

*Доц. д-р Милан Ѓорѓевиќ (Скопје)*

## СВЕТОТАИНСКОТО УЧЕЊЕ ЗА ПОЗНАНИЕТО КАЈ СВЕТИ НИКОЛА КАВАСИЛА

Епистемолошката дискусија на свети Никола Кавасила е основана целосно на неговиот литургиско-сакраментален дискурс. Природната познавателна способност на човекот се посматра исклучиво во контекст на евхаристиското принесување – таа придонесува од една страна за подготовката на верните за Причестувањето, а од друга за сочувувањето на осветувањето здобиено преку Причеста<sup>1</sup>. Истовремено, Кавасила ја поставува дискусијата за човечкото познание и во еден поширок сакраментален контекст, при што ги поставува едно наспроти друго познанието надвор од Таинствата и познанието во Таинствата<sup>2</sup>. Овој текст има за цел да ги спореди двата контексти во кои Кавасила ја спроведува својата епистемолошка дискусија, при што детално ќе се разгледаат различните класификации на познанието кај него.

### Вербално и визуелно познание

Во контекст на Литургијата, познанието се разбира во смисла на држење на помисли (λογισμοί) на спасителниот и обожувачки Домострој Божји. Овие помисли го имаат за свој извор пред се Светото писмо и литургиските молитви и химни. Литургиското читање (ἀνάγνωσις) и пеење (ψαλμωδία) се дејствијата, преку кои човекот разумно ги восприема благочестивите помисли. Еден друг и особено важен вид на познание се однесува на созерцанието (τὸ βλέπειν, θεωρία) на симболичките дејствија во Литургијата<sup>3</sup>.

Кавасила ги именува овие два начини на познание како разумно (λογικός) и практично (πρακτικός) познание. Тие се двата можни начини на проповедање и изложување (τρόποι ἀγγελίας καὶ διηγήσεως)

---

<sup>1</sup> Exp. I-XXVI, Vita VI. Човечките напори за зачувување на благодатта после причестувањето имаат истовремено и подготвителен карактер. Со овие напори започнува подготовката за причестувањето на претстојната литургија.

<sup>2</sup> Vita II, 74–80.

<sup>3</sup> Exp. I, 5–14.

преку кои човечкиот разум може да ја восприими библиско-литургиската благовест за Христовиот Домострој и за индивидуалното учество во него<sup>4</sup>. Овие два начини укажуваат на посредното причестување на човекот со божествената Вистина, која се открива преку зборовите на Писмото и преку симболичките литургиски дејствија и која приведува кон непосредното причестување со Христа<sup>5</sup>. Во оваа смисла, тие се споредуваат со изречените и изобразените τύποι καὶ γραφαί кои имале функција да приведат кон новозаветното откровение на Домостројот на воплотениот Логос<sup>6</sup>.

Разумните и практичните дејствија имаат повеќеслојна функција во рамките на Литургијата. Литургиското читање и пеење го умилюва Бога, но дејствува и врз човекот на тој начин што го утврдува во добродетела<sup>7</sup>. Молитвите ги обрнуваат христијаните кон Бога, а читањето од Писмото – кое ја објавува божествената љубов кон човекот, Неговата правда и суд – го побудува во него стравот Божји (φόβος τοῦ θεοῦ) и љубовта кон Бога (ἀγάπη πρὸς τὸν θεόν). Последица од тоа е држењето на заповедите и доблесниот живот, преку што христијаните се оспособуваат за примање на светите дарови и за задржување на добиената благодат<sup>8</sup>. Гледањето (θεωρία) на Домостројот на Спасителот, кој се извршува пред самите наши очи, ја има истата функција. Тоа ги осветува човечките души и ја укрепува верата во нив, со цел оние кои гледаат да можат на тој начин да се оспособат за причестувањето<sup>9</sup>.

Помеѓу вербалните и симболичките литургиски дејствија постои јасна разлика, при што тие содејствуваат. Вербаланата проповед го буди благоговението, верата и љубовта (ἐνλάβεια, πίστις, ἀγάπη) кон Бога во човечките души<sup>10</sup>. Наспроти тоа, преку видливите претстави овие благословени страсти (τὰ μακάρια ταῦτα πάθη)<sup>11</sup> се одржуваат,

---

<sup>4</sup> Καὶ ταῦτα ποιεῖ ἵνα δείξη, καθάπερ εἶπον, ὡς τῆς ἀληθείας ταύτης καὶ τῶν πραγμάτων τύποι καὶ γραφαί τινες ἡγήσαντο πρότερον, καὶ προεσήμαινον τοῖς ἀνθρώποις: (...) Παρὰ πάντα δὲ ταῦτα, ἐπεὶ “τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου δεῖ καταγγέλλειν, ἵνα μηδένα τρόπον ἀγγελίας καὶ διηγήσεως παραλίποι, πρὸς ὃν μυρίων ἔδει στομάτων ἡμῖν, καὶ λογικῶς αὐτὸν διηγείται καὶ πρακτικῶς (Ехр. VI, 6).

<sup>5</sup> Ехр. I, 5, 9, 11, 12.

<sup>6</sup> Ехр. VI, 3–6.

<sup>7</sup> Ехр. I, 9.

<sup>8</sup> Ехр. I, 5.

<sup>9</sup> Ехр. I, 11.

<sup>10</sup> Во истиот пасус за ἐνλάβεια се користи исто така и поимот αἰδώς. Овој низ кореспондира со парот φόβος τοῦ θεοῦ и ἀγάπη πρὸς τὸν θεόν од Ехр. I, 5, при што тој се проширува преку средниот поим πίστις.

<sup>11</sup> Изразот „блажени страсти“ (τὰ μακάρια πάθη) се користи исто така и од свети Григориј Палама: Ἔστι γὰρ καὶ πάθη μακάρια καὶ κοιναὶ ἐνέργειαι ψυχῆς καὶ σώματος οὐ προσηλουῖσαι τῇ σαρκὶ τὸ Πνεῦμα, ἀλλ’ ἐγγὺς

се обновуваат и се укрепуваат, откако веќе еднаш биле положени во човечките души<sup>12</sup>. Разбирањето преку слушање (τῷ νῷ λογίζόμεθα)<sup>13</sup> му е подредено на гледањето со очите (βλέπουμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς). При тоа, поседувањето на зборот на благочестието е доволно за да можеме да зборуваме правилно за благочестието, но тоа не е доволно за да можеме да го обновуваме и да го сочуваме во себеси благочестието и останатите „благословени страсти“<sup>14</sup>.

Преку симболичкиот јазик на Литургијата, собитијата на божествениот Домострој се поставуваат пред самите наши очи и стануваат видливи во текот на целата Литургија. Следствено, симболичките претстави оставаат силен впечаток врз христијаните. Тие не оставаат место за заборавот и не дозволуваат човечките помисли да се обрнуваат на било која друга страна. Исполнувањето на човековиот ум со вакви помисли и нивното држење во сеќавањето го осветува човекот, поради што Кавасила ги нарекува „оветување преку гледањето“ (ἁγιασμός τῶν θεωριῶν). Во ова осветување се состои приносот на христијаните, односно нивната подготовка за осветувањето преку Таинствата (ἁγιασμός τῆς τελετής)<sup>15</sup>.

---

τῆς τοῦ Πνεύματος ἀξίας ἀνέλκουσαι τὴν σάρκα καὶ ἄνω νεύειν καὶ αὐτὴν ἀναπείθουσαι. Τίνες αὗται; Αἱ πνευματικάι, οὐκ ἀπὸ τοῦ σώματος ἐπὶ τὸν νοῦν ἰοῦσαι, ὁ καὶ πρότερον εἶπομεν, ἀλλ’ ἀπὸ τοῦ νοῦ ἐπὶ τὸ σῶμα διαβαίνουσαι καὶ τοῦτο διὰ τῶν ἐνεργημάτων τε καὶ παθημάτων τούτων ἐπὶ τὸ κρεῖττον μετασκευάζουσαι καὶ θεουργοῦσαι (Triades II, ii, 12). Сп. Triades II, ii, 22. Истиот израз може да се најде и кај свети Максим Исповедник (Walter Völker, *Die Sakramentmystik des Nikolaus Kabasilas*, Wiesbaden 1977, 89).

<sup>12</sup> Καὶ τούτου χάριν ἐκηρύχθη καὶ πρὸς τὸ πιστευθῆναι μυρία ὁ Θεὸς ἐμηχανήσατο· ὥς οὐ δυναμένην τὰ ἑαυτῆς ποιεῖν καὶ σῶζειν ἀνθρώπους, εἰ γενομένη τοὺς σῶζεσθαι μέλλοντας ὑπ’ αὐτῆς ἐλάνθανεν. Ἀλλὰ τότε μὲν κηρυττομένη τὴν περὶ Χριστὸν αἰδῶ καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ἐν ταῖς τῶν ἀγνωμόνων ψυχαῖς μὴ οὐσας ἐδημιούργει· νῦν δὲ ὑπὸ τῶν ἤδη πεπιστευκότων φιλοπόνως θεωρουμένη τὰ μακάρια ταῦτα πάθη οὐκ ἐντίθησι μὲν αὐτοῖς, ἐγκείμενα δὲ συντηρεῖ καὶ ἀνακαινίζει καὶ αὖξει· καὶ βεβαιότερους μὲν περὶ τὴν πίστιν, θερμότερους δὲ περὶ τὴν εὐλάβειαν καὶ τὴν ἀγάπην αὐτοὺς ἐργάζεται (Exp. I, 11).

<sup>13</sup> Фразата τῷ νῷ λογίζόμεθα буквално се преведува како „разбираме со умот“. Сепак, на ова место Кавасила зборува во контекст на противпоставувањето помеѓу искажаниот/слушнатиот збор и извршените/видените симболички дејствија во Литургијата.

<sup>14</sup> Exp. I, 12–13.

<sup>15</sup> Καὶ οὕτω γέμοντες τῶν ἐννοιῶν τούτων, καὶ τὴν μνήμην ἀκμάζουσιν ἔχοντες, τῶν ἱερῶν μεταλάβωμεν μυστηρίων, ἁγιασμόν ἐπεισάγοντες ἁγιασμόν, τῷ τῶν θεωριῶν τὸν τῆς τελετῆς, καὶ μεταμορφούμενοι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν” τὴν ἀπασῶν μεγίστην ἀπὸ τῆς ἐλάττονος (Exp. I, 14; 2. Kor. 3,18).

## Природно и светотаинско познание

Овој принцип не важи само за евхаристијата, туку исто така и за другите Свети тајни. Во контекст на Таинството на Крштението, Кавасила ја прави повторно истата разлика помеѓу разумното и практичното познание. Но, тука тој воведува една суштинска разлика помеѓу двата типа на познание: Познанието преку искуството (πεῖρα), кое е посовршено од познанието преку учење (διδασκαλία), тука се пренесува од природното и посредно ниво на познание на натприродното и непосредното.

Оттука станува јасно дека Купелта им дарува (на оние кои се погрузуваат во неа) некакво познание и чувствување на Бога, така што сосема јасно Го познале Добриот и ја почувствувале и вкусиле Неговата убавина. Тврдам, имено, дека тие можат посовршено да Го познаат Христа преку искуството отколку преку поучувањето.

Имено, двоен е начинот на кој ги познаваме нештата – или на тој начин што слушајќи примаме знаење за нешто, или, пак, на тој начин што преку личното искуство се запознаваме со тоа нешто. Во првиот случај ние не го допираме самото нешто, туку го согледуваме преку зборовите како во некаква слика. Сликата, пак, никогаш не соодветствува целосно на самиот облик. Всушност, како што е невозможно да се најдат две нешта кои меѓу себе би биле целосно истоветни, така не постои ниту пример кој би можел да не доведе до целосно познание на нештото што го опишува. Наспроти тоа, восприемањето преку искуство означува – непосредно допирање на самото нешто.

Во овој случај, самиот облик на предметот ја допира душата и во неа ја буди желбата, која е како некаков отпечаток, сообразен на убавината на тој облик. Но ако обликот на предметот ни остане туѓ (како во другиот случај) тогаш – преку она што на овој предмет му е заедничко со други нешта – добиваме само некаква нејасна и маглива претстава за него, па по таа мерка е и нашиот копнеж по него. Затоа, ние не го сакаме ова нешто онолку колку што треба да го сакаме, ниту можеме да ја искусиме неговата дејственост, од причина што не сме го вкусиле самиот негов облик<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Οὐκοῦν ἐκεῖνο γίνεται δῆλον, ὡς ἐπίγνωσιν τινα Θεοῦ καὶ αἰσθῆσιν αὐτοῖς ἐνέθηκε τὸ λουτρόν, καὶ τὸν καλὸν σαφῶς ἐγνωσαν, καὶ τῆς ὥρας ἤσθοντο, καὶ ἐγεύσαντο τοῦ κάλλους ἐκείνου: λέγω δὴ πεῖρα τινὶ τελεώτερον ἢ διδασκαλία δύναται γνωρίσαι καταμαθόντες.

Διττῆς γὰρ ἡμῖν τῆς τῶν πραγμάτων γνώσεως οὐσης, τῆς μὲν ἦν ἂν τις ἀκοῇ τύχοι λαβὼν, τῆς δὲ ἦν δι' ἑαυτοῦ καταμάθοι: ἐκείνως μὲν οὐκ αὐτοῦ τοῦ πράγματος ἀπτόμεθα, ἀλλ' ὥσπερ ἐν εἰκόνι τινὶ τοῖς λόγοις ὁρῶμεν, καὶ οὐδ' ἀκριβῶς αὐτοῦ τοῦ εἶδους εἰκόνι: καὶ γὰρ ἀμήχανον αὐτῷ παντάπασιν ὅμοιον εὐρεῖν ἐν τοῖς οὐσι, ᾧ παραδείγματι χρησαμένοις εἰς τὴν ἐκείνου γνῶσιν ἀρκέσει: τὸ δὲ πεῖραν λαβεῖν αὐτοῖς ἐστὶ τοῖς πράγμασιν ἐντυχεῖν.

Во овој случај, визуелното познание се поставува на исто ниво со вербалното познание: преку познанието преку слушање (ἀκοή) човекот не го допира самото нешто, туку со посредство на зборовите гледа на нештото како во некаква слика. Но, сликата не соодветствува во потполност на фактичкиот облик што го изобразува. Двата начини на познание се наоѓаат на нивото на природното, поради што остануваат неспособни да овозможат соодветно познание на Христа.

Голото соочување со зборовите кои зборуваат за Христа се разликува суштински од непосредното причестување со самиот Христос, овозможено преку Таинствата, на ист начин како што Стариот завет се разликува од Новиот. Во Стариот завет, имено, пишаниот збор бил единствениот воспитувач на луѓето. Во Новиот завет, пак, самиот Христос е Оној Кој лично е присутен и Кој на неискажлив начин ги раково­ди и обликува човечките души. Зборовите, учењата и законите не биле способни да го доведат човекот до целта кон која биле насочени. Кога, пак, зборовите би биле способни за такво нешто, тогаш делата – особено натприродните дела на Воплотувањето на Бога, на Неговиот Крст и Воскресението – немаше веќе да бидат нужни<sup>17</sup>. На ист начин и гледањето е недоволно за познанието на Христа. Апостолите не само што Го слушале Христа, туку биле и сведоци на сите Негови дела. Сепак, се додека не биле крстени (од Светиот Дух) тие не можеле да Го познаат Бога и да Го засакаат, ниту пак да направат нешто ново, благородно, духовно или подобро отколку старите<sup>18</sup>.

## Споредба помеѓу двете класификации на познанието

Основаната разлика помеѓу двата начини на користење на концептот за посредно и непосредно познание се состои во контекстите, во кои Кавасила ги користи. Во дискусијата од *Vita II, 74-80* се конфрон-

---

Ὅθεν ἐνταῦθα μὲν αὐτὸ τὸ εἶδος τῇ ψυχῇ προσβάλλει καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἀνίστησι καθάπερ ἵχνος τῷ κάλλει σύμμετρον: ἐκεῖ δὲ τῆς μὲν ιδέας αὐτῆς τῆς ἰδίας τοῦ πράγματος ἀπολειφθέντες, ἐξ ὧν δὲ κοινωνεῖ τοῖς ἄλλοις ἀσαφὴ τινα καὶ ἀμυδρὰν εἰκόνα λαβόντες αὐτοῦ, ταύτῃ μετροῦμεν τὸν περὶ τὸ πρᾶγμα πόθον: ὅθεν οὐ φιλοῦμεν ὅσον ἐκεῖνο φιλητόν, οὐδὲ πάσχομεν ὅσον ἐκεῖνο δύναται δοᾶν. (*Vita II, 74-76*).

<sup>17</sup> Καὶ τούτῳ διήνεγκε τῆς Παλαιᾶς ἢ Καινῆ Διαθήκης καὶ τοῦτ' ἄμεινον εἶχεν, ὅτι τότε μὲν λόγος ἦν ὁ παιδεύων, νῦν δὲ αὐτὸς παρὼν ὁ Χριστὸς ἄρρητόν τινα τρόπον διατίθησι καὶ πλάττει τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχάς. Λόγῳ γὰρ καὶ διδασκαλίᾳ καὶ νόμοις οὐκ ἐνῆν ἀφικέσθαι τοὺς ἀνθρώπους εἰς τὸ ζητούμενον τέλος: εἰ γὰρ ἐνῆν λόγοις, οὐκ ἂν ἐδέχσεν ἔργων καὶ τούτων ὑπερφυῶν, Θεοῦ σαρκουμένου καὶ σταυρουμένου καὶ ἀποθνήσκοντος (*Vita II, 78*); ср. *Vita II, 80; VI, 93*.

<sup>18</sup> *Vita II, 79*.

тираат два радикално спротивставени начини на човечко постоење: постоењето во црковниот светотаински живот и постоењето надвор од него. Во овој контекст, проповедта (како слушнатата, така и видената) за Христовиот спасителен Домострој се гледа како посредна. Ова познание се стекнува преку сетилната перцепција и разумот. Наспроти тоа, непосредното познание е можно само преку светотаинското причестување со Христа.

Во текстот од *Ехр. I* станува збор за една суштински поинаква перспектива: спротивставувањето помеѓу посредното и непосредното познание тука се извршува целосно на сакраменталното ниво. Станува збор за веќе крстените христијани, кои преку гледањето и слушањето на литургиските дејствија се подготвуваат за Причеста. Тие, како членови на Телото Христово, имаат веќе удел во Него и истовремено, преку следењето на литургиските дејствија, посредно се приготвуваат за евхаристиското соединување со Него.

Ова укажува на взаемното дејствие помеѓу божествената благодат и човечките дејствија: хриситјаните се причастни на божествената благодат, која претставува Божји дар добиен преку Таинствата; тие го прават својот принос како благодарност (εὐχαριстіα) за веќе добиената благодат и како подготовка за понатамошното причестување со Христа во Причеста. Непосредното божествено Откровение од една страна и напорот на човекот да Го познае Бога преку неговите природни сили од друга страна се поклопуваат во сферата на црковните Таинства.

Од оваа перспектива, учеството во симболичките сакраментални дејствија означува многу повеќе од голото гледање – исто како што и почитувањето на иконите има едно суштински практично значење. Преку почитувањето на изобразените ликови на Бога и на светителите, христијаните влегуваат во светотаинска врска со Бога, т. е. Бог им се објавува благодатно<sup>19</sup>. Следствено, не е можно да се прават строги и крути дистинкции помеѓу различните делови и дејствија во Литургијата и во светотаинските обреди. Тие сите имаат еден општо светотаински карактер и укажуваат на различните видови и степени на причастност на човекот со Бога.

---

<sup>19</sup> Сп. Vladimir Lossky, „Tradition and Traditions“, во: *In the Image and Likeness of God*, Crestwood NY 1985, 149–150, 168–169; Léonide Ouspensky, *Theology of the icon*, Crestwood NY 1978, p. 121; Phôtēs Kontoglou, Constantine Cavarnos, *Byzantine sacred art: selected writings of the contemporary Greek icon painter Fotis Kontoglous on the sacred arts according to the tradition of Eastern Orthodox Christianity*, 1985, 89; Georges Florovsky, „The ‚Immortality‘ of the Soul“, во: *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3 (Creation and Redemption), Belmont 1976, p. 238; Mariamna Fortounatto, Mary Cunningham, „Theology of the icon“, во: *The Cambridge companion to Orthodox Christian theology*, изд. Mary Cunningham, Elizabeth Theokritoff, Cambridge, 2008, 141–142.



Во оваа смисла, „непосредноста“ на гледањето на симболичките литургиски дејствија има релативен карактер. Гледањето е „непосредно“ само во релација со слушањето: во Литургијата ги гледаме пред самите наши очи дејствијата за кој до тогаш само сме слушале. Видот, сепак, игра улога на посредник помеѓу оној кој познава и познаваното. Како слушаното, така и гледаното се наоѓа на нивото на напорите на човекот да ја познае божествената Вистина со посредство на неговите природни сили. Попрецизно, во двата текстови на Кавасила станува збор за две различни класификации на познанието. Во *Vita II*, 74–80 се прави разлика помеѓу посредното и непосредното познание. Наспроти тоа, во *Exp. I* се прави разлика помеѓу познанието преку слушањето и преку гледањето.

Првата класификација може да се изрази преку дистинкцијата помеѓу познанието преку запознавање и познанието преку опис, што, пак не е применливо и на втората класификација. Нашето познание на нештата е индиректно, го стекнуваме преку запознавање со сетилните податоци, кои, пак, се стекнуваат единствено преку сетилното восприемање на нештата. Овој контакт со познаените нешта е остварен посредно, преку од умствените претстави кои ги имаме за нив<sup>20</sup>. Разликата помеѓу познанието преку гледањето и познанието преку слушањето не е компатибилна со оваа дистинкција. Двата начини на познание се наоѓаат во сферата на познанието преку опис, при што експлицитно се разликуваат од непосредното „допирање на нештата преку таинствата“<sup>21</sup>.

Преку запознавање ги запознаваме ги познаваме сетилните податоци, ги помниме и имаме свесност за фактот дека сме свесни за нив. На овој начин ги познаваме и универзалиите и веројатно самите себе-си<sup>22</sup>. Наспроти тоа, во сакраменталното познание за кое зборува Кавасила – Христовата благодат е истовремено познаеното и сетилниот орган, преку кој познанието станува можно<sup>23</sup>. Благодатното соединување со Христа го надминува човечкиот ум<sup>24</sup>, така што поврзаноста со Христа станува поприсна од поврзаноста на телесните членови со главата, па ни единството со нас самите не е толку присно како единството со Христа<sup>25</sup>. Во оваа смисла, натприродното познание на Христос во све-

---

<sup>20</sup> Сп. Bertrand Russell, *The problems of philosophy*, 1912, 46-59; Richard Feldman, „Knowledge by Acquaintance“, изд. Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, 1999, p. 472.

<sup>21</sup> Vita VII, 3.

<sup>22</sup> Russell, *The problems of philosophy*, 50-52; Feldman, „Knowledge by Acquaintance“, p. 472.

<sup>23</sup> Vita I, 13.

<sup>24</sup> Vita I, 11.

<sup>25</sup> Vita I, 9–10; cf. Vita I, 4, 7, 11–14.

тотаинскиот живот на Црквата е повозвишено и понепосредно дури и од природното самопознание на човекот.

Двете класификации на познанието спроведени од Кавасила (од *Vita II*, 74–80 и од *Exp. I*) сепак имаат заеднички именител. Тој се состои во разликувањето помеѓу познанието преку учење и познанието преку искуство, што би се посматрало без оглед на прашањето за посредноста или непосредноста на познанието. При тоа, сепак, останува важно да не се занемари фактот за лесно кршливиот карактер на една ваква редуктивна систематизација<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Сепак, оваа концепција за човечкото познание не се противпоставува на христијанскиот егземпларизам на учењето за логосите на свети Максим Исповедник. Од една страна, човекот ги познава и логосите на битијата на посреден (преку сетилата) и непосреден начин (преку умот). Од друга страна, Кавасила зборува исто така за можноста Бог да се спознае индиректно преку разумното восприемање на творението (*Vita VI*, 41). Релативно реткото и неексплицитно користење на ваквиот концепт во спистемолошката дискусија на Кавасила следува да се објасни попрво со специфичниот теолошки карактер на неговото изложување отколку со неговата наводна нетрпеливост кон платонизмот (John Demetracopoulos, „Nicholas Cabasilas' Quaestio de Rationis Valore: An Anti-Palamite Defence of Secular Wisdom“, *Byzantina* 19 (1998), 85–86). Во овој контекст, следува да се нагласи „деплатонизираниот“ карактер на учењето за логосите кај свети Максим. Логосите ги означуваат творечките „желби-помисли“ кои се предвечно во Бога и кои немаат статус на самостојни суштини. Тие не постојат суштински, туку ипостасно – имено, во втората ипостас на Света Троица, без при тоа да се поистоветат со неа (Geirgi Kapriev, *Philosophie in Byzanz, Würzburg* 2005, 46). Тие по себе имаат чисто динамична природа, при што го изразуваат божественото каузално дејствие (енергија). Кавасила на ниту едно место не му противречи на еден ваков концепт.

Кога станува збор за епистемолошката дискусија на Кавасила нужно е да не се пренебрегне фактот дека таа се одвива основно во границите на неговиот литургиско-богословствувачки дискурс. Во центарот на вниманието на Кавасила стојат две форми на божествено откровение: непосредното откровение во Таинството на воплоетувањето на Логосот и посредното откровение преку логосите на Писмото. Третиот начин на божествено откровение, преку логосите на творението, тука се наоѓа во заден план (Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, 68); сп. Torstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oxford 2008, 66–67. Во сферата на Таинството, творението се издигнува во благодатта на Царството небесно, каде се надминува поредокот на природата (сп. Alexander Schmemmann, „The World as a Sacrament“, in: *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West*, New York 1979, 31). Поради тоа, кај литургиското богопознание во преден план стојат натприродните божествени откровенија во Христа и преку Писмото, а не откровението преку природата.



## Библиографија

*The Greek New Testament*, изд. Kurt Aland, Barbara Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Stuttgart, 2000.

*Septuaginta*, изд. Alfred Rahlfs, Stuttgart, 1935.

Свето писмо на Стариот и Новиот завет, четврто издание, Скопје, 1999.

Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, ed. Sévérien Salaville, Sources Chrétiennes 4, Paris, 1967 (во текстот: Exp.).

— — —, *La vie en Christ, Livres I-IV*, изд. Marie-Hélène Congourdeau, Sources Chrétiennes 355, Paris, 1989 (во текстот: Vita).

— — —, *La vie en Christ, Livres V-VII*, изд. Marie-Hélène Congourdeau, Sources Chrétiennes 361, Paris, 1990 (во текстот: Vita).

Gregorios Palamas, *Défense des saints hésychastes*, изд. John Meyendorff, Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30, Louvain, 1973, 5–, 727, TLG {3254.003} (во текстот: Triades.).

\*

Demetracopoulos, John, „Nicholas Cabasilas' Quaestio de Rationis Valore: An Anti-Palamite Defence of Secular Wisdom“, *Byzantina* 19 (1998), 53–93.

Feldman, Richard, „Knowledge by Acquaintance“, изд. Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, 1999.

Florovsky, Georges, „The 'Immortality' of the Soul“, во: *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3 (Creation and Redemption), Belmont, 1976.

Fortounatto, Mariamna и Cunningham, Mary, „Theology of the icon“, во: *The Cambridge companion to Orthodox Christian theology*, изд. Mary Cunningham, Elizabeth Theokritoff, Cambridge, 2008, 136–149.

Kapriev, Georgi, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg, 2005.

Kontoglou, Phōtēs и Cavarnos, Constantine, *Byzantine sacred art: selected writings of the contemporary Greek icon painter Fotis Kontoglous on the sacred arts according to the tradition of Eastern Orthodox Christianity*, 1985.

Lossky, Vladimir, „Tradition and Traditions“, во: *In the Image and Likeness of God*, Crestwood NY, 1985, 141–168.

Ouspensky, Léonide, *Theology of the icon*, Crestwood, NY, 1978.

Russell, Bertrand, *The problems of philosophy*, London, 1912.

Schmemmann, Alexander, *For the life of the world: sacraments and orthodoxy*, Crestwood, NY, 1973.

Tollefsen, Torstein, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oxford, 2008.

Völker, Walther, *Die Sakramentmystik des Nikolaus Kabasilas*, Wiesbaden, 1977.

## Summary

*Milan Dordevic (Skopje)*

### **The sacramental teaching about knowledge in St Nicholas Cabasilas**

The epistemological discussion of saint Nicolas Cabasilas is entirely founded on his liturgical-sacramental discourse. The natural human cognitive capacity is seen exclusively in the context of the Eucharistic offering – on the one hand it contributes to the preparation of the Christians for the Communion, on the other hand it contributes to the preservation of the sanctification received through the Communion. In the same time Cabasilas founds the discussion about the human cognition in one wider sacramental context, whereas he confronts the knowledge received outside the Sacraments and the one received through the Sacraments. This text has an aim to compare the both contexts in which Cabasilas carries out his epistemological discussion, whereby his different classifications of knowledge will be observed.