуваат релациите помеѓу единките и заедниците. Како што надојдените води го преплавуваат речното корито, така човекот се прелева надвор од рамките на сопствената природа. Сега, тој, се соочува со опасноста да биде исушен од сончевите зраци (феноменот *стаклена градина*), да испари од лицето на Земјата. Свесен за таа опасност А. Солженицин со право предупредува: „Ако не се промениме со нашиот ненаситен прогрес човештвото во која било варијанта од својот развој ќе исчезне во XXI век поради дегенерираноста и истрошеноста, стерилноста и загаденоста на планетата“.⁹ Насетувањето на таа опасност ги мобилизира најпродорните умови на нашево време за подлабоката човечка стварност. Со тоа се објаснува интересот за исихазмот на планетарно ниво, бидејќи исихазмот постојано повикува на вистинска еволуција и постапно, ненасилно преобразување на човекот и на светот. Тој повик може да се доживее и како повик на морална револуција и метаморфоза, како повик за сочувување на духовната екологија. Така, човекот ќе се продолжи и ќе се прошири со вечно присутниот Божествен бескрај. Во таа смисла, исихазмот е откривање на Царството Божје одвнатре во човекот.



⁹ Солженицын в Гарварде, Сборник статей, YMCA-PRESS, Paris, 1981, 207.

Пророкот Амос



АМОС - ПРОРОКОТ ПАСТИР И НЕГОВАТА КНИГА

проф. д-р Ѓоко Ѓорѓевски



Пророкот Амос е веројатно првиот од пророците – писатели, чии книги се дел од старозаветниот канон на Светото Писмо. Неговата книга спаѓа во збирката на „дванаесетте пророци“, уште познати и како „мали пророци“¹. Делувањето на пророкот е на северниот дел од Ветената земја, каде го најавува уништувањето и разорувањето на Северното израилско царство и одведување на народот во ропство. Тој, впрочем, и не сака да се нарекува пророк и одбива припадност кон некоја пророчка група (Амос 7,14), но го прифаќа и го следи Божјиот повик (Амос 7,10-17). Од страна на библистите е нарекуван и *пророк на правдата*² или *општествен реформатор*³, имајќи предвид дека дел од содржината на книгата е посветена на социјалната неправда⁴. Главниот повик на пророкот е насочен кон три тогашни реалности: раскошното живеење и богатството на моќните (4,1-3; 6,4-6), корупцијата на судовите и искористувањето на сиромашните (5,10-12; 8,4-6) и лажниот култ и формалната религиозност (4,4-5; 5,21-27)⁵. Неговите пораки имаат голема важност и денес, живеејќи во свет во кој некои сметаат дека може да се постигне напредок на сметка

1 Пророчкиот корпус од Стариот Завет главно се дели на четири „големи“ пророци (Исаија, Еремија, Езекиил и Даниил) и дванаесет „мали“ пророци (Осиј, Јоил, Амос, Авдиј, Јона, Михеј, Наум, Авакум, Софониј, Агеј, Захарија, Малахија). Карактеристиката на „големи“ и „мали“ не се должи на значењето на списот, туку на неговиот обем и големина.

2 A. Rebic, *Amos prorok pravde*, Zagreb 1993.

3 S. Virgulin, „Amos, il riformatore sociale“ во *I grandi chiamati*, Roma 1980, 51-59.

4 Mato Zovkić, *Poziv biblijskih proroka*, Zagreb 2012, 71.

5 Gianpaolo Pagano, *I profeta tra storia e teologia*, Bologna 2016, 51.

на сиромашните членови од нашата заедница⁶.

Во збирката на „дванаесетте пророци“, книгата на пророкот Амос се наоѓа на третото место според еврејскиот канон (ВН), но на второ место во грчкиот превод на Седумдесетмината (LXX). Таа не е устроена хронолошки, а тоа важи и за автобиографските податоци присутни во текстот⁷. Во ваквиот редослед библистите бележат тенденција на едиторите во насока на поставување на врска на крајот од книгата на пророкот Јоил (4,16) со почетокот од книгата на пророкот Амос (1,2)⁸.

Првиот стих од книгата (Амос 1,1), како што тоа обично е случај и кај другите книги, ги содржи главните информации за пророкот. Токму затоа, толкувајќи го стихот ќе бидат обработени податоците за името, занимањето, времето и местото на делувањето на пророкот Амос.

а.	„Зборови на Амос
б.	еден меѓу одгледувачите на овци
в.	од Текоа
г.	кој имаше виденија за Израил (или: [Зборови...] кои тој ги виде за Израил)
д.	во деновите на Озија, царот на Јуда и на Еровоам, син на Јоас, цар на Израил,
е.	две години пред земјотресот“.

а. Пророчка комуникација

Да се даде квалификација за една пророчка книга дека е збор човечки – тоа е сосема невообичаено за пророчките списи (иако најблиската паралела може да се најде во Ер 1,1, како и во некои мудросни збирки, на пр. Изреки 22,17; 30,1; 31,3; Проп 1,1). Во пророчките книги, пак, најчесто на почетокот од списот се наоѓа појаснувањето дека се работи за објавување на „Зборот Господов“ испратен преку пророкот (сп. Ос 1,1; Јоил 1,1; Мих 1,1; Соф 1,1; исто така и Ер 1,2). Забележлива е употребата на еднина – „збор“ Господов, што значи дека многуте зборови на пророкот се однесуваат на само една и единствена глобална комуникација од страна на Господа⁹.

Освен во оваа книга (1,1; 7,8.10; 8,2), името на пророкот Амос¹⁰ не се спомнува на ниту едно друго место во еврејската Библија. Како посебна книга, пак, Амос се спомнува во Тов 2,6, каде се цитира текст од Ам 8,10¹¹.

6 R. De Menzes, „Amos“ во *The International Bible Commentary. A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*, ed. William R. Farmer, Minnesota 1998, 1132-1136.

7 Биографскиот дел (Ам 7,10-17) содржи материјал кој најверојатно потекнува од пророкот, но заедно со автобиографскиот дел тој е преработен од страна на подоцнежен редактор, сп. Илија Томић, *Старозаветни пророци*, Београд 2013, 171.

8 Gianpaolo Pagano, *I profeta tra storia e teologia*, 50-51

9 Mato Zovkić, *Poziv biblijskih proroka*, 72.

10 Некои претпоставуваат дека името Амос е кратенка од името Амасија (сп. 2Лет 17,16).

11 Илија Томић, *Старозаветни пророци*, 168.

б. Амосовото занимање

Пророкот, уште при самиот вовед, за себе вели дека бил пастир (1,1), но и подоцна повторно се навраќа на својата примарна служба, велејќи: не сум пророк и не сум пророчки син; бев пастир и собирав диви смокви (7,14). Некои библисти во овие стихови гледаат укажување на скромното потекло на пророкот, па затоа, велат, тој не ги спомнува своите предци како што тоа е случајот кај други пророци.

Постои дискусија на темата за занимањето на пророкот, а тоа е очигледно и врз основа на постоењето на различни преводи¹². Всушност, овде употребениот збор *nōqēd* не е вообичаен збор за „овчар“, „пастир“, во смисла на вработен кој ги чува овците на сопственикот (на еврејски тој се нарекува *rō'eh*). Освен во Амос 1,1, терминот *nōqēd* се наоѓа во Библијата само уште во 4Цар 3,4, каде се опишува Меша, цар на Моав, кој плаќал данок на израилскиот цар во износ од „сто илјади јагниња и сто илјади нестрижени овни“. Тоа значи дека не се работи за обичен овчар, туку за голем поседник на стока. Според тоа, се претпоставува дека и Амос не бил сиромашен овчар, но сопственик на овци (иако веројатно не на нивото како што бил царот на Моав). Потоа, во еден дијалог свештеникот од Ветил му вели на пророкот: „оди и надели се во земјата Јудина (земјата на пророкот), таму јади леб и пророкувај“ (7,12), што имплицитно укажува на неговата економска независност¹³. Ваквото толкување го оневозможува честото претставување на Амос како сиромашен пророк, кој врз сопствената кожа ги искусил измачувањето и искористувањето на богатите, па затоа бил подготвен за од Бога доверената порака за критика на општеството¹⁴.

в. Местото на потекло на пророкот

Според поголемиот дел од библистите, Текоа, местото на потекло на пророкот Амос, треба да се локализира во земјата на Јуда, нешто по на југ од Витлеем, а на околу 16 км од Ерусалим¹⁵. Селото се спомнува и во 2Цар 14 (каде се говори за мудрата жена од Текоа) и во Ер 6,1. Тоа значи дека Амос потекнува од Јужното јудејско царство, но е испратен од Бога да ја извршува својата пророчка дејност во Северното израилско царство. Некои библисти, пак, сметаат дека Текоа се наоѓала во Галилеја, што значи во Северното израилско царство, а такво мислење има и Кирил Александриски. проблемот е што не се среќава библиско сведоштво за постоење на таков

12 CEI и NVB „pecoraio“ („овчар“); NRSV и NAB „shepherd“ („пастир“); Jewish Study Bible „sheepbreeder“ („чувар на овци“); BJ (31998) и TOB „éleveur“ („одгледувач“); EÜ „Schafzüchter“; Biblia del Peregrino „uno de los mayores“

13 Alberto Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1987, 311.

14 Mato Zovkić, *Poziv biblijskih proroka*, 72-73.

15 Според блажени Ероним, ова место се наоѓало на 12.000 чекори (околу 9 км) јужно од Ерусалим, додека според други, тоа било 4 часа јужно од Ерусалим.

локалитет на северниот дел од земјата. Значи, пророкот Амос потекнува од Јудеја, а до повикувањето во пророчка служба тој чувал стада во близината на Мртвото Море¹⁶. За испраќањето да пророкува во Израилското царство говори самиот пророк (1,1;7,15). Не е познато дали тој пророкувал во Јудеја, меѓутоа, од неговата книга, која што е полна со закани и претскажувања за бедата и неволјите, се гледа дека неговата проповед не му била пријатна на царот, ниту на луѓето од Израилското царство, коешто било причина да биде прогонет од тие краишта¹⁷.

2. Двосмислен предлог

Имајќи предвид дека релативната замена во еврејскиот јазик никогаш не ја менува својата форма, за овој текст постојат два можни превода: (1) „кој имаше виденија за Израил“, и (2) „што тој виде за Израил“.

Првата верзија (1) ја интерпретира релативната замена како предмет на глаголот: значи Амос е опишан како „гледач (визионер)“, речиси како тоа да е дефиниција за неговата активност. Во прилог на овој предлог е постоењето на цел блок на описи на виденијата во гл. 7-9, како и титулата „јасновидец“, која му е дадена на Амос од свештеникот Амасија во 7,12.

Втората верзија (2), пак, смета дека релативната замена се однесува на „зборовите“ на почетокот од стихот: значи, „зборовите на Амос... коишто тој ги виде за Израил“. На прв поглед се чини чудно да се рече „зборовите... што ги виде...“, но истото го среќаваме и кај Исаија 2,1 и Михеј 1,1. Во овој случај, глаголот „видува“ нема специфична конотација за искуството на видение, но сака да посочи општо на божественото потекло на зборовите како резултат на Божјото откровение.

И покрај синтактичката двосмисленост, јасно е дека и во двата случаја се истакнува божествениот авторитет на Амосовите зборови, кои не ги изразуваат неговите лични идеи, туку се негови формулации на пораката која му е дадена од Господа. Врз тоа се базира авторитетот на пророкот и неговата сила пред тогашните моќници (сп. 7,10-17).

Адресантите на пораката се означени во фразата „за Израил“, а и тука може да се воочи некаква двосмисленост. Како што е познато, „Израил“ може да има географско значење (Самарија и Галилеја), политичко значење (државниот ентитет на Северното царство) и традиционално и религиозно значење (Израил како избран Божји народ, составен од луѓето и од Северното израилско, но и од Јужното јудејско царство). Во книгата на пророкот Амос се среќаваат сите три значења. Постојат неколку посочувања на локалитети на север (свителиштето во Ветил, главниот град Самарија, итн.), така што резултира јасно дека Амос својата дејност ја вршел во северните подрачја. Често се однесува и на државниот ентитет на Северното царство преку синтагмата „домот Израилев“ (5,1.3.4; и уште пет други текста). И на крајот се среќава и традиционалното значење „Израил“

во смисла на целиот Божји народ, како што е случајот во 3,1 и 9,7. Тоа значи дека и подоцнежните читатели од Јуда, и пред и по ропството, можеле индиректно да чувствуваат дека и тие се дел од сето тоа кога се говори „за Израил“ во Амос 1,1.

д. Хронологија на пророчката дејност на Амос

Долго владеат и двата цара кои овде се спомнуваат од страна на пророкот Амос. Според една веројатна хронологија, Озија (Узија, наречен и Азарија) владеел со Јуда од 785 до 733 година, додека Еровоам II во Израил владеел од 788 до 748 година. Анализирајќи ги општествените и политички состојби за кои се чини дека се говори во книгата, многумина ја сместуваат Амосовата дејност околу 760 година, односно во периодот на мир и релативен просперитет пред експанзијата на Асирците во тие краишта. Ако оваа претпоставка е точна, тогаш дејноста на Амос започнува десетина години пред пророчката дејност на Осиј¹⁸.

Ако се земе предвид дека се работи за време кога веќе е завршено војувањето на Еровоам против Дамаск, може да се дојде до заклучок дека пророкот Амос пророчката служба ја извршувал во втората половина од владеењето на царот Јеровоам II. Тоа значи и дека пророкот бил современик на најстарите пророци - писатели Осиј и Исаија. Потоа, пророчката книга на Амос стои во извесна зависност од пророчката книга на Јоил, бидејќи (како што и претходно беше спомнато) пророк Амос својата книга ја започнува со зборови на пророк Јоил (спореди Амос 1,1 со Јоил 3,16). Амос почнал со пророчката служба пред пророк Исаија, а според некои размислувања, и пророкот Јона е постар од Амос, бидејќи тој го претскажал проширувањето на границата на Израилското царство, што се исполнило во времето на Еровоам II, додека Амос стапува на служба по тие настани.

ѓ. Земјотрес и хронологија

Ако можеме да знаеме точно за кој земјотрес се работи, показателот „две години пред земјотресот“ би овозможил прецизно датирање на дејноста на пророкот. Пост-егзилниот текст од Захарија 14,5 спомнува голем земјотрес во минатото во времето на Озија во Јуда, земјотрес кој причинил големи штети и во Ерусалим. Прашањето е: дали се работи за независна информација, или, пак, истата е преземена од Амос 1,1? Тешко е да се даде одговор. Некои археолози го идентификуваат земјотресот во Амос 1,1 со оној што го уништил Хазор во Галилеја на север во првиот дел од осмиот век. Но и ова тврдење е многу несигурно. Други, пак, претпоставуваат дека земјотресот се случил пред обидот на цар Осиј да влезе во свителиштето како свештеник.

Дури и спомнувањето на земјотресот да ни овозможи попрецизно

¹⁶ Alberto Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, 312.

¹⁷ Илија Томић, *Старозаветни пророци*, 170.

¹⁸ Доментијан, *Пророчке књиге Старога Завета*, Београд 1902, 184-185.

датирање, интересна е дедукцијата која може да се извлече од формулацијата „две години пред земјотресот“. Ако оваа индикација се однесува на целата пророчка дејност на Амос (што би можело да е така имајќи ја предвид врската со „зборовите на Амос“), тоа би значело дека целата дејност е извршена во текот на една година и дека дејноста би траела многу кратко, сè до острото нејзино прекинување причинето од граѓански и религиозни интервенции (коешто може да се види од 7,10-17)¹⁹.

Крајот на животот на пророкот Амос

Од пророковата книга е познато и тоа дека пророк Амос во Ветил водел разговор со свештеникот Амасија, изговорувајќи ги пророштвата за побуната против домот на царот Еровоам II (7,9), по коешто пророкот бил избркан од Ветил. Преданието ги дополнува празнините од животот на пророк Амос, па вели дека синот на првосвештеникот Амасиј го убил пророкот, удирајќи го со стапот среде челото, при протерувањето на пророкот од Ветил по царска наредба поради изреченото пророштво. А свети Епифаниј, пак, запишал дека пророкот Амос потоа полумртов се вратил во своето место Текоа, каде починал и каде бил погребан. Доротеј Тирски дополнува и вели дека откако се вратил во Текоа, пророкот живеел само 2 дена. Според сведоштвата на старите преданија, коешто се сложува со цитираното место од книгата на пророк Амос, времето на смртта на овој пророк се поклопува со последната година од владеењето на Еровоам II. Светиот пророк Амос Црквата го празнува на 15 јуни.

Состојбата на Израилското царство

Еровоам II дошол на престолот на Израилското царство по владеењето на неговиот татко Јоас, кој ги победил сите свои непријатели и успеал да ја прошири границата на царството. Воениот успех го следел и неговиот син Еровоам, кој завладеал со Сирија, од Дамаск, па сè до Мртвото Море, и на тој начин тој ги вратил старите граници на Израилското царство, како што тоа било претскажано од пророкот Јона (4Цар 14,23-29)²⁰. Ваквите воени успеси кои ги објавил Бог преку пророкот, биле знаци кои луѓето не ги разбрале како што требало да ги разберат. Имено, сите тие околности биле повод тие да паднат во гордост. Богатиот плен здобиен во војната бил употребен за раскош. Домовите биле богато украсувани, се правеле богати гозби со весели песни и свирки. А да се одржи таквиот начин на живот биле потребни многу средства. Па така, се појавила користољубивоста, коешто довело до искористување и одземање на имотот од сиромашните и немоќните²¹. Пророк Амос ќе дојде во богатата и величествена престолнина

Самарија, а по извесно време ќе се пресели во Ветил, каде што се наоѓало светилиштето. Но, и таму состојбата не била многу подобра. Во царството пророкувале многу лажни пророци, кои успеале да се додворат на царот и да се здобијат со позиција да бидат влијателни кај народот. Наместо да го одвраќаат, тие го зацврстувале народот во неговите пороци. Така сè почесто се среќавале невоздржаноста, угнетувањето на сиромашните, неправилното судење, идолопоклон-ството и многубожечките обичаи. Неморалноста била присутна дури и во храмот. Во такво време се појавува пророкот Амос како проповедник, кого Бог го избира од стадото овци и го праќа да ги изведе Израилците од заблудите во кои се наоѓале. Дури и самиот земјотрес бил еден вид Божја опомена и најава за казната која следува²².

Особини на јазикот и составот на книгата

Авторот на книгата на пророкот Амос ги претставува мислите со голема јасност. Начинот на говор што го користи пророкот изобилува со раскажувања на случки, споредби и изреки позајмени од неговиот претходен пастирски живот²³. Гласот и заповедта Божја тој ги споредува со рикот на лавот (Ам 1,2;3,8). Несреќите ги опишува како суша или како исушени пасишта (Ам 1,2; 4,7-8). Величината и силата на народот ја споредува со високите кедрини (Ам 2,9). Нежните и каприциозни жени ги нарекува „крави од Васан“ (Ам 4,1). Неизбежноста на несреќата ја претставува како сигурна средба со лавот или со мечката (Ам 5,19). Како едноставен човек, Амос употребува едноставен начин на израз, онака како што говорел обичниот народ, употребувајќи притоа мудри изреки и зборови. Оттаму произлегува дека говорот на пророкот Амос е едноставен, но оригинален, убедлив и силен, а повремено и поетичен²⁴.

Во врска со времето на настанување на книгата, тешко е да се заклучи кога таа го добила својот завршен облик. Мошне е веројатно дека дејноста и пораките на пророкот Амос му се познати на пророкот Осиј, а со сигурност може да се претпостави дека пророкот Исаија ги познавал Амосовите говори (9,7 - 10,4 и 5,25-30)²⁵.

Поделба и структура на книгата

Книгата на пророк Амос содржи грижливо подготвена структура и затоа претставува јасна систематична целина²⁶. Во неа се разликуваат три главни дела, иако библистите не се целосно согласни во ставот околу точната

19 Mato Zovkić, *Poziv biblijskih proroka*, 72.

20 José Maria Abrego de Lacy, *I libri profetici*, Brescia 1996, 46.

21 Mato Zovkić, *Poziv biblijskih proroka*, 73.

22 Доментијан, *Пророчке књиге Старога Завета*, 185-187.

23 Alberto Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, 313.

24 Доментијан, *Пророчке књиге Старога Завета*, 187-188.

25 Илија Томић, *Старозаветни пророци*, 168-168.

26 Gianfranco Ravasi, *I Profeti*, Milano 2016, 37

делимитација на книгата²⁷. Во првиот дел, којшто служи како вовед во главната содржина, се сместени кратките пророштва за судбината на Дамаск, Сирија, Филистејците, Идумејците, Моавците, Амонците и Ерусалим, кои биле најблиските соседи на Израилското царство. Во вториот дел се наоѓаат пророштвата за судбината на Израилското царство, кои се изложени во прости беседи, додека третиот дел го сочинуваат симболичките виденија за судбината на еврејскиот народ. Најчесто се предложува следнава поделба на книгата: воведни стихови Ам 1,1 и 1,2, по коишто следат три главни блока од текстот: Ам 1,3–2,16; 3,1–6,14; 7,1–9,6(10) и на крајот завршни стихови 9,7(11)–15.

Воведни стихови (1,1-2). Првиот стих, како што често се случува во пророчките книги, дава лични информации за пророкот, за времето и местото на неговата дејност. Пророштвото од вториот стих, синтетички поврзано со првиот, но не и со текстот што следи, се чини дека ја има функцијата да понуди клуч на толкување на целата книга, нешто како програматорски вовед. Господ е претставен во својство на судија (како и во останатиот дел од книгата), инсистирајќи притоа на Неговото присуство во Ерусалим (мотив кој не се среќава често во книгата, но сп. 9,11). Забележлива е сличноста со Јоил 4,16 на ниво на внатрешно поврзување на книгата на Дванаесетте пророци.

Прва збирка (1,3–2,16): пророштва за осум народи. Станува збор за збирка која е цврсто структурирана на јазично и тематско ниво. Тонот на текстуалниот блок е строг и тежок. Започнува со обраќањата за шест туѓински народи (1,3–2,3) и потоа следат пророштвата против Јуда (2,4–5) и против Израил (2,6–16). Последното пророштво е она најдолгото и се чини дека има функција на кулминација на целата серија. Во секој случај, тематиката на социјална критика е силно истакната, а потоа ќе биде и подетално развиена во останатиот дел од книгата на Амос. Се забележува грижата за јазичната форма: сите осум пророштва започнуваат на ист начин, а постојат и други знаци на композициска поврзаност. Таквата конструкција е ретка во пророчките книги.

Втора збирка (3,1–6,14): различни пророштва, општествена критика. Конструкцијата на текстот како целина овде е помалку очигледна, за разлика од гл. 1-2. Делимитацијата се оправдува врз основа на фактот дека гл. 7, со опишаните виденија, без сомнение, претставува нов почеток. Во гл. 3-6 нема визији, но различни пророштва, од кои најголемиот дел се кратки и ограничени со воведни формули и заклучок. Исто како и во гл. 1-2, се работи за пораки кои содржат критика (најчесто од општествена тематика) и објавувања за несреќите како казна за гревовите, а има и по некој редок повик (сп. 5,4-6; 5,14-15)²⁸.

Внатрешното структурирање на збирката е предмет на дискусија меѓу библистите. Според едни, таа се дели на два дела: 3,1–5,17 и 5,18–6,14; основниот аргумент на овој предлог е присуството на „пророштвата на лелекот“ во 5,18 („оф, оф“) и 6,1 („тешко вам“). Според мислењето на

други егзегети, пак, двете секции би биле гл. 3-4 и 5-6: основниот аргумент овде се состои во воведните формули: „Чујте го овој (овие) збор (зборови) ...“ во 3,1; 4,1; 5,1. Но, формулата од 4,1 е различна од другите две, имајќи предвид дека се упатени на посебна група (препознатлива под метафората „јуниците на Васан“) додека 3,1 и 5,1 воведуваат пророштва упатени до сите Израилци. Според тоа, 3,1 и 4,1 би го означиле почетокот на основните секции, односно на гл. 3-4 и гл. 5-6. Додека гл. 3-4 започнуваат со гласот на Господа (3,1) и се упатени на „синовите Израилеви“ (што значи до целиот народ), гл. 5-6 започнуваат со гласот на Амос (5,1) и се упатени кон Израилевиот дом (што значи Северното царство како држава). Господ го објавува својот суд над Израил во гл. 3-4 и Амос одговара со погребен плач (5,1). Северното израилско царство врви кон пропаст, затоа што Израилците не знаеја да живеат сообразно на сопствениот позив (сп. 3,2).

На ниво на мали целини, може да се забележат дополнителни знаци на композиција. На пр. во целината 3,3-8 се распознава серија од седум прашања во ст. 3-6 и потоа два стиха за односот меѓу Господа и пророците (vv. 7-8) со две завршни прашања во паралелност на ст. 8б. Значајно е петкратното повторување на синтагмата „и не се вративте при Мене, вели Господ“. Се предложува и концентрична конструкција во поврзувањето на повеќе мали целини во композицијата 5,1-17:

5,1-3	А	Погребен плач (qīnāh)
5,4-6	Б	Повик да се тргне во потрага по Бога (глаголи „бара“ „живее“)
5,7	В	Вина (општествени гревови)
5,8(-9)	Г	Химна за Господ на вселената
5,(9)10-13	В'	Вина (општествени гревови)
5,14-15	Б'	Повик да се тргне во потрага по Бога (глаголи „бара“ „живее“)
5,16-17	А'	Погребен плач

Трета збирка (7,1–9,6 [10]): виденијата на Амос. Додека почетокот на оваа секција е очигледен, истото не може да се каже за крајот, каде егзегетите се поделени во своите ставови: за едни крајниот стих е 9,6, додека за други тоа е 9,10. Ако се прифати како завршен стих 9,6 (дел од химна, ст. 5-6, каде се истакнува Господ како судија над Израил и Господар над светот), тогаш секцијата 7,1–9,6 е целосно во еден тоналитет на суд и осуда. Ако, пак, овде се прибројат и стиховите 9,7-10 (каде се говори за селективен суд – осуда на грешниците, но не и целосно погубување), тогаш е помалку мрачен крајот на секцијата.

Во секој случај, целата секција е карактеристична по петте визији, претставени преку гласот на пророкот во прво лице еднина. Првите раскази (7,1-3 и 7,4-6) се презентирани на многу сличен начин. Исто така, јазично се слични и четвртата и петтата визија (7,7-9 и 8,1-3). Изненадува присуството на наративен дел во трето лице еднина, вметнат меѓу овие два расказа (7,10-17). По описот на четвртото видение со својата драстична порака („дојден е крајот на мојот народ Израил“: 8,2), има неколку пророштва во 8,4-14, кои се секогаш со негативен тоналитет. Потоа следи петтиот опис на видението (9,1-4) со својата страшна порака („ќе ги свртам Своите очи кон

²⁷ Cn. Donatella Scaiola, *I Dodici Profeti: perché "minori"? Egesesi e teologia*, Bologna 2011, 63.

²⁸ Gianpaolo Pagano, *I profeti tra storia e teologia*, 52.

нив за нивно зло, а не за добро“: 9,4) и химна во 9,5-6.

Завршни стихови (9,7[11]-15). Книгата завршува со позитивна нота за идното возобновување на „Давидовата скинија“ (9,11) и на народот Израил (9,14). Овој текст е во значителен контраст со остатокот од книгата на Амос. Тука имаме и уште еден друг пример на позитивно-негативната шема, а тоа е есхатолошката шема. Во книгата на Дванаесетте пророци може да се споредат завршните текстови како Ос 14,2-9 и Јоил 4,18-21 (да се истакне и сличноста меѓу Јоил 4,18 и Амос 9,13, како и поврзаноста преку Едом [= Идумеја] во Јоил 4,19 и Амос 9,12).

Преглед на поважни делови од содржината на книгата на пророк Амос

Амос 9: Пророштва за Црквата Христова

Сите пророштва на пророкот се однесувале на тешката судбина на Израилците, што било потврдено од историјата на избраниот народ. Евреите ја изгубиле слободата и биле расеани по туѓински земји.

Амос 9,8: *Ете, очите на Господа Бога се врз грешното царство, и Јас ќе го истребам од лицето на земјата, но домот на Јакова нема целосно да го истребам, вели Господ.* Покрај сите тешки казни и искушенија коишто Бог ќе ги допушти, Израилците сепак нема целосно да пропаднат. Асирското ропство било тешко, за негово време многу луѓе изумреле, многумина биле изгонети од родната земја, а на нивно место биле доселени други народи, но, сепак, народот Божји успеал да опстане.

Амос 9,9: *Зашто, еве, Јас ќе заповедам и ќе го распрсам домот Израилев по сите народи, како што се растураат зрната во решето, и ниедно не паѓа на земја.* Од непосредниот контекст може да се заклучи дека потресувањето на земјата и помрачувањето на сонцето во текот на денот се однесуваат на новозаветното време. Според толкувањето на свети Јован Златоуст, евангелската историја за страдањето Христово на крстот говори дека земјата се потресла и настанало помрачувањето на Сонцето во моментот на Исусовата смрт и дека природните појави послужиле како знаци за Христовото Божество. Дури и присутните многубошци на Голгота поради тоа го исповедале Исуса како Бог, како што тоа е случајот со капетанот на стражата (Матеј 27,51-54)²⁹.

Амос 9,11-15: *Во оној ден ќе ја подигнам паднатата скинија Давидова, ќе ги пополнам пукнатините нејзини, срушеното ќе го подигнам и ќе ја средам, како во поранешните дни, за да ги завладее остатокот од Едома и сите народи, меѓу кои ќе се спомнува името Мое, вели Господ, Кој го врши сето тоа. Ете, ќе настапат дни, вели Господ, кога орачот ќе го затече жетварот и оној што гази грозје – сејачот; и горите ќе пуштаат гроздов сок, и од сите ридови ќе потече. Ќе ги повратам заробените на Мојот народ Израилот; и пак ќе ги изградам запустените градови и ќе се населат во нив; ќе насадат лозја и ќе пијат вино од нив, и ќе направат*

градини и ќе јадат плодови од нив. И ќе ги населам во земјата нивна и тие нема повеќе да бидат истргани од својата земја, која им ја дадов Јас, вели Господ, твојот Бог.

Овие стихови ја сочинуваат завршната реч на пророкот Амос. Тука се говори за возобновувањето на претходно уништената Давидова скинија³⁰. Избраниот народ радосно ќе се врати на своите лозја, во своите градови, во својата земја од која никогаш повеќе нема да биде истргнат³¹. Но, тогаш сите народи ќе се соединат во еден народ и ќе живеат во изобилство. Според црковните писатели, сето ова ќе се случи во Христовата Црква, каде сите народи ќе се соединат во Христа. Вакво толкување на ова пророштво на пророкот Амос е дадено на Ерусалимскиот апостолски собор во 51 година од страна на светиот апостол Јаков, брат Господов, коешто било основа на одлуката во Христовата црква да се примаат и многубошци, без да им се наложува Мојсеевиот закон (Дела 15,10-18). Ваквиот став ја следи и Христовата порака да се проповеда Евангелието на сите народи (Матеј 28,19). Ова пророштво целосно се исполнило со влегувањето и на многубошците во Црквата заедно со Евреите (сп. Рим 11,25-26)³². Обновувањето на скинијата во времето на Месијата значи и дека со Неговото доаѓање се прекинува важноста на Стариот Завет, на обредните закони како привремени. И Спасителот, кога размислува за старозаветните закони, вели: немој да мислите дека сум дошол да го поништам Законот, туку да го исполнам (Матеј 5,17)³³. Евреите ќе бидат вратени од ропство. Тоа се исполнило со Кировиот указ, со што се покажало дека ропството било само привремено. По враќањето од ропство, животот на Евреите се опишува како мирен и спокоен, па според тоа се има претстава за сенародна благосостојба. Многумина и во овие стихови гледаат најава за целосната благосостојба причинета од посебната Божја благодат која се излива во новозаветната Црква.

Книгата на пророк Амос не се употребува во богослужението на Православната црква.

²⁹ Доментијан, *Пророчке књиге Старога Завета*, 193.

³⁰ José Maria Abrego de Lacy, *I libri profetici*, 61-62.

³¹ Gianfranco Ravasi, *I Profeti*, 49.

³² Доментијан, *Пророчке књиге Старога Завета*, 194.

³³ Илија Томић, *Старозаветни пророци*, 171.



ЗА ДИЈАЛОГОТ НА МОЛЧЕЊЕТО: ПОСТВИЗАНТИСКИ ПЕРСПЕКТИВИ НА МЕЃУРЕЛИГИСКИОТ ДИЈАЛОГ

Вонр. проф. д-р Милан Ѓоргевиќ, презвитер

Султанот Мухамед II и
св. Генадиј Сколариј



Историскиот развој на односот на Византијците кон исламот е резимиран од страна на албанскиот архиепископ Анастасиј Јанулатос во неговата студија „Византиските и современите православни пристапи кон исламот“¹, каде тој истапува со тезата дека основите на современиот православно-исламски дијалог може да се бараат уште во византиската епоха. Во првиот дел од студијата тој се обидува во Византија да најде потврда за неговиот инклузивистички концепт за меѓурелигиозноста, но, како што понатаму ќе покажеме, дадените примери не даваат основа за изведувањето на еден таков заклучок. Неговиот концепт за дијалогот е филолошки дефиниран, т.е. се однесува на широкото значење на старогрчкиот поим „dialexis“. На овој начин дефиниран, дијалогот не подразбира позитивен однос кон религијата на соговорникот, туку само го утврдува постоењето на надворешната форма на дијалогот, независно од тоа дали станува збор за споделување на религиозните искуства и уверувања, или за побивање на вистинитоста на религијата на другиот. Историјата на византискиот христијанско-исламски „дијалог“, утврден од архиепископот Анастасиј, се одвивал во повеќе фази.

Првата фаза се однесува на првата средба на двете религии, во која исламот сè уште не бил препознаен како посебна религија, туку како христијанска ерес. Во овој контекст се наведуваат пред сè имињата на свети Јован Дамаскин (+749) и Теодор Абу Кура (+823). Карактерот на нивните произнесувања е нагласено полемичен, при што нивната аргументација често се потпира на неточни (недостоверни) факти и неосновани интерпретации на исламот. И покрај тоа, Јанулатос тврди дека токму овие

¹ Anastasios Yannoulatos, *Byzantine and contemporary Greek Orthodox approaches to Islam*, Journal of Ecumenical Studies, бр. 33/4, 512-527.

текстови се израз на дијалогот што авторите го имале со припадниците на исламската религија во нивната непосредна средина (и двајцата живееле и дејствувале на териториите на Византиското царство освоени од Арапите).

Втората фаза се одликува со полемички текстови сочинети од автори како Евтимиј Зигабен, Вартоломеј од Едеса и Никита од Византион, кои на исламот гледале „од сигурна дистанца“, т.е. од престолнината на империјата, Константинопол, и немале речиси никакви директни контакти со исламскиот свет. Во овој случај, реалниот историски дијалог недостасува дури и во неговото најопшто значење – текстовите се пишувани надвор од било каков непосреден допир со исламот.

Третата фаза архиепископот Анастасиј ја дефинира како „умерена критика и објективна проценка на исламот“. Колку ваквата оценка, од перспектива на современиот концепт за меѓурелигискиот дијалог, може да се смета за прифатлива, доволно е да се наведе дека еден од главните претставници на оваа фаза е Мануел II Палеолог (+1425), со неговиот текст „Дваесет и шест дијалози со еден учен Персијанец“, чии пасажии, само пред неколку години произнесени од актуелниот римски папа Бенедикт XVI, предизвикаа бора реакции и осудувања за побудување на меѓурелигиска нетрпеливост и омраза². Покрај Мануел II Палеолог, Јанулатос ги наведува и имињата на Јосиф Вриениј (+1425), Јован VI Кантакузин (+1383) и свети Григориј Палама (+1359). Во оваа епоха, кај Византијците е забележлив повисок степен на интерес за непосреден дијалог со муслиманите, кој повторно останува на нивото на полемиката. Сепак, тој се разликува од „дијалогот“ од претходните фази со тоа што подразбира директни контакти со припадници и претставници на исламската религија и култура, додека фактите врз основа на кои се евалуира исламот се во голема мерка основани, при што исламот веќе се третира како посебна религија. И покрај полемичниот карактер, нагласува Јанулатос, Византијците преку нивните трактати докажуваат дека постои одреден заеднички мисловен простор кој прави „дијалогот“ помеѓу двете религии да биде возможен. Ваков заеднички теолошки јазик, нагласува тој, не постои во дијалогот помеѓу христијанството и другите религии, како на пример хиндуизмот.

Оваа фаза Јанулатос ја именува како „сериозен христијанско-муслимански дијалог“, а нејзините најзначајни претставници – Мануел II Палеолог, свети Григориј Палама, како и свети Генадиј Схолариј (+1474) – како „предвесници на современиот христијанско-муслимански дијалог“. Императорот Мануел II Палеолог, за кого веќе стана збор, е опишан како „значајна личност од Византија која на пријатен и благ начин се ангажирала околу горечките прашања на христијанско-муслиманскиот дијалог“. Неговото дело „Дваесет и шест дијалози со еден учен Персијанец“ претставува извод од реалните средби кои тој ги имал со муслимански интелектуалци од времето додека бил во посета на турскиот двор во Пруса (1390-1391). Првиот од дијалозите претставува критика на различни теолошки погледи на исламот, додека останатите се занимаваат со теолошко докажување на основните христијански догмати и етички учења. Дијалозите се опишани

како текстови во кои отсуствуваат традиционално користените презриви изрази и навредливи атрибути, и кои го пренесуваат духот на еден реален и објективен дијалог.

Следните два примера се особено индикативни. Првиот се однесува на заложништвото на свети Григориј Палама во Мала Азија и писмото напишано од него во тоа време до верниците во Солун, во кое раскажува за она што му се случувало, вклучително и за разговорите кои тогаш ги водел со претставници на исламската религија. Вториот пример се однесува на „Исповеданието на верата“ кое патријархот Генадиј, првиот константинополски патријарх по падот на Константинопол под турска власт, го предал на султанот Мехмед II. Двата примера се окарактеризирани со воздржана полемичност и особена јазична флексибилност.

Комуникацијата на свети Григориј Палама со претставниците на исламот е окарактеризирана од позитивниот пристап при иницирањето и водењето на дијалогот и воздржаноста во напнати ситуации. Како иницијатор на разговорите, за почетна точка ги земал заедничките теми за двете религии, на пример нарекувањето на Исуса Христа како „Слово Божјо“ во Куранот³. Исто така, не се воздржувал од пофални зборови во однос на надворешните обредни форми, на пример муслиманскиот погребен чин кој имал можност да го види. Од тука тој влегувал во теолошка дискусија, без при тоа да дозволи истата да ескалира во посериозен конфликт. Како заклучок на една поостра дискусија тој забележува: „да се согласевме меѓусебно во она што го зборуваме, ќе бевме една вера“.

Наспроти свети Григориј Палама, патријархот Генадиј, на барање на Султанот, составил Исповедание на православната христијанска вера. Самото Исповедание претставува ревидирана и скратена верзија на подолгото сочинение наречено „За единствениот пат на спасението на човечкиот род“, кое поради сложениот теолошки јазик било вратено од Султанот. Скратената верзија се одликува со јазик достапен за Султанот и за турската администрација и со оставање на строго догматските прашања во заден план. Според Јанулатос, текстот имал функција на Султанот да му пренесе основни знаења за православното христијанство, врз основа на кои би можел да се основа одржлив и долгорочен меѓурелигиски дијалог.

Со оглед на фактот дека таков дијалог никогаш во историјата на Отоманската империја не е постигнат, се поставува прашањето дали трудот на патријархот Генадиј бил едноставно залуден и неуспешен, или пак, можеби имал поинаква цел од наведената од страна на архиепископот Анастасиј. Во продолжение ќе се позанимаваме со наведеното прашање, при што ќе обрнеме дополнително внимание на општата тема за влијанието на историската динамика врз концептот за меѓурелигискиот дијалог.

Во оваа точка можеме да се осврнеме на почетно поставеното прашање: Дали имало меѓурелигиски дијалог во Византија? Како што видовме, во Византија експлицитната теолошка комуникација меѓу

2 Сп. <http://www.nationalcatholicreporter.org/update/bn091806.htm> (на датум: 20.02.2012).

3 Сурп 4, 171.

религиите речиси во целост се сведува на теолошки дискусии. Овие дискусии од една страна опфаќале критика на исламот, особено на личноста на Мохамед и на Куранот како света книга, а од друга страна имале апологетски карактер, при што главните теми биле докажувањето на Христовото божество, учењето за Света Троица и иконопочитувањето. Излезните точки на дискусијата биле религиозната аксиоматска основа (сведочењето на Светото Писмо) и философската рефлексија. Со други зборови, аргументацијата на византиските автори се одвивала целосно во рамките на христијанската философија. Следствено, доколку решиме да одговориме позитивно на прашањето за постоењето на меѓурелигискиот дијалог во Византија, ќе мораме да прифатиме еден исклучително широк концепт за дијалогот. Ваквиот дијалог би ја разбрал теолошката дискусија во најопштата можна смисла, при што обидите за изнаоѓање на заедничко дискурсивно тло претставуваат само помошно средство за полесно навлегување во дискусијата за различностите, но не и цел на дијалогот.

Во оваа смисла, од современиот концепт за меѓурелигискиот дијалог како познавање, разбирање и коментирање на религиозните вредности на другите, со цел „збогатување, продлабочување, обновување и корегирање на сопствената вера“, во Византија нема ни трага. Следствено, ниту еден од предложените примери не може да се претстави како пример за современиот дијалог помеѓу религиите⁴. Таквиот концепт за дијалогот останува незамислив на Истокот, каде владеел еден друг принцип кој го регулирал односот помеѓу различните религии во јавноста. Токму молчењето за „внатрешното“ и за „духовното“ на другиот претставувало гарант за секојдневната комуникација, соживотот и толеранцијата. Така, секој обид за експлицитно дијалогизирање во врска со религиозните вредности на другите, се гледал како насилан обид на „надворешните“ да стапат во просторот на „внатрешното и светото“. Токму во таа смисла, единствената форма на отворен теолошки дијалог претставувала теолошката дебата⁵.

За дополнително разјаснување на нештата, ќе биде од полза ако концептот за „дијалогот помеѓу религиите“ дополнително се обмисли. Во суштина, може да се зборува за две нивоа на дијалог: практично и теолошко⁶. На практичното ниво се одвива дијалогот помеѓу припадниците на различните религии околу општествените прашања од заеднички интерес. Во денешен контекст тоа може да бидат прашања како секуларното општество,

екологијата, човековите права, мирот итн. Во контекст на византиската култура, извонреден пример за ваков тип на дијалог претставува претходно наведеното Исповедание на верата на патријархот Генадиј. Главната цел на Генадиевиот документ се состоела не во наводното основање на одржлив и долгорочен дијалог, туку во регулирањето на општествениот статус на православните во Отоманската империја. Не без причина Исповеданието не се занимавало со прашања од догматски карактер – тоа било правен акт, врз основа на кој требале да се определат правата и обврските на ромејскиот милет во новата империја. Во оваа смисла, може без двоумење да се признае дека свети Генадиј сосема успешно ја постигнал својата цел – векови после него статусот на православните се темелел на склучениот договор помеѓу него и султанот Мехмед II.

Теолошкото ниво на дијалогот, од друга страна, е насочено кон запознавањето, разбирањето и коментирањето на религиозните вредности на другите. Како цели на ваквиот дијалог може да се набројат: стекнувањето на елементарен респект кон автентичното религиозно искуство на секоја религија и разбирањето за различните дискурсивно-теолошки конструкции, кои се изградени врз аксиоматичните основи на религиите. Плодовите, пак, на вака поставениот дијалог зависат од изборот на опсудуваните прашања. Ако во центарот на вниманието се постави заедничкото за религиите вклучени во дијалогот, резултат на дијалогот ќе биде учењето еден од друг, т.е. рефлектирањето на искуствата на другиот врз сопствениот религиозен контекст. Ако во центарот на вниманието се постават разликите, тогаш целта на дијалогот ќе биде превозмогнувањето на митовите и фанатизмот, генерирани најчесто преку погрешното интерпретирање на овие разлики.

Во денешен контекст смислата и ефикасноста на ваквата форма на дијалог се гледа како сама по себе разбирлива. Она што притоа се занемарува е фактот дека денешната саморазбирливост на теолошкиот дијалог нема априорен карактер, туку е формирана во конкретните општествени услови на нашето време. Како што беше покажано, ваквата форма на дијалог во византиската или отоманската меѓурелигиска култура би се сметала за директно посегнување во непристапната сфера на религиозната тајна на соговорникот и како таква не би можела да очекува дека ќе ги постигне претходно наведените посакувани резултати⁷.

⁴ Cp. R. Kriste, *Schriften zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung*, hg. K. Förstel (Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca 7), Wiesbaden, 2009, 8, во: <http://www.rpi-virtuell.net/workspace/users/535/Rezensionen/Rz-Arethas.pdf> (на датум 31.12.2011); Ю. В. Максимов, „Предисловие“, во: Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии), съставителство, коментар и превод Ю. В. Максимов, Москва, 2006, 7.

⁵ Georgi Kapriev, [Без наслов] (3a: *Schriften zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung*, hg. K. Förstel (Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca 7), Wiesbaden, 2009, 8), во: *Theologische Revue*, 3 (2010), 255-256.

⁶ Третото ниво за кое често станува збор, имено „нивото на религиозното искуство“, кое има за цел на ниво на духовноста (молитвата, медитацијата) да пружи познавање и респект кон религијата на другиот (cp. http://www.bistum-hildesheim.de/bho/dcims/sites/bistum/gesellschaft/interreligioeserdia-log_oekumene/dialog.html), всушност излегува од рамките и на најшироката концепција за дијалогот. Тука станува збор за директно учество во религиозните практики на друга религија, а не за нивно заедничко интелектуално опсудување.

⁷ Колку дијалогот на практичното ниво воопшто може да се нарече „дијалог помеѓу религиите“ е прашање за себе. Но, ако се земе во обзир изнесеното тврдење дека и теолошкиот дијалог е во основа социјално-историски условен, тогаш се поставува само по себе прашањето за можностите за постоењето на нешто како „меѓурелигиски дијалог“. Дали воопшто постои начин за своевидно премостување на религиите, за автентично доживување на религијата на другиот од перспектива на сопствената религија, со кое другиот безрезервно би се согласил? Дали е можно прифаќањето на јазикот на другиот, со кој тој слови за сопствените религиозни искуства и уверувања? Сепак, се чини дека „дијалог помеѓу религиите“, во најавтентичната смисла на зборот, останува надвор од досегот на нашите можности. Она, пак, што е можно е токму дијалогот на практичното ниво, кој во себе би ја опфатил и самата теолошка тематика.

Една од посериозните разлики во перцепцијата на дијалогот во минатото и денес се состои во начинот на кој инволвираноста во дијалог со иноверните се посматра. Во византиската и во отоманската епоха пресудната улога на историско-политичкиот фактор е очигледна, додека денес овој фактор се занемарува, при што се вршат обиди дијалогот во неговата современа форма теолошки да се втемели и да се претстави како своевиден надисториски императив. Ваквиот пристап ризикува да

Аналогно на тоа, ние не можеме да зборуваме за „дијалогот“ од минатото како за основа на современиот дијалог, туку попрво за современиот дијалог како израз на еден и ист принцип на формирање на меѓурелигиските односи. Поточно, не можеме да зборуваме за некаков „развој (еволуција) на дијалогот“ од примитивни кон посовршени форми, туку за постојаната зависност на „дијалогот“ од историско-политичките и културно-општествените околности. Токму во таа смисла, „дијалогот“ од минатото не е „предвесник“ на современиот дијалог, туку само пример за тоа колку меѓурелигиската комуникација зависи од историската динамика. Во оваа насока следува да се разгледаат главните тези на архиепископот Анастасиј за „сериозниот христијанско-муслимански дијалог“ во Византија, од кои ќе се изведе во преден план уште еден значаен фактор, покрај општествено-историскиот, кој го определува карактерот на меѓурелигиската комуникација, а тоа се различните позиции на моќ.

Наизглед наивното тврдење на Јанулатос дека – „во последното столетие на Византија, Византијците развиле интерес и склоност кон дијалог со муслиманите; муслиманите, пак, се чини дека го избегнувале дијалогот“⁸ – не укажува на беневоленоста на Византијците наспроти затвореноста на нивните соговорници, туку пред сè на фактот дека Византијците биле свесни за опаѓањето на нивната моќ во времето кога султанските војски едно по едно ги заземале последните упоришта на дотогашната христијанската империја. Во оваа смисла, исклучително е симптоматично именувањето на „муслиманско-христијанскиот дијалог“, воден од Мануел II Палеолог, свети Григориј Палама и свети Генадиј Схолариј, како „сериозен“. Од денешна перспектива, за „сериозен“ може да се смета пред сè оној дијалог кој е основан врз одредени внатрешни интелектуално-религиозни мотиви на учесниците во него меѓусебно да ги споделат своите религиозни искуства и ставови и критички да ги опсудат истите. Но, за такво нешто во случаите на Мануел Палеолог, Палама и Схолариј не може да стане ниту збор. „Дијалогот“, во кој тие се ангажирале, бил резултат единствено на историската нужност и неповолните ситуации во кои тие се нашле. Во тој случај, тврдењето за „сериозноста“ на касновизантискиот христијанско-муслимански „дијалог“ изгледа дека се основа исклучиво на фактот за губењето на политичката и општествената моќ на православните Византијци.

Во контекст на губењето на позицијата на моќ може да се толкува и тврдењето на Јанулатос дека Мануел Палеолог, Палама и Схолариј се претходници на современиот дијалог – да, тие може да се сметаат за претходници, но не во смисла на некаква еволуција на дијалогот од примитивна кон совршена форма, од непознавање на исламот кон негово

ги засегне самите доктринарни јадра на инволвираните религии, кои се исправаат пред предизвикот не само да учествуваат во дијалогот, онаков каков тој во денешницата се налага, и теолошки да го оправдаат како начин на нивно присуство во динамиката на одредена историска епоха, туку и да го вклучат ваквиот историски наложен концепт во нивните доктринални корпуси, кои, пак, од своја страна, самите претендираат на надисторичност. Ваквата постапка сама по себе е непотребна, имајќи ја предвид главната цел на современиот дијалог помеѓу религиите – унапредувањето на меѓурелигискиот соживот сега и тука, т.е. во нашиот реален историски контекст.

8 „In the last century of Byzantium, the Byzantines developed an interest and disposition to dialogue with Muslims. The Muslims, however, appeared to avoid dialogue.“

познавање, од предрасуди кон реално евалуирање на автентичноста на религијата на другиот итн. – туку во смисла на два историски модуси на однесување на Православието во позиција на не-моќ. Првиот модус е окарактеризиран од заземањето на позицијата на моќ од страна на религијата со која дијалогот се водел, додека во вториот (современиот) модус двете дијалогизирачки религии се во позиција на не-моќ во однос на потрошувачкиот секуларизам кој ја држи позицијата на моќ.

Сегашната состојба, сепак, поседува една суштинска специфика, која ја разликува од досегашните примери, во кои една религија експлицитно ја држела доминантната позиција, а другите ѝ биле подредени. Онаа религиска страна, имено, која ќе го прифати секуларниот модел на меѓурелигиско општење, т.е. ќе се определи за религискиот плурализам или инклузивизам и ќе го осуди еклузивизмот како a priori погрешен, самата добива повисока позиција на моќ во однос на оние религии и религиски движења кои експлицитно или имплицитно не го прифаќаат ваквиот модел. Со други зборови, религиите и конфесиите ја утврдуваат својата релативна општествена моќ со оглед на степенот на нивната „причастност“ кон секуларно-потрошувачкиот концепт за меѓурелигиозноста. Религиите кои се претставуваат како „отворени“ кон другите учесници на современиот „пазар на религии“ и го истакнуваат своето „разбирање“ за нив, со самото тоа си обезбедуваат повисока позиција на моќ во однос на другите. Имено, самата ваква реторика претставува гарант за супериорната (патерналистичка, покровителска) улога за оние кои ја практикуваат.

За образложување на ваквата теза би било полезно да се обрнеме кон критиката на идеологијата, изнесена од страна на современиот словенечки теоретичар Славој Жижек. Од фундаментално значење тука е неговиот концепт за „инхерентниот престап“, кој има формативна улога во обликувањето на различните идеолошки системи. Една идеологија функционира токму тогаш кога човек мисли дека не е потполно обземен од неа, дека може да запази одредена дистанца, дека сепак не е „дел од машината“. Неидентификувањето со идеологијата е всушност услов за нејзиното непречено функционирање. Тезата на Жижек се состои во тврдењето дека секоја идеологија по правило поседува еден елемент кој не е целосно „идеолошки“, дека секоја идеологија поседува едно „транс-идеолошко јадро“ и дека токму ова јадро го овозможува функционирањето на соодветната идеологија⁹.

Во контекст на нашата дискусија, како илустрација на изнесената теза може да се наведе меѓурелигиската политика на Римокатоличката црква после Вториот ватикански собор. Таа од една страна ја истакнува својата „отвореност“ и „разбирање“ за другите религии, а од друга страна не се откажува од својата супериорна позиција во однос на нив, како религија која ја содржи полнотата на Божјото откровение и присуство во светот. Напрегатоста помеѓу тезата за плурализмот и антитезата за ексклузивизмот му е сопствена на римокатоличкиот инклузивистички модел, со што се спречува потполното идентификување со било која од крајните позиции.

9 Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London-New York 2008, 24-35.

Точно низ овој пример може да се забележи дека наведените крајни позиции претставуваат две страни на една и иста идеолошка матрица: ексклузивизмот како инхерентен престап на плурализмот и обратно, плурализмот како инхерентен престап на ексклузивизмот – во инклузивизмот не се укинуваат, туку функционираат паралелно како воопшто да не претставуваат спротивставености. Секоја критика на инклузивизмот, која му припишува внатрешна контрадикторност, всушност го превидува фактот дека тезата и нејзината навидумна антитеза го конституираат всушност механизмот кој го овозможува непреченото функционирање на соодветната идеолошко-религиозна матрица¹⁰.

При тоа, современите форми на меѓурелигиски дијалог се на тој начин кодирани, така што од една страна мисијата се исклучува од експлицитниот простор на дијалогизирање, а од друга страна се нагласува категоричното држење за сопствените религиозни уверувања. „Патерналистичките“ тврдења на една религија дека „ја почитува религијата на другиот“, дека „религиозните искуства на другите имаат автентичен карактер“, дека „другите религии поседуваат барем дел од универзалната религиозна вистина“ итн. – всушност претставуваат општествено прифатливи начини за истакнување на сопствената дистанца кон религиите на другите и на неприфаќањето на нивните религиозни уверувања. На тој начин современиот дијалог помеѓу религиите постигнува нешто дијаметрално спротивно од она што програмски го најавува – преку нагласувањето на сопствената отвореност за религиозните искуства и вистини на другите, религијата која тоа го практикува ја зачувува како сопствената позиција на моќ, така и сигурната дистанца пред можните „мисионерски напади“ на останатите религии¹¹.

Какви се тогаш перспективите за дијалогот помеѓу христијанството и исламот на византиските културно-географски простори денес? Пред сè, било какво еднозначно асоцирање на современата култура на овие простори со било кој од двата предложени модели на меѓурелигиозност не може да се смета за валидно. Од една страна, секој обид да се заобиколи традиционалниот модел, т.е. меѓурелигиската култура на молчењето, би претставувал бесмислено игнорирање на едно минато, кое сосема реално е присутното во денешницата преку вековно оформуваниот хабитус на православните балкански народи. Од друга страна, актуелната историска стварност за доминантно западниот и секуларно-потрошувачки карактер на современата глобална култура, не остава простор за некаков утопично-

романтичарски однос кон минатото. Пред балканските православни народи денес стои фактот: дијалогот помеѓу религиите е незаобиколен. Но, ваквиот дијалог не може да се оствари без оглед на традиционалните концепти за меѓурелигиозноста. Како доволен доказ за тоа може да послужат многубројните проекти (најчесто спроведувани под западно покровителство) за унапредување на меѓурелигискиот соживот, особено после постсоцијалистичките војни и вооружени конфликти на територијата на поранешната Југославија.

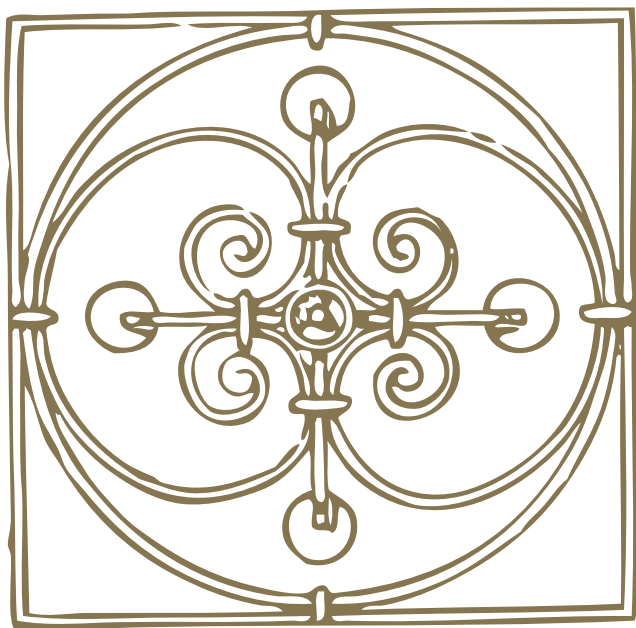
Игнорирањето на меѓурелигиската култура на молчењето денес, во принцип, ретко би предизвикала непријателство од страна на претставниците на религиите, но во секој случај е причина иницијативите за дијалог да не бидат сфатени сериозно. На тој начин можат да се објаснат не ретко среќаваните ситуации во кои муслиманските имами и православните свештеници заедно „фаќаат сеир“ на западните „посредници“. Во одредена смисла, со ова целта е постигната – двете страни „коалицираат“ – но, во секој случај, не на начин на кој тоа е посакувано од спроведувачот на проектот. Ваквата „коалиција“, исто така, не може да претендира на одржливост – кога објектот на „сеирот“ веќе престанува да биде во нивниот видокруг, тие се враќаат секој во својот табор (односно во границите на својот милет). Од нивна перспектива, всушност, целата ситуација се перцепира во категориите на „културата на молчењето“, при што иницијативата за дијалог се гледа како нешто надвор од сферата на внатрешно религиозното (навистина, иницијативите се спроведувани по чисто секуларен терк) кое, пак, на сосема несоодветен начин се обидува да се занимава со прашања кои ја засегаат токму таа сфера. Со оглед на актуелниот распоред на позициите на моќ, поретко ваквите иницијативи може да предизвикаат спротивставување и револт, а почесто ќе имаат комичен ефект врз учесниците, предизвикан од непропорционалноста на иницијативата со нејзиниот предмет.

Во оваа смисла, запознавањето со принципите на меѓурелигиските односи вкоренети во византиската култура би имала за цел да превенира настанување на слични ситуации. Иницијаторите на дијалогот ќе мораат крајно сериозно да го разберат сè уште актуелниот традиционален начин на доживување на меѓурелигиското општење и на позицијата на религијата во јавноста и врз основа на тоа сознание да изнајдат пат за соодветно промовирање на глобалниот дијалог помеѓу религиите. Таквиот потфат е далеку од невозможен, со оглед на фактот дека формите на меѓурелигиска комуникација се сепак променлива категорија, зависна од општествено-политичката динамика и распоредот на позициите на моќ во определен историски период. Исто така, не треба да се занемари фактот дека освен византиската и отоманската култура, исто така и други фактори – конкретно, формирањето на националните држави на Балканот и социјалистичкиот период во своите различни форми – имале свое влијание врз оформувањето на современиот меѓурелигиски хабитус (или веќе – хабитуси) на балканските православни народи. Со други зборови, овој хабитус денес не претставува хомоген „византиски продукт“, туку е со векови и децении напластуван, при што секое ново искуство на особен начин се основа на старото и истовремено го прекршува. Следствено, не постои причина да тврдиме дека

¹⁰ Поимот „идеологија“ во нашиот контекст се користи во неговото општо значење, како поим кој ги означува формите на социјализирана свест, која извршува фактички или посакувани политичко-социјални или културни функции. Под „идеологија“ се подразбираат вредносни ставови, убедувања и предрасуди, кои се определени од идеалите споделувани во рамките на конкретна општествена група (Hans Jörg Sandkühler, „Ideologie“, ed. Hans Jörg Sandkühler, Enzyklopädie Philosophie, Hamburg 2010, 1070).

¹¹ Cf. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, London-New York 2000, 216; Reinhard Heil, *Zur Aktualität von Slavoj Žižek*, Weisbaden 2010, 95-96.

ваквиот процес денес може да се смета за завршен и дека промовирањето на „дијалогот помеѓу религиите“ е загубено време. Паралелно со тоа, пак, и самата западна култура на дијалогот би можела да профитира од ваквата средба и тоа без да се отклони од сопствениот принцип на дијалогичноста: преку запознавањето, разбирањето и почитувањето на културата на молчењето ќе се збогати со сознанието дека и молчењето за религиозната тајна на другиот може да претставува конструктивен фактор во изградувањето на меѓурелигискиот соживот во едно мултикултурно општество.



ЗА ИСХОДЕЊЕТО НА СВЕТИОТ ДУХ СВЕТИОТ ДУХ ИСХОДИ ОД ОТЕЦОТ ПРЕКУ СИНОТ (ПРВ ДЕЛ)

протопрезвитер д-р Оливер Ивановски



Догматска светоотечка формулација со две значења:

- 1 - Светиот Дух исходи од Отецот и се праќа во светот преку Синот.
- 2 – Светиот Дух исходи од Отецот заедно со раѓањето на Синот од Отецот и се праќа во светот преку Синот.

*Светиот Дух исходи од Отецот и се праќа во светот преку
Синот*

Сите сведоштва на Светите Отци дека „Светиот Дух произходи од Отецот, преку Синот“, значат дека Светиот Дух го има своето постоење од Отецот, а ни се покажува и ни се дава преку Христос. Значи, овој израз не нè остава да разбереме дека Духот го има своето постоење и од Синот. Извор – Начало во Божеството е само Отецот.

Свети Марко Ефески вели: „Кога се вели за Духот Свет од *Отецот преку Синот*, секогаш се спомнува Отецот и тоа значи дека Светиот Дух произлегува од Отецот, а се праќа во светот од Синот, односно е покажуван преку Христос“¹ А во „Исповеданието на вистинската вера“ изложено на Соборот во Фиренца, вели: „Никој не може да најде текст кој го вели ова

¹ Атанасије Јевтић, Епископ Захумско – херцеговски, *Свети Марко Ефески исповедник Православља*, „Истина је једна“, Лио, Горњи Милановац, 2001 г., 82.

(дека Духот произходи од Синот) без Отецот“ (односно без да се спомне Отецот). Потоа тој додава: ... „Се вели само од Отецот преку Синот“.² Овде свети Марко го вади на виделина значењето на предлогот „преку“ во врска со праќањето на Духот во светот. Тој ги критикувал латините дека го омаловажуваат учењето на Светите Отци, како што е на пример светоотечкиот израз: „Од Бога, сè, и Тој (Духот) има постоење, а преку Синот се покажува“ (свети Григориј Чудотворец). Во истото дело, свети Марко ги донесува сведочењата на Светите Отци кои ни го вадат на виделина вистинското значење на светоотечкиот израз „преку Синот“, покажувајќи ја разликата меѓу предлогот „преку“ и предлогот „од“: „Ние не велиме дека Духот е од (ек) Синот... туку сведочиме дека преку (диѧ) Синот се покажува и ни се дава...“.³

Јосиф Вриениј монахот вели: „Тоа што некои од Светиите велат дека Духот произходи преку Синот, сака јасно да го искаже вечното покажување, а не происходењето кон постоење“.⁴ Тој се повикува на сведоштвото на свети Јован Дамаскин за происходењето на Светиот Дух од Отецот преку Синот: „Да дојде тука и Јован Дамаскин, теологот кој дојде после сите, кого Седмиот Вселенски Собор го нарече светилник кој светли во светот и во кој има слово на живот.“ Во посланието кон Јордан монахот, свети Јован вели: „Светиот Дух е преку Синот, а не од Синот, Дух на устата Божја, известител на Словото“.⁵

Следат сведоштва и од други Свети Отци:

Свети Василиј Велики: „Духот Кој од Отецот исходи, Синот преку Себе и заедно со Себе ни го прави познат.“⁶ На друго место, истиот отец вели: „Бидејќи Тој (Духот) го има карактеристичниот знак на своето ипостасно својство да се познава по Синот и заедно со Синот и дека од Отецот го има постоењето“.⁷

Свети Григориј Ниски: „Еден Дух Свети, Кој од Отецот си го има постоењето, а преку Синот се покажа на луѓето“.⁸

Свети Атанасиј Велики: „Духот Свет од Отецот произходи и преку Синот ни се дава“.⁹

Свети Кирил Александриски: „Духот Отчев, Кој вистински се излева од Отецот, но се дава на созданието преку Самиот Син... како што кажавме претходно, од самата суштина на Бога и Отецот вистински појавувајќи се, а преку едносушното Слово, кон достоините за примање излевајќи се...“.¹⁰

Постојат уште многу други сведоштва од Светите Отци за исходењето

на Светиот Дух од Отецот и за Неговото покажување, дарување и спознавање преку Синот.

Според тоа, Црковните отци го употребуваат изразот „преку Синот“ со значење: Духот Свет се праќа во светот од Синот; Духот Свет ни се дава нам преку Синот; Духот Свет ни се покажува нам преку Синот. Изразот „преку Синот“ значи „дарување и испраќање кон нас“ на Утешителот.¹¹ Значи, „препознатливиот знак на Ипостасот на Светиот Дух е да се спознава преку Синот“, а не да го има Ипостасот од Него, бидејќи го има постоењето од Отецот“.¹²

Постои уште еден аспект кој се однесува на врската меѓу Лицата на Светата Троица, аспект кој ја порекнува погрешната римокатоличка доктрина за произлегувањето на Светиот Дух и од Синот (Филиокве).

Имено, во Светото Писмо и кај Светите Отци го среќаваме и изразот: „Христос преку Духот“. Кое е значењето на овој израз? – „Треба да знаеме дека не само за Духот Свет се вели дека се дава преку Синот, туку дека и Синот се дава преку Духот, не само како човек, туку и како Бог, се праќа и се образува во срцата на верниците, и живее, и се гледа преку него“.¹³ Што би рекле римокатолиците за сето ова? Значи ли ова, аналогно на нивното тврдење дека Светиот Дух произходи од Синот, дека Христос се раѓа и од Светиот Дух? Колку што знаеме, тие не исповедаат дека Христос се раѓа и од Светиот Дух. И на овој начин, тие треба да си разјаснат дека изразот „Духот преку Синот“ не значи дека Светиот Дух произходи и од Синот.

Во овој контекст, би ги додале следниве зборови од свети апостол Павле: „Отецот на нашиот Господ Исус Христос... да ви даде, по богатството на Својата слава, сила да се утврдите преку Неговиот Дух во внатрешниот човек, и преку верата Христос да се всели во срцата ваши“ (Ефес. 3,14-17).

Светиот Дух исходи од Отецот заедно со раѓањето на Синот од Отецот и се праќа во светот преку Синот

Постои уште едно значење на предлогот „преку“. Имено, отците преку изразот „Светиот Дух произлегува од Отецот преку Синот“ сакаат да покажат дека истовремено со раѓањето на Синот треба да го разбереме и произлегувањето на Духот од Отецот, и на тој начин да се нагласи нивната едносушност. „Се вели дека Духот Свет произходи од Отецот преку Синот и поради тоа што се Една и Иста суштина“.¹⁴ Свети Јован Дамаскин во својата Догматика вели: „Светиот Дух, Силата Отчева која го покажува скришното од Божеството, од Отецот преку Синот произходи, односно

² Исто, 93.

³ Исто, 92.

⁴ Iosif Vrienie Monahul, „Douăzeci și două cuvinte pentru Purcederea Sfântului Duh, care s-au tălmăcit din limba elinească de cel de acum Mitropolit al Ungrovlahiei Kiriu Grigorie“, Editura „Pelerinul roman“, Oradea, 1993, 108.

⁵ Исто, 93.

⁶ Исто, 91.

⁷ Свети Марко Евгеник, Митрополит Ефески, *Исповедање праве вере*, „Истина је једна“, Лино, Горњи Милановац, 2001, 93.

⁸ Iosif Vrienie Monahul, *цит.дело*, 91.

⁹ Истото, 91.

¹⁰ Исто, 92.

¹¹ Исто, 94.

¹² Исто, 101.

¹³ Исто, 95.

¹⁴ Исто, 106.

заедно со Синот“.¹⁵

Во „Изложувањето на вистинската вера“, свети Марко Евгеник, на Соборот во Фиренца, вели: „Се вели дека Светиот Дух произходи преку Синот, односно заедно со Синот и како Синот, иако не на ист начин како раѓањето на Синот.“¹⁶ Значи, предлогот „преку“ нема значење на причина. Но, римокатоличките богослови на предлогот „преку“ му припишуваат причинско толкување и го поистоветуваат со предлогот „од“. На овој начин, Синот станува причинител на Светиот Дух.

Што се однесува до православното богословие, тоа отсекогаш, последувајќи ги зборовите на Светото Писмо и учењето на Светите Отци, го сочувало вистинското разбирање на светоотечкиот израз: „Светиот Дух исходи од Отецот преку Синот“. Значи, со правилна вера, каде и да се најде во зборовите на Светите дека Духот Свет исходи од Отецот преку Синот, предлогот ПРЕКУ ќе го разбереме и ќе го смениме не во предлогот ОД, туку во предлогот ЗАЕДНО“.¹⁷

Исто така, и славословието исповеда дека светоотечкиот израз „Од Отецот преку Синот“ има значење „Од Отецот заедно со Синот“. Свети Василиј Велики вели: „Слава на Отецот преку Синот во Светиот Дух“ и „Слава на Отецот заедно со Синот во Светиот Дух“. Црквата ги знае овие два изрази со исто значење. „Насекаде Црквата ги знае овие два збора, значи, и зборот преку Синот, и зборот заедно со Синот и ниту еден од нив не го отфрла, како негирање на другиот“.¹⁸ Никогаш не се правела разлика меѓу овие два збора и секогаш биле сфатени како едно и исто славословие. Зборовите ПРЕКУ НЕГО и ЗАЕДНО СО НЕГО имаат исто значење како и во светоотечкиот израз.

Римокатоличкиот теолог Стјепан Бакшиќ дава произволно толкување на сведоштвото на свети Јован Дамаскин. Тој вели дека свети Јован, велејќи дека Духот не е од Синот – „Ние не велиме дека Духот е од (ек) Синот“ – сака да каже: „Духот Свет не е од Синот како од беспричинско начело или без извор, затоа што така е само од Отецот, а од Синот е како од причинско начело“.¹⁹ Но, се поставува прашањето: Ако е така, зошто тогаш божествениот Дамаскин го премолчил тоа? Несомнено, тој не можел да додаде на вистината – невестина, на догмата – ерес, на откровението Божјо – „човечка мудрост“. Кај него е многу јасно исповедањето дека Светиот Дух произходи само од Отецот, а се покажува преку Синот. Исто така, кај свети Јован, повеќе од очигледно е точното употребување на двата предлога – ОД и ПРЕКУ, и нивното точно разбирање.

Следствено, римокатолиците се обидуваат да го оправдаат ова причинско толкување на предлогот „преку“ и во перспектива на концепцијата за две причини или начела (почетоци) на Божеството, од

кои едното е начело без начало (Отецот), а другото е начело од начело (Синот), учење кое е исто така погрешно, а за кое ќе стане збор во следното поглавје.

Од сето кажано досега, доволно е да направиме разлика во значењето на двата предлога – ОД и ПРЕКУ, и да го сфатиме вистинското значење на светоотечкиот израз – „Светиот Дух исходи од Отецот преку Синот“.

Што сведочи овој светоотечки израз? Овој светоотечки израз отсекогаш сведочи дека единствениот извор (начало) во Божеството е Отецот. „Ова теолошко правило само зборот ПРЕКУ го остава на Синот, а зборот ОД – не, затоа што Синот не е причина на Духот“.²⁰ Свети Јован Дамаскин во својата Догматика зборот ПРЕКУ го употребува во врска со Синот, а зборот ОД во врска со Отецот. Зошто? Затоа што само Отецот е причина на Духот.²¹

Свети Марко Ефески вели: *Изразот од Синот* никаде не се наоѓа во совршен облик и е јасно дека е недозволив (απὸρρευται = тој е забранет).²²

Заклучок: Изразот „Светиот Дух исходи од Отецот преку Синот“ се однесува на два плана:

1. Светотроичен – Светиот Дух исходи од Отецот заедно со раѓањето на Синот, покажувајќи ја на овој начин едносушност на Лицата на Светата Троица, како и едноначалието на Отецот кое значи единство на Божеството;

2. План на Божјата икономија – Светиот Дух преку Синот ни се дарува и заедно со Синот го спознаваме.

Происходењето на Светиот Дух само од Отецот значи запазување на едноначалието на Отецот и на единството на Божеството

Филиокве – воведување на две начела во Божеството

Римокатоличкото учење според кое Светиот Дух произходи и од Синот, води до уривање на единството на Божеството и до слабеење на едноначалието на Отецот: „Или требаше да се наруши единството, признавајќи две начела во Божеството, или, пак, единството требаше да се засновува врз заедничката природа, која на тој начин минуваше на прв план, претворајќи ги Лицата во односи во единството на суштината“.²³

Римокатолички аргументирања во одбрана на погрешното учење за происходењето на Светиот Дух и од Синот (Филиокве)

Ова погрешно учење, според кое Светиот Дух произходи и од Синот, римокатоличките богослови го поткрепуваат со следниов аргумент: Духот

¹⁵ Исто, 100.

¹⁶ Атанасије Јевтић, *цит. дело*, 91.

¹⁷ Iosif Vrienie Monahul, *цит. дело*, 100.

¹⁸ Исто, 101.

¹⁹ Dr. Stjepan Bakšić, *Presveto Trojstvo*, Tisak narodne tiskarne, Zagreb, 1941, 212-213.

²⁰ Iosif Vrienie Monahul, *цит. дело*, 93.

²¹ Истото, 93.

²² Атанасије Јевтић, *цит. дело*, 93.

²³ Владимир Лоски, *Мистична Теологија на Црквата од Исток*, Табернакул, Скопје, 1991, 78.

„не би се разликувал од Синот, доколку не би постоел од Него“.²⁴ Согласно со оваа римокатоличка теорија, ако би постоел Светиот Дух само од Отецот, Тој (Духот) би требало да биде ист како Синот. Но, за да биде различен од Синот, би требало да постои и од Синот.

На овој римокатолички силогизам, православниот аргумент е библиски. Имено, тие забораваат дека Отецот е Бог совршен; и Синот е Бог совршен; и Светиот Дух е Бог совршен. Следствено, и происходењето на Светиот Дух од Отецот е совршено. „Ако е совршено происходењето на Светиот Дух од Отецот – а совршено е бидејќи е Тој Бог совршен од Бога совршен – зошто тогаш да постои происходење и од Синот?“²⁵

Римокатоличката теологија се обидува да го заснова ова учење на Светото Писмо и на Светото Предание. Во оваа насока, како библиска основа го земаат овој текст: „Сè што има Отецот, Мое е; затоа и ви реков дека од Моето ќе земе и ќе ви јави“ (Јован 16,15). Овој библиски текст тие го толкуваат на следниов начин: „Значи, сè што има Отецот, се разбира, освен својството да биде Отец, го има во заедничко поседување и Синот. Според тоа, од ова откровение јасно е дека, онака како што Отецот ја има силата за происходење на Светиот Дух, на последователен начин со Него, оваа сила ја поседува и Синот“.²⁶ Но, со овие аргументирања римокатоличката теологија исповеда две начела во Божеството – воведува уште едно начело – Синот како происходител на Духот, занемарувајќи го божественото откровение од Светото Писмо и учењето на Светите Отци дека единствено начело во Божеството е Отецот. Но, смислата на зборовите на Спасителот е сосема друга, а римокатоличкото толкување е од подоцнежен исход и не може да се најде кај Светите Отци. Што се однесува до зборовите на Спасителот Христа – од Евангелие според Јован (16,12-15), свети Јован Златоуст вели: „Овие зборови сакаат да кажат дека (Духот) ќе земе од знаењето што го има Синот, а не од битието“.²⁷

Исто така, во поткрепа на нивното учење, тие ги цитираат и следниве зборови на Спасителот: „А кога ќе дојде Утешителот, Кого што ќе Го испратам Јас од Отецот, Духот на Вистината, Кој излегува од Отецот, Тој ќе сведочи за Мене“ (Јован 15,26). Толкувајќи ги овие зборови, римокатолиците велат: „Отецот и Синот се едно начело на испраќањето на Светиот Дух надвор. Тоа значи дека исто е начелото на испраќањето надвор со начелото на происходењето во внатрешниот божествен живот“.²⁸ Но, во текстот од Светото Евангелие според Јован (15,26) станува збор за происходењето на Светиот Дух од Отецот и за Неговото испраќање во светот од Синот, а не за едно начело кое и постои, и праќа.

Обидувајќи се да ја оправдаат доктрината за Отецот и Синот како едно единствено начело на происходење, римокатоличката теологија се

повикува на некои од Светите Отци. На пример, тие ги цитираат следниве зборови на светиот Григориј Назијанзин: „Според мое мислење, ќе биде еден единствен Бог, ако Синот и Светиот Дух ги поврзуваме на една причина...“²⁹ Но, во овој текст на свети Григориј Назијанзин е повеќе од јасно дека не станува збор за Синот во својство на причина на Духот, ниту за Отецот и Синот како едно единствено начело и причина, туку станува збор само за Отецот како едно единствено начело и причина. Овде станува збор за поврзувањето на Синот и Светиот Дух на едно единствено начело – на Отецот, а не за поврзувањето на Светиот Дух на Синот, или на Отецот и Синот како единствено начело и причина. Исто така, римокатолиците се повикуваат и на свети Илариј: „Сè што припаѓа на Отецот, припаѓа и на Синот, така што, Оној што ќе биде испратен, сè што треба да прими, ќе прими и од Синот, затоа што е на Синот сето она што е на Отца“.³⁰ Но, овде е повеќе од јасно дека станува збор за праќањето на Светиот Дух во светот преку Синот и за примањето на знаењето, а не за примањето битие (постоење), односно происходењето од Синот.

Постои единствениот изолиран случај на блажени Августин кој зборува за Отецот и Синот како едно начело на происходењето на Светиот Дух: „Како што се Отецот и Синот еден Бог, и во поглед на создавањето еден творец и еден Господ, така и во поглед на Светиот Дух се едно начело“.³¹ Но, официјално, Црквата не ги прифатила овие Августинови лични гледишта, туку го догматизирала без грешка учењето кое било утврдено од Вселенските собори. Блажени Августин немал познавања за достигнувањата на кападокиската теологија. Но, на друго место блажени Августин признава дека е тоа само негово мислење, а не наследено и утврдено учење. Во оваа насока, тој вели: „Без разлика дали ова мислење е вистинско, или друго, неопходно е да ја држиме верата и да Го нарекуваме Отецот – Бог, Синот – Бог, и Светиот Дух – Бог, а не три бога“.³² Исто така, како што може да се забележи, блажени Августин прави споредба за происходењето на Светиот Дух со создавањето на светот, сметајќи дека Светиот Дух е од Бога на начин како што е и созданието, па според тоа, произлегува дека Тој е создаден. На овој начин, како што вели свети Марко Ефески, римокатолиците стануваат духоборци.

Римокатолиците велат дека оваа доктрина е формулирана од Црквата. Но, во нивните книги, освен соборите: Лионскиот (1247) и Флорентинскиот (1439), не се спомнуваат други собори, а за Вселенските не станува ни збор. А што се однесува до Лионскиот и Флорентинскиот, познато е дека се тоа унионистички собори.

Застапувајќи го происходењето на Светиот Дух од Отецот и од Синот како од едно начело, во поглавјето „Внатрешни теолошки размислувања“, современиот римокатоличкиот богослов Стјепан Бакшиќ вели: „Бог Отец не е друго освен онаа највисока божествена стварност, која се нарекува

²⁴ Dr. Stjepan Bakšić, цит. дело, 218.

²⁵ Отец Јустин Поповиќ, *Житије Светог и рамноапостолног оца нашег Фотија Великог*, „Истина је једна“, Лео, Горни Милановац, 2001, 24.

²⁶ Dr. Stjepan Bakšić, цит. дело, 224.

²⁷ Pr. Acad. Prof. Dumitru Popescu, „Teologia dogmatică și simbolică“, curs dactilografiat, anul III, partea II, București, 1992, 20.

²⁸ Dr. Stjepan Bakšić, цит. дело, 224.

²⁹ Исто, 224.

³⁰ Истото, 224.

³¹ Истото, 224-225.

³² Свети Јустин Поповиќ, *Догматика Православне Цркве*, књига прва, Православна филозофија истине, Београд, 1980, 198.

божествена природа, доколку ја гледаме формално како познание, која Го изрекува Словото (*natura divina sub formali ratione intellectionis exprimentis Verbum*). А Словото или Синот не е друго освен истата божествена природа гледана формално како извршено и одразено познание или како внатрешен поим, кого го произвело знаењето на Отецот (*natura divina sub formali ratione intellectionis expressae seu ut immanens terminus productus intellectionis paternae*). Според него, Светиот Дух конечно не е друго освен таа иста божествена природа гледана формално како произведена љубов или произведен поим според љубовта на Отецот и Синот³³. Но, според оваа римокатоличка концепција, произлегува дека „Отецот и Синот се две Лица во релација јас – ти, а меѓу нив се наоѓа единствената божествена природа во *Нивната релација, т.е. релација Ние*, која е идентична со Светиот Дух. Во оваа концепција е очигледно изедначувањето на божествената природа со лицето, најнапред со двете Лица – Отецот и Синот, а потоа со Лицето Духот Свет. Отецот + Синот = божествена природа = Светиот Дух“³⁴.

На овој начин Римокатоличката теологија го нарушува единството во Божеството, признавајќи две начела во Божеството; исто така, единството го заосноваат врз заедничката природа, а не врз Првото Лице на Пресветата Троица – Отецот, така што природата на Пресветата Троица минува на прв план и Лицата ги претвора во односи (релации) на единството на суштината.

Продолжува во следниот број.



ПЕРСОНОЛОГИЈАТА И ХРИСТОЛОГИЈАТА НА СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК (ПРВ ДЕЛ)

протопрезвитер Александар Стојаноски



Вовед

Темелите на Византиското богословие и на Византиската философија, и нивните базични претпоставки ги поставија кападокиските отци (4 век), кои во своето учење разработуваат: космолошки, антрополошки, гносеолошки и онтолошки проблеми. Нивната философија¹ не била изложена на систематски начин, туку најчесто таа била изложувана во полемичките списи, кои тие ги пишувале во борбата со антиринитарните и христолошките ереси.² Византиската богословска мисла континуирано се развивала и по нивната смрт, и нејзиниот развој трае сè до падот на Цариград под османлиско ропство во 1453 година. Еден од најчестите проблеми, кој е третиран, е персонологијата (разбирањето на личноста), а тоа, пак, е во тесна поврзаност со Христологијата.

Но што всушност подразбира персонологијата?

Персонологија е философско разбирање, кое ја зема човековата личност како врвна вредност и централна категорија. Персонализмот ја сфаќа личноста пошироко од биолошката индивидуалност, како вредност со специфичен карактер, како ентитет од кој треба да се тргне во испитување на целата реалност.³ Но во Византиската философија не се

³³ Dr. Stjepan Bakšić, цит. дело, 225.

³⁴ Pr. Prof. Acad. Dumitru Staniloaie, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Edit. Instit. Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1996, 217.

¹ Свети Василиј Велики ја нарекува „наша философија“.

² Учења спротивни на учењето на Црквата за Христа и Тринидниот Бог.

³ Коле Јовановски, *Философски речник*, Философски факултет Скопје 2002, стр. 123.

разработува само проблемот на личноста на човекот, туку, тргнувајќи од фактот дека и Бог е личност, се разработува и личноста на Бога и можностите за личностна заедница на Бога со човекот. Ова последно прашање се поставува особено како проблем, имајќи го во предвид православното учење за Овоплотувањето (примањето на човечка природа) на Христа. Како се соединети двете природи, а како, пак, двете волји и енергии, во едната Ипостас на Богочовекот Христос? Пред црковните отци е поставена задачата сето ова да го објаснат. Ова прашање особено се актуелизира со монотелитската ерес,⁴ која не би можела логички да се разобличи и прикаже како неоснована без инструментите на философијата. Со силна богословско-философска аргументација, остра борба против монотелитската ерес повел преподобен Максим Исповедник (580-622), кој како богослов, философ и монах, е еден од најзначајните претставници на Византиското богословие и на Византискиот философски и еклектичен систем, кој што ја надополнува мислата на кападокиските отци и кој се спротивставува на монотелитската ерес. Бил образован во сите ценети науки на тој период. Потомок е на моќно семејство во Константинопол, а извесно време бил во служба на царот Ираклиј, но околу 630 година одбира монашки живот во Хрисополскиот манастир, кој се наоѓал на спротивната страна на Константинопол. Ова осамување на свети Максим ќе биде прекинато токму поради новата христолошка ерес, наречена монотелитство, изум на патријархот Сергиј. Свети Максим остро ќе ја разобличи оваа ерес, преку пишување на списи, преку јавно говорење и убедување, па поради тоа бил затворен и гонет, а бил и подложен на остри маки. Неговото житие ни зборува дека дури и јазикот му бил отсечен, поради што и го добил епитетот Исповедник. Во текот на тоа спротивставување, на монотелитската ерес, ќе настанат прекрасни философско-богословски дела, во кои православното предание за личноста и за Христа е искажано на фасцинантен начин.

Во овој труд учењето за личноста и христологијата на свети Максим Исповедник ќе бидат прикажани во неколку поглавја. Во второто поглавје ќе биде даден краток осврт на антрополошките ставови на свети Максим Исповедник, бидејќи тие се особено битни за неговата персонологија. Во третото поглавје ќе биде изложено неговото учење за воплотувањето на Логосот. Тука ќе стане збор за тоа како двете природи се соединети во едната ипостас на Логосот, потоа за неопходноста на овоплотувањето на Логосот итн... Во четвртото поглавје ќе биде појаснето како се разбрани поимите „суштина“ и „ипостас“ во философијата на свети Максим Исповедник. Во петтото поглавје ќе стане збор за учењето на свети Максим Исповедник за единството на двете волји и енергии во едната Ипостас на Логосот. Со вакавата концепција, ќе може соодветно да ја изложиме персонологијата и Христологијата на свети Максим Исповедник.

⁴ Монотелитството е учење спротивно на црковното, кое го признава постоењето на две природи во Христа, но го негира постоењето на двете волји и на двете дејства – Божествената и човечката.

Антрополошките ставови на свети Максим Исповедник

За да може соодветно да се изложи Христологијата на свети Максим Исповедник и неговото поимање на личноста, потребно е на почетокот да дадеме осврт на неговата антропологија, односно неговите погледи за човекот. Ова е потребно бидејќи свети Максим секој човек пред сè го карактеризира како неповторлива личност.

Ставовите на свети Максим Исповедник за човекот се базираат главно на учењето на кападокијците. Сепак, во неговото Богословие овие ставови имаат своја автентичност и оригиналност. Човекот е создаден според образот на Бога, тој е мал свет во големиот свет. Човекот е образ Божји и во него се усредоточени сите Божествени сили и енергии. Човекот е повикан на Обојување, или уште повеќе, во него треба да се изврши обојувањето на целиот создаден свет.⁵ Човековата персонаност е онтолошки втемелена во Бога. Човекот е единство на душата и телото. Нема постапност во создавањето на човекот, туку и душата и телото се создадени заедно. Свети Максим Исповедник го отфрла ставот на Платон за преегзистенција на душата, којшто од Платон го усвои Ориген. Таквиот интегрален човек требало да ги обедини сите сили на светот. Неговото претпоставено место било централно, но гревот ја нарушил таквата Божја промисла, а со тоа и можноста за хармонија.⁶ Платоновите ставови за душата се наоѓаат во неговото дело „Федон“.⁷ Човекот треба преку својата слободна волја да се подвизува. Човекот кој не се подвизува не може да се реализира во полнота и доживува духовна смрт. Причината зошто човекот е од сите битија последен создаден, вели свети Максим, е таа што човекот има за цел сите созданија да ги обедини, да ги приведе кон Бога, та Бог да постане „Сè во сè“.

Човекот, според свети Максим, е создаден од Троичниот Бог од ништо (et nihilo), но според иконата и подобие то Божјо. Иконата, (образот Божји), се однесува на разумот (то Лоуков), и слободата на човекот и го претставува она што му е дадено во неговата природа, а подобие то се однесува на волјата, односно произволението и мислењето на човекот, и нешто што треба човекот слободно да го реализира, за да ја здобие благодатта Божја со правилна употреба на своите сили.⁸ Оттука поимот икона одговара на онтологијата на човековото битие (битие и вечно битие според благодатта) и на подобие то на намената и целта на создавањето, тоест соединувањето со Бога и Обојувањето, односно да достигне добро битие. Првобитно човекот бил повикан да ја надмине половата спротивставеност, по пат на бесмртност, и преку светост да ја обедини вселената, да го обедини

⁵ Георгиј Флоровски, *Источни отци*, манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 1998, стр. 211 и 212.

⁶ Вера Георгиева, Византиска философија, Табернакул, Скопје, 2001, стр. 105 и 106.

⁷ Платон, *Сократова одбрана* (Сократова одбрана, Критон, Федон), Култура, Скопје 1990, стр. 71 – 170.

⁸ Артемиј Радосавлевиќ, *Тајна спасења по светом Максиму Исповеднику*, Теолошки погледи, бр. 1-2, 1984, стр. 82

духовниот и сетилниот свет во спознанието на Бога. Но таа цел човекот не ја исполни, бидејќи со својата слободна волја, наместо да дејствува во согласност со својата природа, која е создадена за заедница со Бога преку причестување со Несоздадените Божји енергии, тој се бунтува против Бога и против сопствената природа.⁹ Бунтот против сопствената природа и рушењето на нејзината интегралност води кон распадливост. Според свети Максим, злото нема вистинска природа, зашто е пореметување кое настанало во слободното самоопределување, кое ги спречува внатрешните сили во човекот да делуваат сообразно со својата цел, и ништо повеќе. Адам го отфрли она што е својствено на неговата природа и одбра да се раководи според сетилата. Предавањето, пак, на сетилата, води во страдање, а ова, пак, во смрт. Во таа смисла смртта претставува благодат и милост од Бога, за да се прекине од една страна страдањето, а од друга страна да му се даде можност на човекот да ја спознае лудоста на својот разум, кој наместо да се соединува со Мудроста, тој повеќе може да се окарактеризира како безумен.

Што се однесува до пропадливоста на Адам и Ева и пренесувањето на истата на нејзините потоци, свети Максим вели дека тоа е поради фактот кој вели дека тоа што после падот уживањето претходи на природното раѓање, а со тоа сите поколенија земаат учество во смртта и пропадливоста. Затоа суштинска последица на првородниот грев е пред сè разединувањето на човечката природа. Зашто побуната против Бога значи непознавање на Бога, непознавањето на Бога води во самољубие, а ова, пак, во тиранија и омраза, како начин на живот. Од сето досега наведено може да се заклучи дека човекот е потполна личност само во заедница со Бога и со луѓето. Бидејќи со првородниот грев се нарушила вакавата хармонија, била повредена и човековата личност. Падот на човекот е трагедија од космички размери, бидејќи не одговори на природно поставената цел: сè да приведе во единство со Бога. Поради сето ова и за да му се овозможи повторно обожувањето на човекот, се воплоти Логосот (Синот Божји). Со овоплотувањето на Логосот, двете природи, Божествената и човечката, се соединуваат во едната ипостас на Богочовекот Христос. Двете природи се ипостазираат во една ипостас на Богочовекот Христос.

Овоплотувањето на Логосот во Богословието на свети Максим Исповедник

Поимот Логос е старогрчки збор, којшто е многу употребуван во философијата, како повеќеозначен збор. Овој поим во хеленската философска мисла се употребувал со следните значења: збор, својство, говор, вистина, слава, квалитет, ред, волја, разум, човеки поим, ум, граматички исказ, вистинско учење, закон, постапка, мерка итн...¹⁰ Во

црковнословенскиот јазик е преведен со терминот „слово“. Свети Максим не случајно го употребува овој философски термин за со него да означи личност, а таа личност е Синот Божји. Тој со поимот Логос Го именува Синот Божји којшто примил човечка природа, поради човекот. Учењето за Логосот се развива преку побивањето на оригенизмот,¹¹ од страна на свети Максим Исповедник. Тој цврсто се држи до фактот дека создавањето е слободен чин на Бога и дека сите созданија учествуваат во Бога, а преку тоа ја добиваат својата егзистенција, бидејќи единствено само Бог постои, Сам по Себе. Божествениот Логос, преку кој сите твари се создадени, во себе ја содржи разновидноста на сите творби.¹²

Кој е тој, пишува свети Максим Исповедник, кој не би видел дека Логосот Божји е мноштво логоси, и мноштвото логоси се едно во сеопштото враќање кон Него?

Не може да стане збор за вечно препостоење на созданијата, зашто сите созданија, видливи и невидливи, се создадени од Бога преку Божествениот Логос. Човекот реализацијата на својата личност може да ја доживее единствено во заедница со Бога. За тоа да му го овозможи, Синот Божји прима човечка природа (се овоплотува). Затоа делото на воплотувањето на Логосот е дело на возглавување на разединетата човечка природа. Неоставрената цел на првиот човек Адам се исполнува со Божествена сила, низ обновувањето на природата во новиот Адам, односно Овоплотеното Слово Божјо, преку кое сè во почетокот постана.

За свети Максим е карактеристично што тој е предназначен уште од почетокот, од првата Божја замисла за Богочовечката полнота. Во таа смисла човекот е создадено битие, или битие назначено уште од првата Божја замисла, за Богоовоплотувањето на Логосот Божји. Воплотувањето и обожувањето (σάρκοσις και Θεωσις) се две поврзани дејства. Бог, од човекољубие, постанува човек, а човекот од Богољубие постанува Бог по благодат, присоединувајќи се кон несоздадените Божји енергии, според мерката на својата отвореност и приемчивост за нив. Божествениот план е независен од човековиот пад, бидејќи уште во првичната Божја замисла Бог сè промислил. Затоа Овоплотувањето е Откровение.¹³ Поимот љубов има особено значење во Византиската философија, бидејќи со овој термин се прецизира односот помеѓу Бога и човекот во двете насоки. Преку љубовта се реализира взаемното привлекување на Бога и човекот.¹⁴ Со таа цел Бог го создал и светот, за во Логосот Негов, односно во Неговиот Син, преку Кого сè створил и благоизволил, светот, бивајќи обединет во Него, да има вечна егзистенција. Така Бог сето она што е создадено и кое ќе дојде во заедница со Неговиот Син, ќе го препознае како свој син. Затоа тајната на Воплотувањето е тајна на восиновувањето. Бог е во вечна љубовна заедница со Својот Син и врз таа основа ни зборува свети Максим. Бог го

¹¹ Темелната грешка на оригенизмот се состои во неговото учење за создавањето на светот, односно поистоветувањето на произлегувањето на Божествените ипостаси и светот.

¹² Димитриу Станилоу, *Христологијата на св. Максим Исповедник*, Домострој – списание за духовна култура, година 5-та/број 15, 1997, стр. 24-25.

¹³ Вера Георгиева, *цит. дело*, стр. 104.

¹⁴ Игњатије Мидић, *Сеѓање на будућност*, Београд, 1995 стр. 181.

⁹ Јован Маендорф, *Христос у источнохристијанској мисли*, Хиландарски преводи, Света Гора Атонска 1994, стр. 128.

¹⁰ Branko Bosnjak, *Logos I dijalektika*, Naprijed, Zagreb, 1961, 42.

познава светот и го љуби светот како и Својот Син и пред да го создаде, поради тоа што го препознава единствено во Својот Син.¹⁵

Значи Бог се овоплотува и постанува човек, за човекот да се спаси. Спасението на човекот е единствено возможно преку Овоплотениот Логос Божји. Бидејќи веруваме дека се спасува она што се соединува со Бога, оваа мисла ја изразуваат повеќе отци на Црквата. Истава мисла ја изразува и свети Григориј велејќи: Она што не е примено (при Овоплотувањето на Бога Логосот) тоа и не е спасено.

Почетокот на спасението е токму во примањето на човечката природа на Спасителот, но изгонувајќи го од природата гревовното раѓање, бидејќи како што стана збор и порано, уживањето после Адамовиот гревопад му претходи на природното раѓање. Господ не примил раѓање од човечко семе, туку од Светиот Дух. Во таа смисла Он бил слободен од грев и бил во состојба во која бил првосоздадениот Адам пред падот. Според тоа, ако немал грев, не би требало да има учество во распадливоста и страдањето. Но Словото Божјо зема доброволно учество во страдањата, та во целиот домострој¹⁶ на спасението ја прима човековата гнилежност, за со своите неправедни страдања да го уништи човековото праведно старадање. Сите подлежеа на природното страдање, а со тоа и на гревот, и распадливоста. Од една страна Словото ја прими човековата природа, не земајќи го гревот, и похотливото (страсното раѓање), а од друга страна, ја примил сета човечка гнилежност и клетва. Од една страна го усвојува првосоздадениот Адам, а од друга страна ја прима клетвата и осудата на Адама после падот.

Од аспект на Богоовоплотувањето се дели и целата историја на светот на два дела: на период на подготовка за Богоовоплотувањето и самото Воплотување, и на период на обожување.

Првиот период го карактеризира подготовката, особено онаа преку пророштвата и символите, и самото Воплотување кое се случи во полнотата на времето, кога злото се намножи, бидејќи никој не можеше да се ослободи од трулежноста, па сите подлежеа на законот на природното раѓање, а со тоа и на гревот и на распадливоста.

Вториот период го карактеризира Обожувањето, заедничарењето на човекот со Бога. Тајната на обожувањето е пред сè тајна на заедничарењето.¹⁷ Всушност Христос го исполни сето она што првосоздадениот Адам требаше да го стори, односно со своето девствено раѓање го надминува двојството на половите. Затоа свети апостол Павле ни пишува: „... во Христа нема ниту машки пол, ниту женски, туку сите вие сте се едно во Христа Исуса. (Гал. 3,28).

Со својата смрт Христос ја уништува поделбата, помеѓу рајот и вселената која постоеше, после падот па му вели на разбојникот: уште денес ќе бидеш со мене во рајот.

Свети Максим вели: „ Заради тоа конечниот Божествен план е

обожувањето на човекот; та да можат сите луѓе (се разбира доколку тоа го сакаат), да учествуваат во Сецелиот Бог, та на истиот начин како што се телото и душата соединети, Бог да постане учестив (приемчив за душата), но со посредство на душата и на телото, бидејќи благодатта која ја прима телото поради тесната синергија на душата и телото, се пренесува и на телото, за на крајот душата да прими непроменлив карактер, а телото бесмртност (преку воскресението), и конечно сецелиот човек да постане бог по благодат, обожен со благодатта на Бога Логосот, Кој постана човек, за човекот да постане сецел бог со душа и тело, не според природата, ами според благодатта“.¹⁸

Всушност се случуваат две движења, она на човекот кон Бога, и се разбира на Бога кон човекот. Првото го нарекуваме Богољубие, додека второто човекољубие. Самото Воплотување е соединување на Божествената и човечката природа, неизменливо и неслеано, при што двете природи не ги губат особеностите и квалитетите на својата природа. Ваквото соединување отците го нарекуваат перихорисис. Двете природи се различни бидејќи постои онтолошки амбис помеѓу Бога како создател, од една страна, и човекот како создание, од друга страна. Сепак, иако се различни природите, предиспозиции за вакво соединување има во фактот што човекот е создаден според образот Божји. Човекот е Богоподобен и двете природи се ипостазираат (се конкретизираат во едната ипостас на Богочовекот Христос). Две природи во една ипостас. Не случајно го употребуваме терминот Богочовек. Со овој термин јасно се покажува личносното единство на две различни природи. Овие природи се неслеани, непомешани и неизменливи. Во ваквото единство човечката природа ги запазува своите онтолошки белези, како што и Божествената ги запазува. Иако двете природи ги запазуваат своите природни суштествени својства, сепак се наоѓаат во цврсто единство. Едната не е спротивставена на другата, туку се наоѓаат во совршено и хармонично единство. Овие согледувања не приведуваат кон прашањето: како во Максимовото богословие се разбрани поимите „суштина“ и „ипостас“?

Продолжува во следниот број.

¹⁵ Григориј Богослов, *Творенија*, т.3 Москва 1889, стр. 180.

¹⁶ Терминот „домострој“ е еквивалентен на термините план или економија, неговото буквално значење би било, градење устројување на домот.

¹⁷ С. Л. Елифанович, *Максим Исповедник и византиско богословие*, Мартис, Москва, 2003, стр 86.

¹⁸ Свети максим Исповедник, *Творенија*, „Манастир св.вмч. Георгиј Зограф“, Света Гора, 2002, стр 279.

АГРЕСИВНОСТА ВО ИНТЕРПЕРСОНАЛНИТЕ ОДНОСИ (ПРВ ДЕЛ)

проф. д-р Методи Чепреганов,
неуропсихијатар

Како меѓусебните емотивни контакти имаат влијание
врз нашиот живот?



Во нарушувањата на индивидуалните посебности на личноста, кои се во длабока взаемна корелација со интерперсоналните односи и контролираното и хармонично или агресивно однесување на една личност, најновите сознанија зборуваат за т.н. социјален мозок, со веќе дефинираните мозочни центри и мрежи кои се имплицирани во овозможувањето на капацитетите на социјалната когниција.

Из сите вековија и во сите цивилизации од постоењето на светот, бројни мислители и филозофи го актуализирале прашањето на моќта на човековиот деструктивен нагон, поточно на човековата агресија, во секојдневните интерперсонални односи, но и надвор од нив. За жал дефинитивен одговор до денес не постои. Агресијата, како интерконтакт и однос помеѓу нас, била актуелна, е актуелна и останува и понатаму актуелна.

Отворено е прашањето: колку, на кој начин и со каков интензитет, емотивните меѓусебни контакти во меѓучовечките (интерперсонални) односи, имаат влијание врз нашиот афективен живот, врз нашето расположение, нашата блискост и меѓусебно разбирање, почитување, толеранција и флексибилност?

Едно е вистина, родената емоција, психоемотивниот наплив, во нас го активира нашиот афект во акција и движење, правејќи еден хормонален дисбаланс и активирајќи одредени неуромодулатори и неуромедијатори,

МЕДИЦИНА

Тетовско - гостиварска
епархија

состојба, која ако е пролонгирана и хронична секогаш доведува до психосоматско заболување.

Потоа, каков пат таа ќе следи навистина зависи од бројни генетски и инкорпорирани фактори, така што емотивните напливи или ќе ги задржиме во нас, или ќе ги експримираме директно, или ќе ги модулираме и ќе ги трансформираме комплетно, со еден збор тие напливи, или ќе успееме да ги ставиме под некаква контрола на нашата будност, внимание, едукација и знаење, или тоа нема да ни успее и емотивниот пламен, едноставно ќе пламне и ќе се разгори околу нас.

Значи, нашиот одговор може да биде или агресивен, или воздржан, рационален, со посебен, контролиран и одбран вокабулар од зборови, кој во себе ќе содржи когнитивно емоционална и социо – компортементална комплексност, со психоаналитичка обработка што ќе ја чини специфичноста на одговорот на една созреана и комплетна личност, или обратно, тоа ќе биде одговор од една нематурирана и незрела личност, која во одговорот ќе искаже огромна доза на агресивност и недоличен вокабулар.

Секој емотивен наплив, ние со нашата будност и внимание, во рамките на еден глобален процес, да го наречеме регуларен и крајно контролиран, го преработуваме во нас и го креираме со нашите сознателни капацитети, во склопот на т.н. наша емоционална сознателност, која ја поседува секој од нас.

Токму таа го регулира и идентификува нашиот одговор со кој се претставуваме кон соговорникот и кон околината која не опкружува.

Експресијата на тој одговор е крајно модулирана и во сето она што ние во дадениот момент ќе го одиграме на сцената со нашиот соговорник, тоа наше актерство ќе биде дело и одраз на нашата личност, поточно нашиот изглед и целокупната наша мимика ќе биде огледало на нашите психоемотивни напливи, креирани од нашиот емотивен мозок, поточно од фамозното амигдално јадро во лимбичниот систем, но и одговор кој дефинитивно ќе го декланшираат структурите во префронталниот лобус.

Колкава ќе биде нашата самоконтрола во формата на меѓусебната регулација, нашето социјално партажирање на емоционалните напливи кон надвор, одмерено, смилено и пристojно, или хистероидно, брутално, агресивно и некритично, со голема доза на простотија и примитивизам, аутоконтролата ќе биде во апсолутна корелација со одпорано стекнатата, социјална едукација, знаења, и инкорпорирани норми, кои ќе можат, или не, да ја контролираат експресијата на нашите емоции према соговорникот.

Со еден збор нашиот одговор и однесување се во длабока корелација со зрелоста и матурацијата на нашата личност.

Во нашите интерперсонални односи ништо не е случајно

Токму, во овој контекст ќе направиме една променада низ цивилизациските психо – емотивни основи на животот.

Конфучие, многу одамна, во своето дело УМОТ ЦАРУВА, А МОЌТА И СНАГАТА ТРУЛАТ ќе каже: да живееш и да постоиш значи да работиш,

да твориш, да креираш, да ствараш, да умееш, да почитуваш, да те краси ЕМПАТИЈА, флексибилност и толерантност, значи да имаш СВЕЕСТ И СОВЕСТ.

Свеста е физиолошка функција, а совеста еволутивен процес при кој на психофизичката обдареност од мајката природа, со тек на време личноста аквирира и инкорпорира воспитание, едукација, знаења, искуство, социјални, морални, етички и духовни норми. Личноста постепено созрева, матурира во милјето во кое постои, поточно во средината на фамилијата, во опкружувањето, во државата, во специфичноста на климатските услови, со начинот на исхрана и живеење.

Тоа се насушните норми, кои ја формираат цитоархитектурата на една личност, кои го креираат и формираат нејзиниот психопрофил.

Модерната психологија за матурирана личност вели зрелост со социјална когниција.

ЛИЧНОСТА е конгломерат од 7 психички функции (памтење, мислење, внимание, нагони, перцепции, волја, афект. Сите под плаштот на осмата функција, а тоа е СВЕСТА.), инкорпорирани хармонично кога личноста е зрела и умеет да почитува, да има емпатија, да разговара, да биде толерабилна и флексибилна, со спремност, култура и интерперсонален однос да може да се договори и да донесе едно адекватно решение, кое е во корелација со капацитетот на нејзината емоционална интелигенција.

Или дисхармонично, со злоба, љубомора, завидливост, карактерни настраности, параноичност и малигна нарцисоидност – малиген нарцизам со садизам, агресивност, параноја и несоцијален модел на однесување во интерперсоналните односи.

Во нашиот мозок постојат две спротивставени структури, кои се во постојана спрега, од една страна амигдалното јадро, нашиот емотивен мозок и носител на емоционалната интелигенција и нашите психоемотивни напливи, значи нашите емоции и емотивен живот кај секој од нас и структурите на префронталниот лобус, нашиот рацио, кој ја контролира амигдалата и емоциите и ја донесува децизијата, одлуката за нашиот мисловен дуктус, со каков вокабулар, но и како и на кој начин и со каква мимична гестикулација, гримаса, боја на глас и движение ќе биде нашиот однос кон соговорникот, дома на улица, на работа, секаде и на секое место.

Ова значи, дека во нашите интерперсонални односи, или како психологијата вели КОМПОРТЕМЕНТ – ОДНЕСУВАЊЕ, ништо не е случајно, се е предодредено и зависи од тоа колку сме ја созреле и надградиле нашата личност, со норми на воспитание и едукација, поточно со богатство на знаење и искуство.

Практично овие две структури се нашето ОГЛЕДАЛО КОН НАДВОР, нашата КАРАКТЕРНА ЕКСПРЕСИЈА на особините на ПСИХОПРОФИЛОТ на нашата личност, тоа сум јас, тоа сме ние со сето она што го носиме и што сме го инкорпорирале во нас како норма и параметар, социјален, морален, етички и духовен нагон, како веќе реков, БОГАТСТВОТО ОД ЗНАЕЊЕ, кое или го имаме, или го немаме.

Во нарушувањата на индивидуалните посебности на личноста, кои се во длабока взаемна корелација со интерперсоналните односи и контролираното и хармонично или агресивно однесување на една личност, најновите сознанија зборуваат за т.н. социјален мозок, со веќе дефинираните мозочни центри и мрежи, кои се имплицирани во овозможувањето на капацитетите на социјалната когниција.

Под социјална когниција подразбираме збир од ментални процеси кои подржуваат одредени наши социјални интеракции од типот на перцепции, интерпретација, како и нашиот одговор на однесувањето на другите, поточно на околината, намерите, плановите, желбите, замислите, верувањата и емоциите.

Процесите на социјалната когниција ни овозможуваат да ги конструираме нашите релации во нас самите, односот со другите и тој однос да биде на максимално флексибилен начин и без било каква агесија.

На тој начин капацитетот на социјалната когниција не води и управува со нашето социјално однесување, со нашата адаптација, како многу значаен фактор во поставувањето на нашите соодветни социјални интеракции, познати како миграционен синдром.

Докажано е дека овие психоафективни нарушувања, како и нарушувањата во однесувањето имаат силни консеквенци на квалитетот на животот, на интеграцијата во милјето и во професијата.

Студиите за лезиите на овие нарушувања. Особено neuroimaging дијагностичките инвестиции идентификуваа одредени мозочни центри и мрежи кои се имплицирани во овозможувањето на капацитетите на социјалната когниција, сега веќе опишувани со нов вокабулар наречен „социјален мозок“, а тие мозочни структури се во директна или индиректна релација и корелација со агесијата, импулсивноста и неконтролираното агресивно однесување и недоличен вокабулар.

Денес, библиографијата за социјалниот мозок и социјалната когниција е повеќе од бројна. Приодите се богати, содржајни, експериментални, емпириски и имаат единствена цел, елаборација на сите човекови страсти и карактерни особености, и добри и лоши, во обидот секој од нас да ја најде вистинската смисла на животот.

Социјалната когниција и оформувањето на социјалниот мозок е долготраен процес, кој трае, трае и ќе трае, тоа е еволутивен процес кој е составен дел од нашето постоење.

Овој процес кој тече и живее со нас и во нас постојано, не треба да се сфати како банален психолошки комплекс за кој објаснување треба да бараме во траумите од детството, туку обратно, тоа е вековниот и исконски обид на човекот да ја сфати смислата на животот, за себе и кон себе лично, да доживее највисок степен на интензивност и моќ и снага и да го доживее тоа во одредени услови на неговиот живот.

Таа негова желба е негова религија, негов ритуал и негов култ кон возвишеното.

Во своето дело „Човековата потреба по смислата“ Виктор Франкл ќе каже: ...настојувањето да се пронајде смисла во животот е примарна мотивациска сила на човекот... тоа е волја за смисла... наспроти Фројдовиот принцип на уживање, нарекуван како нагонска волја за уживање и наспроти принципот од индивидуалната психологија на Адлер, нарекуван како волја за моќ...

Човековата волја за смисла е примарниот двигател во секојдневието на нашиот живот, тоа во никој случај не треба да го сфатиме како една секундарна рационализација на нашите нагонски пулзии.

Волјата за смисла е основна, специфична и единствена за секого од нас и треба да се трудиме да ја оствариме и исполниме, како би биле НИЕ, односно ЈАС, дека постоиме и дека сме постоеле.

Секој од нас треба да ја пронајде својата цел и смисла во животот и неговата желба треба да биде основниот патоказ во неговиот живот.

Продолжува во следниот број.



ПЕТ ГОДИНИ СО ВАС¹

Митрополит Тетовско-гостиварски г. Јосиф



Заповед нова ви давам, да се љубите еден со друг, како што Јас ве возљубив вас. По тоа ќе ве познаат дека сте Мои ученици (Јован 13,34)

Со неискжлива благодарност Му благодарам на Севишниот Бог и Спасителот наш Исус Христос и на Неговата Пречиста мајка Пресвета Богородица за добрините направени на сите нас, за големата љубов и подарената благодат, која пред точно пет години ја примив, бивајќи интронизиран за прв Митрополит Тетовско – гостиварски на новоформираната Тетовско-гостиварска епархија. Тој момент никогаш нема да го заборавам. Се сеќавам дека тогаш со високо чувство на страхопочит застанав пред црковниот амвонот со погледот насочен кон Вас и кон браќата архијереи, а со молитвите кон светите солунски браќа Кирил и Методиј.

Сега по пет години од тој миг – чувството е прекрасно и благодарствено, а прекрасно е затоа што ете Бог, благоволи овие години да ги поминам со прекрасни луѓе во секој поглед, да бидам „покрај народ, кој љубоморно ја чува и живее верата прадедовска... и покрај народ кој си ја сака верата и Црквата православна“ – со тие зборови тогаш во беседата при востолчувањето Архиепископот г. г. Стефан ми го опиша накратко мојот богомдарован народ, со кого денес повторно сме соборно собрани да го прославиме големиот епархиски јубилеј. Денес пред сите Вас морам уште еднаш да кажам дека секој ден поминат во служба насекаде ширум оваа епархија, покрај вакви верници, дали во Гостивар и Тетово или Брвеница и Маврово, и насекаде, причинува задоволство и претставува чест да се биде Ваш владика и духовен отец. Почитувани верници, морам да Ви кажам едно: БЛАГОДАРАМ за сета љубов и доверба, за сите заеднички служби и молитви упатени кон нашиот Бог. Знам дека и во иднина ќе бидеме заедно и дека заедно ќе се бодриме на патот кон Небесното царство.

¹ Беседа изговорена во храмот „Пресвета Богородица“ во Гостивар – општина Гостивар, на 04. 11. 2018 (Свети Аверкиј Рамноапостолан; Преподобен Лот; Спомен на чудотворното избавување на Москва од Литванците со помош на Пресвета Богородица) - по повод големиот епархиски јубилеј 5 години Тетовско-гостиварска епархија.



Но, од толку добри луѓе не можеле да не произлезат и добрите мои соработници свештениците, со кои заедно уште од самиот почеток започнавме, градејќи меѓусебна доверба, да го враќаме и литургискиот-духовен живот на овие страдални простори, каде секојдневно се потврдува светоотечката мисла „Пролеј ја својата крв и прими дух“ во дело. За сиот Ваш труд и за сета Ваша жртва, која знам дека секојдневно ја давате преку Вашата служба, без која што нашата епархија не би била оваа што е денес, Ви благодарам.

Исто така, ја користам оваа прилика да му се заблагодарам и на Архиепископот г. г. Стефан, како и на Митрополитот г. Тимотеј за довербата, но и на останатите членови на Светиот архиерејски синод. И сега се сеќавам на зборовите на Неговото Блаженство, Архиепископот Охридски и Македонски г. г. Стефан искажани во беседата при востолчувањето: „Доаѓаш во предели каде се длабоки и древни христијанските темели... Ќе бидеш архиереј меѓу народ каде што по крстот и по полумесечината се идентификува и препознава секој човек и секоја населба... Чувај го Лешочкиот манастир со неговите стари и нови луѓи и светињите во доверената епархија!“... И токму така, голем крст и големо бреме зедев врз мене, но заеднички, покрај сите искушенија и предизвици успеавме да продолжиме оттаму, каде што застанаа нашите претходници, и претходникот, нашиот почитуван и секогаш ценет Митрополит Кирил, и го продолживме и го умноживме неговото дело како добри наследници.

Верувам дека овие пет години направивме доста богоугодни дела. Веднаш го основавме епархиското списание „Огледало“, обновивме доста храмови, но и изградивме и осветивме нови храмови. Ја возобновивме епархиската административна зграда. Извршивме градежни и реставраторски работи на Соборните храмови во Тетово и тука во Гостивар. Се изградија и осветија повеќе манастирски цркви и конаци, но она што е најважно е тоа што успеавме да обезбедиме услови за подобар литургиско – богослужбен живот на народот. Ме радува фактот што народот тоа го препозна брзо, па заеднички, со Божја помош не само што обновивме повеќе храмови, туку така постепено успеавме да го возобновиме и духовниот и литургискиот живот во овие краишта, каде од памтивек, уште од ранохристијанскиот период опстојувала жива Христова црква.

Денес потомци на таа Христова црква сме сите ние заедно тука – како заедница. Како членови на Телото Христово, треба да знаеме дека кога страда еден орган – страда целото тело и дека истото се случува и во заедницата. Но, кога страда еден член на заедницата треба да страда целото тело. Да се научиме да сострадуваме еден со друг. Маките еден со друг да ги споделуваме. Исто и радоста еден со друг да ја делиме. Епархијата денес најголемо внимание посветува токму на тој духовен и социјален аспект од животот на живата црква. Секогаш кога сме имале можност преку хуманитарната мисија сме излегувале во пресрет. И во иднина ќе продолжиме со таа богоугодна мисија.

Како што од самиот почеток со сета моја душа се надевав дека Бог ќе ги услиша нашите молби, така и сега се надевам и знам дека по Неговата волја ќе се проширува нашето стадо. Знајте го следното, драги браќа и сестри:

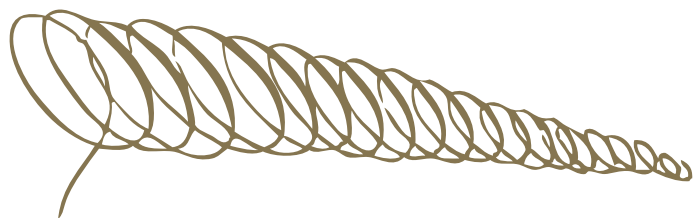


храмовите и епархиските врати постојано се отворени за секој еден од Вас. Заедно сме секогаш посилни и секогаш можеме сложни да направиме повеќе! И запомнете дека човекот секогаш како битие има потреба од друг човек, но најмногу има потреба од Бога Својот Создател. Тоа го сведочиме и денес на оваа Света Литургија, заедничарејќи и сослужувајќи со моите собраќа на нивата Господова, митрополитот Куманоско-осоговски г. Јосиф и Епископот Хераклејски г. Климент, кои денес благоволија да ја споделат со нас, нашата голема радост по повод 5 годишниот јубилеј од мојата интонизација на новоформираната Тетовско-гостиварска епархија, за што искрено им благодарам.

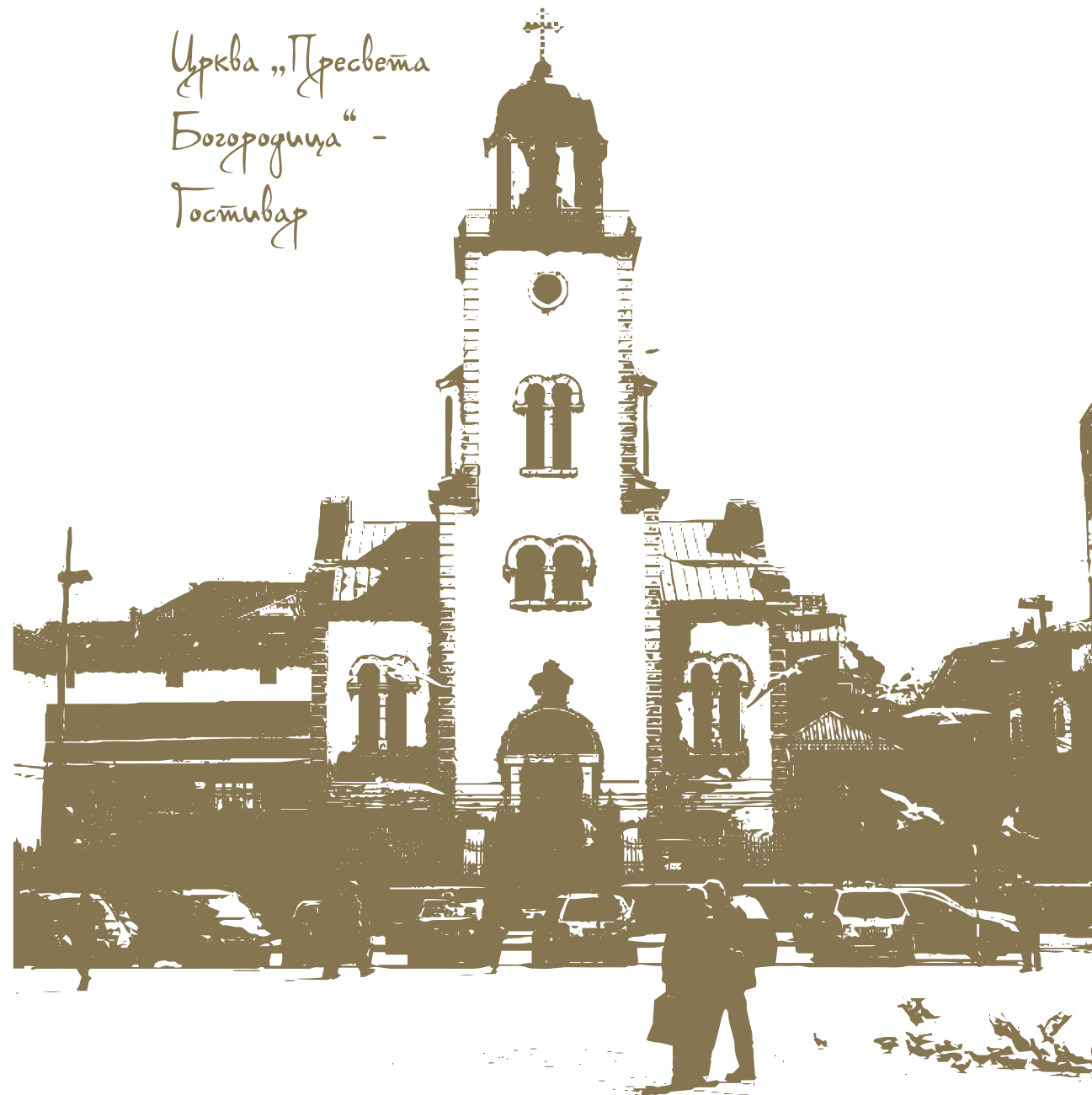
На крај, мили чеда, не би Ве советувајќи и не Ви би порачал ништо друго, освен она што Христос им го заповедал на своите ученици: „Заповед нова ви давам, да се љубите еден со друг, како што Јас ве возљубив вас. По тоа ќе ве познаат дека сте Мои ученици“ (Јован 13,34).

Да пребиваме во таа христијанска љубов, бидејќи само со неа ќе можеме заеднички да дочекуваме и други поголеми јубилеи и чествувања. Нека е за многу години!

Бог да Ве благослови!



Црква „Пресвета
Богородица“ -
Гостивар



ВЕСТИ И НАСТАНИ

Тетовско - гостиварска
епархија

Синиша Георгиев



Св. Наум Охридски“ на Попова Шапка



Успение на Пресвета Богородица - Лешок



Бадник



Свети мч. Трифун



Средба со градоначалничката на Општина
Тетово г-ѓа Теута Арифи



Средба со м-р Даријан Сотировски - директорот
на КОВЗРГ





Акатист на Пресвета Богородица



Мисионерство во епархијата



173 години, од упокојувањето на игуменот на Лешочкиот манастир Кирил Пејчиновиќ



Благовештение на Пресвета Богородица





ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ !!!



Педесетница - Духовден



На аудиенција кај Папата Франциск во Ватикан



TEXO 2018





Преп. Сисој Велики



Св. пр. Илија – Илинден



Св. вмч. Марина с. Зубовце - Гостивар



Св. Петка с. Печково



Прием по повод независноста на Украина



Милениумска патека



Средба со ректорот на УКИМ проф-д-р Никола
Јанкуловски



Предавање на Европски Универзитет



Контакт:

Тетовско – гостиварска православна епархија
Соборен храм „Свети Кирил и Методиј“
Бул. Гоце Делчев, 66
Тетово



e-mail:

tgeogledalo@gmail.com



Голема благодарност до бензинската
пумпа „Европа 92“ - Лешок,
која потпомогна во реализирањето на
овој број на списанието „Огледало“





tge.mk

ISSN 2545-4579
ОГЛЕДАЛО