

Милан Ѓорѓевиќ (Скопие)

## „УМОТ НА ОТЦИТЕ“ НА ОТЕЦ ГЕОРГИЈ ФЛОРОВСКИ И ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОШКИОТ КОНЦЕПТ „НАВИТУС“

Во современото православно богословие е видлива своевидна амбивалентност во вреднувањето на мислата на отец Георгиј Флоровски. Од една страна, едногласно му се одобрува место (вообичаено челното) меѓу најзначајните православни богослови на 20. век. Од друга страна, се почесто се наидува на забелешката за недоволната егзактност при претставувањето на неговите клучни богословски концепти. Тука пред се се цели кон „враќањето кон отците“, во чиј знак се одвиваше речиси севкупното православно богословско-философско мислење на 20. век, програмски изразено преку називот „неопатристичка синтеза“<sup>300</sup>. Централното место му припаѓа на прашањето околу самата содржина на ваквиот синтетизирачки зафат. Така, Ендрју Лаут забележува како самиот Флоровски „ретко, ако и воопшто, се осврнува на прашањето за тоа што неопатристичката синтеза би можела да значи“<sup>301</sup>. Сосема е оправдано причината за тоа да се побара на прво место во стилот на богословско изразување на Флоровски. Од една страна, главните дела на Флоровски биле составени во текот на неговите чести преселби и краткотрајни одмори, поради што тој го избегнувал систематскиот начин на теологизирање, а од друга тој претпочитал да пишува *ad hoc*, вклучувајќи се директно во богословските дебати на своето време, како што тоа, впрочем, го правеле и самите свети отци<sup>302</sup>.

---

<sup>300</sup> Georges Florovsky, „The Theological Will of Father Georges Florovsky“, in: *Georges Florovsky: Russian intellectual and Orthodox churchman*, ed. Andrew Blane, Crestwood NY 1993, 153–155.

<sup>301</sup> Augustine Cisdady, „Theology of the icon“, in: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian theology*, ed. Mary Cunningham, Elizabeth Theokritoff, Cambridge 2008, p. 193.

<sup>302</sup> George H. Williams, „The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky“, in: *Georges Florovsky: Russian intellectual and Orthodox churchman*, ed. Andrew Blane, Crestwood NY 1993, p. 289.

Сепак, во ова истражување се решив причините за наведениот проблем да ги побарам во самата концептуална мрежа, преку која Флоровски го претставува од него предложениот синтетизирачки пат. При тоа, паѓа во очи дека централниот концепт во оваа мрежа останува обвинен со магла. Станува збор за изразот „ум (φρόνημα) на отците“, кој дејствува како начело и критериум на отечкото предание. Преку него Флоровски го истакнува харизматичниот и надвременски карактер на преданието, спротивставувајќи го на разбирањето на преданието како надворешен и формален авторитет, кој инсистира на постојано споредување со формулациите на авторитетите од минатото. Вистинскиот традиционализам, тврди тој, секогаш се спротивставува на ропските реставраторски тенденции, кој го сметаат минатото за формален критериум на современото. Затоа, Црквата не се води од надворешните авторитети, туку, бидејќи тело Христово, го црпи своето сведоштво од Христовата благодатната стварност, која постои во неа на актуелен и жив начин<sup>303</sup>.

Од прикажаниот опис може само до некаде да се насети што изразот „умот на отците“ конкретно може да значи, што пак, остава премногу простор за негово различно интерпретирање. На тој начин, отворените прашања само се надоврзуваат едно на друго. Дали „умот на отците“ е целосно супериорен во однос на „буквата на отците“ и независен од неа? Кои се механизмите на неговото формирање од една страна и на неговото дискурсивно вообличување и изразување од друга страна? На кој начин тој функционира како критериум на ортодоксното мислење и како заеднички именител на различни богословски системи, и покрај помалите или поголемите методолошки и концептуални несогласности помеѓу нив? Дали постулирањето на „умот на отците“ претставува обид за востановување на *consensus patrum*, онаму кадешто таков консенсус фактички не постои, или пак навистина е валиден критериум, способен да го изрази не секогаш и не секому очигледното едноумие на православните црковни отци?

Поставениот проблем не се однесува само на прашањето за формалниот принцип на постоечкиот корпус на светоотечката богословска мисла, туку има фундаментално значење за самата христијанска философија како таква. Затоа, во претстојната дискусија прво ќе ја изложам функцијата на различните дискурсивни и недискурсивни фактори во формирањето на христијанско-философските мисловни системи, како што се Светото писмо, догматите, писанијата на светите отци, писанијата на световните мислители, литургиската и аскетската практика. Потоа ќе ја испитам можноста за синтетизирање на овие фактори и

---

<sup>303</sup> Christoph Künkel, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, 211–214.

нивно сведување до еден заеднички именител. Со таа цел ќе го воведам концептот „habitus“ (ἕξις) и во негова светлина ќе го поставам погоре проблематизираниот израз „ум на отците“.

\* \* \*

Првиот и најочигледен критериум на светоотечката мисла е Светото писмо. Принципот „според Писмата“ е поставен од светиот апостол Павле во неговото исповедание на верата, кој понатаму се предава како принцип на мисловното предание на Црквата<sup>304</sup>. Самиот предмет, пак, на светоотечката мисла е Христос и Неговата блага вест (евангелие). На тој начин, оваа мисла претставува исповедание на верата во Христа, кое пак, како што забележува отец Џон Бер, подразбира интертекстуален и интерпретаторски процес, основан пред се на континуитетот и согласноста со Писмото<sup>305</sup>. Тој нагласува дека Писмото само по себе не е фактичкиот предмет на патристичката егзегеза, туку дека тоа е Христос кој се интерпретира преку медиумот на Писмото. Од ова следува дека целта на интерпретацијата тука не е разбирањето на „изворното значење“ на анализираниот текст, како што се бара од модерниот историско-критички метод, туку разбирањето на Христос, кој, бидејќи објаснет „според Писмата“, станува единствениот субјект на севкупното Свето писмо<sup>306</sup>. На овој начин, егзегезата на старозаветните библиски книги добива ретроактивен карактер – единствено во светлината на Христос, во кого е исполнувањето на Писмата, може правилно да се разбере пораката на Стариот завет<sup>307</sup>.

Начинот на кој Светото писмо функционира како критериум на интерпретацијата следува да се појасни преку два клучни ранохристијански концепти: претпоставка (ὑπόθεσις) и правило (κάνων). Според Аристотел, претпоставките се појдовните точки или првите начела (ἀρχαί) на изложувањето<sup>308</sup>, кои самите не подлежат на објаснување и докажување, бидејќи не постојат повисоки принципи од нив, преку кои тие би можеле да бидат објаснети или докажани<sup>309</sup>. За христијанската вера, укажува Бер, повикувајќи се на свети Климент Александриски, првото начело на севкупното знаење е Писмото, а поточно Господ кој зборува преку него. Тоа е Божјиот глас, кој говори преку Писмото, од кого Христијаните се водени кон познанието на

<sup>304</sup> 1. Кор. 15, 3-4.

<sup>305</sup> John Behr, *The Way to Nicaea. Formation of Christian Theology*, Vol 1, Crestwood, NY, 2001, p. 16.

<sup>306</sup> Behr, *The Way to Nicaea*, 27-28.

<sup>307</sup> Мат. 5, 17.

<sup>308</sup> Aristoteles, *Metaphysica*, ed. W.D. Ross, Oxford 1953, 5.1.2 – 1013a17.

<sup>309</sup> Aristoteles, *Metaphysica*, 4.4.2 – 1006a 6-12.

вистината<sup>310</sup>. Концептуалното вообличување на овие први начела на верата, извршено по принципот „според Писмата“, резултирало со првите исповеданија или симболи на верата, кои служеле како правило и мерка на вистината, наспроти учењата на еретиците (гностиците), кои се основале на произволни претпоставки, кои не биле „согласни со Писмото“ и постојано се менувале. Смеслата на канонот се состоела во тоа да ја изрази вистинската претпоставка на Писмото, единствено преку која станува можно согледувањето на вистинскиот Христос, а не на некаков негов ракотворен сурогат<sup>311</sup>.

Точно во оваа точка, следува да се укаже на местото кое исповеданието на верата го има во дејствениот живот на Црквата. Во православната практика, исповеданието (како што е Никео-цариградскиот символ на верата) ја нема на прво место функцијата на догматски исказ, колку на аскетско средство за литургиско подготвување за Евхаристијата<sup>312</sup>. На овој начин, стигнавме до следниот суштински критериум на светоотечката мисла, покрај Светото писмо и исповеданието на Црквата, имено литургиско-аскетскиот живот. Овој критериум, впрочем, има централно значење бидејќи севкупната дејност на Црквата е насочена кон литургиската средба со живиот Бог. Литургијата има конститутивно значење за самата Црква: црквата (собранието на верните) токму во Литургијата станува Црква (тело Христово)<sup>313</sup>. Надвор од личниот однос со воплотениот Бог-Логос, кој е глава на Црквата, интерпретаторската интелектуална аскеза би се лишила од сопствената смисла, зададена како фундаментална антрополошка претпоставка на библиската и светоотечка вера.

Заедничкото функционирање на до тука наведените критериуми, согласно изложениот поредок, ја одредува непроменливата и незаменливата димензија на светоотечката мисла. И сепак, уште при првата средба со писанијата на светите отци се соочуваме со фактот дека нивните мисловни системи знаат значително да се разликуваат еден од друг. За ваквата разновидност придонесуваат следните фактори. На прво место следува да се наведе постечкиот корпус на свето-

---

<sup>310</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. L. Früchtel, O. Stählin U. Treu, vol. 52(15), 17, Die griechischen christlichen Schriftsteller, Berlin 1960, 8.3.6.7–8.3.7.2; cf. Behr, *The Way to Nicaea*, 32–33.

<sup>311</sup> Behr, *The Way to Nicaea*, 34–36.

<sup>312</sup> Matthew Steenberg, „The Church“, in: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian theology*, ed. Mary Cunningham, Elizabeth Theokritoff, Cambridge, 2008, p. 122.

<sup>313</sup> Милан Ѓорѓевиќ, „Евхаристиската Еклисиологија на свети Никола Кавасила. Философски белешки“, во: *Годишен зборник на Православниот богословски факултет „Свети Климент Охридски“ – Скопје*, 2008-2009, 73-90 (Милан Ѓорѓевич, „Црквата и евхаристията в богомислената философия на свети Николай Кавасила“, в: *Свидетелства на традицијата*, ВТ, 2011, 173-190).

отечки сочиненија, како и дадениот богословски и црковно-историски контекст на авторот. Христијанскиот философ неминовно се запознава со едни христијански автори пред други, се формира како личност и како мислител во конкретна црковна средина и сосема е природно да обрнува повеќе внимание на едни богословски теми и прашања отколку на други и да претпочита еден начин на богословско мислење и изразување пред некој друг.

Наспроти овој фактор, во постојана дијалектичка врска со него, стои постоечката световна философија и актуелниот социјално-историски контекст. Станува збор за дискурсивните и социјално-историските ограничувања, согласно кои се формира и во чии рамки неминовно се развива мислата на авторот. Христијанската философија стои во центарот на тензијата помеѓу овие два, за неа иманентни, дискурсивни корпуси и ја одржува истата. Нејзината синтетичка улога не се состои во „помирувањето“ помеѓу христијанското откровение и светот, туку во нивното плодотворно конфронтирање. Колку тензијата помеѓу овие два пола е поголема, толку синтезата која произлегува од ваквиот процес е порадикална. Христијанската философија ја има функцијата да Го интерпретира Словото Божје и дискурсивно да ја изрази претпоставката на божественото откровение користејќи се од една страна со постоечкиот светопродански мисловен масив, а од друга страна со мисловните категории на светот и времето кои во кои дејствува.

На овој начин, како трет и суштествен фактор од оваа група се укажува самата личност на христијанинот философ. Личноста тука е разбрана како единка со уникатна структурираност и взаеMODEЈСТВЕНОСТ на сопствената волева, разумна и афективна сфера. Таквата структурираност, од една страна, зависи од вродените својства на секоја личност (темпераментот на пример), а од друга, извира од нејзиното севкупно животно искуство – првенствено, од интерперсоналните релации во кои таа се наоѓала и се наоѓа, како и од дејствијата кои личноста ги извршувала и ги извршува, или оние дејствија под кои самата била подложена. Преку литургиско-аскетската практика, христијанинот стапува во непосредна личносна врска со Бога. Тој се изложува на божественото благодатно дејствие и започнува да дејствува согласно соединението во коешто стапил. Ваквото соединение е одредено од „еднаш, секогаш и во сите векови истиот“ Христос од една страна и од секоја уникатна човечка личност од друга страна<sup>314</sup>. Со оглед на тоа дека човечката слобода и уникатност не се разрушуваат во благодатното соединување, секоја личност на за неа особен начин ја одразува едната Христова личност со која е соединета<sup>315</sup>.

---

<sup>314</sup> Евр. 13,8.

<sup>315</sup> Милан Ѓорѓевиќ, „Евхаристиската Еклисиологија...“, 73-90.

Сепак, тука се јавува следниот проблем. Богопознанието за кое тука стана збор е неискажливо со човечки зборови. Христијанската философија, т.е. богословската рефлексивност, не може да се изведе непосредно од него. Тоа ги трансцендира границите на природното – субјектот кој го познава Бога не го познава Бога со некоја од сопствените природни сили, туку со благодатта која му е дарувана од самиот Оној Кој е познван<sup>316</sup>. Се чини дека не постои начин на кој ваквото богопознание би можело да се вообличи на дискурсивен начин и, следствено, да функционира како критериум на богословската рефлексивност. Решението на поставениот проблем би можело да се побара во концептот за  $\xi\xi\iota\varsigma$  (или *habitus* во латинската јазична традиција). Преку воведувањето на овој концепт ќе фрлиме светлина врз прашањето за взаемниот однос помеѓу разумното и мистичното богопознание, од една страна, и врз прашањето за критериумот на отечкото мисловно предание (т.е. „умот на отците“), од друга страна.

\* \* \*

Концептот *habitus*/ $\xi\xi\iota\varsigma$  има своја долга историја, која може грубо да се подели во неколку етапи: таа започнува во антиката со Аристотел, продолжува низ средновековието преку свети Максим Исповедник на Исток и Тома од Аквино на Запад и стига се до постмарксистичката социологија на 20. век со Пјер Бурдије (1930-2002). Начинот на кој последниот од наведените автори го развива и нијансира поимот *habitus* ќе биде од суштинско значење за нашата сегашна работа. Според Бурдије *habitus* претставува стекнат комплекс на начини на мислење и шеми на восприемање, како и на начела на судењето и на оценувањето, кој го структурира нашето дејствување, вклучително сите експресивни, јазични и нејазични начини на изразување<sup>317</sup>. Така, човечкото дејствување не е толку условено од свесните одлуки и пресметаните стратегии, колку од *habitus*, кој стои во тесна врска со „доксата“ на човекот (т.е. неговиот општ светоглед, доживеан како саморазбирлив и неподложен на проблематизирање) и кој произлегува од неговата специфичната социјална позиција (како што се класата, полот, или националноста)<sup>318</sup>. Вака поставениот концепт за *habitus* има функција „преку интернализирање на надворешното и преку екстернализирање на внатрешното“ да го превозмогне дуализмот помеѓу

---

<sup>316</sup> Cf. Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, ed. Marie-Hélène Congordeau, Paris, 1989, I, 12-14.

<sup>317</sup> Heike Guthoff, Hilge Landweer, „*Habitus*“, ed. Hans Jörg Sandkühler, *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg 2010, p. 964.

<sup>318</sup> Deborah Reed-Danahay, *Locating Bourdieu*, Bloomington, 2005, p. 2.

индивидуалното и социјалното<sup>319</sup>. На тој начин, дејствувањето претставува продукт на дијалектичката спрега помеѓу објективната ситуација и хабитусот<sup>320</sup>.

Бурдије забележува дека општеството не може да се анализира само преку категориите на општествените класи. Затоа, тој го веврдува концептот „поле“, кој означува конкретен структуриран општествен простор, кој поседува сопствени правила, шеми и легитимни опции. Како примери за општествени полиња може да се наведат уметностите, образованието, политиката, правото и економијата. Односот помеѓу хабитусот и полето има двонасочен карактер: од една страна, полето се конституира од различните социјални актери кои партиципираат во него (а преку нив и од нивните хабитуси); од друга страна, хабитусот го означува пренесувањето на објективните структури на полето во субјективните структури на дејствувањето и на мислењето на актерот<sup>321</sup>. Хабитусот, разбран како *систем од трајни и взаеMODEЈСТВЕНИ диспозиции*, кој ги интегрира сите минати искуства, дејствува несвесно и во секој миг како матрица од восприемања, проценки и дејствија, која, благодарение на аналогното пренесување на шеми стекнати во нашата претходна практика, овозможува извршување на бесконечен број задачи<sup>322</sup>.

Ваквиот концепт за хабитусот се разликува во повеќе аспекти од начините на кои тој се користи во античката и во средновековната философска традиција. Како прво, следува да се обрне внимание на прашањето за обемот на поимот и за факторот на слободната волја (личната одлука и целенасоченатиот напор) при формирањето на хабитусот. Кај Аристотел поимот хексис (ἕξις, pl. ἕξεις – старогрчкиот еквивалент на латинското „habitus“) има централно место во неговото учење за добродетелта. Станува збор за стекната склоност во однесувањето, односно навика, која лесно може да предизвика одредено однесување и така му станува „втора природа“ на човекот. Два елемента имаат конститутивна функција за аристотеловата хексис: а) личната целенасочена одлука и б) навикнувањето (т.е. свесното увежбување на добродетелниот живот). Наспроти тоа, за хабитусот на Бурдије слободната волја веќе нема клучна улога како кај Аристотел. Од друга страна, пак, самиот поим кај Бурдије добива пошироко значење, така што тој повеќе не служи како именител на добродетелите, туку изразува една

---

<sup>319</sup> Milan Zafirovski, „Habitus“, ed. Jens Beckert, Milan Zafirovski, *International Encyclopedia of Economic Sociology*, Routledge, 2005, p. 315.

<sup>320</sup> Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, transl. Richard Nice, Cambridge 1977, 82–83.

<sup>321</sup> Pierre Bourdieu, [http://en.wikipedia.org/wiki/Pierre\\_Bourdieu](http://en.wikipedia.org/wiki/Pierre_Bourdieu) (на 10.07.2011).

<sup>322</sup> Zafirovski, „Habitus“, p. 316.

општа склоност во однесувањето, која во себе опфаќа најразлични видови на дејности<sup>323</sup>.

Личносниот карактер на хексис доаѓа особено до израз во византиската философска традиција, конкретно кај свети Максим Исповедник, кој во хексис го гледа ипостасниот фактор, „посредникот“ помеѓу човечките сили (δύναμεις) и енергии (ἐνέργεια). Хексеис се конципира како фундаментален израз на човековата слобода: со посредство на „филтерот“ хексис, природно одредените сили и енергии личносно се конкретизираат и одредуваат<sup>324</sup>. Слечен концепт за посредничката улога на хабитусот помеѓу потенцијалноста и актуалноста е разработен и кај Тома од Аквино<sup>325</sup>.

Друга важна специфика на Бурдијеовиот хабитус излегува на виделина во светлината на прашањето за неговото потекло – според Бурдије хабитусот се разбира исклучиво како стекнат. Во западната средновековна философска традиција, поточно кај Тома од Аквино и кај Бонавентура, во човекот постојат три вида хабитуси: вроден (innatus), стекнат (acquisitus) и од Бога положен (infusus)<sup>326</sup>. Уште Аристотел за хексис го сметал познавањето на првите начела, кое според него потекнува од самата природа<sup>327</sup>. Христијанско-философската димензија на поимот хабитус, особено нагласена кај Тома од Аквино (во западната традиција) и кај свети Никола Кавасила (во источната традиција), разбирливо, не се сретнува кај Бурдије. Наведените двајца автори зборуваат, имено, за натприроден хабитус/хексис, постигнат од Христа и даден на луѓето по причастност, кој го овозможува конечното натприродно усовршување на човекот<sup>328</sup>.

Свети Никола Кавасила го разбира поимот хексис како стабилна внатрешна состојба, која е производ на конкретна слободна ипостасна дејност. Тленоста и смртноста ја карактеризираат состојбата во која човечката природа се нашла после падот на прародителот Адам. Наспроти тоа, нетленоста и бесмртноста ја карактеризираат состојбата на човечката природа, востановена од Христа преку крсната смрт и воскресението. Во оваа смисла, Кавасила зборува за две меѓусебно противпоставени состојби: состојба на живеење на гревот и на смртта на

---

<sup>323</sup> Guthoff, Landweer, „Habitus“, 962–963.

<sup>324</sup> Георги Каприев, *Свети Максим Исповедник, Введение в мисловната му система*, С., 2010, р. 194.

<sup>325</sup> Anthony Kenny, *Medieval Philosophy*, Oxford, 2007, p. 196.

<sup>326</sup> Joseph Ratzinger, „Der Wortgebrauch von natura bei Bonaventura“, in: *Die Metaphysik im Mittelalter – ihre Ursprung und ihre Bedeutung*, ed. Paul Wilpert, Berlin, 1963.

<sup>327</sup> Aristoteles, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ed. Ingram Bywater, Oxford 1894, VI, 6. 1141a5–8; cf. Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, Graz-Wien-Köln, Heidelberg, 1959, I–II, 51, 1.

<sup>328</sup> Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, I–II, 51, 4.



личноста од една страна<sup>329</sup>; и состојба на слободно живеење на човекот и на смртта на гревот од друга страна<sup>330</sup>. Треба да се забележи дека според Кавасила оваа хексис е индивидуално „вродена“. Имено, гревовната хексис се формира и се развива на ниво на личноста, но се пренесува генетски, поради што се однесува на целата човечка природа. Од друга страна, оваа хексис е усмртена кај оние кои стануваат причастни на Христовата смрт преку таинството на крштението, т.е. кои повторно се раѓаат како христијани<sup>331</sup>.

\* \* \*

Во понатамошниот тек на дискусијата ќе покажеме како наведените концепти за хабитус/хексис може да се применат при концептуалната конкретизација на изразот „ум на отците“. За појдовна точка може да се земе одредувањето на хексис како ипостасен филтер кој ги конкретизира и одредува човековите природни сили и дејствија (свети Максим Исповедник, Тома од Аквино). На ист начин, умот на отците опишан од Флоровски принадежи на сферата на личното и има вообличувачка функција. Тој се стекнува преку свесно унежбување на одредени обрасци на дејствување (Аристотел), но се стекнува и несвесно, како резултат на меѓуличносните взаемодејствија и на интернализирањето на мисловното и општественото опкружување на авторот (Бурдије). Социолошкиот хабитус на Бурдије има особено значење за конкретизирањето на начинот на кој „умот на отците“ функционира. Тука на прво место спаѓаат тезите за стекнатоста, несвесноста и способноста на хабитусот да иницира најразлични дејствија (т.е. да се конкретизира преку најразлични дискурси).

Умот на отците нема монолитен карактер туку претставува сложен конструкт од взаемно поврзани склоности и навикки. На тој начин, различните наведени концепти за хабитус/хексис тука се испреплетуваат. Имено, ако класичните автори зборуваа за повеќе хексеис (на една или друга добродетел, едни стекнати, други вродени и сл.), Бурдије зборува за еден и единствен хабитус. Како таков може да се посматра „умот на отците“, кој од една страна претставува една целина, но е истовремено составен од повеќе „хабитуални слоеви“, формирани под влијание на различни взаемно дејствувачки и меѓусебно хиерархиски подредени критериуми (како дискурсивните, така и недискурсивните). На тој начин, „умот на отците“ претставува „закон“ од повисок ред, кој функционира независно од свесноста или несвесноста на субјектот за него, при што неговото следење го доживува како слободен избор;

---

<sup>329</sup> Cabasilas, *La vie...*, II, 38; Röm 7,9.

<sup>330</sup> Cabasilas, *La vie...*, 42.

<sup>331</sup> Cabasilas, *La vie...*, 42-43.

тој закон е стекнат преку личносните односи на субјектот и дејствијата што ги извршува и претрпува; и тој закон се вообличува на најразлични начини, во најразлични ситуации и контексти (различни дискурси).

Исто така, важно е да се напомене, дека во контекст на „умот на отците“, Бурдијеовата одредба на хабитусот како стекнат не го исклучува натприродниот хабитус/хексис за кој стана збор кај средновековните христијански автори доколку не се порекне базичната претпоставка за стварноста на мистичното соединување со Бога. Исто така, „вродениот“ карактер на благодатниот хабитус стекнат преку крштенското повторно раѓање не контраиндицира на Бурдијеовата претстава за стекнатоста на хабитусот. Како идејата за сакраменталното раѓање, така и идејата за генетското пренесување на гревовноста преку соодветниот начин (тропос) на суштествување на човечката природа суштински се разликуваат од биолошката вроденост на која алудира Бурдије во неговата дискусија.

\* \* \*

Соединувањето со Бога, за кое погоре стана збор, резултира со преобразување на целиот човек – тој станува како воплотениот Бог со кого тој дејствено се соединил. Преобразувањето ги вклучува сите природни сили и енергии на субјектот, што значи дека и покрај тоа што дејствието во кое тие се вклучени, по природа ги трансцендира, сепак тие наполно дејствено му се усогласуваат<sup>332</sup>. Стапувајќи во личносен однос со самиот Бог и взаемодејствувајќи со него, личноста го оформува доминантниот елемент на својата хексис (τὸ ἡγούμενον), кој иако трансцендентно оформен, сосема иманентно е присутен во дејствијата на личноста<sup>333</sup>. Ваквиот врховен хабитуален критериум е носител на кодот, впишан од благодатта, кој во делата на философот-подвижник дејствува без тој да биде свесен за него и без самиот да вложува напор<sup>334</sup>. Токму благодатната хексис ја има способноста да ги надмине границите, како на пишаната буква на отците, така и на мудроста на световните философи.

Два познати примери од житијата на светите на извонреден начин го илустрираат формувањето на интелектуалната хексис под влијание на директен благодатно-личносен однос. Првиот пример доаѓа од житието на свети Јован Златоуст, во кое читаме за начинот на кој големиот егзегет и ретор ги толкувал посланијата на светиот апостол

---

<sup>332</sup> Милан Ѓорѓевиќ, „Евхаристиската Еклесиологија...“, 73-90.

<sup>333</sup> Cabasilas, *La vie...*, II, 59; Röm. 11,29, cf. *Aristotelis ethica Nicomachea*, III, 5; Platon, *Timaeus*, ed. J. Burnet, vol. 4, *Platonis opera*, Oxford, 1902, 44a, TLG: {0059.031}.

<sup>334</sup> Cabasilas, *La vie...*, II, 75-80; и понатаму примерите од *La vie...*, II, 81-84.

Павле. Станува збор за видението на свети Прокло, ученик на Златоуст и иден константинополски патријарх, во кое го видел својот учител како цели ноќи разговара со апостолот седејќи пред својата работна маса и пишувајќи<sup>335</sup>. Ваквата претстава живо ни ја открива интерперсоналната димензија на интерпретативниот процес – толкувањето (интерпретацијата) на посланијата не е плод само на Златоустовото познавање на Писмата, туку и на неговиот библиски хабитус, втемелен на личното молитвено општење со апостолот. Практиката на разумното познавање на зборот на Писмото и практиката на личното молитвено општење со Христа и неговите свети функциираат како неразделни и конститутивни елементи на светоотечката интерпретација.

Друг пример кој тука неминовно треба да се наведе е јавувањето на Христа на светиот апостол Павле на патот кон Дамаск – дури после личното искуство (средбата со Христа) тој почнува да го интерпретира Стариот завет во христијански клуч<sup>336</sup>. Ваквиот неочекуван личносен контакт го срушил неговиот дотогашен симболички поредок – тој го форматирал неговиот дотогашен хабитуален систем и го поставил на сосема нови основи<sup>337</sup>. Така, почнувајќи од овој настан неговата егзегеза и проповед се основаат една сосема нова претпоставка – на Христос и Евангелието. Во светлината на оваа претпоставка, евангелската осмисленост на Стариот завет станала сама по себе очигледна – Стариот завет требал да биде исполнет преку Христа, тој всушност од почетокот приведувал кон Евангелието. Сепак, сето тоа станало очигледно дури тогаш кога претпоставката на Евангелието станала претпоставка на целото Свето писмо, односно кога перспективата била сменета од хронолошко-историска во ретроактивна<sup>338</sup>.

Во оваа светлина следува да го разгледаме ставот на отец Георгиј Флоровски дека основниот критериум на светоотечкото предание е „личната средба со личносниот Бог“ и дека прашањето за преданието не е определено примарно од писмено поставена норма, туку е пред се *настан, животна поставеност и постојано обновување*<sup>339</sup>. Под „писмено поставена норма“ тука, секако, не се подразбира Писмото и правилото на верата – и во двата погоре наведени примери Писмото и Христовата личност стојат во центарот на интерпретаторската дејност. Нормата

---

<sup>335</sup> Свети Димитриј, Митрополит Ростовски, „Житие на свети Прокло, Патријарх Цариградски“ (20. ноември), во: Свети Димитриј, Митрополит Ростовски, *Жития на светиите*, Атон, 2001, 665-668.

<sup>336</sup> Дела 9, 1-20.

<sup>337</sup> Reinhard Heil, *Zur Aktualität von Slavoj Žižek: Einleitung in sein Werk*, Weisbaden, 2010, s. 85.

<sup>338</sup> Heil, *Zur Aktualität von Slavoj Žižek*, 38-44.

<sup>339</sup> Künkel, *Totus Christus*, s. 210.

против која е насочен аргументот на Флоровски е пишаниот збор на авторитетите од минатото, погрешно изедначен со неменливото правило на верата. Неговата функција во богословската рефлексивна нема нормативен туку пред се егземпларен карактер – преку него осознаваме на каков начин отците го сведочеле библискиот и благодатно сретнатиот Христос во нивниот историско-мисловен контекст. Проблемните сфери и концептуално-терминолошките бази на нивните мисловни системи му стојат на располагање на современиот христијанин-философ, но без при тоа да го обврзуваат задолжително да ги користи<sup>340</sup>.

Тука следува да се навратиме на свети Максим Исповедник и на неговото учење за тројното воплотување на Логосот – воплотувањето преку логосите на тварите, преку логосите на Писмото и непосредното воплотување на самата ипостас на Логосот. Последното воплотување претставува целна причина за претходните две<sup>341</sup>. Тоа е конкретен настан и во тој настан Црквата дејствено е вклучена – Црквата (соборот на верните) живее во Христа, Го искусува и Го познава на најинтимен можен начин. На тој начин, во центарот на вниманието на дискурсивната ангажираност на Црквата е токму Самиот Христос и заедницата со Него. Христијанската философија претставува интерпретација на Христос. За таа интерпретација да биде возможна, потребен е одреден дискурсивен материјал. Тој материјал се црпи од претходните два, пониско стоечки видови на откровение. На прво место, тука е натприродното откровение низ зборовите (логосите) на Светото писмо, а на второ место стои откровението преку природните логоси. Библиското откровение ги задава основните претпоставки (хипотези) на оваа философија, т.е. нејзината аксиоматична база<sup>342</sup>. Природното откровение го дава дискурсивниот материјал за градење на интерпретацијата. Така, самиот процес на интерпретирање се одвива во областа на природното и се користи со методите карактеристични за оваа област. Природното ниво го одредува и променливиот карактер на христијанската философија, т.е. постојаното менување на проблемните сфери, поимовно-концептуалните рамки и методите на философирање<sup>343</sup>. Како Христос, така и Писмото се неменливи, но ние и севкупната тварна природа сме условени од незапирливиот тек на времето. Со ова се

---

<sup>340</sup> Како пример за тоа можат да послужат разликите во мисловните системи на свети Григориј Палама и свети Никола Кавасила.

<sup>341</sup> Georgi Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg, 2005, s. 68; Torstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oxford, 2008, 66–67.

<sup>342</sup> Behr, *The Way to Nicaea*, 32–35; Георги Каприев, *Свети Максим Исповедник*, 45–46.

<sup>343</sup> Milan Đorđević, *Nikolas Kabasilas: ein Weg zu einer Synthese der Traditionen* (Inauguraldissertation), Köln, 2011, 21–26.

објаснуваат и разликите во личното доживување на заедницата со Христа. На тој начин, ние променливите, со променливи јазици словиме за непроменливото Таинство, потпирајќи се на непроменливото слово на Писмото и на правилото на верата.

\* \* \*

Хабитусот на христијанинот философ формиран под влијание на наведените непроменливи и променливи фактори ја одредува неговата општа духовно-интелектуална наклонетост, која се изразува во нејзиното севкупно творештво. Тој функционира како призма преку која философот ја прекршува сопствената спекулативна способност (*δύναμις*) и ја приведува кон конкретно дејствие (*ἐνέργεια*). Изразот „ум на отците“, на начинот на кој е постулиран од отец Георгиј Флоровски, целосно кореспондира со вака конципираниот хабитус. Овој „ум“ овозможува отците да бидат „едно во своите различности“. Благодарение на него е можно да се зборува за „живо предание, кое не е заробено од буквата на авторитетите од минатото“. Исто така, тој не е ниту еднозначно „харизматичен“ фактор, разбран во гностичка смисла, како божествен упад во поредокот на историјата, слободен да ги игнорира и да ги порекнува зборовите на Писмото и да ги искривува и менува претпоставките и правилата на верата<sup>344</sup>. Преданието за кое зборува Флоровски, се води без исклучок од апостолскиот принцип „според Писмата“, а атрибутирањето на ова предание како „живо“ не е насочено кон неговиот непроменлив пишан критериум, туку кон променливата богословска рефлексивна на отците низ историјата. Изразот „назад кон отците“, пак, претставува повик кон усвојување на нивниот метод на мислење и изразување, наспроти грчевитото држење за нивните проблемни сфери и ситничавото повторување на нивните формулации<sup>345</sup>.

Вака поставен, „умот на отците“ не е некој идеализиран критериум, кој ја гарантира божемната доктриналната безгрешност на отците. Наспроти тоа, тој е целосно христолошки условен (согласно богословската мисла на отец Георгиј Флоровски во целина), при што неговиот човечки аспект не се асимилира од божествениот, ниту променливото се потиснува од непроменливото. Умот на отците не е ниту апсолутен концептуално-доктринален ниту апсолутен харизматичен критериум на христијанската философија. Неговата концептуално-доктринална и харизматична димензија, секако, имаат одлучувачко значење, но секогаш со оглед на самата личност на философот, чија посебност на ниту еден начин не се поставува под знак прашање. На тој начин, умот на отците има примарно литургиска, а не доктринално-формативна функ-

<sup>344</sup> Behr, *The Way to Nicaea*, p. 38.

<sup>345</sup> Milan Đorđević, *Nikolas Kabasilas: ein Weg...*, 215-224.

ција. Неговото дејствување е дел од личното учество на философот во Евхаристијата на Црквата, тоа е принесување на секогаш променливиот ум на овој свет и век на засекогаш истиот Христос и благодатно преобразување и осветување на овој ум во Христа.

Во оваа смисла, отечката философија не може да претендира на богооткриеност во строгата смисла на зборот. Таа е „богооткриена“ само во онаа мерка, во која философот се принел самиот себеси и сиот свој живот на Бога, со што повеќе или помалку се уподобил на Архетипот на сите философи, воплотениот Логос Божји. Вака формиранитот интелектуален хабитус или „ум“ на отците е икона на соединението меѓу божествената и човечката разумна сила во Христа, во кое тие дејствуваат на совршен и непроменлив начин<sup>346</sup>. Процесот на формирање на „умот на отците“ се темели врз сите фактори кои беа наведени во првиот дел од изложувањето – како менливите, така и неменливите, како дискурсивните, така и метадискурсивните.

„Умот на отците“ не претставува обид да се даде апстрактен одговор на егзактното прашање: „кој е критериумот на светоотечката философија?“. Наспроти тоа, тој не соочува со одговорот во сета негова комплексност и неедносзначност. Преку неговата инхерентна дијалектичност, тој не заштитува пред опасноста да занемариме било кој од факторите кои го конституираат. Независно дали станува збор за тензијата помеѓу Светото писмо и канонот на верата наспроти мистичното искуство, или за познавањето на писанијата на отците наспроти писанијата на световните мислители, умот на отците ја има функцијата, согласно претставениот поредок, сите без исклучок да ги ангажира во синтетскиот процес на непрестано интерпретирање и разгрнување на конечната вистина и смисла на отечката вера – Христа и нашиот живот во Него.

---

<sup>346</sup> Тука треба да се има предвид дека во Христа не може да стане збор за составен хексис, како што е тоа случај кај човекот, бидејќи божествениот разум не може да биде условен од сопствените непроменливи откровенија во историјата, а уште помалку од непостојаните историски процеси и стихии. Од друга страна, дејствието на човечкиот елемент во Христа во соединението секогаш е одредено од дејствието на божествениот, поради нивната суштинска асиметрија (cf. Георги Каприев, *Свети Максим Исповедник*, 208-212). За разлика од Христа, човечката личност го остварува ова соединение преку причастност, поради што не може да стане збор за идентитет туку за подобие со Христа.

## Summary

*Milan Dordevic (Skopje)*

### **Orthodox Charismatic Ecclesiology: Conditions of Possibility and Central Problems**

Although the notion „charismatic“ has been neglected by the majority of contemporary Orthodox Christian theologians it doesn't seem to be unsuitable to describe the common idea and perspective of the Orthodox Theology of the 21. century exactly through it. From Florovskys „neopatristic“ synthesis, through Meyendorfs “neopalatism” and Schmemmanns liturgical Theology, to Zizioulas' patristic existentialism a dominant accent on the personal experience of spirituality can be noticed. The paper deals with the question of the possibility of denoting the Orthodox Christian Theology as charismatic through consulting contemporary and classical theological sources. Special attention will be paid to the connection between charismatic Theology and Ecclesiology and more precise to the question to which extent the historical existence of the Church is conditioned by the charismatic experience of the believers, as well as to the significance of its philosophical, ascetical, ethical, pastoral, liturgical, missionary and ecumenical implications.