

Марија ТОДОРОВСКА

УДК: 1:27-1; 27-874.7
Изворен научен труд

ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ СПОРЕД СВ. АВГУСТИН

Кратка содржина:

Со оглед на важноста на ставовите на Св. Августин за злото во светот, статусот и дејствата на ѓаволот, и од опасностите на соработување со мрачните сили за развојот на средновековната теологија на насилна борба против злото, овој текст истражува еден аспект од неговата употреба на мотивот на падот на ангелите во анализата на проблемот на потеклото и пролиферацијата на злото. Како еден од последните ранохристијански автори кој користи елементи од приказната од библиската традиција и традицијата околу паднатите Чувари од Првата книга на Енох, Св. Августин му пристапува на злото од аспект на важноста на слободниот избор и интенционалната трансгресија. Низ овој текст прво е даден краток приказ на концепцијата на злото во манихејската космогонија, за да се овозможи увид во позициите на кои Св. Августин експлицитно се спротивставува. Покажана е важната улога на примордијалниот гревспоред него, и особено, статусот на ѓаволот како грешен уште од почетокот, или како самоопределен бунтовник против Бога.

Идеите за почетокот на злото преку улогата на сатаната се покажани и низ полемиката на Св. Августин против манихејците. Најголем дел од текстот е посветен на проблемот на ангелската (не)благословеност. Покажана е позицијата на Св. Августин за постоењето на две групи на небесни суштества (добри и лоши), како и идејата за свесноста, или предзнаењето, за потенцијалното непоматено вечно блаженство, наспротив (не)знаењето за загубата на таквата вечна среќа како резултат на интенционалниот пад. Овие неколку аспекти од комплексната теологија на Св. Августин ја покажуваат неговата подлежачка позиција за важноста на свесното одбирање да се биде (по)добар и што повеќе налик Бога, и покрај иницијалната грешност на човекот.

Клучни зборови: Св. Августин, ангели, сатана, грев, благословеност

Злото во манихејската космогонија

Ставовите на Св. Августин за ѓаволот, за неговите демонски поданици и за врските на луѓето со нечистите сили биле едни од главните за формирање на подоцнежната теолошка традиција на претпазлив страв и насилна себодбрана од злото. Приказната за падот на ангелите од библиската традиција и од познатата верзија за симнувањето на Чуварите од *Првата книга на Енох* (1 Енох) го обработува проблемот на потеклото на злото како резултат на трансгресијата на синовите божји и нивниот пад заради општењето со ќерките човечки. Употребата на оваа приказна за падот на ваков или онаков начин опстојува низ ранохристијанските извори, а Св. Августин е еден од последните автори кај кого се содржат јасни елементи, односно мотиви, од ваквата традиција на проблемот на падот. Во овој текст ќе бидат покажани начините на кои Св. Августин го третира падот на ангелите во борбата против еретичката космогонија, и, особено, во основите на неговиот сложен теолошки систем.

Како преобратен манихеец, дел од опусот на Св. Августин е насочен противучењата на Мани и манихејските теолошки позиции. Системите спротивставени на оние на црковните отци имале сложени духовни и митолошки приказни со соодветни поуки и насоки, особено кога станува збор за потеклото на злото, така што, за соодветно да одговараат на таквиот материјал, отците елаборирале свои приказни.¹ Според некои гностички системи, злото се појавило со создавањето, затоа што Демиургот,² кој го имал заборавено сопственото потекло, го направил светот од материјата. Во гностичкиот систем под влијание на Мани, мрачниот или злобен бог (во манихејството замислен како Темнина, Хиле, Ахриман или Иблис) бил со различно потекло од добриот бог, а космичките случувања се постоја-

¹ Систематичното формулирање и пренесување на приказни било неопходно во атмосферата на распространето интересирање за христијанските теолошки прашања, до степен на претераност, ако се следи, на пример, Св. Григориј Ниски, кој се жали за распространетоста на теолошките расправи, по принципот дека секој човек е изучувач на *Светото писмо* и има што да каже во врска со поддржувањето или одбивањето на одредени христијански идеи. Така, тој споменува робови кои побегнале и по ден-два се појавиле како самоуки догматици-теолози, кои импресивно говорат за неразбирливи нешта. Така, додава, секаде низ градот е полно со теолошки прашања. Ако прашаш за курсот на размена на пари, добиваш поука за Создаденото и Несоздаденото; ако прашаш за цената на сомун леб, како одговор ти се кажува дека Отецот е надреден, а Синот подреден. Прашуваш дали јавната бања е пријатна, и ти си одговара дека Синот бил создаден од ништо (arid Bowersock and Brown 2000, p. 69).

² Поради неконзистентноста во употребата на почетна голема буква на дел од термините (како „Демиург“, „ѓавол“, „сатана“ и слично) од примарните и секундарните извори, и во овој текст се забележува таква неконзистентност.

на борба меѓу доброто и злото, во дуалистички дух.³ Разбирливо е што бројните варијанти на ваквите космогониски и космолошки концепции влијаеле врз развојот на христијанските приказни и теолошките системи, со оглед на реактивноста на христијанските учења кои или морало да ги вклучат и претопат во себе, или да им се спротивстават.

Манихејскиот светоглед подразбира (борба на) светли наспроти темни космички сили. Етичките и есхатолошките концепции од свитоците од Мртвото Море изложуваат јасна опозиција меѓу категориите на светлината и темнината. Иако Мани бил под влијание на зороастризмот,⁴ бивајќи со персиско потекло, неговото учење е еврејско-христијанско-гностичко, според елкасаитската заедница во која бил оформен.⁵ Учењето на Мани е организирано околу строгиот дуализам, мотив кој бил познат и распротранет во неговото време, но комбинира различни елементи од бројни религии. Учењето требало да ги спои и надмине учењата на христијанството, зороастризмот, Маркионизмот, будизмот, хеленистичкиот и рабинскиот јудаизам, гностичките концепции, делови од античката грчка религија, дел од месопотамските верувања (како бабилонските), и мистериските култови.⁶ Може да се претпостави дека во развивањето на ова зороастриско еврејско-гностичко (и уште поеклектичко) христијанство, Мани ја адаптирал еврејската *Книга на Џиновите*, со што веќе постоечкиот синкретизам типичен за делата на Енох се проширил со референци на месопотамските Гилгамеш и Хувава, на пример.⁷ Тоа значи дека во неа се наоѓаат очигледни сличности со приказната за спуштањето на Чуварите на земјата и раѓањето на Џиновите од еврејската и еврејско-христијанската книжевност. Ривс темелно ги истражува сличностите и поклопувањата меѓу кумранските и манихејските употреби на делото, сакајќи да илустрира до кој степен Мани зависел од текст како тој од *Книгата на Џиновите* за неговото сопствено канонско творештво (Reeves 1992, pp. 9–49; 185–198). Тој смета дека еврејската

³ Дискусија околу дуализмот на Мани, кај Koenen 1990, pp. 1–34.

⁴ За влијанието на зороастризмот врз манихејството, кај Bianchin 1988, pp. 13–18.

⁵ Форсајт без проблем го сместува Мани во оваа ориентација (Forsyth 1987, p. 390). За манихејските *Псалми на Тома* кои имаат (можен) елкасаитски извор, и за споделеното потекло на манихејските адаптации и мандејските химни, во Säve-Söderbergh 1949; Van Bladel 2017.

⁶ За тензијата со, и потем доминацијата на христијанството, види кај Hopkins 2001, pp. 246, 263, 270.

⁷ Космолошкиот систем со идеи од будизмот и зороастризмот бил ориентиран околу еврејското и гностичкото сириско христијанство, но и воден од Бардесан од Едеса и од Маркион. За синкретизмот на Мани, Henning 1977, pp. 52–55; Widengren 1965, pp. 43–68; Widengren 1946, p. 179; Bauer 1972, pp. 22–32. За употребата на *Книгата на Џиновите* од страна на Мани преку гностички посредник, види кај Stroumsa 1984, pp. 161–167. За аспектот на натприродноста во приказната за Гилгамеш и Хувава, види Тодоровска 2022.

приказна (или „легенда“ како што ја нарекува, Reeves 1992, p. 185) за доаѓањето на Чуварите и за дејства на Џиновите одиграла основна улога во потеклото, структурата и развојот на космогониското учење на Мани.

Како што пишува Форсајт, Мани сакал да направи универзална религија која ќе го надмине христијанството и ќе ја прошири надежта на животот и на исток и на запад (Forsyth 1987, p. 391). Тој бил толку успешен што во една насока римскиот император Диоклетијан морал да издаде едикт против неговите следбеници, тврдејќи дека системот го имал инфицирано целиот свет, како отров од зловна змија, додека податоци за манихејство се наоѓаат во другата насока, од неговите средноисточни корени, сè до кинески Туркистан. Секако, Форсајт потсетува дека не само Римјаните ја сметале оваа религија за опасна по нивното владеење, па така, Мани бил егзекутиран од свештенството на Мазда во служба на „големиот крал“ на Персиската империја, поради „поттикнување на бројни отпадништва од формата на зороастризмот на владечката Сасанидска династија“ (Ibid).⁸

Може да се идентификуваат три дела или три фази на манихејскиот космички мит: постоење пред земјата и небото; борба на Бог и сатаната и мешање на Светлината и Темнината и создавање на светот; и очекување на одделување на земјата од небото. Сосема симплифицирано, според Мани, на почетокот биле одделени светлината и темнината, доброто и злото, и Бог и материјата. Но, Темнината била себепервертна: вриела само во себе, исполнувајќи ја потребата за омраза и за раздор против самата себе. Светлината била приморана да преземе некакво дејство, но мирољубивиот свет не можел да најде начин да го одбие нападот, немајќи никакви оружја, ништо воинствено или насилно.⁹ Затоа, Бог морал да создаде нова божествена хипостаза, која би била подобро устроена за борба – и тоа бил ликот на Првиот, или Примордијалниот човек.¹⁰

Во битката меѓу светлината и темнината, Првиот човек бил победен од ликот на сатаната, со што светлината и темнината се помешале, а светлината ја правела темнината уште позла. Се верувало дека сатаната проголта дел од светлината на Првиот човек, Првосоздадениот од Бога, со што деловите на Темнината и Светлината се помешале, а проголтавачот на Светлината пострадал, затоа што таа на него почнала да дејствува како от-

⁸Ibid. Како што остро заклучува Рајт, за жал за Мани, не го сакале ни Римјаните, ни христијаните, ни источните владетели во Персија, и бил егзекутиран поради отпадништво од зороастризмот (Wright 2022, p. 241).

⁹За космогонијата и космологијата, види кај Puech, 1949, pp. 74–85.

¹⁰Овој митски парадигматски лик, нарекуван „Ормазд“ од страна на персиските манихејци, е сличен на богот на светлината во зороастризмот, Ахура Мазда, кој му бил спротивставен на Ахриман, богот на темнината. Форсајт нагласува дека постоењето на овој преткосмички Човек била една од главните гностички тајни, клучен митолошки елемент во метафизиката на спасението (Forsyth 1987, p.392).

ров. Со ова, иако Светлината била веднаш под закана и на раб на уништување, всушност извојувала одложена победа. Идејата е дека другите делови на Светлината, од кои е составена душата, биле премногу измешани со Темнината, за што било потребно да се направи нов чекор по ваквата космичка битка – да се создаде сетилно достапниот свет. Светот бил создаден како еден вид искупување, за да се раздели она што било измешано. Измешаните делови, од страна на Духот на светлината (манифестација на Светлината), биле претворени во материја и душа. Интересно е што според оваа концепција, сите делови од природата доаѓаат од нечистите остатоци од моќите на злото; сепак, така создадениот свет е затвор за моќите на Темнината и место во кое душата се прочистува (иако и таа е исто така привремено заточена). Според ова, како што Форсајт резимира, самото создавање, ако се разбере соодветно, е искупвачки план на Бог, а не на некаков сатански демиург (Forsyth 1987, p.393). Првиот човек на светлината бил спасен од духот на светлината, и во новозаветни рамки, распетието.

Иницијалната ситуација на желба за мешање, односно за навлегување на темнината во светлината се забележува низ различните фази на манихејскиот космогониски заплет. Страсните Чувари од 1 Енох се појавуваат и во манихејската космогонија како централни чинители – бунтот и создавањето се (дел од) истата приказна. Синовите на темнината се нарекуваат според нивното арамејско име, Урин, како и со грчкиот превод „egregoroi“. ¹¹Божествениот гласник патува во неговиот брод од светлина (месечината) низ средината на небото, и таму ги открива своите облици, машки и женски, и бива вииден од страна на архонтите, синовите на Темнината (машки и женски). Погледнувајќи го гласникот кој е убав во сите свои форми, сите архонти се исполнуваат со похота по него – машките за обликот на женското, а женските за обликот на машкото. Форсајт препознава гностичка преобразба на приказната за Чуварите (Forsyth 1987, p.394).

Машките архонти ејакулираат и истуреното семе, или „гевот“, што е всушност дел од светлината што ја чувале, паѓа на земјата. Дел паѓа во морето (или влажниот дел на земјата), каде станува свер полн омраза, сличен на Сакла, Принцот на темнината. Од него се појавува „голем бунт“, па примордијалниот Човек, заштитникот на светлината, бива испратен да го убие. Друг дел паѓа на сува земја, и од него никнуваат (пет) дрвја, од чии плодови настанува гевот (Stroumsa 1984, pp. 156–158). Така настануваат, значи, растителниот и животинскиот свет. Од резимето во типичен христијански напад на манихејското учење може да се видат неколку верзии на приказните за чуварите и ѓаволот: некои од ангелите, одбивајќи да го слушаат божјиот совет, се противеле на неговата волја, и еден од нив паднал како молскавица на земјата [станувајќи ѓаволот], додека други, поттикнати од змијата-ламја, се споиле со ќерките човечки (Hegemonius, *Acta Archelai* 36.3, apud Stroumsa 1984, p. 29).

¹¹За значењето на името, Henning 1977, p. 341.

Сатаната и почетокот на злото

Св. Августин ги напаѓа овие концепции во своите дела. Покрај другите теолошки основи поставени од Св. Августин, важно место зема прашањето на примордијалниот грев (*Confessiones/Conf.*, 2, 4,9). Идеите за разлозите за гревот и страдањето на човештвото кај Св. Августин се подложни на промени. Така, од една страна тој се спротивставува на манихејската идеја за злото кое постоело во човештвото, инсистирајќи на тоа дека човештвото е одговорно за гревот преку поседувањето на слободна волја, а не преку некаква космичка сила, како темнината (*De duabus animabus contra Manichaeos/Duab. an.*, 10,14). Подоцна, тој наведува дека слободната волја не е единствениот разлог за грев. Ова е комплицирано, затоа што се чини дека онаму каде според *Рим.*, 5,12, каде стои дека „како што гревот влезе во светот преку еден човек, а преку гревот – смртта; така и смртта помина на сите луѓе, зашто сите згрешија“, Св. Августин на крајот преведува „во кого (Адам) сите луѓе згрешија“ (*Opus imperfectum Contra Julianum/C. Jul. (op. imp.)*, 1, 3,10; 1, 4,11).¹² Повикувајќи се на Евангелието по Лука, Св. Августин пишува дека Исус е единствениот кој е роден од жена, а сепак свет во сите нешта. Тој го немал искусено контагионот на земската корумпираност преку новината на неговото безгрешно раѓање. Св. Августин продолжува со тоа дека во Адама сите ние умираме, затоа што преку еден маж гревот навлегол во светот, а преку гревот-смртта, и така преминала на сите луѓе; од кои сите грешеле. Неговата вина, заклучува Св. Августин, е смртта на сите (*C. Jul.*, 1, 3,10). Потем Св. Августин формулира дека Адам бил, и во него (сите ние) сме сите. Адам пропаднал, и во него сите пропаднале. Ова не значи дека луѓето треба да се помират со својот минат пад, неминовна грешност, и потенцијална проколнатост, затоа што имаат постојано право на избор, и дури и обврска да стануваат подобри, почитувајќи ја и подражавајќи ја милоста божја.

Христос бил искушуван со сите нешта, и иако сличен на човек, сепак издржал во сите нешта, затоа што бил роден од Духот. Исус, значи, може да се воздржи од грев. Сите луѓе се лажливци и никој не е без грев, освен самиот Бог. Оттука, останува вистинито дека преку спојувањето на телата на мажот и жената, никој не е роден и не може да биде виден без грев, освен

¹² За аргументацијата околу *Рим.*, 5,12, Couenhoven2005, p. 362. Авторот идентификува неколку елементи од учењето за изворниот грев (pp. 362–363) развиени понајтаму во текстот. Така, може да се смета дека изворот на гревот е примордијалниот грев во Рајската градина; дека сите човечки суштества го споделуваат овој грев поради еден вид солидарност со Адам, предокот на човечката раса; и дека резултатите кај луѓето се наследениот грев (самиот изворен грев) по раѓање, што се појавува во форма на општа вина и на вина поради пореметување во желбите и незнаење. Покрај ова, според Св. Августин, човечката раса страда од казна поради гревот, затоа што човековите моќи се ослабени, и тој нужно ја искусува смртта. Идејата е и дека, како што беше нафрлено, гревот и казната се пренесуваат од генерација на генерација.

оној кој бил зачат во различен тип на зачнување (*C. Jul.*, 1, 4,11).¹³ Според ова, со тоа што сите згрешиле во Адам, сите се грешни, односно се проколнати од раѓање, бивајќи родени (примордијалниот грев, според ова, се пренесува преку сексуалното општење, односно прокреацијата).¹⁴ Сепак, проблем е себеудолувањето, кое предизвикува човек да се сврти од Бога, што потем предизвикува вина, која предизвикува грев. Со оглед на тоа што ѓаволот е причината за овој грев, целото човештво е во негови пранги.

Св. Августин исто така истражува дали сатаната бил зол од почетокот на неговото постоење, реферирајќи на идејата за сатаната како убиец уште од почетокот, кој ги измамил Адам и Ева и предизвикал смрт и уништување (*De civitate Dei/Civ. Dei*, XI,13–15). Другите ангели биле благословени, пак, затоа што му биле потчинети на Создателот. Според манихејците, ѓаволот бил создаден од зла природа, конзистентно со космичките сили кои се неамбивалентно добри или зли. Според Св. Августин, клучно е правото на избор: ѓаволот самиот избрал да не престојува во вистината на неговиот создател. Со тоа што тој не придонесува во вистината, во него нема вистина, а не обратно (*Civ. Dei*, XI,14). Ѓаволот ја имал можноста постојано да престојува во вистината, но неговата гордост го спречила, смета Св. Августин. На сличен начин, сите морални дејствители имаат можност да бидат подобри, но зависи од нивната посветеност на правилните избори.

Манихејската идеја според која стихот „Кој врши грев од ѓаволот е, зашто ѓаволот греши од почетокот“ (*1.Iov.*, 3,8) означува дека ѓаволот бил создаден со грешна природа (со оглед на тоа што грешел од почетокот), за Св. Августин е несоодветна, и тој подвлекува дека ако гревот е природен, тогаш не е грев (XI,14). Напаѓајќи го Мани, Св. Августин тврди дека гревот му претходи на злото, и го причинува, значи се работи за хронолошко-каузална релација од ваков тип. Според Мани, пак, злото го причинува гревот, и секое од нив е пројава на моќта на темнината. Ни материјата не е зла според Св. Августин, спротивно од манихејските и гностичките идеи, затоа што злото е уништување, а не супстанција.¹⁵ Ако материјата е зла, тогаш мора да биде универзално зла (кон сето и кон секого), во оваа смисла и еле-

¹³ Секако дека под ова Св. Августин не би мислел на вештачко оплодување.

¹⁴ Види кај Wilson 2018, pp. 93, 127, 140, 146, 231–33, 279–280.

Ако е така, тогаш ова се чини спротивно на божјата наредба за луѓето да се плодат и множат, или е соодветно со наредбата, но со следство според кое излегува дека Бог намерно сака да пролиферира гревот и да се предизвикува смртта.

¹⁵ Св. Августин сака да долови дека злото не е супстанција, туку несогласување кое е непријател на супстанцијата. Некои нешта се штетни, но не зли: кога отровот од боцката на скорпијата би бил по себе зол, тогаш скорпијата најмногу би страдала од него. Она што го сметаме за зло е несогласување на елементите едни со други, и дури воопшто и не би требало да се нарекува „зло“. Претпоставката е дека ако нешто е навистина и сосема зло, тогаш ќе биде штетно секогаш и за сите (*De moribus Manichaeorum/Mor. Man.*, 8). Универзалноста на злото би значела и универзална штетност, што би довело до апсурд.

ментите секогаш би биле зли. Ваквиот став се чини антигностички (злиот демиург кој го создава материјалниот свет). Сепак, се поставува прашањето за тоа како сатаната доаѓа со синовите божји кои одат да се претстават пред Бога (*Jov*, 2,1), и како има метафизички комплексни разговори со Бога. Ако тој се побунил уште од самиот почеток, тогаш не се објаснува како ја задржал својата улога под власта на Бога. Св. Августин се прашува како манихејците не можеле да ја препознаат природата на ѓаволот од *Исаија*,¹⁴ и *Језекиил*, 28, во кои очигледно се опишува падот на сатаната, а не некаква создаденост со грешна природа (*Civ. Dei*, XI,15). Дејствувајќи според сопствената слободна волја, ѓаволот се бунтувал и се одметнал. Св. Августин го идентификува ѓаволот со „како падна од небото Деницо (Светлоносецу), сине Зорин? Како ли си симнат на земјата ти, угнетувачу на народите?“ (од *Иса.*, 14,12). Како и други ранохристијански автори (Ориген, Тертулијан и други), и Св. Августин го вклучува и *Језекиил*, 28,13, расправајќи дека сатаната бил оној кој бил во Градината божја, и секој скапоцен камен бил негово уточиште.¹⁶

Ангелската (не)благословеност

Според Св. Августин постојат две множества на ангелски суштества, добри и лоши, но сите изворно биле создадени светли (*Civ. Dei*, XI,11–13). Некои ангели се одвратиле од светлината и го изгубиле благословениот и мудар живот. Сепак, задржуваат живот со разум, но живот на затемнета лудост, што, како што предупредува Св. Августин, ќе биде и причина за крајот на овие зли ангели. Сите ангели имаат разум и мудрост, така што, според оваа ангелска когнитивно-мудросна природа се на исто рамниште. Сепак, тој не смета од дека суштествата со еднаква мудрост и вечно место во небесната хиерархија дел би се побуниле против Бога, а дел би останале стабилни во својата лојалност. Од овие добри ангели не може да настане нов ѓавол (XI,13). Интересно е што во поглавје 11, кога ги анализира злите ангели, воопшто не објаснува за нивната функција кај човештвото или во кои било други подрачја.

Кога Св. Августин се прашува дали ангелите кои паднале имале удел во благословеноста, во која светите ангели уживале уште од времето на нивното создавање, тврди дека духовите кои се определуваат како ангели никогаш и на никаков начин не биле темнина, туку, уште откако биле создадени, биле создадени како светлина. Сепак, тие не биле така создадени за да постојат и да живеат на каков било начин, туку биле просветлени за да може да живеат мудро и благословено. Некои од нив, пишува Св. Августин, се одвратиле од светлината и не го дофатиле сосема овој мудар и

¹⁶ Според текстот во *Језекиил*, сатаната бил безгрешен во еден дел од своето постоење, со оглед на тоа што формулира дека бил совршен во патиштата негови, од денот кога бил создаден, сè додека не се нашло во него беззаконие.

благословен живот кој е секако вечен, и придружуван од сигурната доверба во неговата вечност.

Понатаму, Св. Августин се прашува за тоа како може да се утврди до кој степен овие ангелиучествувале во мудроста пред да паднат. Тешко може да се каже дека учествувале еднакво како оние кои преку неа се вистински и наполно благословени, почивајќи врз вистинитата сигурност на вечната среќа, затоа што ако еднакво учествувале во ова знаење, и злите ангели би останале вечно благословени како и добрите, затоа што еднакво би го очекувале ваквото вечно блажнство. Св. Августин додава дека не сè што е вечно е благословено, секако (на пример, пеколниот оган е вечен), но сепак, ниеден живот не може да биде вистински и совршено благословен доколку не е вечен. Животот на овие ангели кои се одметнале не бил благословен, затоа што бил проколнат да заврши, што значи дека не бил вечен (независно дали тие го знаеле ова или не). Св. Августин дијагностицира дека во еден случај стравот, а во друг незнаењето, ги спречиле овие ангели да бидат благословени (*Civ. Dei*, XI,11).

Св. Августин анализира дали од сите тие ангели кои биле заедно создадени во единствена состојба на среќа, оние кои паднале не биле свесни дека ќе паднат, при што оние кои останале лојални добиле потврда за нивното посветено опстојување по уништувањето на паднатите. Јасно е, пишува Св. Августин, дека благословеноста што ја посакува интелегентното суштество доаѓа од комбинацијата на непрекинато уживање во неменливото добро (што е Бог), и сигурност, односно увереност за вечното постоење во такво уживање. Ова е нешто во кое побожно веруваме во врска со ангелите на светлината, но може да се прашаме дали паднатите ангели, кои поради самите себе ја губат ваквата светлина, не уживале во благословеноста дури и пред да згрешат. Сепак, ако нивниот живот бил со некаква должина пред да паднат, Св. Августин дозволува благословеност од некаков вид, но тоа не било благословеност придружена од увид однапред, додава тој. Или, се чини тешко да се верува дека кога ангелите биле создадени, едни биле создадени во незнаење или за нивната истрајност или за нивниот пад, а другите биле совршено уверени во вечноста на нивната среќа. Тешко е да се верува, објаснува Св. Августин, дека тие од почеток не биле создадени на еднакво рамниште.

Потоа тој реторички се прашува за тоа кој христијанин не знае дека никаков нов ѓавол не ќе се издигне меѓу добрите ангели, како што знае дека овој сегашен ѓавол не ќе се врати во братството на добрите ангели. За ова се повикува на *Светото писмо*, каде има ветување за светците и за верните дека ќе бидат еднакви на ангелите Божји, и дека ќе заминат во вечен живот (*Мат.*, 25,46). Св. Августин продолжува со анализата: ако сме сигурни дека нема да паднеме од вечната среќа, а ангелите не се сигурни, излегува дека ние, луѓето, не сме им еднакви, туку подобри од нив, и дека сме им надредени. Но, вистината од Евангелието не мами, додава, што значи дека ние ќе им бидеме ним еднакви, што значи дека и ангелите треба да бидат

уверени во нивната вечна благословеност. Злите ангели не може да бидат сигурни во ова, затоа што нивната благословеност била привремена. Од ова следува или дека ангелите не биле рамноправни, од исто рамниште, и еднакви според карактеристиките, или, ако биле еднакви, добрите ангели биле уверени во бесконечноста на нивната благословеност по падот на другите. Во секој случај, луѓето треба да се трудат да бидат подобри од тоа што се, независно од некаков хипотетички натпревар со другите суштества.

Освен ако, продолжува со аргументацијата Св. Августин, зборовите на Бог за ѓаволот, дека бил убиец од почетокот, и дека не престојува во вистината (Јован, 8,44) не треба да се разберат како да значат дека не само што тој бил убиец од почетокот на човечката раса, кога бил создаден човекот кого можел да го убие преку измама, туку дека не престојувал во вистината од времето на неговото сопствено создавање, според што никогаш не бил благословен со светите ангели, одбил да се покори на својот Создател, и гордо се издигнал во сопствена власт, според што бил и измамен и измамник. Кралството на Семоќниот не може да се одбегне, продолжува Св. Августин, и оние кои нема побожно самите да се потчинат на нештата онакви какви што се, гордо се преправаат и се исмеваат себеси со некаква состојба на нештата што не постојат. Во оваа смисла, она што апостолот Јован го кажува станува разбирливо, објаснува Св. Августин – ѓаволот грешил од почетокот (1.Јов., 3,8), односно, уште од времето кога бил создаден, тој ја одбил праведноста во која може да уживаат само оние кои се побожно потчинети на Бога. Кој и да е на ова мнение, всушност, не се согласува со еретиците манихејци, и со секоја друга чумосана секта која претпоставува дека ѓаволот презел од некаков непријателски принцип природа специфична за него самиот. Овие луѓе се толку збудалени од (по)грешно размислување, што иако го прифаќаат важењето на Евангелијата, не забележуваат дека Бог не кажал дека ѓаволот бил природно туѓинец на вистината, туку дека не престојувал во вистината, со што мислел дека тој паднал од вистината, во која, ако имал престојувалиште и во која учествувал, и би останал во вечна благословеност со светите ангели (*Civ. Dei*, XI,13).¹⁷

Очигледно е дека прашањето за предзнаењето на ѓаволот за неговиот пад е важно за Св. Августин. Тој го елаборира ова разгледувајќи го прашањето околу бивањето убиец уште од почетокот (низ *Civ. Dei*, XI). Како што беше наведено – совршената благословеност на ангелот подразбира и непрекинато уживање во божјата благодат, и одредено знаење, ослободе-

¹⁷ Прашање е дали ѓаволот имал претходно знаење за неговиот (неминовен) пад. Покрај во *Civ. Dei*, XI,13, Св. Августин и на други места се прашува за степенот на предзнаење на ѓаволот. На пример, *De Genesi ad litteram/Gen. litt.*, 11, 17,22; 11, 25,33; *De correptione et gratia/De corrept.*, 10,27; *Enchiridion de fide spe et caritate/Ench.*

Во *Писмата* (Ер., 73, 3,7) се чини дека Св. Августин смета дека ѓаволот знаел за својот пад (но сепак го прашува Јероним за неговото мислење), а после *Civ. Dei* XI, 11, во *Enchiridion*, тврди дека ѓаволот немал сознанија дека допрва ќе падне. За предзнаењето на ѓаволот според Св. Августин, кај King 2012, pp. 271–273.

но од сомнеж и грешка, дека таквото уживање треба да трае вечно. Инаку, благословеноста на ангелите би била помала од таа на луѓето, на кои им е ветено вечно блаженство (под одредени услови), што не соодветствува со ветувањето дека луѓето ќе им бидат еднакви на ангелите во воскресението (Мат., 22,30).

Целосната, непоматена среќа е можна само со знаењето дека нема да се падне од неа.¹⁸ Сепак, постојано треба да се има предвид дијалектичката свесност на Св. Августин: предзнаењето е поврзано со благословената љубов кон Бога – резултат на совршеноста на ангелите – ангелските можности на познание не се достапни на оној кој таквата љубов ја отфрлил, на тој начин останувајќи непотполн. Идејата е дека ѓаволот не може да има вистинско ангелско предзнаење, кое ги гледа нештата онака како што се гледани од страна на Бога (иако во човечки рамки ова е тешко да се конципира), затоа што таквото предзнаење подразбира непоматена и вечна желба за Бог, што ѓаволот го отфрла (*Civ. Dei*, XI,13). Според тоа, ѓаволот не би можел да има предзнаење за својот пад, ниту, според истата логика, демоните би можеле кога било да уживаат во совршената благословеност на ангелите, затоа што само вечниот живот може да биде совршено благословен, а тој на изопачените ангели доаѓа до неговиот крај, според што ниту е вечен, ниту е благословен (*Civ. Dei*, XI,11). Отфрлањето на совршената ангелска постојаност значи дека, всушност, никогаш и не се имала. Според ова, се отфрла нешто што не било поседувано, та да биде вистински отфрлено.¹⁹ И покрај ова, не може да се замисли дека демоните воопшто не уживале во некаков степен на благословеност пред да паднат (XI,13), инаку падот воопшто не би бил ниту драматичен, ниту релевантен.

Ангелите биле поставени во иста (мера и позиција на) добрина при нивното создавање – добрите останале според нивната слободна волја, а злите паднале според нивната слободна волја. Може да се претпостави, покрај ова, дека добрите ангели добиле одредено знаење за бесконечноста на нивната (непоматена) среќа како награда за нивната посветена љубов кон Бога, но откако другите ангели веќе паднале (*Ench.*, 9,28; *Corrept.*, 10,27, TeSelle 1968, p. 125). Св. Августин тврди дека ангелите станале свесни за нив-

¹⁸ Како што Виебе резимира, според ова, отфрлањето на каков било понатамошен пад на ангелите не е надворешно, туку е интринсично на природата на ангелската благословеност (Wiebe apud Reed 2005, p. 73).

¹⁹ Можеби треба да се тврди, како што во име на Св. Августин резимира Кинг, дека ниеден ангел на знаел за идниот статус токму во моментот на создавањето, што е моментот кога може да ја искористи својата слободна волја: оние ангели кои волјата ја задржале лојална на Бог биле наградени со вечна среќа и знаење за нивната вечна среќа, додека оние кои не го сториле тоа, биле проколнати. Во моментот на нивното создавање, и дури и после тоа, добрите ангели биле уверени во нивната (наполна) среќа, за разлика од злите ангели, затоа што го свртеа грбот на дарот на вечната среќа, на тој начин губејќи го, пред воопшто кога било да го добијат (King 2012, pp. 272–273).

ната благословеност по падот на демоните; дека ангелите биле наполно и сосема благословени од почетокот на нивното постоење; но дека има време меѓу создавањето и падот на дел од ангелите (демоните), во кое тие уживале во среќа (иако, веројатново помал степен), и биле без маана и недостаток (*Corrept.*, 10,27). Во оваа смисла се јавува недоумица: ако ангелите биле веќе совршени во (моментот на) нивното создавање, како допрва требало да паднат демоните (отпаднатите ангели), за добрите и лојални ангели да станат наполно совршени, со познание на очекуваното вечно блаженост? Или сето се случило истовремено, или станува збор за две фази во постоењето и познанието на различните ангели.²⁰

Св. Августин не тврди дека совршенството на едната група ангели и падот на другата група се случиле истовремено, во моментот на создавањето. Ѓаволот грешел од почетокот, и во овој став од *Јован*, 8,44²¹ Св. Августин не гледа разлог за расправа (*Civ. Dei*, XI,13).²² Тој споменува дека ова толкување не е манихејско, и го отфрла, повикувајќи се на *Језекиил*, според кого ѓаволот бил украсен со сите скапоцени камења, приготвени во денот кога бил создаден (*Јез.*, 28,13), и „совршен во патиштата свои, од денот кога беше создаден“ (28,15, *Civ. Dei*, XI,15). Според *Језекиил*, така било сè додека во ѓаволот не се нашло беззаконие, што значи дека за него постоел период пред направениот грев. Оттука, изјавата на Исус од *Јован* дека ѓаволот бил убиец од почетокот, значи дека тој грешел не од почетокот на неговото постоење, туку на почетокот на неговиот самостојно и интенционално одбран грев. Бог ги имал направено ангелите добри, но имајќи предзнаење за злоупотребата на она што му е дадено од страна на ѓаволот, Бог предвидел и како ќе може да ја користи групата на одметнати ангели (*Civ. Dei*, XI,17). Така, одделувањето на благословените ангели од нечистите при одделувањето на денот од ноќта во првиот ден на од *1.Мој.*,1 не го означува самиот пад, туку одделувањето на чистите и свети ангели, од одметнатите и зловни, благодарение на божјото предзнаење за падот (*Civ. Dei*, XI,19).

Беше покажана употребата на концептот за падот на ангелите во објаснувањето на слободниот избор, намерната трансгресија, (не)благословеноста на ангелите и потребата да се постапува морално исправно при борбата против злото според Св. Августин. Неговите идеи за падот на анге-

²⁰ Ако благословените ангели може да ја спознаат нивната вечна и непоматена постојаност дури после падот на другите, и ако благословените се совршени во моментот на создавањето, тогаш и падот на ангелите мора да биде истовремен со создавањето (види кај Wiebe2021, p. 76).

²¹ Во овие стихови ѓаволот е определен како човекоубиец од почетокот. Тој не стои во вистината, затоа што во него нема вистина, а згора на тоа, лагата произлегува од него – тој е определен како лажливец и татко на лагата.

²² Покрај ова, кога ја разгледува создадената еднаквост, одосно познавателната, но не и морална рамноправност меѓу ангелите и демоните, Св. Августин исто така тврди дека ѓаволот од почетокот е убиец кој не престојува во вистината (види *Gn. litt.*, 11, 16,21; 11, 23,30).

лите не се директно поврзани со концепцијата за соработката со изопачените сили на злото (со ѓаволот) врз чии основи потем се развива насилната борба против перципираното зло низ средниот век, но нудат увид во разбирањето на потеклото на злото како резултат на слободниот избор, и на важноста на побожната понизност пред Бога.

БИБЛИОГРАФИЈА:

- Bauer, W. (1972) *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. London: SCM Press.
- Bianchi, U. (1988) 'Zoroastrian Elements in Manichaeism. The Question of Evil Substance', in Bryder, P. (ed.) *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*. Lund: Plus Ultra, pp. 13–18.
- Bowersock, G., Brown, P. and Grabar, O. (2000) *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Couenhoven, J. (2005) 'St. Augustine's Doctrine of Original Sin', *Augustinian Studies*, 36(2), pp. 359–396.
- Forsyth, N. (1987) *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. New Jersey: Princeton University Press.
- Henning, W. B. (1977) 'The Book of the Giants', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 11, 1943–46, pp. 52–74.
- Hopkins, K. (2001) *A World Full of Gods: The Strange Triumph of Christianity*. New York: Plume.
- King, P. (2012) 'Augustine and Anselm on Angelic Sin', in Hoffmann, T. (ed.) *A Companion to Angels and Medieval Philosophy*. Leiden: Brill.
- Koenen, L. (1990) 'How Dualistic Is Man's Dualism?', Cirillo, L. (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Secondo Simposio Internazionale (Cosenza, 27-28 maggio 1988)*, Cosenza: Marra Editore, pp. 1–34.
- Puech, H. C. (1949) *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Paris: Civilisations du Sud.
- Reed, A.Y. (2005) *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reeves, J. H. (1992) *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Saint Augustine. 1957. *Against Julian*. New York: Fathers of the Church, Inc.
- Säve-Söderbergh, T. (1949) *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-book*. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.
- Свето Писмо. 2003. Скопје: Библиско здружение на Република Македонија.
- St. Augustine. 1887. *The Confessions*. In *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 1. Schaff, P. (ed.). Buffalo: Christian Literature Publishing Co.

- St. Augustine, 1887. *The City of God*. In *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 2. Schaff, P. (ed.). Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
- St. Augustine. 1887. *The City of God*. In *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 2. Schaff, P. (ed.). Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
- St. Augustine. 1887. *On Rebuke and Grace*. In *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 5. Schaff, P. (ed.). Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
- St. Augustine. 1887. *Of Two Souls*. In *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 4. Schaff, P. (ed.). Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
- St. Augustine. 1887. *On the Morals of the Manichaeans*. In *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 4. Schaff, P. (ed.). Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
- St. Augustine. 1955. *On Faith, Hope, and Love*, The Tertullian Project, Available at https://www.tertullian.org/fathers/augustine_enchiridion_02_trans.htm (Accessed 10 May 2025).
- St. Augustine. 1982. *The Literal Meaning of Genesis*. Ancient Christian Writers, Vol. 41. New York: Paulist Press.
- Stroumsa, G. A. G. (1984) *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden: Brill.
- TeSelle, E. (1968) 'Nature and Grace in Augustine's Expositions of Genesis I, 1-5', *Recherches augustinienes*, 5, pp. 95–137.
- Тодоровска, М. (2022) 'Амбивалентноста на натприродното во приказната за Гилгамеш и Хувава', *Прилози/Contributions*, XLVII (1), pp. 145–159.
- Van Bladel, K. (2017) *From Sasanian Mandaean to Sābians of the Marshes*. Leiden: Brill.
- Widengren, G. (1946) 'Mesopotamian Elements in Manichaeism', *Upsala Universitets Arsskrift*, 3, pp.123–157.
- Widengren, G. (1965) *Mani and Manichaeism*. London: Holt, Rinehart, and Winston.
- Wiebe, G. D. (2021) *Fallen Angels in the Theology of St Augustine*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, K. (2018). *Augustine's Conversion from Traditional Free Choice to "Non-free Free Will": A Comprehensive Methodology*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wright, A. T. (2022) *Satan and the Problem of Evil*. Minneapolis: Fortress Press.