

ФИЛИП ИВАНОВИЋ

(Department of Archeology and Religious Studies, University of Trondheim)

## ВИЗУЕЛНИ АСПЕКТ ОБОЖЕЊА ПО ДИОНИСИЈУ АРЕОПАГИТУ

Један од мислилаца који је интелектуално консолидовао обожење и дао му снажан доктринарни темељ, који је до данас остао од суштинског значаја, био је (Псеудо-) Дионисије Ареопагит. Читава мисао његова посвећена је обожењу твари, а крајњи циљ је „божански примрак“, у коме душа, пратећи узлазну путању апофатичке теологије, достиже мистичко сједињење с Богом. Узлазни процес почиње материјалним стварима, симболима кроз које се Бог пројављује људским бићима. Имајући у виду реалност људске личности, која је позвана да прими откривење, Божанство не може бити перципирано без помоћи посредника, који су за Дионисија „свети покрови“ испод којих се божанска свјетлост скрива. Циљ овога чланка је да нагласи улогу визуелних елемената (материјалних објеката, симбола) као почетне тачке у процесу обожења, а у контексту естетских елемената хришћанства и црквеног учења о обожењу, које своје темеље дугује управо Ареопагиту.

*Кључне ријечи:* Дионисије Ареопагит, љепота, обожење, симболи, свјетлост, усхођење

One of the thinkers who intellectually consolidated deification and gave it a solid doctrinal basis, which has remained fundamentally important until today, was (Pseudo)-Dionysius the Areopagite. His entire thought was dedicated to the deification of all creation, and ultimate goal was “the cloud of unknowing”, in which the soul, following the ascending path of apophatic theology, reaches mystical union with God. The ascending process starts with material objects, symbols, through which God manifests Himself to humanity. Given the reality of the human person, who is called upon to receive the revelation, the Divinity cannot be perceived without the help of mediators that, for Dionysius, were “sacred veils” beneath which the divine light is hidden. The aim of this article is to highlight the role of visual elements (material objects, symbols) as the starting point in the process of deification, and in the context of the aesthetic elements of Christianity and the Church’s doctrine of deification, which owes its foundation to the Areopagite.

*Key words:* Dionysius the Areopagite, beauty, deification, symbols, light, ascent

I. Појам обожења (θέωσις) припада неписаној традицији византијскога хришћанства; он се не може наћи у Светом писму, канонском праву нити апостолском предању, већ је нешто што превазилази уобичајене принципе ауторитета. Иако је θέωσις било предмет промишљања паганских философа, нарочито новоплатоничке школе, оно свој потпуно нови смисао добија у хришћанској интерпретацији, а мислилац који је обожењу дао снажан доктринарни темељ и умногоме предодредио даљи развој овога појма управо је једна од најконтроверзнијих личности хришћанске мисаоне историје — (Псеудо-) Дионисије Ареопагит.

О идентитету Дионисија Ареопагита још увијек трају полемике, које данас све рјеђе покушавају да мистериозном писцу припишу ово или оно име, већ се више фокусирају на питање његове интелектуалне позадине и стварних намјера његовога дјела: Да ли је Дионисије био новоплатоничар уведен у хришћанство,<sup>1</sup> или је пак био истински хришћански вјерник с одличним познавањем паганске философије? Колико год ова дебата била интересантна и колико год се чинила непресушном, хришћанска Црква је одавно дала одговор на све дилеме, а учинила је то прихватајући ауторитет Дионисијевих списа чији се утицај може видјети у хришћанској сотириологији, антропологији, еклисиологији, па чак и архитектури.

Цијела Дионисијева мисао прожета је идејом обожења као врховног циља коме човјек стреми. Зато су сва главна обиљежја његовога система, симболизам, апофатичко богословље и појам јерархије, стављени у службу достизања тог врховног циља, односно сједињења душе с Богом. Ово сједињење с Богом поистовјећује се с „божанским примраком“ или „облаком незнања“, који је у ствари крајња степеница на узлазној путањи апофатичког богословља.

Двије су главне карактеристике божанства које се наслућују из Дионисијевог корпуса: апсолутна трансцендентност и иманентност у свијету. Прва карактеристика одговара новоплатоничком појму *μονή*, док је друга последица опет новоплатоничког појма *πρόοδος*. Узлазна путања душе ка Богу и њено сједињење с Њим у ствари је повратак, тј. *ἐπιστροφή*. На тај начин, Божија трансцендентност, Његово пројављивање свијету и стваралачки чин, закључно са повратком твари ка Њему, одговара чувеној новоплатоничкој тријади *μονή — πρόοδος — ἐπιστροφή*. Међутим, то никако не значи да је Дионисијев систем пука адаптација новоплатоничког учења и да је сједињење с Богом у ствари оно „обожење“ о ком су говорили пагански философи. Оно што је заиста по сриједи јесте изванредан примјер усвајања философске терминологије и њена употреба у сврху стварања оригиналног, хришћанског система. Како се лако да закључити из Дионисијевих дјела, његово Једно не

<sup>1</sup> Овакво схватање Дионисијевог идентитета огледа се у недавно изнесеној тврдњи да је прави аутор Дионисијевих дјела Дамаскије, који је написао *Corpus Areopagiticum* с намјером да у хришћанство убади што више паганских елемената и на тај начин покуша да га уништи изнутра. Cf. C. M. Mazzucchi, Damascio, autore del *Corpus Dionysiacum* e il dialogo *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης*, *Aevum* 80 (2006) 299–334.

показује, као код новоплатоничара, „преливање“ суштине које резултира серијом еманација, односно еманирајућих ипостаси, које се, опет у новоплатоничком систему, догађа из нужности. За Дионисија, Бог је увијек потпуно и апсолутно Једно, док је Његов креативни чин израз љубави, а не нужности која произилази из нагомиланости суштине. Тако је Једно код Дионисија просто Бог, а не никако серија еманација. Дакле, оно што је за новоплатоничаре било неизрециво Једно праћено серијом богова, за Дионисија је то хришћански Бог са мноштвом божанских атрибута.<sup>2</sup> Повратак душе, односно њено сједињење с Богом, за новоплатоничаре је повратак душе у пређашње стање. За Ареопагита пак душа је створена по слици Божијој, она је дакле створена слика а не еманација вјечне душе. И док је повратак у новоплатонизму усамљени чин појединца, у коме Једно не игра никакву улогу, код Дионисија је то сарадња Бога и човјека, његова душа је стално подстакнута и инспирисана Богом; и не само то — појединачна душа потпомогнута је и дјелањем других бића укључених у процес обожења, односно других људи и анђела. Стога душа није сама, већ чини дио једне симфоније бића распоређених у двије јерархије, небеску и црквену. На тај начин, подухват душе управљен је и ка добру других душа на узлазној путањи, и обратно.<sup>3</sup>

Овај посљедњи елемент, обожење, односно узлазни пут сједињења човјека с Богом, почиње материјалним објектима, којима се Бог пројављује човјеку и помаже му у његовом подухвату. Управо је то визуелни аспект обожења, што је и тема овога рада.

**II.** Према ријечима једног од ријетких проучавалаца византијске естетике, „већи дио оног највитаљнијег у византијској умјетности настао је кроз напор да се разумије и пренесе неки скривени смисао“.<sup>4</sup> Циљ је била не само љепота дата у искуству чула, већ Љепота која се кроз чула обухвата Умом.<sup>5</sup> Ово посљедње управо је предмет Дионисијевога интересовања.

Примарне двије карактеристике Ареопагитове мисли су, како је већ речено, апсолутна трансцендентност божанства и јерархијски поредак космоса. Питање које се у овом контексту наслућује јесте: како ова два фундаментална концепта могу бити помирена? Дионисије је био свјестан овог проблема, као и потешкоћа које прате његово рјешење. Излаз из поменуте тензије представља учење о симболу, које би могло да понуди начин превазилажења контраста између божанске трансцендентности и јерархија. У овом смислу би од суштинске важности, дакле, било једно од Дионисијевих дјела о коме нас он сам обавјештава — *О симболичком богословљу*. Међутим, ово дјело је, нажалост, изгубљено или пак никада није ни написано.

<sup>2</sup> S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978, 11.

<sup>3</sup> PG 3, 713AB.

<sup>4</sup> G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, New York 1971, 39.

<sup>5</sup> Ibid.

Дјело *О именима Божијим* затвара се ријечима: „И овдје, дакле, завршавам свој спис о појмовним именима Бога и, под Божијим вођством, прелазим на *Симболичко богословље*“.<sup>6</sup> У свом деветом писму, Дионисије обавјештава Тита да му шаље „потпуни текст свог *Симболичког богословља*“.<sup>7</sup> Очигледно је Дионисије придавао доста значаја теолошком симболизму, па је вјероватно и осјетио потребу да напише посебан спис на ту тему; да ли је овај спис заиста и написан, не можемо знати. У списима који су до нас дошли, не постоји систематско и детаљно излагање симболичкога учења, тако да се морамо задовољити фрагментима садржаним у његовим познатим дјелима.

Прије свега, треба имати у виду да Дионисијев термин не одговара у потпуности савременој ријечи „симбол“. Грчка ријеч коју Ареопагит користи разликује се од модерне ријечи како у значењу тако и у емотивној конотацији. Код Дионисија, ова ријеч не пориче разлику између симбола и онога што он симболизује, већ прије представља оно што им је заједничко — симбол није само знак, већ сама ствар. Симбол је овдје најопштија философско-религиозна категорија која укључује слику, знак, представу, љепоту, као и многе ствари реалнога живота, а прије свега праксу култа као његову конкретну манифестацију.<sup>8</sup>

У контексту Ареопагитове теологије, функција симбола је у превазилажењу контраста између Божије трансцендентности и јерархије која спаја Бога с материјалним свијетом. Гносеолошка основа Дионисијеве теорије симбола и слике јесте идеја да је, у оквиру јерархијскога система преноса информације од Бога до човјека, неопходна квалитативна трансформација саме идеје на релацији „небо–земља“. То је мјесто суштинске промјене преноса информације, која се из духовног претвара у материјално.<sup>9</sup> Овај задатак се остварује у двоструком покрету — благодаћу мотивисаним нисхођењем Бога ка човјечанству и усхођењем човјечанства ка Богу.

Откривење божанског није нешто што је страно Богу, већ уистину произилази из Његове природе. Али, упркос откривењу, Бог не поништава разлику између божанског и земаљског, па да би објаснио могућност откривења, Дионисије користи један од појмова естетске мисли — појам сличности. Да би нешто могло да открива Бога и да буде тијело тога откривења, оно мора на неки начин бити слично Богу; с друге стране пак Бог је различит од свега што познајемо и што на основу искуства знамо. Појам сличности, базиран на катафатичком начину одређења, спада у домен класичне естетике и састоји се у обликовању духовних суштина „у онаквим образима који су најприближнији истинама“, у смислу „небеских, богоподобних, јединствених бића“.<sup>10</sup> Дру-

<sup>6</sup> PG 3, 984A. (Наводи из дјела *О црквеној јерархији* и *О мистичком богословљу* углавном су дати у преводу еп. Атанасија, док су наводи из дјела *О именима Божијим* ауторови.)

<sup>7</sup> PG 3, 113B.

<sup>8</sup> V. Bychkov, *L'estetica bizantina: Problemi teorici*, Bari 1983, 145.

<sup>9</sup> Bychkov, *op. cit.*, 144.

<sup>10</sup> PG 3, 137C.

гим ријечима, сличне слике (образи) морају да чине скуп карактеристика, посебности и високо позитивних квалитета, инхерентних стварима и појавама материјалног свијета. Морају бити савршени у сваком погледу и приказиви (у ријечи и боји), дакле, идеални примјери могућег савршенства материјалног свијета. У сличним образима концентришу се све видљиве љепоте свијета.<sup>11</sup> Међутим, као што је прије речено, Бог је различит од сваког нашег знања и искуства. Слични образи су далеко од сличности с божанством, „јер Бог је изнад сваког бића и сваког поређења; ништа не може бити довољно истинито да би се Он у потпуности изобразио нашем уму; свака реч је далеко од тога да искаже и најмању истину о Њему“.<sup>12</sup> У поређењу с првим узроком, видљиве љепоте су само „ниска изображења“.<sup>13</sup>

Начин на који Дионисије рјешава ову дилему представља увод у учење о несличној сличности, која је тијесно повезана са апофатичким одређењима божанства:

Али свакако, нема потребе даље се задржавати на овом мјесту, јер и Свето Писмо потврђује да је Бог несличан и да се ни са чим не може упоређивати, да је различит од свега и, још чудноватије, да не постоји ништа што Му је слично. Ипак, ове ријечи не одричу сличност ствари Њему, јер су саме ствари уједно сличне и несличне Богу. Сличне су Му у оној мјери у којој подражавају што се не може подражавати. Несличне су Му јер су као посљедице ниже од Узрока, па су Му бесконачно и неупоредиво подвласне.<sup>14</sup>

Употреба појмова сличности и подражавања показују естетске импликације Дионисијеве мисли — неслична сличност епитомизује његову тежњу да контрасте опажа као правилну структуру стварности. Начин на који се божанство открива нашим очима није проста оптичка илузија, варка наших чула. Сличност указује на својство онога што стварно постоји, те се не ради просто о импресији посматрача. Нека ствар може бити слична другој тако што учествује у њеној природи — што више једна ствар учествује у другој, то ће јој бити сличнија. Међутим, у контексту откривења, сличност никада не може бити потпуна, јер би у том случају божанска трансцендентност била поништена.<sup>15</sup>

Појмови као што су сличност, подражавање, симбол, и др. имплицирају могућност перцепције материјалних предмета — кроз ове предмете ми управо сазнајемо Бога: „Бог се, дакле, сазнаје кроз све ствари и различито од свих ствари. Он се сазнаје кроз знање и незнање. Њему припадају мисао, разум, схватање, *додир*, *ојажсај*, мишљење, *изображење*, име, и много тога још“.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> *Bychkov*, op. cit., 154.

<sup>12</sup> PG 3, 140C.

<sup>13</sup> PG 3, 141B.

<sup>14</sup> PG 3, 916A.

<sup>15</sup> *M. Barasch*, *Icon: Studies in the History of an Idea*, New York — London 1995, 169–170.

<sup>16</sup> PG 3, 872A.

Како је свако биће од Бога, могли бисмо рећи да се Он сазнаје у сваком „додиру“ и у сваком опажају, тј. Узрок се додирује и опажа у својим посљедицама и кроз своје посљедице. Људска бића сазнају кроз чула; људски ум је, крећући се од посљедица ка узроцима, способан да достигне дјелимично, али стварно, сазнање да је „божанска Мудрост извор, узрок, суштина, савршенство, чувар и циљ“.<sup>17</sup> Наша чула су као „одјек мудрости“. Кроз чувствена бића ум „очитава“ Творца, а у свјетлости, која је свако створено биће, ум опажа непреступачну Свјетлост. Сва створења су „аналогна“ Богу, те је зато и начин на који Га сазнајемо аналоган и управо је ово термин (*ἀναλογία*, *ἀναλόγως*) који и Дионисије користи.<sup>18</sup>

Дионисије ће више пута устврдити да се способност примања откривења Бога разликује од особе до особе. За Ареопагита, онај који прима откривење и созерцава симболе није нешто апстрактно нити чисти логички инструмент, већ стварна особа с индивидуалним ограничењима:

Постоје бројни отисци печата и сви они учествују у оригиналном прволику; то је исти печат у цјелости, у сваком од отисака и ниједан у њему не учествује дјелимично (...) Можда ће неко рећи да печат није сасвим идентичан свим својим копијама. Мој одговор је да ово није због самог печата, који се потпуно и идентично даје сваком. Суштства која добијају дио печата су различита. Тако су и отисци једног истог цијелог модела различити. Ако су суштества мека, једноставно обликована и глатка, ако на њима још ниједан отисак није био утиснут, ако нису тврда и отпорна, ако нису претјерано мека и растворљива, онда ће отисак на њима бити јасан, чист и трајан. Али ако материјалу недостаје примљивост, онда ће то бити узрок погрешног или нејасног отиска или каквог год резултата који слиједи из непримљивости његовога учествовања.<sup>19</sup>

Откривење Бога се прима и разумијева на мноштво начина, који зависе од разлика међу стварима које су призване да учествују — ове разлике су универзално људско стање. С обзиром на реалност људске личности, призване да прими откривење, божанство не може бити спознато без помоћи посредника, које Дионисије назива „светим покровима“. Говорећи о свјетлости и божанским зрацима, Дионисије тврди да божански зрак „може да нас просвијетли само ако је усходљиво сакривен под мноштвом светих покрова које Промисао Оца прилагођава нашој природи као људским бићима“.

Покрови не само да долазе од Бога, већ и изражавају Његову доброту и Његову љубав према људским бићима — они на неки начин представљају

<sup>17</sup> PG 3, 868C.

<sup>18</sup> Cf. *W. Riordan*, *Divine Light: The Theology of Denys the Areopagite*, San Francisco 2008, 180–183.

<sup>19</sup> PG 3, 644AC.

допуст нашој несавршеној природи и нашем начину поимања. Ови покрови идентификовани су с појавама љепоте, мириса, свјетлости и Евхаристије:

Јер, наш ум другачије не може усходити ка висинама и созерцавању небеских чинова осим кроз (посредством) њему својствених вештаствених руководстава, тј. кроз прихватање видљивих одраза у покушају да се објасне (појме) невидљиве красоте, да се кроз светлост материјалних твари изобрази невештастствено озарење; јер све оно шта је изложено у храмовима казује (представља) насићење умственог испуњења духа; сав поредак видљивих красота (украса), постојано указује на небеса, (као што) примање евхаристије (представља) заједничарење са Исусом. Да будемо још краћи: све радње које припадају небеском, нама су (због природе наше најчешће) предати кроз симболе.<sup>20</sup>

Ако теологија користи поетички језик, она то чини да би отворила пут који би био доступан нашој несавршеној природи. Дакле, слике и поетичке представе нису начињене из умјетничког интересовања, већ су знаци Божије намјере да олакша наше примање откривења. Покрови о којима Дионисије говори не само да „разрјеђују“ свјетлост која исијава из божанског извора, чинећи га тако примјетљивим људском оку, већ имају и активну улогу — они подстичу људе да иду и иза спољашњих опажаја. У ствари, постоје двије врсте симбола који одређују божанство: они могу да дјелују на два начина, „један начин се састоји од изображења која су, по могућности, што сличнија са светим предметима, док је други у образима који ни најмање нису слични и који се у потпуности разликују тако да су далеко од истина о светим предметима“.<sup>21</sup> Ови први „свети образи“ (или слике) су нарочито опасни, јер могу да заварају човјека и наведу га да тумачи ове слике буквално, а ту је коријен идолопоклонства. Зато Дионисије преферира другу врсту симбола:

И стога, ако у односу према божанским предметима тај, да тако кажемо, одрични начин изражавања ближе прилази истини, то исто треба користити и тада када говоримо о невидљивим и непостижним бићима (анђелима). Свети описи који изображавају небеске чинове кроз црте које су несличне са њима тим самим њима (анђелима) дају још више части, показујући да су они далеко изнад сваке вештастствености. А да такви описи узвишују наш ум, мислим да то нико од благоразумних неће оспоравати. Јер такви (благоразумни) неће бити обманути кроз описе да су анђели златовиди, да су некакви светлоносни (светловиди) мужеви, да су муњоносни прелепог изгледа одевени у светле одежде који шаљу нешкодљиви огањ или да су изображени на било какав сличан начин а на који богословље описује (изображава) силе небеске. Да би упозорили оне који својим разумом не иду даље од видљивих красота (описа), свети богослови су по својој мудрости која превазилази

<sup>20</sup> PG 3, 121D–124A.

<sup>21</sup> PG 3, 140C.

наш ум, притекли таквим очевидно несличним подобјама (описима) са циљем да наша чувствена природа не остане заувек привезана за ниска изображења, но да се неприкладношћу изображења она пробуди и да узвиси наш ум тако да би и поред нечије привезаности за метеријално, ипак показали да је реч о бићима која су много узвишенија него што су приказана кроз ниска изображења.<sup>22</sup>

Нужно је, дакле, да се научи на прави начин да се тумаче несличне сличности, те да се својства као бијес или жеља измјесте из нижег домена чула у више небеско царство. Потпуно знање симбола даје изузетно и немјерљиво задовољство које извире из созерцања неописивог савршенства и примања сазнања Бога, односно води естетском закључењу сазнајног процеса.<sup>23</sup>

Без оваквог херменеутичког „трансфера“, атрибути, као што је незнање, били би сасвим непримјерени небеском домену и остали би на нивоу неразумљиве несличности док не би читаоца подстакли на почетак интерпретативног процеса. Када се ова врста егзегетског прилагођавања оствари, онда ће атрибути бити схваћени и остварити своју функцију откривења.<sup>24</sup> Уз ово прилагођавање, Свето писмо може да користи низ материјалних симбола, животињских или сасвим бесмислених, како би дало одређења божанским бићима. Схваћена на прави начин, чак и физичка твар може бити доведена у везу с божанским и помоћи у нашем усхођењу. Сам Дионисије ће дати ауто-биографско свједочанство значаја симбола:

И ни ја не бих био наведен да од ових потешкоћа дођем до мог садашњег испитивања, до усхођења кроз јасно објашњење ових светих истина, да нисам био мучен накарадним сликама које Писмо користи за анђеле. Мом уму није било дозвољено да обитава у сликама тако непримјереним, већ је био подстакнут да иде даље од материјалне представе, да се навикне на помисао да треба ићи иза спољашњих представа до оних усхођења која нису од овога свијета.<sup>25</sup>

Духовни смисао Светог писма, онако како га Дионисије разумије, показује његову велику способност да спаја новоплатонизам са хришћанством, оснажујући на тај начин теургијско тумачење светотајинства и литургије. Теургија је, код Дионисија, синоним за процес повратка:

Сада пресвета јерархија међу небеским бићима посједује светотајинску моћ сасвим нематеријалног поимања Бога и божанских ствари. Њихово је својство да буду што је више могуће слични Богу и да Га што потпуније подражавају. Ова прва бића око Бога началствују осталим бићима и својом свјетлошћу их воде ка овом божанском савршенству. Они ве-

<sup>22</sup> PG 3, 141AC.

<sup>23</sup> *Bychkov*, op. cit., 147.

<sup>24</sup> *P. Rorem*, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New York — Oxford 1993, 55.

<sup>25</sup> PG 3, 145B.



ликодушно предају светим чиновима који су на нижим степенима љествице, у складу с њиховим могућностима, сазнање Божијих дјејстава, сазнање које је заувјек начињено доступним као дар тог божанства које је апсолутно савршенство и извор мудрости за божанствено разумна бића. Чиновни који слиједе овим првим светим бићима бивају усхођени кроз њихово посредништво до просвјетљења у дјелима божанства. Они чине редове поучаваних и тако се и називају.<sup>26</sup>

Процес повратка почиње светотајински и представља сједињење с Богом, као и узлазни повратак Њему, што омогућује човјеку да постане члан божанске заједнице.<sup>27</sup> У овој заједници, ред јерарха „обзнањује дјејства Божија путем светих симбола и припрема оне који приступају на созерцање и учествовање у светим тајнама“.<sup>28</sup> Заиста, Дионисијева мистика је сакраментална и литургијска мистика. Пут ка Богу води кроз Цркву, а богослужење, као свијет тајни, стаза је ка обожењу. Циљ живота је обожење, које је уподобљење и сједињење с Богом. С тим циљем је и установљена јерархија. Стога и не чуди што Ареопагит толико пажње посвећује својим јерархијама, црквеној („нашој“, како је најчешће назива) и небеској. Објема јерархијама глава је Исус, који нас узвисује до светости. Христос началствује објема јерархијама управо због свог богочовјечанског карактера — како је Бог оваплоћени Логос, то је Он глава небеске јерархије, а како је савршен човјек тако је глава и земаљске јерархије.<sup>29</sup> У строгом поретку јерархије, свештенство је највиши степен у чулном свијету, који је најближи горњем свијету. Зато Дионисије у својој *Црквеној јерархији* детаљно описује свете тајне (крштење, евхаристија, миропомазање), тумачећи њихову богату симболику. Сваки чин, сваки дио Свете тајне симбол је који се тумачи кроз созерцање. Средиште сакраменталнога живота је Евхаристија, тајна сједињења с Једним, испуњење сваког савршенства, која се, у својој спољшњој форми, састоји из причешћа од једне чаше и од једног хљеба, што је, у цијелој Дионисијевој симболици, централни мотив.<sup>30</sup> Обојужује дјејство епископа као највишег чина црквене јерархије, у свјетлу симбола и сакраманта, Ратлиц описује:

The placing on the Bishop's head of the book of the sacred scriptures signifies that it is through him that it is transmitted to men "all that God in his goodness has wished to transmit to the human hierarchy". It should be noted particularly that it is not merely the words and their explanation, "knowledge" in the most literal sense of the word, that of which these words are the material symbols: the divine activity of God manifested in human form presented here... What the Bishop transmits through the sacraments is a

<sup>26</sup> PG 3, 501AB.

<sup>27</sup> V. Kharlamov, *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole: The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, Eugene 2009, 138.

<sup>28</sup> PG 3, 505D.

<sup>29</sup> Cf. R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris 1954, 320.

<sup>30</sup> Г. Флоровский, *Восточные Отци V–VIII веков*, Париж 1990, 116–117.

“knowledge” which is life, an “elevation” through increasingly perfect degrees of created being until the creature is one with God.<sup>31</sup>

Несличне слике су створене на супротним принципа и, за разлику од сличних слика, повезане су с другим аспектима гносеолошке функције слике. Оне не „огледају“, већ прије „указују на“ истину и да би биле схваћене потребују рационално објашњење. Пошто је истина трансцендентна, она може бити појмљена само кроз своју антитезу с алузијама и варкама. Да би ови, како их Дионисије назива, „ἀτυλώτων οἱ τύποι“ открили информацију коју садрже, морају бити адекватно дешифровани, односно теолошки објашњени, јер, у складу с византијском традицијом, прави теолог објашњава божанске знаке и симболе не по сопственом суду, већ по „моћи датој од Духа“<sup>32</sup>, која му обезбјеђује интерпретативни кључ.<sup>33</sup>

Дионисијев циљ овдје је да помогне читаоцу да се навикне да иде иза спољашњих представа, како би био у могућности да препозна и спозна било који тип симбола. Педагошка предидејеленост за несличне симболе је јасна — апсурдности не могу бити одмах прихваћене и захтијевају објашњење. Када се почетници на ово навикну, могу да пређу на мање запањујуће симболе, без ризика да их тумаче буквално. Ипак, симболи немају само откривајућу, већ и скривајућу улогу. Ово да би се неуки држали подаље од највишег и најистинитијег знања:

По мом мишљењу, истраживање истине показује да најсветија Премудрост, Источник Писма, представљајући умне небеске силе кроз чувствене образе ипак устројава све тако да њих (небеске силе) ничим не умањује (омаловажава) а да нас, који смо силно привезани за земно и ниска (материјална) изобраења, узведе ка познању вишњих истина (онолико колико је то нама могуће). И заиста, није без разлога што су бића која немају материјалног образа представљена кроз материјално; са једне стране, разлог за то јесте споменуто својство наше природе да ми нисмо у стању да се без помоћи са стране узнесемо ка созерцавању духовног, а са друге стране, то што Свето Писмо испуњено тајнама, у себи такође скрива и свете и тајанствене истине о небеским умовима (анђелима) иза (за човеков ум) непрозирних светих завеса. Јер, како о томе казује само Писмо, нису сви посвећени у тајне и није у свакога разум способан за њих.<sup>34</sup>

Крајњи циљ усхођења и кретања кроз симболе је облак незнања, тј. божански примрак и апофатичко богословље. Исход усхођења је, дакле, одрицање, облак незнања, лишеност вида и, стога, одрицање видљиве форме. У

<sup>31</sup> D. Rutledge, *Cosmic Theology: The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys: An Introduction*, New York 1964, 157.

<sup>32</sup> PG 3, 585B.

<sup>33</sup> *Bychkov*, op. cit., 158.

<sup>34</sup> PG 3, 140AB.

метафори вајара који одстрањује сваку препреку виђењу скривене слике, овај поступак не води представи одређене фигуре, већ прије откривању „љепоте“ која не стоји у разговјетним формама. Трансцендентно божанство је поисто-вјећено с једноставношћу, а то значи да је божанство лишено сваке несличности, али и сваке форме.<sup>35</sup>

Иако је крајњи циљ усхођења домен без форме, овај пут почиње стварима које посједују форму. Слика и визија стимулишу ум у његовом лету: „Дакле, нема ничег бесмисленог у уздизању, као што ми радимо, од тамних слика до јединственог Узрока свега, уздизању очима које виде иза космоса да би созерцале све“.<sup>36</sup> Захваљујући сјају љепоте и укључењу емотивно-душевног, као и чувственог, а не само умственог, поља, испуњава се анагошка функција: постаје могуће од видљивог домена уздигнути се до невидљивог, од чувственог до духовног искуства; постаје могуће искусити Бога. Ово је мистично, сједињујуће искуство, које оставља као последицу у човјеку могућност да буде обасут божанском благодаћу и, дакле, спасењем. Символички језик превазилази снагу дискурзивног језика. Као што смо видјели, ова снага је потенцирана несличним симболима, који, умјесто приближавања два свијета у сличности, приближавају их у несличности, у складу с апофатичким стилем. Снага симболичког језика уводи нас, мистично, у интуицију логички контрадикторних истина.

Говорећи о црквеним јерарсима, Ареопагит ће рећи да они „користећи чувствене слике говоре о трансцендентном“, а то чине јер „на божански начин, потребне су чувствене ствари да нас уздигну у поље појмовног“.<sup>37</sup> У коментару Језекиљовог виђења, Дионисије тврди:

Ако богословље, казујући о небеским бићима, користи вид бакра, ћилибара или разнобојних камења, то ћилибар, као нешто златовидо, означава неизмерно бљештавило, какво имамо у злату, тј. његово јарко, светловидо сијање које нам казује, барем мало, на небеско. Ка бакру се могу односити својства огња или својства злата, о коме смо говорили, а што се тиче разнобојних камења, потребно је нагласити да њихова бела боја изображава светлост, да црвена казује о пламенитости, да жута казује о златовидости, да зелена говори о младости и бодрости. Једном речју, у сваком од видова симболичких изображења можемо пронаћи тајанствено тумачење.<sup>38</sup>

Слике за Дионисија немају умјетничку вриједност, а чак и ако имају, он се не бавим овом димензијом симбола. Радије, слике имају педагошку и анагошку вриједност. Управо овдје стоји један од парадокса Ареопагитове мисли — с једне стране, наизглед непримјерени симболи изазивају чуђење и

<sup>35</sup> Barasch, op. cit., 178.

<sup>36</sup> PG 3, 821B.

<sup>37</sup> PG 3, 376D–377A.

<sup>38</sup> PG 3, 336BC.

наводе на покушај скидања „покрова“, док с друге, симболичке слике, као чувствене и материјалне ствари, служе као почетна тачка усхођења људског ума ка духовном свијету, ка несазнатљивом Богу. Дакле, несличне слике нису само конвенционални знаци и рационалистички симболи. Њихова организација је знатно комплекснија. Како оне имају и психолошку улогу, то оне такође стимулишу и уздижу душу; овај стимулус није само рационалан и интелектуалан, већ је и подсвјестан и емоционалан. Његов циљ је уздизање људског духа од чувствених слика до истине.

Овај постепени узлазни пут подсјећа на Платонову љествицу ероса — и за Платона чувствене ствари представљају прву степеницу љествице, чији крај је сама Љепота, која није ништа друго до Добро које се пројављује. Врх таквог процеса је созерцање Једног, које постаје видљиво кроз Љепоту. У финалном моменту, Ерос „обухвата“ Љепоту сједињујући се с Њом у одређеном виду *unio mystica*-е.<sup>39</sup> Дио његовога платоничког наслеђа била би Дионисијева тврдња да што је племенитије биће, то оно пуније пројављује Форме.

Укратко, слике за Дионисија имају улогу да одреде духовне суштине, уздигну човјека до њих и истинито открију свијет надбића на нивоу бића. Ова идеја слике је главни модалитет кроз који се остварује јединство међу нивоима надбића и бића. Само у слици и кроз њу, могуће је несазнатљиво јединство Божије трансцендентности и иманентности. У вези с уздизањем душе, исто се може рећи и за византијски појам љепоте. Према Ареопагиту, апсолутна љепота (или истинска љепота, божанска љепота) јесте прволик, креативни узрок свега, извор све љепоте, разлог космичке еуритмије, објекат љубави и циљ сваког стремљења и покрета.<sup>40</sup> Византијци су, као и Дионисије, концентрисали своју пажњу на психолошки аспект утицаја који умјетност и љепота имају на човјека. Психологија, која рефлектује везе између конкретних особа и њихових међусобних односа, чинила је важан дио византијске гносеологије и била је једна од жила куцавица цјелокупног духовног живота. Разумијевање апсолутне љепоте изнијето је на ниво душевног подсвјесног (надчувственог и надразумског) у процесу литургијског и умјетничког искуства.<sup>41</sup>

Закључак који се намеће из разматрања мјеста симбола у Дионисијевој мисли јесте да слике играју еминентну улогу у најважнијем процесу људске душе, усхођењу ка Богу — слике су почетна тачка лета ка небесима. Дакле, оно што је значајно истаћи јесте да, у контексту усхођења, према Дионисију, симболи не само *могу*, већ *морају* бити употријебљени. Они имају средишњу улогу у процесу  $\mu\omicron\nu\eta$  —  $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$  —  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\phi\acute{\eta}$  — оно што је почело с неизрецивом трансцендентношћу Бога, произлази у спацио-темпорални домен симбола, да би на крају, у обрнутом смјеру, имало свој свршетак у самом

<sup>39</sup> F. Ivanovic, Ancient ΕΡΩΣ and Medieval ΑΓΑΠΗ. The Concept of Love in Plato and Maximus the Confessor, ed. K. Boudouris & M. Adam, Greek Philosophy and its Relevance to Issues of Our Age II, Athens 2009, 103.

<sup>40</sup> Cf. PG 3, 701CD; 704A.

<sup>41</sup> Bychkov, op. cit., 100.

почетку, односно у самој неизрецивој трансцендентности Божијој. Овај крајњи и врховни циљ подразумејева кретање од чувственог до умског, крунисано тихим приступањем божанству које је иза сваке појмовности. Тако је произлажење у мноштво балансирано повратком, односно успоном, од мноштва ка јединству.<sup>42</sup> Зато је библијско усхођење често окарактерисано као „једноставност небеских умова“, а исто важи и за литургијске садржаје, као и за библијски и литургијски симболизам, јер се кроз њега обиљежава кретање од мноштва чулног свијета ка једноставности умског царства, чији је циљ „једноставна и јединствена истина умских видика“.<sup>43</sup>

III. Дионисијеву теорију симбола треба схватити као успио покушај помирења двије супротстављене карактеристике Бога — Његове трансцендентности и иманентности. У том се смислу овдје рефлектују и апофатичко богословље и обожење — док није могуће ништа рећи о Богу, који је сасвим несазнатљив и неизрецив, могуће је осјетити Његово присуство у свијету, кроз вештаствене ствари кроз које је Он сам одабрао да се пројави свијету. Човјек не може бити обожен по својој природи, већ по благодати коју му Бог дарује. Међутим, човјек опет не може у потпуности зависити од благодати, нити се може ослонити на сопствене могућности. У том смислу је и обожење схваћено као сарадња Бога и човјека, као процес, а не као догађај. Стога и одабир Бога да се пројави свијету кроз симболе треба разумјети као један од Његових доприноса тој сарадњи, а човјеково уздизање од чувственог до умског, кроз симболе, јесте управо саставни дио процеса.

Овај однос обожења и твари нашао је свога одраза и у византијској естетици, која је и сама била преокупирана трансцендентном љепотом. Како су Византијци вјеровали, човјек живи у свијету, али је небо његово крајње одредиште, његова отаџбина, те су све његове активности, укључујући и умјетност, биле усмјерене на припрему за путовање на небо. Умјетничка дјела зато нису схватана као циљеви по себи, већ као средства, односно посредници између неба и земље, Бога и човјека. Вјероватно због тога у Византији нема умјетничке поетике, већ су артистички канон формирали богослови и философи, што је једна од последица наглашености трансцендентности у византијској култури. С друге стране, умјетност је била оформљена на грандиозан начин, по узору на царски двор, а у византијској цркви, све умјетности су имале задатак да сарађују ка једном циљу — иконе, мозаици, монументална архитектура, љепота богослужбених одежди, симфонија појања и ријечи у Литургији, све је то имало за циљ да изазове естетски осјећај, који би уздигао душу ка Богу. Тварни сјај је коришћен да спроведе циркулацију мистичких идеја, те је представљао пут ка Богу кроз естетско искуство. Угодност коју су изазивале слике и звукови представљала је обећање небеског сјаја.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984, 112.

<sup>43</sup> PG 3, 592C.

<sup>44</sup> W. Tatarkiewicz, *History of Aesthetics*, vol. 2, London — New York 2006, 36.

Сви ови елементи, како би их Дионисије назвао „свети покрови“, чији је циљ био да кроз материјалне предмете пробуде човјекову тежњу Богу, формирали су византијски „материјални мистицизам“, који као да лебди између два свијета, чулног и умног, земаљског и небеског. На истом нивоу су и Ареопагитови симболи, који су чвориште два најзначајнија процеса људске духовности — пројављивања Бога у свијету и човјековог обожења, односно враћања Богу. Симболи у Литургији, симболичке фигуре у Светом писму, слике Исуса и светих, представљају људски облик, припадају тварном свијету, али истовремено отварају врата царства небеског, нетварног и духовног. Својом симболичком теоријом, Дионисије је допринио једном позитивном вредновању твари — духовне ствари пројављују се кроз твар, док и сама твар учествује, као фрагмент божанства, у одређеном степену у духовном свијету. Ово виђење твари као фрагмента божанства наћи ће израза у Дионисијевим ријечима, драгоцјеним и с естетског аспекта:

Напоменимо још и то да и од мање важних предмета материјалног света могуће је позајмити образе који донекле казују о узвишености небеских бића јер и тај свет (бестелесних бића), добивши своје постојање од Творца, кроз устројство своје изображава трагове духовне красоте који нас могу узводити ка невештатственим првообразима.<sup>45</sup>

Мисао Дионисија Ареопагита заузима еминентно мјесто у византијској интелектуалној историји. Садржај његових дјела осигурао је Дионисију да задржи то мјесто, упркос неразјашњености његовог правог идентитета. Мистички, али и естетски, карактер његове мисли одредио је токове хришћанске духовности, нарочито на Истоку. С естетске тачке гледишта, два главна обиљежја његовога учења, трансцендентност божанства и његова иманентност у свијету, аналогна су темељима византијске умјетности — кроз материјалну и видљиву љепоту слави се трансцендентна и невидљива љепота. С правом је Андре Гију написао:

Dès le début du Ve siècle, les images artistiques étaient mises par le Pseudo-Denys l'Aréopagite sur le même plan que les sacrements et l'oeuvre d'art à Byzance eut toujours une quintuple fonction: didactique, allégorique, mystique, liturgique et artistique; et l'on estime qu'elle éliminait chez le récepteur de l'image les antinomies de la pensée spéculative sur le dogme (...) Images, comme textes sacrés, sont aussi des symboles nés pour révéler et en même temps cacher la vérité, tels la liturgie, les sacrements, le culte en général. Elles sont de nécessaires intermédiaires pour s'élever jusqu'au spirituel et la clef pour en déchiffrer le code s'appelle la théologie, qui est la participation à Dieu, mais aussi compréhension du monde.<sup>46</sup>

Како смо више пута устврдили, Бог је скривен и несазнатљив, али Његова скривеност и неприступачност не означава притајеност или затајеност.

<sup>45</sup> PG 3, 144BC.

<sup>46</sup> A. Guillou, Prefazione, *Bychkov*, op. cit., 5–6.

Напротив, Бог се открива, нисходи, пројављује се. Стога су главне теме Ареопагита Бог и Откривење, богојављање, теофанија, те је тако свако творачко дјејство Божије у ствари Богојављање, присуство. Бог је зато успоставио поредак ствари такав да он садржи ликове и подобија божанствених прволикова.<sup>47</sup> Бог је оно по чему је све друго, а свијет сазнајемо по томе што се созерцава у ликовима пралика.<sup>48</sup> Мисао да је земаљски свијет слика неког бољег небеског свијета, који је истинска отаџбина човјекова, најоптимистичкије је наслеђе које може бити предато људском роду. Тај оптимизам свједочи и Дионисије ријечима: Καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ.

#### ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ — LIST OF REFERENCES

- Barasch M.*, *Icon: Studies in the History of an Idea*, New York — London 1995
- Bychkov V.*, *L'estetica bizantina: Problemi teorici*, Bari 1983
- Gersh S.*, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978
- Ivanovic F.*, *Ancient ΕΡΩΣ and Medieval ΑΓΑΠΗ. The Concept of Love in Plato and Maximus the Confessor*, ed. *K. Boudouris & M. Adam*, *Greek Philosophy and its Relevance to Issues of Our Age II*, Athens 2009
- Kharlamov V.*, *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole: The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, Eugen 2009
- Mathew G.*, *Byzantine Aesthetics*, New York 1971
- Mazzucchi C. M.*, *Damascio, autore del Corpus Dionysiacum e il dialogo Περί πολιτικῆς ἐπιστήμης*, *Aevum* 80 (2006)
- Migne J.-P.* (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum, sive Latinorum sive Graecorum, Patrologiae Graecae Tomus 3, Brepols — Turnhout*
- Riordan W.*, *Divine Light: The Theology of Denys the Areopagite*, San Francisco 2008
- Roques R.*, *L'univers dionysien*, Paris 1954
- Rorem P.*, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984
- Rorem P.*, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New York — Oxford 1993
- Rutledge D.*, *Cosmic Theology: The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys: An Introduction*, New York 1964
- Tatarkiewicz W.*, *History of Aesthetics*, vol. 2, London — New York 2006
- Флоровский Г.*, *Восточные Отцы V–VIII веков*, Париж 1990

<sup>47</sup> Уп. *Флоровский*, нав. дјело, 104.

<sup>48</sup> Ово у складу с катафатичким богословљем — cf. PG 3, 1046A.

*Filip Ivanović*

ASPECT VISUEL DE LA DÉIFICATION SELON DENYS  
L'ARÉOPAGITE

La notion de déification (θέωσις) appartient à la «tradition non écrite» du christianisme byzantin; elle n'existe ni dans la Bible, ni dans le droit canonique, ni dans la tradition apostolique, mais elle représente quelque chose qui dépasse les principes habituels de l'autorité.

Bien que cette notion fasse, d'une certaine façon, partie de la philosophie païenne et de la pensée des anciens Pères, un des penseurs qui a intellectuellement consolidé la déification et lui a donné une forte base doctrinaire, restée essentiellement importante jusqu'à nos jours, est (pseudo) Denys l'Aréopagite.

Toute sa pensée était consacrée à la déification de la matière, dont l'objectif final était «la divine ténèbre», où l'âme, en suivant le chemin d'élévation de la théologie apophatique, achevait l'union mystique avec Dieu.

Le processus d'élévation commence par des choses matérielles, des symboles par lesquels Dieu se manifeste aux êtres humains. Tenant compte de la réalité de la personne humaine, qui est appelée à accepter la révélation, la divinité ne peut être perçue sans l'aide d'intermédiaires qui représentent pour Denys «les voiles sacrés» au-dessous desquels se cache la lumière divine. Ces voiles manifestent la bonté divine et Son amour envers les êtres humains, en ce sens qu'ils représentent une concession à notre nature imparfaite.

L'objectif de cet article est de mettre l'accent sur le rôle des éléments visuels (objets matériels, symboles), ainsi que sur les différents points du processus de déification, mais ce, dans le contexte des éléments cruciaux du christianisme et de la doctrine de l'Église sur la déification, dont les bases sont attribuées à l'Aréopagite.