



Софија ГРАНДАКОВСКА

БОГОРОДИЧНИОТ АКАТИСТ И ВИЗАНТИСКАТА ХИМНОГРАФИЈА

1. Херменевтиката на светогледот во рановизантиската химнографија аплицирана во *Акатистот кон Пресвета Богородица*.

1.1. Автентичноста на рановизантиската химнографија е поврзана со определен *светоглед* што му припаѓа на дискурсот на теологизираната (христоцентрична) рановизантиска епоха (IV-VII), креиран во согласност со одлуките на вселенските собори. Затоа, определувањето на авторството, временастанувањето, како и книжевно-интерпретативниот контекст на *Акатистот кон Пресвета Богородица*, пред сè, значи определување на *генезата* и *спецификите* на рановизантиската епоха. Во исто време, тоа подразбира бележење компаративна линија во однос на влијанието што го врши *ранохристијанската етапа* (I-III) во формирањето и контекстуализирањето на поетиката на *рановизантиската* (IV-VII).¹ Во рамките на историски дискурс, тоа подразбира дефинирање на нејзините основни поетички начела, како и аплицирање на еклесијастички став, поврзан со основањето на византиската престолнина и официјализацијата на христијанската религија:

¹ Називите на книжевната периодизација што ги прифаќаме во употреба во оваа студија, се преземени од В. Бичков (Византијска естетика, Београд, 1989). Тие се прифатени во генералните византолошки истражувања коишто се тесно поврзани со книжевната наука и естетика: *ранохристијанска* (I-III), *рановизантиска* (IV-VII), *иконоборечка* (VIII-IX) и *поиконоборечка* фаза (IX-XV). Х. Г. Бек (Византијски миленијум, Београд, 1998) дискутира околу поимите *рановизантиски*, односно *доцноантички* период (од основањето на Цариград до 630 г.), *средновизантиски* (до 1204 г.) и *доцновизантиски* (паѓањето на Царството). Во историјата на уметноста, за ранохристијанскиот период е фреквентен називот *доцна антика*. Хронологијата е историска, но називите за етапите се варијантни.

„Ние правиме принципиелна грешка кога целиот христијански Исток по петтиот век го сместуваме под општиот назив Византија, бидејќи во тој случај, очигледно ги потценуваме огромните творечки можности што се криеле во бедрото на многубројните национални култури на христијанскиот Исток. Од друга страна, пак, посматрајќи ја Византија како „христијански Исток“, ние ги занемаруваме особеностите на културата што се создавала на бреговите на Босфор.“²

Оваа забелешка на В. Н. Лазарев директно укажува на изворите (начела, идеи, книжевна практика и поетика) што влијаеле врз формирањето на рановизантиската химнографија, чиишто носители, од една страна, се припадници на разни етникуми (Грци, Римјани, Сиријци, Иранци, Семити, Евреи), како и динамиката на народната уметност на христијанскиот Исток, од друга.

Првата разлика што ја одвојува рановизантиската химнографија од ранохристијанскиот историско-поетички систем е - што таа е *институционална*, создавана и признаена од официјалната конституирана империјална византиска држава, врз основа на начелото за *христоцентризмот* и *тријадоцентризмот*. Иако и пред тоа христијанството, а со тоа и раната црква, *долго време страдале за вистинска егзистенција и за дефинирана догма*³, токму тој долг период на контекстуализирање и официјализирање на христијанскиот дискурс⁴ (во

² В. Н. Лазарев, *Основе византијске уметности*, Уметност, бр. 39, јули-септември, Београд 1974, бр. 39, 37.

³ M. L. Peltomaa, *Towards the Orgins of the History of the Cult of Mary*, Studia Patristica, vol. XL, ed. by Frances Margaret Young, M.J. Edwards, P.M. Pavis. Peeters, Lewen-Paris-Duddley, MA, part IV: Liturgia et Cultus, 1990, 81.

⁴ М. Јовић, *Рано христијанство на Балкану*, Ниш, 1994, 16-8.



Благовести, Марков манастир

рановизантиската етапа),⁵ го претставува зачетокот на долгиот период на борба против паганскиот начин на мислење и политеистичкиот религиозен систем, практикуван од припадниците на нехристијанските етницитети.

1.2. Овој историски податок оправдано го наметнува и *херменевтичкиот* пристап кон христијанството како *нов свет* поставен врз тријадоцентрично организиран систем, којшто преку таквите определби и го маркира рановизантискиот поетички дискурс *надвор од паганскиот*. Во тие рамки, рановизантиската химнографија претставува *концептуален производ* и на „големиот“ град Визант, конституиран како бастион на византиското царство, на христијанската религија, книжевност, уметност и мисла. Тој нов свет се темели врз *идејата за универзална историја преку Воплотувањето*.⁶

Историскиот контекст на новиот (христијански) свет како *универзален*, втемелен во основите на рановизантиската химнографија, започнува токму со улогата на Дева Марија, низ која се случува чинот на Воплотувањето (Лука, 1, 38), а *книжевно*

⁵ Да посочиме само на најраните книжевни извори, коишто зборуваат за ранохристијанските почетоци во врска со најраните форми на богослужење, молитви и сл. од II век пр.н.е. од страна на Есените, преку *Кумранските ракописи*, потоа апокрифите, односно протоевангелијата, како и артефактите од археологијата.

⁶ E. Jeffreys, *Rhetoric in Byzantium, Companion to Greek Rhetoric*, ed. by Ian Worthington, Blackwell Publishing Ltd., 2007, 166-184.

најавен уште во старозаветните префигурации.⁷ Така, самите почетоци на универзалната историја на новиот свет, преку Дева Марија ја придобиваат и својата *мариолошка* компонента, позиционирана преку местото на Марија во христијанската историја, теологија и книжевност. Затоа би можеле да подвлечеме дека *Акатист*-ната книжевна тема е длабоко втемелена во *легитимните почетоци* на новиот христијански свет, којшто има универзални претензии и практични димензии.

2. Историскиот концепт на Овплотувањето во *Акатистот*, наспроти паганската цикличност

2.1. Првите четири строфи од *Акатистот*, посветени на нетелесниот чин на зачнувањето:

„И ете Девица ќе зачне во утробата своја и ќе роди Син, и ќе го наречат Емануил – што значи: со нас е Бог!“ (Мат. 1,23)

го истакнуваат како историски и триумфален чин, којшто на Дева Марија и ја соопштува атрибуцијата на *директен учесник во икономијата на општиот човечки домострој*, и со тоа го потврдува и старозаветното пророштво:

„Затоа Самиот Господ ќе ви даде доказ: Девица ќе зачне и ќе роди Син, и ќе Му го дадат името Емануел“ (Иса. 7,14).

Таа пак, давајќи му го човечкото тело на Христос, со него станува 'еднокрвна', а преку неа и

⁷ Ј. Поповић, *Догматика православне цркве, књига друга: Богочовек и негово дело* (хринологија и сотериологија), Манастир Ѓелије код Ваљева, 1980, 234-6.

сите луѓе ја добиваат можноста за причест во божествената природа на Логосот.⁸ Преку Богородица на човекот му е откриен *теандричкиот* принцип, којшто подразбира историска интеграција на човекот со божествениот принцип.

Преку ваквата улога, Дева Марија станува клучен момент на *живата догма* од христијанскиот дискурс, во поглед на новата историја, која е христијанска. Но таа станува и онтолошки показател, којшто е *утробен*, бидејќи се однесува на внатрешното преобразување на човекот и на светот, единствено во соработка со божественото.

2.2. Затоа станува неизбежно да го поставиме прашањето: Какво е значењето на новата историска вистина што ја носи рановизантиската химнографија, предадена во *Акатистот*, преку Богомајката, која што му ја дала човечката природа на Бога и во таа насока станува икона на победата за целото човештво?

Прашањето за улогата на Богородица во христијанскиот свет се отелотворува во прашање што е исклучиво поврзано со *човечкото битие*. Притоа одговорот е определен едновременно, и како *историско сознание* и како *гносеолошко спознание* во рамките на човечката свест:

„Историското е некој вид спецификум, особен степен на битието и посебна реалност.“⁹

Во однос на новините што ги носи *Акатистот*, на овој план се акцентира спојувањето на *историското со метафизичкото*, бидејќи Богородица преку учеството во божјиот план, сфатен на план на општо устројство на светот, покажува динамика на план на битие, сфатено како *микрокосмос* (како свет во мало), како семиотички означител на макрокосмосот (трансцендентната стварност).¹⁰ Причините за ваквиот напредок на степен на свест, лежат во сознанието за надминување на паганското сфаќање за кружноста на времето и на појавите. Понатаму, прогресот е насочен и кон надминувањето на еврејското сфаќање на историчноста (од чијшто допир, всушност, се образува христијанскиот свет), што претставува историско *исчекување* за доаѓањето на Девицата (оттука и говориме за префигурации во старозаветната книжевност, н.з.), која ќе го роди бого-човекот (Иса. 7,14), а со тоа Бог ќе стане видлив, овоплотен, што ја оправдува и етимолошката рамка: (Емануел) Бог е со нас! (Мат. 1,23).

⁸ П. Евдокимов, *Жена и спасење света*, Цетиње, 2001, 216.

⁹ С. Берђаев, *Смисао историје, ново средњовековље, крај ренесансе*, том VII, Београд, 2002, 14.

¹⁰ В. А. Uspenski, *Poetika kompozicije. Semiotika ikone*, Beograd, 1979, 214.



Благовести на кладенецот, Марков манастир

На онтолошко-гносеолошки план, улогата на Богородица предадена во *Акатистот* се открива и како *христамофанична* за човекот, бидејќи воплоотувачкиот чин е жива објава на својот архетип.¹¹ Со тоа, Богородичната улога во новиот свет, предадена преку *Акатистот*, ја открива разликата меѓу *неисториската* (карактеристична за паганскиот свет) и *историската* перцепција на светот како некомпромисен чин, а којшто се однесува на план на онтолошка преобразба и спознание за христоименоста на човекот.

На книжевен план, новата историска перцепција носи онтолошки реперкусии, односно пресврт во однос на гледната точка во рановизантиската книжевност: во *Акатистот*, како врвен химнографски пример од оваа книжевна етапа, фокализацијата станува строго внатрешна, утробна, битијна, односно овоплотувачка.

2.3. Во компаративен пресек, ќе укажеме на претходните поетики. Преку примерите на хеленската поезија,¹² согледуваме дека хеленската свест ја подражава неисториската перцепција на светот, бидејќи во нејзината конституција, движењето на нештата е ставено во рамките на *циклично* (кружно, космичко) повторување на работите¹³, сфате-

¹¹ П. Евдокимов, *Жена и спасење света*, 220.

¹² Пример, во Хомеровата *Илијада*.

¹³ М. Елијаде, *Аспекти на митот*, Скопје 1992, 175.

но како подреденост на судбината и на песимистичкиот поглед на светот. Тоа е главна одлика на *митолошката* стварност, во која нештата се свртени кон антропоморфниот политеистички пантеон на Олимп, кон минатото, а не кон динамизмот на иднината. Во тие рамки, хеленскиот човек се карактеризира со отсутна свест за *историската динамика*, којашто подразбира *линеарно*, а не кружно движење.

2.4. Примерите на еврејската книжевност, пак, покажуваат *разминување* со митолошката свест, преку воведување на идејата за месијанството како историско начело, насочена кон идното спасување на народот на Израил, во согласност со личните својства на Јахве, како бог кој учествува во светата историја:

„А од тебе ќе направам голем народ, и ќе те благословам, и името твое ќе го прославам и ти ќе бидеш благословен.“ (1Мој. 12,2)

Тоа укажува на сфаќањето за *линеарното* време кое е *историско*. Но и на *литургиското* време, кое иако подразбира кружност, сепак отстапува од хеленскиот концепт, бидејќи се однесува на *комеморативната функција на настанот* со цел тој да стане историска реалност, одново сегашност (тука и сега) во која се доживува божјото дело.¹⁴ Овде сакаме да го истакнеме степенот на свеста на еврејскиот човек (претходник на христијанскиот) кој иако се уште е во тесна врска со природните циклуси, сепак прави исчекор по однос на митолошката свест, сфаќајќи го интересот за животот во однос на Бога по однос на светата историја (историскиот егзодус, социо-религиозниот амбиент), како композициско, а не елементарно устројство на светот. Еврејската свест се наоѓа во состојба на исчекување на вистинскиот историски настан преку откривањето на *личносниот* аспект, односно начелото - *да се биде*, како активен принцип,¹⁵ којшто ќе се отелотвори (Иса. 7,14) преку Дева Марија (Лука 1, 26; 2,10).

2.5. Христијанскиот дискурс носи историски пресврт: нивото на човечката свест се централизира околу разбирањето за одвојување од законите на природата, преку прифаќањето на линеарниот концепт на времето. Преку *Акатистот*, каде што е највисоко позиционирана мариолошката тема, а којашто е христорошките детерминирана, во генералната рановизантиска химнографија се застапува, развива и концептуализира токму врз идејата за *историчното*, којашто го претпоставува Богочовекот преку чинот на воплоетувањето. Низ Дева



Јосиф и префрла на Богородица за неверство, Марков манастир

Марија се случува историското, а не космичкото, сфатено како елементарно инкарнирање.

Историскиот контекст на Воплотувањето, пак, од друга страна не може да се сведе на едноставна историчност. Овој чин, од една страна ја конституира и својата *метаисториска* значенска димензија, бидејќи Христос е Божји син, но од друга страна и неговата *универзалистичка* димензија, бидејќи тој е спасител на светот. Затоа линеарниот дискурс на Воплотувањето ја означува неговата неповторливост, а Дева Марија ја позиционира како центар на христорошката историчност и *доксофаничност* (слава).¹⁶

2.6. Преку Воплотувањето се воведува и разработува идејата за *неповторливоста* на богоотворувањето, неговата еднократност и уникатност како *историски настан*, а не како *повторливо доживување во историското време*.¹⁷ Преку овој концепт за историското раѓање на Богочовекот, рановизантиската химнографија раскинува со стариот пагански (грчко-римски) свет и на *внатрешен* план: Христовото воплоетување како историски чин има внатрешна смисла, која има свој почеток и крај олицетворен во победата над смртта (Воскресението). Затоа, темата на Христовото раѓање, во рамките на византиската химнографија, го оп-

¹⁴ С. Грандаковска, *Говорот на молитвата*, Скопје, 2008, 59.

¹⁵ „Ќе бидам со тебе (...)“ (2Мој. 3, 12).

¹⁶ П. Евдокимов, *Жена и спасење света*, 188-89.

¹⁷ Константин Иконом, *Анџелски дар Слово о молитви, Молитва небески живот – Зборник текстова о молитви*, Београд, 2003, 172.



Сретение, Марков манастир

ределува *Акатистот* како *артефакт*, во којшто допирот на човечкото и божественото се изразува од една страна како археолошка вистина за потеклото на христовошкото човек како целина, односно архетипска полнотија (1 Мој.), а од друга претставува највисок дострел на таинството на човечката слобода и нејзиното познавање преку ликот на *христоимената* Богородица.¹⁸ Без ваквата *антиномичност* на историски и онтолошки план, христијанството не би го поставило и својот највисок *аксиолошки* предизвик за човештвото, којшто се однесува на односот кон апсолутниот извор на животот. Тој, пак, апсолутен извор се родил на земјата и тој настан на вселената и дава нова вредност, именувана како *вечно траење*:

„Името на Бога гласи: Јас (אֶזְרָא) сум Оној кој сум. За човекот, образот на Севишниот, овој збор *אֶזְרָא*, е еден од најдрагоцените, бидејќи го изразува принципот на Личноста во нас. Надвор од овој принцип сè станува бесмислено, непостоечко, бидејќи Оној Кој Е - е неодминливо *אֶזְרָא*.“¹⁹

2.7. Раскинувањето на врските меѓу паганското циклично и христијанското исторично, во контекст на рановизантиската химнографија, се покажува и низ изменетиот однос во сфаќањето на поимот *добро*, којшто ја стекнува својата продлабочена семио-семантичка контекстуализација на

онтолошки план. Ова сфаќање е во тесна врска со *слободата на изборот* и *христијанската естетика на есхатолошките димензии за крајот на светот*.²⁰

Елаборацијата на оваа новина на христијанскиот дискурс, во рамките на ранохристијанската (нееклесиајстичка) мариологија, ја воведува позицијата на Богородица како *Нова Ева*, улога што ќе биде засведочена и потврдена во рановизантискиот контекст на *Акатистот*. Атрибутот *Нова* (Ева) се однесува на христијанската содржина како онтолошка вредност и таа стои

надвор од самоволјата на старозаветната Ева. Основите, пак, на книжевен план лежат во старозаветната книжевност, во библискиот пролог што се однесува на епизодата во врска со откривањето на злото како слободен избор на прародителите (1 Мој.). Н. Берѓаев²¹ истакнува дека:

„Христијанската свест, во врска со еврејската свест, доколку еврејската свест го гради историското, ја открива слободата на злото, без кое не е можно ниту да се усвои, ниту да се разбере историскиот процес.“

Според ваквите насоки, историското како динамичен процес започнува со старозаветниот избор на *слободата на злото* од страна на прародителите, коешто ги подразбира есхатолошките димензии за крајот на светот, како нужна идеја во процесот за освестување, како чин на зреење на човекот за неговото вистинско место во светот. Според овие херменевтички определби, ако историјата е нужно есхатолошка и говори за крајот на светот, христијанскиот дискурс во тие рамки се однесува на откривањето на Бога во историјата како спас и исход од митолошкото есхатолошко димензионирање за крајот на светот. Затоа, еврејскиот претекст²² ја претставува сеопштата подготовка

²⁰ Н. Берѓаев, *Философија слободe*, део други, Београд, 1997, 92.

²¹ Н. Берѓаев, *Смисао историје, ново средњовековље, крај ренесансе*, том VII, Београд, 2002, 27.

²² На потесен план, бидејќи овде ја дистанцираме античката политеистичка, митолошка предлошка.

¹⁸ Х. Јанарас, *Азбучник вере*, Нови Сад, 2004, 147-8.

¹⁹ Архимандрит Софроније, *О молитви*, Света Гора Атонска, 2001, 157.



Богородица Одигитрија, Богослужбена церемонија, Марков манастир

за чинот на Воплотувањето, односно појавата на Логосот во тело - го носи живиот Бог близу до луѓето - како *добро*.

Поетската содржина на *Акатистот* ја утврдува слободата на доброто, но не како нужност (принуда), туку како слободен избор на Дева Марија да пристапи кон божјиот план и да стане негов учесник: Ἀλληλοῦία, преку кој ќе се оствари замислата на Бога. Основите за таквиот избор лежат во *нејзината волја, а не во разумот* (оттука и човековиот разум не е способен да го спознае Бога без негова помош).²³ На тој начин, слободата на изборот на доброто како спасение на светот, раскинува со античкиот фатуум на судбината, а ја конституира судбината на човекот и на човештвото како дел од историјата. Богородичното – *да* – (Лука 1,38) значи преминување на друго ниво на историско и аксиолошко постоење, коешто има директна рефлексива во книжевноста, а преку сфаќањето на врската на човекот со природата, како нова можност (1Мој. 6, 5-7) за спојување со највисоката стварност.

²³ Архимандрит Карелин, *С Христом ка висотама обожења*, Цетиње, 2001, 162-5.

2.8. Библиската приказна поврзана со гревопадот како тема што се однесува на човечката слобода, резултира со *ретрограден* процес, којшто се однесува на напуштање на личносната заедница со Бога, како можност за онтолошко, но и како морално совршенство²⁴ и останување на човекот во рамките на природната нужност, како казна на битието (1 Мој. 3,23). Тоа претставува враќање кон паганското поимање за нештата и нивната циклична повторливост од една страна, но и неможност човекот да еволуира напред во иднината (да влезе во линеарното), надминувајќи го раниот стадиум. Ова укажува на следново: дека човечката слобода се враќа назад кон стихијната нужност и митолошкиот концепт, што не подразбира вистинско заедништво меѓу човекот и Бога, туку врска којашто човекот ја остварува со природата исполнувана преку стравот од нејзините темни сили, коишто од човекот прават еден вид потчиненик на кружното време, а притоа позицијата на Бога му останува далечна.²⁵

²⁴ Ј. Романидис, *Прародителски грех*, Нови Сад, 2001, 165-7.

²⁵ Затоа, и постојат лоши, страшни богови кои уништуваат, казнуваат и сл.



Богородица седи на стол, Марков манастир

2.9. Гносеологијата на Воплотувањето (преку појавата на Христос), го поставува историското битие на духовни нозе, го одвојува од елементарниот степен на сфаќањето за природата и светот, враќајќи му ја *слободата во избор на доброто* како мотив за спас и победа над смртта. Клучен поим овде станува сознанието за *божественото потекло на човекот*, преку раѓањето на Богочовекот, но и можноста да се види Бог каков што тој навистина - е.²⁶ Ослободувањето на човекот како роб на природната нужност, го претпоставува *ослободувањето* на христијанскиот човек преку стекнување свест за својот внатрешен живот, за неговото битие како динамична сила.

Преку сознанието за *божественото потекло на човекот* се конституира и антропоцентричната позиција на човекот како *битие со бесконечна вредност*, но и *обожено битие*, заради изборот да соработува со доброто, со Бога.²⁷ На тој начин, божјото со човечкото стапува во колизија. Преку

²⁶ Софроније архимандрит, *О молитви*, Света Гора Атонска, 2001, 149.

²⁷ Н. Берђаев, *Смисао историје, ново средњовековље, крај ренесансе*, том VII. Београд, 2002, 92-3.

воплотувањето низ Дева Марија се покажува и тоа дека вредноста на божјото очовечување придонесува до толку повеќе човекот да се усогласува со својот архетип. При тоа, архетипот останува неопфатен, но изразува динамичен принцип, што се изразува низ постојаното стремење (α σκῆσις) кон кое оди човекот, доближувајќи му се нему.

Иако се работи за изразен *дуализам*, токму таквата определба претставува движечко начело на откривањето на внатрешниот човечки свет, што ја претставува и главната книжевна порака на *Акатистот*. Новата човечка личност се образува во врска со Новиот Адам и Новата Ева, и таквото образование претендира на светско или универзално значење.

2.10. Духовниот центар на божјото со човечкото ја централизира целокупната византиска култура. Бидејќи духовното по дефиниција

подразбира незавршен процес, тоа ќе биде и главната одлика на рановизантиската химнографија, којашто се занимава со прашањето на човекот во согласност со божјото, кое го издигнува човештвото на највисок степен, односно до себе.²⁸ Затоа *Акатистот*, меѓу другото, станува и репрезентативен пример на рановизантиското творештво и преку поставувањето на прашањето за човекот преку својот поетско-јазичен израз, како и преку мариолошкиот критериум. На тој начин ги дефинира следниве новини на план на содржина во книжевноста и на план на битие: победа над сфаќањето на природната нужност, преку свртување на човекот кон себе преку откривањето на божественото начело - *αζζ*, во себе.

3. Богородица, култот и *Акатистот*

3.1. Слободата во изборот на доброто како семиотички еквивалент на соработката со христијанскиот Бог, изразен преку одговорот на Дева Марија (Лука 1, 38), ја воведува новата концепција во сфаќањето на човекот. Таа се однесува на напредокот што се случува длабоко на *личен* (вна-

²⁸ Старац Клеопа, *Пут неба*, Београд, 2003, 352.

трешен) план. Оваа евангелска придобивка, што потоа ќе добие теолошка официјализација во рана Византија, олицетворена и во химнографскиот дискурс, се однесува и на сфаќањето на Дева Марија на план на битие и во раното христијанство. Овој концепт како крајна цел на рановизантиската поетика се однесува и на големиот *исчекор* во однос на паганското сфаќање за божицата-мајка.

3.2. Прашањето за развојот на култот кон Богородица е во тесна врска со претхристијанската епоха. А неговиот концепт, пред сè со дефинираната христијанска теолошка мисла, поетизирана во *Акатистот*, како книжевен текст, чиешто разбирање и креирање е во тесна врска со историскиот дискурс

на рановизантиската етапа. Тоа подразбира дека еволуцијата на сфаќањето на Богородица, коешто дури во рана Византија стапува под контрола на официјалната Црква, бележи *пред-еклесијастички* период. Затоа е многу значајно да го поставиме прашањето за нејзиниот култ во однос на *формативниот* период, пред(до)христијански и ранохристијански во однос на извесни социјални практики. Овој аспект е дотолку значаен, бидејќи преку него се следи израз на манифестација кон ликот и делото на Божјата мајка. Иако формативните практики не се теолошки определени²⁹, тие сепак придонесуваат во генезата на формирањето и дефинирањето на подоцнежната догматска мисла, но и одвојувањето од примитивниот концепт на сфаќањето за божицата-мајка. Од друга страна, во интерес на нашата студија, ќе можеме да ја проследиме еволуцијата во правилното книжевно интерпретирање на *Акатист*-ната целина.

3.3. Истражувањата по однос на ова прашање, според Ј. М. Пелтомаа се недоволно систематизирани³⁰, но сепак вреднувани како значајни. Тие

²⁹ Ј. Мајендорф, *Империјално јединство и христијанске деобе*, Крагујевац, 1997, 51.

³⁰ L. M. Peltomaa, *Towards the Origins of the History of the*



Богородица на своите гради го држи малиот Христос кој благословува во впишана ѕвезда, Марков манастир

придонесуваат да се разбере позицијата на *Акатистот* во рановизантискиот химнографски систем, којашто е определена како христолошка, а со тоа и теолошката позиција на Богородица во источното христијанство, како директна рефлексива во творештвото преку ефеската догма (431 г.), кога е дефинирана одлуката за нејзиното славење и почит, согласно догмата за двете Христови природи.³¹ Пред овој период не постои догматизиран став по однос на нејзината личност, иако на теолошки план, уште со дискусиите на Првиот вселенски собор преку Символот на верата, односно преку прифаќањето на Христос како единствен Бог³², коишто го подразбираат и неговото отелотворување што настанало низ неговата Мајка - тие стануваат отворени и во врска со прашањето за Богородица. Затоа и ефеско-теолошкиот концепт ќе претставува ново поглавје во христологијата, коешто при книжевната интерпретацијата на

Cult of Mary, Studia Patristica, vol. XL, ed. by Frances Margaret Young, M.J. Edwards, P. M. Pavis. Peeters, Leuven-Paris-Duddley, MA, part IV: Liturgia et Cultus, 1990, 74-5.

³¹ М. Јовић, *Рано христијанство на Балкану*, Ниш, 1994, 75-7.

³² М. Скабеланович, *Тумачење типика*, Шибеник, 2004, 117.

Акатистот прецизно може да се определи како *теотоколошко*, а кое, пак, од друга страна историски го контекстуализира и *Акатистот* како рановизантиско дело, токму во рамките на таквата супспецијална теолошко-книжевна естетичка одредница.

Од истражувањата направени во втората половина на шеесеттите години од XX век,³³ иако се однесуваат на проучувањето на ширењето на култот на Марија, сепак, според научната евалуација што ја дава Л. М. Пелтомаа (1990)³⁴, во нив отсуствува содржината на *историската* реконструкција во ширењето на христијанскиот култ кон Богородица. Овие студии ја изземаат главната одредница содржана во христолошката рамка, рефлектирана во *Акатистот*, а прецизно дефинирана во 431 г. Во тој контекст, го посочуваме истражувањето на С. Бенко (2004)³⁵, коешто го афирмира ставот за *директна* врска меѓу паганските божици и Богородица, а дека мариологијата е доследно продолжение на култот кон божицата-мајка.³⁶

3.4. При елаборирањето на ставот за *директната* врска меѓу паганските божици и Дева Марија, од аспект на нашето истражување во врска со книжевно-интерпретативните аспекти на *Акатистот*, нужно се повикуваме на херменевтичката методологија во рамките на теотоколошкиот контекст, еклесијастички засведочен на Третиот вселенски собор, каде што Дева Марија е прогласена единствено за Богородица (Θεοτόκος), клучен во дистинкцијата од директната врска. Оттука, и афирмацијата на предноста на *типолошката* врска над директната врска, *бидејќи првата не може легитимно да го засведочи својот континуитет*³⁷, заради разликите во *концептуализираното* сфаќање за Мајката Божја, коешто е *христолошко*, *тријадолошко* и *теотоколошко*, од една страна, и сфаќањето на мајката-божица во паганскиот свет како врска со вегетативниот принцип, од друга.

³³ Студиите на Валтер Делиус (W. Delius (1963)) и на Хилда Граеф (H. Graef (1963)), им припаѓаат на протестантската и на римокатоличката провиниенција. Тие заедно ја афирмираат подоцнежната догма на Западната црква за безгрешното зачнување (conceptio immaculata), којашто излегува од теотоколошката рамка, односно на ефеската догма на Вселенскиот консензус од 431 година.

³⁴ Нав. дело.

³⁵ S. Benko, *The Virgin Goddess, Studies in the Pagan and Christian roots of Mariology*, Brill-Leiden-Boston, 2004.

³⁶ Во овој контекст сакаме да ги споменеме и проучувањата за Марија што спаѓаат во рамките на феминистичката теологија. Види: Savić, S., ur., *Feministička teologija*, Novi Sad, 2002.

4. Типолошка врска: паганскиот концепт за божицата-мајка и култот кон Богородица.

4.1. Зародишот на човечката мисла, а со тоа и формирањето на првите културни заедници, е поврзан со потребата од заштита во егзистенцијално-елементарна смисла. Во таа смисла, палеолитот (или старото камено време) и неолитот (керамикумот) како епоха на земјоделството и сточарството, претставува само почетен стремеж на предисторискиот човек, сознанијата за себе и за светот да ги претвори во систем, преку кој магиско-религиските и обредните активности ќе му ја донесат благосостојбата на земјата. Од овие космогониски мотиви на раниот човек се раѓа и фундаменталната потреба за заштита преку митолошко-архетипското сфаќање за култот кон *божици-мајки*.³⁸ Сфаќањето на божицата-мајка е во тесна врска со неолитскиот интерес кон земјата, како космичко-универзален принцип што се однесува на *плодноста на земјата во однос на плодноста на жената*. Така, стремежот за што посилна врска на човекот со земјата, го отвора патот на семиотичката означеност за божица-мајка, како мајка-земја, чиишто две главни функции се *раѓањето* и *хранењето*. Мајчинската сакралност во предисторијата се спојува со тајната на создавањето, но во контекст на разбирањето на ритмиката на вегетативниот принцип³⁹ кој му припаѓа на митолошкото поимање. Крајниот исход на ваквата мисла се остварува во вербата дека ќе бидат надминати опасностите што и се закануваат на жетвата. Во овој митолошки концепт за божицата-мајка очигледно е дека клучен исход претставува цикличниот концепт.

Во христолошкото поимање на Божјата мајка, *Акатистот* на книжевен план експлицитно го потврдува егзистирањето на *неповторливиот* (како уникатен, траен) аспект на дејствувањето во универзални рамки. Оттука, ја маркираме и првата дистинкција од директната врска со божицата-мајка.

4.2. Традицијата на божицата-мајка на книжевен план е прилично раскошна,⁴⁰ бидејќи укажува на тоа дека таа е обожавана под различни имиња во различни култури, но таа секогаш претставувала синоним за едно исто божество:

³⁷ L. M. Peltomaa, op. cit., 1990, 80.

³⁸ H. Richley Crapo, *Anthropology of religion*, New York, 2003, 32.

³⁹ М. Елијаде, *Историја на верувањата и на религиски-те идеи*, том I, Од камено време до елевсинските мистерии, том I, Скопје, 2005, 39-40.

⁴⁰ Според Е. О. Цемс, *Упоредна религија*, Београд, 1990, 139: Минојската божица-мајка, најверојатно со микенско потекло, прифатена и од Ахајците, е Атана,

„Фригијците ја нарекувале Мајка на боговите, Атињаните Минерва (Атена), Кипраните Венера, Критјаните Диктина, Сицилијанците Прозерпина, Елеужаните Церера (Деметра), други повторно Јунона, Белена, Хеката или божица Рамнунта (Немесис), но Египќаните ја нарекувале според нејзиното вистинско име: Изида.“⁴¹

Предлагајќи го воспоставувањето на *типолошка* линија во истражувањето на култовите кон божицата мајка и еволуцијата на култот и почитта кон Богородица преку концептуализираниот христијански систем, се укажува на основата на постоење исти теми што ги врзуваат, како на пример мајчинството, божественоста на мајката и на детето, необичното раѓање, умирање и сл.⁴² Иако во научната мисла се среќава напорот за директна генеологија на *безбројните божици на плодноста кои подоцна станале Девици или светици*⁴³, и во таа насока, да се истакне народната религија на претхристијанскиот период со космички атрибут, сепак, преземањето на таквата аналогија на митската фигура, во однос на христолошко-теотоколошкиот аспект на *Акатистот*, методолошки, идејно, гносеолошки и концептуално се разминува. Како прво, христолошкиот аспект во сфаќањето на Богородица има *историско* значење и покажува моќна надмоќ над митската свест. Второ, култот кон Богородица не е израз на митолошко-ритуално и циклично повторување на природната стихија, туку е израз на силна контрола на историскиот принцип на теолошката мисла и христијанската црква. Трето, на книжевен план, молитвите што им се упатуваат на божиците-мајки се примитивни форми со магиска конотација, како одлика на архе-свеста. Додека, пак, во рановизантиската книжевност, на пример, последната строфа од *Акатистот* претставува пофалба и славење на раѓањето што го открива битието, а не елементарноста сфатена во однос на раѓањето како плодност: „О, Севоспеана Мајко, Родителке на словото, посвето од сите свети!“ Во тие рамки:

„Нештата почнуваат да бидуваат контролирани од умот, интелектот, нивото на свеста е друго. Очигледна е паузата во однос на митското и историското мислење. Тука треба да се гледа и лоцира појавата на култот кон Марија: дека нејзината ис-

потоа Афродита која е во тесна врска со школката како женско начело, семитската Астарта, еврејската Ашторет, кипарската Аскалон, сириската Атаргатис, палестинската Астарте, вавилонската Иштар итн.

⁴¹ *Метаморфози*, XI (а), 2, цит. според Е. О. Џемс, нав. дело, 1990, 139-140.

⁴² L. M. Peltomaa, op. cit., 1990, 75-86.

торија започнува со христијанството и сфаќањето за спас на светот.“⁴⁴

4.3. Раскинувањето на христијанското сфаќање кон култот и почитта кон Дева Марија, во однос на паганскиот култ кон божицата-мајка, најпрво е позиционирано во самите христијански почетоци кои гласно *се борат против паганството*. Второ, тоа го открива и во продлабочениот значенски аспект на етимолошката смисла на поимот *Θεοτόκος*. Да објасниме.

Иако Божјата мајка со ефеската догма е именувана како *Θεοτόκος*, со значење *онаа која која го родила Бога*, сепак тоа воопшто не се однесува на сфаќањето за неа како божица, туку тоа подразбира развиен концепт на христијанска онтологија, која се остварува на план на *свест за битие*. Така, етимолошката страна на поимот *Θεοτόκος* ја открива не само концептуалната, туку и длабоката значенска разлика и на онтолошки план во однос на сфаќањето за божицата-мајка и Божјата мајка. Од друга страна, истакнуваме дека Дева Марија во источното христијанство никогаш не е наречена, ниту пак се слави како божица, туку единствено како Божја Мајка (Богородица).⁴⁵ Со тоа укажуваме на православната антропологија, којшто се однесува на ставот дека таа не е изземена од првородниот грев,⁴⁶ што, пак, стои во најтесна врска со нејзината смрт, која ја подразбира најсуптилната димензија на нејзиното *вознесение* (а не воскресение), како преселување кај Бога.⁴⁷ На тоа упатува и нејзиното небесно име: *благодатна*, бидејќи по благодат не станала жена, туку останала девица, заради нејзината обожена човечка природа, а не заради природата на Логосот.

5. Мариолошкиот дискурс на *Акатистот* во контекст на византиската химнографија

5.1. Рановизантискиот дискурс на *Акатистот* преку сфаќањето за Дева Марија како историски лик го открива надминатото паганско верување што се однесува на сфаќањето за раѓањето како вегетативна обнова на светот. Тоа е најсигнификантно и во мариолошката порака на ова книжевно дело, која треба да се разбере како порака за *спас на светот во историски контекст*.⁴⁸ Во таа смисла, оваа порака има длабока *просветителска* (*σφραγίς*) димензија, која се однесува на планот

⁴³ М. Елијаде, *Аспекти на митот*, Скопје, 1992, 177.

⁴⁴ L. M. Peltomaa, op. cit., 1990, 81.

⁴⁵ Ј. Дамаскин, *Источник знања*, Београд, 2001, 260.

⁴⁶ Рим. 3,23; 5,12, 17; Јован. 3, 6; Гал. 3,22; Пс. 50,7.

⁴⁷ Ј. Поповић, *Догматика православне цркве*, књига *трећа*, Манастир Ѓелије код Ваљева, 1978, 656.

⁴⁸ Ј. Дамаскин, *Точно изложување на православната вера*, Скопје, 2005, 122.



Детал од Богослужбена церемонија, иконата на Богородица Одигитрија, Марков манастир

не е позната надвор од неа. Односно, нетелесното зачнување на Христос претставува божествен одговор, *снисходење кон длабочината на Богородичниот молитвен живот и нејзината прозрачност за енергијата на св. Дух.*⁵⁰ Оттука, контроверзата за Богородица (431 г.) претставува ново историско поглавје, коешто се однесува на физичкиот чин на овоплотувањето низ бессеменото

на битието. Несовпадливоста во однос на директната врска меѓу паганските божици и Богородица се однесуваат и на гносеолошки план. Раѓањето и хранењето во контекст на божицата-мајка сфатено во егзистенцијално - елементарна смисла, е надминато преку длабоката духовна вредност на чинот на овоплотувањето, кое престанува да биде едноставен физички чин, туку кенотичко восходење кон Бога низ историското раѓање на бого-човекот:

„При Благовестите, Светиот Дух ја осени Дева Марија, и она го зачна Словото (Логосот): според символот на вера, Исус Христос се овоплотил од Светиот Дух и Дева Марија. Овде Светиот Дух е тој кој го праќа Христос во светот.“⁴⁹

5.2. Ранохристијанската епоха го претставува историскиот простор во којшто еволуираат влијанијата врз формирањето на догмата за Богородица подоцна, како време кое јасно истапува против покажување каква и да е симпатија кон божицата-мајка и нејзината митска фигура. Односно, Богородица не е *објект* на култ и почит, бидејќи таа не е идеализирана божица. Таа претставува историска содржина, поврзана со мистеријата на воплотувањето како гносеолошки момент и теолошката победа во рановизантиската епоха, и како таква

зачнување, со посредство на активниот принцип на Светиот Дух, третото лице на едниот Бог, односно, *св. Дух не се овоплотува во човекот, но тој се покажува во него.* (Булгаков, 2001, 131)

5.3. Старозаветните префигурации, новозаветните текстови, апокрифите коишто се единствен извор за нејзиниот живот: Протоевангелието по Јаков, неговата подоцнежна преработка во Псевдоматеевото евангелие (V-VI век), хомилетската литература, проповедите на Георги од Никомедија и др., ја создаваат ранохристијанската мариолошка реторика и ја конституираат христолошката матрица на патристичките текстови, ефеската и халкедонската догма, иконографските претстави, а својот поетски врв го достигнува во црковната поезија, односно во *Акатистот*. Сите тие заедно го сочинуваат општиот маријанскиот циклус, преку кој хронолошки може да се оправда развојот на христолошкиот аспект во *Акатистот*.⁵¹

⁵⁰ П. Евдокимов, *Православието*, София, 2006, 194.

⁵¹ Л. М. Пелтомаа (1990, 82) дава предлог за трипартитна групација на изворите. Истакнуваме дека оваа поделба не е совршена, ниту, пак, клучна, но ја наведуваме како пример поради поексплицитна илустрација на развојните етапи на маријанскиот аспект на *Акатистот*, неговото христолошко интерпретирање во контекст на византиската химнографија и негово-

⁴⁹ К. Вер, *Православни пут*, Аспровалта, 1997, 103.

5.4. Како друг значаен извор претставува учењето на апостолите и пророците, познато како *харизматично учителствување* во рамките на ранохристијанската неинституционална Црква (1Кор.12,1). Старохристијанскиот споменик од средината на II век *Учењето на дванаесетте апостоли* (Διδάχη τῶν δωδεκά ἀποστόλων),⁵² го истакнува како *пастирско* во поглед на ширењето на христијанскиот дискурс, преку реч, а не преку писмо.⁵³ Тоа укажува на усното проповедништво, на мисионерската функција остварувана со единствена цел: духовно возвишување преку христолошки теми. Тие немале постојано престојувалиште, што значи дека биле патувачки учители на Христовата вера. Затоа и најраниот мариолошки корпус, во рамките на усната христологија, е содржан во учењето на апостолите и пророците (не оние кои се засведочени во *Светото писмо*), коешто е харизматично, духовно, коешто опстанало се до III век.⁵⁴

Во тој поглед се истакнува и улогата на Богородица, како неинституционална, односно харизматична, која се остварува како благодатен дар. Тој *мариолошки харизматичен концепт* ќе го определиме како дел од апостолската харизматична христологија, која се истакнува со воведување на етичките критериуми на праведноста, чесноста и чистината на човекот, чиј пример несомнено е Божјата мајка.

5.5. Во однос на пред-ефескиот период ги посочуваме и апокрифните извори што се однесуваат на Богородица како исклучително важни, бидејќи тие нудат повеќе извори од самите синоптички евангелија. Кон крајот на II и почетокот на III век е датиран најстариот текст на *Богородичното житие*,⁵⁵ коешто има апокрифна природа, но е особено користено во христолошките расправи, особено по Ефескиот собор кога *Дева Марија од Назарет* (Лука 1,26-27) е наречена Богородица, како и во подоцнежното визуелизирање на *Ака-*

тистот во живописот.⁵⁶ За негов автор се смета Јаков Ерусалимски или Брат Божји, познато како *Книга за раѓањето на Марија* (Γένεσις Μαρίας), а во XVI век познато е под називот *Протоевангелие по Јаков.*, кое во V-VI е преработено и познато како *Псевдоевангелие по Матеј*.⁵⁷ Најстарите зачувани ракописи од овој текст потекнуваат од IV век, зачувани на папирус во Фиренца, на оштетениот пергаментен свиток од Гренфел од Александрија како и на папирусот Бодемер од Швајцарија, кој се смета за најцелосен. Првобитниот изглед на ова протоевангелие е трипартитен и се однесува на раѓањето на Богородица, на Христовото раѓање и на Захариј, а подоцна содржината е проширена преку вметнување текстови од апокрифната и проповедничката книжевност и содржи XXV глави.

Иако се работи за апокрифен текст, односно текст што никогаш не се прославил со своја канонизација, а од друга страна, пак, евангелијата нудат многу скудни податоци за неа, особено за животот на Марија, влијанието се гледа и на планот на литургиски развој, особено забележително во V век. Ова паралелно се однесува и на првите иконографски престапи што го третираат нејзиниот живот, кој не е опишан во евангелијата, како и во официјализацијата на празниците во нејзина чест, како на пример, Зачатие, Воведение во храм и Успение, кои се засновани исклучиво врз предание⁵⁸, чие потекло е секако апокрифот на Јаков.

Во XI-XII век, монахот Јован во манастирот Кокинобафос во Витинија создава ракопис во кој прави речиси идентичен препис на *Протоевангелието по Јаков*, со таа разлика што внесува и податоци што се потпираат врз сириските апокрифи за Богородица, познати меѓу IX-XI век, каде што по повод нејзиното раѓање авторот дал слика на страдање на праведниците во адот, кои го чекаат искупителот. Науката забележува дека оваа сцена ја нема ниту во Евангелието на Никодим. Ова укажува за две независни традиции.⁵⁹

то разбирање во историскиот контекст на епохата: 1) пред-ефески, од апостолско време до 428 г. кога започнува схизмата против теотоколошкиот (Θεοτόκος) контекст на Божјата мајка; 2) ефески контекст од 428 до 431 г. и 3) по-ефески период 431-451 (Халкедон).

⁵² Епископ Атанасије, прев., Дела апостолских ученика, 2002.

⁵³ J. Шаховски архимандрит, *Философија православног пастирства*, Шабац, 2003, 5-8.

⁵⁴ А. П. Лебедев, *Свештенство древне васелењске цркве*, Београд, 2002, 17-9.

⁵⁵ Види и: Св. Николај Жички, 2001.

⁵⁶ Овде упатуваме на сцената кога Јосиф ја прекорува Марија, која е преземена од овој ракопис, и тоа поглавјето XIII.

⁵⁷ A. Badurina, *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Zagreb, 1979, 164.

⁵⁸ Енциклопедија православља, Београд, књ. 1, Београд, 2002, 233.

⁵⁹ За генералното прашање за апокрифните извори во контекст на ликот на Богородица види: S. Novaković, *Apokrifno jevanđelje Jakovljevo*, Starine, JAZU, 1878. Енциклопедија православља, књ. 1, Београд, 2002, 233-5, В. Антиќ-Стојчевска, *Култот на Света Богородица во Македонија*, Скопје, 2003, 40-2, Ѓ. Поп-Атанасов, Скопје, 2008, 58-60, G. H. Tavad, *The Thousand Faces of the Virgin Mary*, Liturgical Press, 1996, 16-30.

⁶⁰ G. H. Tavad, *The Thousand Faces of the Virgin Mary*, Liturgical Press, 1996, 23-5.

Иако апокрифите содржински ги надополнуваат евангелијата, сепак се третирали како литература *incertae aetatis* што не влегува во рамките на еклесијастичката догма и поради нивниот третман како гностичка, т.е. манихејска спекулација.⁶⁰ Но многу црковни отци (Ориген, Епифаниј и др.) ги користат апокрифите за Богородица. Зборувајќи за христолошкиот контекст на ликот на Богородица,⁶¹ тие се повикуват на *Протоевангелието* и истакнуваат дека тоа сепак укажува дека содржи вредни податоци за нејзиниот живот.

Она што би можело да се заклучи е дека во апокрифите се акцентирани хуманите, човечки аспекти, а акцентот во евангелијата е на доминацијата на божественото зачнување како објава на општочовечкиот домострој, улога која Дева Марија ја стекнува токму со Благовестите. Потврда за тоа претставува што во евангелијата нема сцени од нејзиното детство. Значи, апокрифите и евангелијата имаат различен селективен пристап кон

епизодите од животот на Богородица, како и во одлуката да се афирмираат епизодите што се поврзани со почетокот на новата историја (овоплотувањето), чијшто носител е токму таа.

Од друга страна, нејзините животни епизоди на друг начин рефлектираат, и тоа директно во формирањето на богородичната хеортологија, поезија, како и нејзината иконографија. Оттука, апокрифите се покажуваат како неодминлив извор, којшто влијае и врз еклесијастичката мисла и нејзиното спроведување на поетски план.

5.6. Изворите за разбирањето на мариолошко-христолошкиот аспект во *Акатистот*, а коишто се однесуваат на префигурациите од *Стариот завет*, го трасираат и патот до новозаветната библиска книжевност и претставуваат мост за разбирањето на воведувањето на *мариолошката* тема на голема врата во рановизантиската химнографија, со своја генолошка историја.

⁶¹ Пример Ориген (185-254) во *Говорите на Евангелието по Лука*, го истакнува нејзиното девство.

Sofija Grandakovska

THE AKATIST OF THE HOLY VIRGIN AND THE BYZANTINE HYMNOGRAPHY

Summary

The core of interest in this paper is the authenticity of the Early Byzantine hymnography and the connection of a definite viewpoint which belongs to the discourse of the theology (nature of God and religious truth) throughout the Early Byzantine epoch (4th to the 7th centuries) that was shaped and approved by the decisions of the Ecumenical Councils. Understanding the period of creation consequently the literary interpretation, the theological context, and the poetic foundation of the Akatist of the Holy Virgin was positioned by the genesis and the specifications of the East Byzantine epoch.

The Akatist as an Early Byzantine hymn belongs in general to the context of the discourse of Christology. Therefore, understanding the significance has a firm Christological character and in these frames clarifies its poetry. From an ideological aspect it embraces the

Early Byzantine struggle against the Greek-Roman polytheism for the Christological positions (ideas, concepts, thematic content, stylistically marked, exegesis and etc.). The theological aspect of the Akatist with the consent of the dogma from the Ecumenical Council of Ephesus gives a scholastic acceptance and a typological choice for the Holy Virgin as a testimonial of the Pagan believe of the goddess mother, not only as an archetype value, but in contest of highly generated prayer discourse of the topic feature in regards of this no sitting hymn in framework of the Byzantine hymnography. Additionally, the theological approach is essential for accurate interpretation and recognition of this work, since it is familiar with the oppositional condition of the changeable erratic ideas of Byzantium (Monophysites, Nestorians and etc.).