Универзитет у Београду
Православни богословски факултет

протођакон мр Предраг З. Петровић

Есхатолошко-историјске димензије постојања у делима Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника

докторска дисертација

Београд, 2013.

University of Belgrade

Faculty of Orthodox Theology

Protodeakon Predrag Z. Petrovic (MA)

Eschatological-historic dimensions of existence in the writings of Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2013.

Чланови комисије за одбрану докторске дисертације:

1) Еп. др Игнатије Мидић, редовни професор Православног богословског факултета Универзитета у Београду (ментор)
2) Еп. др Максим Васиљевић, ванредни професор Православног богословског факултета Универзитета у Београду
3) др Дражен Перић, доцент Православног богословског факултета Универзитета у Београду

Есхатолошко-историјске димензије постојања у делима Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника

Апстракт

Есхатологија као наука о последњим догађајима подразумева Други Долазак Господа и Спаситеља света Исуса Христа. О разноврсним решењима односа есхатолошке и историјске проблематике постојања у последњих стотину година бавили су се многи западни аутори, али њихове експозиције или нејасно приказују или пренебрегавају улогу цркве у спасењу света. Њихова неретко пристрасна употреба критичко-историјског и текстократског тумачења речи Светог Писма и светоотачких текстова настала је пренебрегавањем богослужбеног утемељења библијских и светоотачких текстова. С обзиром на нововековно порекло термина *есхатологија*, православно-хришћански приступ ономе што се подразумева под појмовима *есхатологијом* и *есхатолошким*, одређује се не само из божанског или пак историјског угла сазнања, већ најпре из богочовечанског хоризонта постојања. Средиште есхатологије јесте сама Евхаристија. Послепадно историјско постојање које карактерише смртност света не може бити поистовећено са есхатологијом. Богочовечанско Откривење Будућег Царства Божијег као начина постојања Цркве јесте онтолошки одговор на проблем спасења од смрти која проблематизује појединачно као и општељудско постојање. Богоустановљени начин слављења Бога као есхатолошко-историјски догађај по преимућству, судећи по богословској мисли Максима Исповедника и Дионисија Ареопагита, пројављује благодатно присуство Бога у заједници коју називамо *Црква*. *Сенка* и *икона*, као и дионисијевски израз *символ* носе обележја помешаности живота и смрти, дакле историјског ограничења постојања које ће трајати до Другог Христовог Доласка и догађаја Васкрсења мртвих. Есхатолошко-историјске димензије постојања у најширем смислу јесу богооткривени хијерархијски начини постојања свеколике творевине. Богочовечански начин постојања историјски возглављује *тајна Христова* коју Дионисије Ареопагит и Максим Исповедник сагледавају као синоним за библијско богименовање Христа. Свако дејство које запажамо у творевини чулима или умом поставља пред нама гносеолошки захтев за препознавањем слагања, или отпадања од свештеног начина постојања света богооткривеног, односно богоустановљеног у *тајни Христовој*. Оваплоћење Сина Божијег и историјско богоустановљење Цркве као Тела Христовог најпре подразумева живот у конкретној јерархијској заједници са другима. Симболично *присуство* вечности унутар времена јесте богоустановљено смештено у јерархијске структуре богослужбеног симболизма Цркве, мимо којих богопознање није могуће. Због тога и свештено сабрање, евхаристија, односно литургијски начин постојања јесте богоустановљени одговор на најдубљу потребу бића за постојањем. Дионисије и Максим сагледавају постојање и циљ јерархије као усличњење и сједињење са Богом онолико колико је то могуће сваком понаособ бићу, у складу са свештеним симболизмом *тајне Христове*. Крштење јесте онтолошки приступ животу божанског подобија у Христу. Господња Смрт и Васкрсење предато је Цркви не на критичко-историјски, већ на богослужбено-тајноводствени начин, тако да се и Васкрсење Господње

богослужбено повезује са Васкрсењем Цркве, а не са индивидуализованим приступом Тајни Васкрсења. Због тога и свештени приступ богопознању унутар заједнице свештеног сабрања, евхаристије, представља темеље Дионисијевог и Максимовог богословља. Велике су разлике између начина изражавања Дионисија и Максима. За разлику од Максима, који на много места говори о свези Тајне Христове и Цркве, могу се оправдати односна виђење Дионисија Ареопагита, и поред терминолошких разлика, с признањем, да у Дионисијевом корпусу не можемо наићи на детаљнију богословску акривију на какву наилазимо у Максимовим исказима. Синтеза Дионисијевог и Максимовог приступа спасењу јасна је из њиховог односа према богослужбено-симболичном начину постојања мимо кога не постоји могућност спасења света. Истовремено, црквени односи који још подразумевају смрт као претњу бићу иконично пројављују присуство Личности Господа Исуса Христа у богоустановљеном јерархијском начину постојања. Црква на тај начин није одређена местом, већ се место као положај бића у творевини одређује богочовечанском заједницом која само на тај начин може бити сагледавана као свекосмички догађај.

Кључне речи: есхатологија, историја, смрт, спасење, начин постојања, Црква, јерархија, евхаристија, Господ, симболизам, сенка, икона, истина.

Научна област: Систематско богословље

Ужа научна област: Догматика

УДК: 27-284

Eschatological-historic dimensions of existence in the writings of Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor

Abstract

Eschatology as a science about the last events includes the Second Coming of Our Lord and Saviour Jesus Christ. Many Western authors have dealt with the various reasons of relations between the eschatological and historical issue of existence in the last hundred years, but their accounts either give an unclear picture or overlook the role of the Church in saving the world. Their, more often than not, biased use of a critical and historical and narrowly textual interpretation of what is said in the Holy Bible and writings of holy fathers.

Considering the new origin of the term eschatology, the Orthodox Christian approach to what is considered under terms *eschatology* and *eschatological*, is determined not only from the divine or historical point of view, but primarily from the God-man's horizon of existence. The core of eschatology is the very Eucharist. Historical existence after the fall, which is characterised by the mortality of the world, cannot be identified with eschatology. God-man's revelation of the Kingdom Come as a way of the existence of the Church is the ontological response to the issue of one being saved from the death which deals with the both the individual and general human existence.

The way of celebrating God that is established by God as an eschatological and historical event *par excellence*, according to the theological thoughts of Maximus the Confessor and Dionysius Areopagite, shows the graceful presence of God in a community that we call *the Church. Shadow* and *eikon* and also the Dionysian expression *symbol* carry within themselves the features of a mixture of life and death, i.e. the historical limitation of the existence that shall last until the Second Coming of Christ and the Resurrection of the dead. Eschatological and historic dimensions of the existence in the widest sense are hierarchical ways of the existence of the overall creation that are revealed by God. God-man's way of existence is historically gathered by the *Secret of Christ* which Dionysius the Aeropagite and Maximus the Confessor see as the synonym for the biblical naming of Christ. Each energy that we can notice in the creation with our senses or mind, pose before us a gnoseological requirement to recognise the agreeing or apostation of the hierarchical way of the existence of the God-revealed, i.e. God-founded world in the secret of Christ. The embodiment of the Son of God and the historical God-foundation of the Church as the Body of Christ primarily means life in a concrete hierarchical community with others. Eiconic presence of infinity within time is set in the hierarchical structures of the God-servicing_symbolism of the Church, without which knowing of God is not possible. That is why the hierarchical koinonia, Eucharist, i.e. the liturgical way of existing is a God-founded response to a being's deepest need to exist. Dionysius and Maximus see the existence and aim of hierarchy as being similar to unifying with God inasmuch it is possible to each individual being, in accordance with the hierarchical symbolism of the *Secret of Christ.*

Baptism represents the ontological approach to life of the divine likeness in Christ. The death of God and Resurrection were given to the Church not in the critical and historian manners but in a manner of God-servicing and mystagogic way, so that the Resurrection of our Lord is connected in a God-servicing manner with the Resurrection of the Church, and not with the individualised approach to the Secret of Resurrection. That is why the hierarchical approach to knowing of God within the community of hierarchical koinonia, Eucharist, represents the fundaments of Dyonysius' and Maximus' theology.

Differences are big between the ways Dyonisius and Maximus ponder on the issue. Contrary to Maximus, who in many places speaks of the connection of the Secret of Christ and the Church, one can justify the related Dionysius Aeropagite's point of view, regardless of the differences in terminology, admitting that in Dionysus' body of work we cannot find a detailed theological accuracy, which we find in Maximus' statements. The synthesis of Dionysus' and Maximus' approach to salvation is clear from their relation to the God-servicing symbolic manner of existence, without which there is no possibility of the salvation of the world. At the same time, ecclesiastical relations which still imply death as a threat to a being, show in an iconic way the presence of the personality of our Lord Jesus Christ in the God-founded hierarchical manner of existence. The Church in this way is not determined by a location. Instead, the location, as the position of the being is determined with the God-man's community which can only be considered in that manner as an all-cosmic event.

Key words: eschatology, history, death, salvation, way of existence, Church, hierarchy, Eucharist, Lord, symbolism, shadow, eikon, truth.

Scientific field: Sistematical Theology

Narrower scientific field: Dogmatics

UDK: 27-284

САДРЖАЈ

Уводна разматрања 1

а) Значај теме и повод за писање овог рада 1
б) Циљеви и очекивани богословски допринос дисертације 4
в) Методолошка начела и поступци истраживања 5
г) О актуелности теме 7
д) Општи проблем у вези теме рада и *Status questiones*-а 9

Status Questiones **(ретроспектива досадашњих приступа односу есхатологије и историје)** 13

Западно-хришћанске експозиције 13
Православно-хришћанско сагледавање односа есхатологије и историје 29

Богослужбене перспективе есхатолошко-историјских димензија постојања створених бића 37

Увод 37
О *сенци*, *икони* и *истини* 37

Христолошке предпоставке есхатолошко-историјских димензија постојања 55

Увод 55
Богослужбене претпоставке Дионисијеве христологије 56
Божански начин сазнања и аспекти његове одразно-иконичне димензије 68

Свештено сабрање (пројава есхатолошко-историјског начина постојања) 75

Увод 75
Свештени карактер *места* божанских откривења 76
Врлина као богослужбени двиг свештеног измирења људских дејстава са божанским 81
О јерархијском устројству Цркве у контексту есхатолошко-историјског постојања бића 85
Крштење као приступ животу божанског подобија 92
а) Биолошко изображење двига ка вечном животу 97
О савршењима свештене заједнице 100

а) Богослужбено-симболична тајноводства верних **105**
б) Есхатолошко-историјске предпоставке Дионисијеве антропологије **106**
в) Основни аспекти Дионисијевог приступа тајноводству евхаристије **107**
г) Основни аспекти Максимовог приступа тајноводству евхаристије **113**
Тајноводствено сагледање тајне свештенства **118**
Тајноводствени аспекти службе за свештено уснуле **120**

Есхатолошко-историјске димензије постојања у контексту библијског предања о анђелским силама **125**

Увод **125**
Небеске силе *серафима*, *херувима* и *тронова* **132**
а) О изразима „κατὰ τὴν φύσιν“ и „παρὰ τὴν φύσιν“ **137**
Небеске суштине *господстава*, *сила* и *власти* **139**
О чулној природи богообликовања **149**
О анђелском именовању људи **152**
а) Богослужбени смисао анђеловрлинског именовања људи **157**
б) Богослужбено назначење *мужествене* природе врлине **163**

Богослужбено-симболични смисао потврдног и одречног богословља **168**

Увод **168**
Еклисиолошки оквири потврдног и одречног богословља **171**
а) Потврдно и одречно богословље у личности Исуса из Назарета **173**
О тајанственом богословљу Дионисија Ареопагита **180**

Прилози за синтезу Дионисијеве и Максимове есхатолошко-историјске перспективе постојања **189**

Увод **189**
Реалност *промене* у склопу односа есхатолошких и историјских стварности **189**
***Горњи свет* као израз есхатолошко-историјског начина постојања** **192**

Закључак **204**
Литература **217**

Уводна разматрања

а) Значај теме и повод за писање ове студије

Есхатологија као наука о последњим догађајима подразумева Други Долазак Господа и Спаситеља Исуса Христа и свих Његових стварности које у историјском начину постојања „око не виде и ухо не чу, и у срце људско не уђе“ (1. Кор. 2, 9). Есхатолошки догађаји дакле, говоре о коначном успостављању Царства Небеског у коме више неће бити страдања која сада детерминишу свеколико постојање. Истовремено, основни богословски императив који се намеће при истраживању могућности односа есхатологије и историје јесте истраживање саме истине живота, саме истине бића. Иако су на тему истинитости бића историјски нуђена различита религијска, философска, или природословна решења, наше истраживање истине бића тицаће се нарочите перспективе вечног постојања бића и поред смртности бића као последице створености. У том смислу и истину бића представићемо у нарочитом односу *историјског* и *есхатолошког* с обзиром на чињеницу да је божанско присуство у свету несводиво на искључиво историјску перспективу постојања.

Смртност творевине онтолошки проблематизује историјске токове постојања, али, иако се чини да смрт раздељује сваку историјску димензију постојања од божански обећаног, есхатолошког начина постојања, ипак се свеопшта тајна постојања не може исказати мимо божанских, есхатолошких предуслова таквог постојања унутар саме историје. Тако долазимо до својеврсног парадокса: послепадно историјско постојање које карактерише смртност света не може бити поистовећено са есхатологијом (јер она подразумева димензије постојања без „дејстава“ смрти, „без-смртност“), али се истовремено, историјско постојање не може сагледавати као истинско постојање мимо есхатолошког назначења, односно без божанске пројаве есхатологије која се сада тиче нарочитог начина постојања унутар саме историје. Због тога и најдубља проблематика свеопштег постојања, сагледива кроз нарочиту заједницу људи са Богом, сведочи о потреби да се људска постигнућа нађу под окриљем божанских откривења, односно божански пројављених начина постојања. Поистовећење конкретних људских делатности са божанским начинима постојања представља предмет нашег приступа односу *есхатолошког* и *историјског*; такав приступ ће наравно бити пропраћен одговарајућим пројекцијама светоотачког богословља. Предложићемо у том контексту својеврсну светоотачку синтезу која се овога пута неће тицати идентичности богословских израза, већ реално понуђених егзистенцијалних решења, и то кроз конкретан богослужбено-симболични начин постојања. Оваква синтеза подразумева светоотачка сведочанства о измирењу, односно богослужбено-симболичној природи божанског Завета са људима.

У најширем смислу хришћанска проблематика есхатолошко-историјских димензија постојања у богословљу светоотачких списа сачуваних у окриљу Православне Цркве под именима Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника, односи се на божанско *удомостројење* човекоподобног начина постојања унутар јерархијског, богослужбено-симболичног организма Цркве. Богатство духа апостолског предања којим одишу њихови списи и данас многодимензионално

сведочи о никада довољно сагледивом динамизму јерархијских односа између Бога и његове творевине као човекоподобном месту божанских откривења. Управо овакав приступ чини границу пред проблематичним „решењима“ Тајне постојања која дефинитивно раздељује оно што подразумевамо под наизглед заједничким и „на око“ помирљивим називом-*модерна хришћанска цивилизација*. Основни разлог поменуте раздеобе лежи у приступу дијалектици *есхатолошко-историјског,* као нарочитог начина постојања.

Дакле, есхатолошко-историјске димензије постојања јесу богооткривени јерархијски начини постојања. Они подразумевају учествовање у боговодственим парадигмама свештеног постојања у складу са човековим стањем и моћима његове пријемчивости за прихватање таквог начина живота. Можемо рећи да есхатолошко-историјске димензије постојања прилагођавају (узводе) верне нарочитом, боговрсном начину постојања. С обзиром на чињеницу да су богооткривени обрасци постојања по својој природи свештеноначални, односно богослужбено-симболични, ми их најпре из перспективе божански откривених (богопостављених) називамо *богоустановљеним*[1]. Они одређују божанско порекло и онтолошку тежњу ка божанском циљу постојања како старозаветног, тако и овог садашњег, новозаветног света.

Богочовечанске установе есхатолошко-историјских димензија постојања Цркве возглављују у себи сваки појединачни смисао постојања, што ће рећи да се божанско стварање света у сваком свом појединачном смислу незаобилазно односи на христологију. То значи да најдубља, заправо најосновнија сотириолошка значења човековог постојања и крајњег смисла свега што треба подразумевати под појмом *постојање* леже у контексту црквеног предања Тајне Христове. У том смислу есхатолошко-историјске димензије постојања не могу бити замењене никаквим другим, паралелним начинима постојања као „сотириолошким алтернативама“, што сматрамо најзначајнијим разлогом да се управо у том правцу поставе одређена питања и понуде ваљани одговори. Због тога се и тема нашег рада тиче основног сотириолошког садржаја есхатолошко-историјских димензија постојања света.

Значај истраживања ове теме утолико је већи уколико је неодвојив од конкретног живота Цркве, а будући да се живот Цркве сагледава као вишедимензионалан, у том смислу и значај наше теме јесте вишедимензионалан. Свесни смо притом чињенице да свеопшти значај који може произићи из овакве богословске проблематике далеко превазилази сваку, а најпре нашу писану реч[2].

---

[1] Богоустановљење подразумева како начине постојања произишле из божанских обраћања конкретним библијским личностима, тако и начине постојања који произилазе из деловања самих Божијих *изабраника*, као на примеру Мојсија коме Бог упућује речи: „даћу те да будеш Бог фараону, и Аарон, брат твој биће твој пророк“ (Изл. 7, 1). Више о појму *богоустановљеност* види у: Предраг Петровић *Символ и спасење (Савремени егзистенцијални одрази сотириолошких начела древне Цркве)*, Београд, 2010. као и „Богослужбени карактер црквених служби“, *Саборност*, бр. 1-4, Пожаревац, 2005.

[2] Дубоко смо свесни да ова наша богословска проблематика не може бити *решена*, односно објашњена до краја. Разлог за то лежи у чињеници да *објашњења* или *писмени прикази* не могу исцрпити, или боље, пресликати живот; живот се не може затворити унутар термина, због чега је и *научни усуд* овог, као и сличних истраживања, да изнова посведочи парадокс по коме се нешто што измиче уму мора означити, то јест, бити *белег на папиру*. С друге стране при покушајима *ишчитавања* животног смисла из његових забележених *одраза*, по некаквој „законитости“

Међутим, потреба за истраживањима и отварањима комплексних питања везаних за динамику *есхатолошко-историјског* нагони нас да и у овим, за Цркву *последњим временима* исказујемо разлоге који нас везују за њен начин постојања. Савремено свођење тајне човека на задовољавање најнижих природних страсти управља човека као искључиво *економску животињу* ка масовно продукованом моделу постојања на релацији „телевизија-супермаркет“. Готово милитантно медијско апсолутизовање оваквог модела живљења, свој одјек има у нарастајућим индивидуалистичким захтевима за таквим начином живота који демонски настоји да се домогне сваког људског бића. Због тога и данас пред Цркву искрсавају питања о смислу и начинима истинског постојања. Инсистирање на темељним важностима црквеног начина постојања не сме мимоићи ни овај историјски тренутак.

С друге стране, једнострани покушаји решења библијске енигме *есхатолошко-историјског*, од стране појединих мислилаца, добрим делом одвраћају пажњу са проблематике истинског начина постојања на *декларативно слагање мишљења*, или *декларативна јединомислија* као *иста исповедања* праве вере. На тај начин се (највероватније несвесно) измешта основна сотириолошка проблематика личносног, односно есхатолошко-историјског начина постојања, из конкретних богослужбених реалности, у различита слагања идеолошких ставова или модела мишљења. Боготражитељски ум не може а да не примети рефлексије овосветске идеологије *колектива* као замене за личносни начин постојања[3], идеологије која демонски тежи да од бића, од Цркве, „добије“ сопствено постојање. Последице су видљиве у некада притајеној, а некада отвореној нетрпељивости према смислу постојања личносне *другачијости* црквених служби, тако да с разних страна и наилазе учестала питања о достојности појединаца за њихову црквену службу. Данас дакле, постоји потреба да се гласно говори о конкретним начинима постојања сачуваним у Цркви као у ризници живота. Инсистирање на есхатолошко-историјским димензијама постојања као на богоустановљеним онтолошким аксиомима заправо је инсистирање на божанском, то јест, егзистенцијалном захтеву сваком бићу, захтеву који најбоље уобличује богослужбени симболизам Господњих речи: „ко није са мном, против мене је“ (Мт. 12, 30), као и речи: „сада је суд овоме свету“ (Јн. 12, 31).

Значај есхатолошко-историјских димензија постојања сагледавамо у овом раду из перспективе списа Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника, који нас и поред подразумеване *историјске раздаљине* и данас надахњују да укажемо на утемељеност њихових богословских исказа у есхатолошко-историјском, односно црквеном начину постојања. Управо таква утемељеност нуди јасну перспективу конкретног почетка, средине и краја свеколиког постојања за разлику од многих

послепадног начина постојања, то *парче живота* не можемо открити лако и јасно, јер се сада, у тај смисао *одраза живота на папиру* меша послепадни, изобличени начина сазнања као потпуно „нормалан“. С једне стране се дакле, живот изобличено *поставља* на папир, а с друге, изобличеним умом *скида* из свог одраза на папиру. Међутим, у послепадном стању ума који најпре изобличено схвата свет и односе око себе, назире се могућност његовог издизања изнад изобличавајућег незнања, јер се истраживачким кретањем ума по богоустановљеним траговима унутар историјског живота открива некакав унутрашњи порив ума за препознавањем покрета или двига ка божанском, односно оригиналном начину постојања!

[3] Види у ЈОВАН ЗИЗИУЛАС, Заједница и другост, Пожаревац 2011. стр. 105-119.

„модерних“, по нашем мишљењу неуредно сложених богословских решења који лако *засрбе уши* (2. Тим. 4, 3) не остављајући често ни траг дубље животне утехе, а још мање саму утеху живота.

б) Циљеви и очекивани богословски допринос дисертације

Најважнији циљ нашег рада састоји се у паралелном приказивању комплексне богословске проблематике односа есхатологије и историје (заједничке списима Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника), проблематике чије порекло видимо у конкретном, сотириолошком, богослужбено-символичном начину постојања Цркве. У том смислу и амбиција рада тиче се вишеструког доприноса српској богословској мисли. Најпре, упоредним есхатолошко-историјским димензијама постојања исказаних у списима Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника нико се до сада у овом обиму није бавио. Богословље, у најширем смислу те речи није замисливо без конкретних есхатолошко-историјских димензија постојања као темеља сваког словљења о Богу. Ако би и рекли, да мимо тог контекста не постоји утемељење светоотачког богословља, не бисмо погрешили.

Богословски допринос овога рада може се препознати и у инсистирању на вишедимензионалној природи Дионисијевог и Максимовог богословља, што се у даљој инстанци односи на вишедимензионалност светоотачког богословља уопште. Сведоци смо богословских неслагања у којима недостатак свести о вишедимензионалној природи богословља неретко прати и избегавање заједништва у богослужењима. Овакве тенденције не мимоилазе нити једну јерархијску службу (укључујући наравно и лаичке црквене службе). Због тога наше инсистирање на вишедимензионалности богословске науке чије порекло налазимо у богослужбено-символичним начинима постојања свакако да представља значајан богословски допринос.

Следећи допринос развоју богословске науке тиче се одговарајућег упоредног, односно паралелног начина приказивања обимних, синтетичких и некада тешко разумљивих значења светоотачких исказа. Овај сегмент истраживачког поступка представља озбиљан задатак за писца, најпре због некада веома компликованих захтева одговарајућег текста, а потом и због потребе за паралелизмом у истраживачкој и писменој акривији пред изузетно критичким захтевима читалаца.

Наша тежња за конкретним доприносом овог рада српској богословској мисли тиче се и својеврсног покривања недостатака на пољу оног начина образовања подведеног под изразе *академског*, или *кабинетског* богословља, изразе који пежоративно указују на самодовољно и самосвојно схватање богословско-научних дисциплина. Покушај богословског покривања поменутих недостатака заснован је на инсистирању на богослужбено-символичном начину постојања Цркве као на правом пореклу, смислу и циљу сваког богословља које претендује на истинитост. То значи да богословске науке, ако желе оправдати своје име, морају пратити богослужбено-символични начин постојања Цркве због порекла, односно темеља сопственог постојања. У супротном, требали бисмо имати

на уму озбиљност Господњих надасве богослужбених речи: „Без мене не можете чинити ништа“ (Јн. 15, 5), као и речи: „ко не сабира са мном, расипа“ (Мт. 12, 30).

в) Методолошка начела и поступци истраживања

Будући да се први пут у српском богословљу научно, методолошки и у оволиком обиму бавимо проблемом упоредних есхатолошко-историјских димензија постојања исказаних у списима Дионисија и Максима (што по нашем мишљењу представља најтежу богословску проблематику), сусрели смо се и са изазовом претходно, за нашу тему неизнађеног јасног методолошког обрасца који би синоптички узимао у обзир упоредна разматрања текстова толико повезаних колико су то Дионисијеви списи и Максимове Схолије. Свакако да су се многи аутори бавили темама које подразумевају упоредни преглед богословских термина или ставова више светоотачких ауторитета по неком питању, али једно је проблем појединих неповезаних значења која треба по њиховој заједничкој природи или карактеру сложити и изнети на видело, а друго представља настојање или (за писца увек напоран) труд да се изнесе на видело слагање *два погледа на свет*. Методологија је сада утолико тежа уколико по среди нису у оптицају само терминолошки проблеми. Ми се неизоставно налазимо и пред таквим, терминолошким захтевом, али он није једини, односно довољан захтев у приступу постављеној богословској проблематици. Због тога Дионисијеве и Максимове списе не би требало разматрати без приказа ширих, животоносних аспеката њиховог црквено-богословског предања.

Да смо наишли на (за нас) одговарајући методолошки образац можда би коришћењем већ постојећих методолошких искустава јасније могли исказати некада веома компликоване богословске аспекте њихових списа. Међутим, неналажење јасног методолошког обрасца не подразумева непостојање радова на теме које се тичу односа есхатологије и историје. Напротив, као што смо поменули, постоји много аутора који су се бавили сличним проблемима, али смо се ми сусрели са изазовом другачије врсте. Наиме, нама није био категорички императив да терминолошки уочимо и укажемо на постојање дијалектике „есхатолошко-историјског“, већ нам је намера била да делић *светодуховских смислова* који су сакривени (или откривени) у Дионисијевим и Максимовим *еклисиолошко-богословским* списима, покушамо да сагледавамо кроз конкретне начине постојања. Управо овај моменат одређиваће методолошки приступ који смо сами, у овом тренутку и по својој моћи, били принуђени да користимо подређујући га управо нашем наведеном императиву.

Потреба да се многодимензионалност есхатолошко-историјских димензија постојања сагледава и из одговарајућег историјско-богословског редоследа, условљава такав методолошки приступ, по коме су појединачни елементи Дионисијевог богословља праћени одговарајућим Максимовим тумачењима. Наравно да и због обимнијег садржаја Максимових списа морамо повремено више пажње обраћати на њих него на оно што је до нас доспело кроз сачувани *Corpus Areopagiticum*. Због тога ће наше истраживање бити усмерено ка паралелним и истозначним проблематикама богоименовања, небеских и црквених јерархија, те Дионисијевог тајанственог богословља, у складу са одговарајућим *онтолошким*

реализмом[4] у ставовима Максима Исповедника. Наравно да подударности есхатолошко-историјских димензија постојања Дионисијевог и Максимовог богословског предања неће искључити и одговарајуће разлике у њиховим исказима, јер је природна разноликост богословског искуства једне и исте Тајне потпуно разумљива. Многодимензионалну слојевитост еклисиолошких богопројава сасвим природно прати и вишедимензионалност у богословским исказима кроз различите историјске епохе постојања Цркве. У том смислу и важна методолошка претпоставка у приступу есхатолошко-историјским димензијама богословља Дионисија и Максима тиче се дубоке свести о вишедимензионалности, и следствено томе, о несводивости њихових богословских ставова на једноставне заједничке именитеље. Наше истраживање ове чињенице тиче се сагледавања оригиналности њихових комплексних есхатолошко-историјских димензија постојања, због чега смо дубоко свесни да њихова упоредна богословља не трпе површна ерминевтичка поравнања. Будући да смо се трудили да допремо до унутрашњег смисла тематски задате Дионисијеве и Максимове богословске проблематике, и сами смо били принуђени да свој начин изражавања, као и терминологију прилагођавамо нашем циљу, што за актуелне научне захтеве представља прилично чудан, а за нас, на тренутке, веома тежак и захтеван посао. Примећујемо међутим, да светоотачки начин богословског изражавања (који подразумева употребу језика у служби божанских откривења), није лако разумљив, без обзира на то да ли је реч о библијском језику, или о језику богословља отаца каснијих епоха. Следствено томе, начини изражавања Дионисија као и Максима, природно другачији једно од другог, нису нимало лаки за разумевање. Али и у свакодневном искуству лако је приметити да западамо у језичке потешкоће када смо на *временски малом простору* принуђени да искажемо неку дубљу животну истину.

Надаље, наша методологија претпоставља и диференцијацију смисла есхатолошко-историјске експозиције Дионисија и Максима у односу на (за нашу науку) незаобилазне есхатолошко-историјске дијалектичке варијанте у списима релевантних аутора, како по питању одговарајућих погледа на свет тако и по питању крајњих исходишта њихових научних ставова. Историјски преглед и коментари неправославних схватања односа времена (простора) и вечности подразумеваће најпре инсистирање западних аутора на критичко-историјској методи истраживања која у неким околностима представља велики камен спотицања. Неопходност и неспорност постојања овог истраживачког метода не представља проблем када су у питању библистика, патрологија, историја Цркве, лингвистика, философија, а делимично и историја догмата. Проблем са овом научном методом појављује се у покушају истраживања различитих аспеката једног личносног, односно тајноводственог погледа на свет, а живот Цркве подразумева управо *личност* чији је тајноводствени свет несместив у некакав објективни вредносни систем. Наравно да нам историјско-критичка метода може помоћи у гносеолошком смислу, али она може циљно да искомпликује лични

[4] Израз преузет од MAXIM VASILJEVIC, „Death, Resurrection, and the Church in St Maximus' Theology", *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013. стр. 398.

начин постојања утолико више уколико се пристрасно или усиљено прилагођава појединачним истраживачким интенцијама, тако да се, ако посматрамо *праведно* а не „по изгледу“, иста метода лако изврће у *историјско-некритички* антипод.

Надаље, методолошки поступак пратиће релевантне заједничке димензије Дионисијевог и Максимовог богословља без којих се не би могла оправдати есхатолошко-историјска експозиција заједничка њиховим списима у начелу. Светодуховски начини постојања христолошких служби богослужбеног организма Цркве исказивани у списима двојице црквених мужева садрже мноштво подударних богословских ставова, због чега ће и наш рад у многоме сагледавати богословску проблематику Дионисијевих списа као објективни историјски приоритет. Истовремено, Максимове тајноводствене схолије на мноштво комплексних израза из списа Дионисијевог корпуса богомудро и у широковизијском смислу прате и указују на путеве разумевања некада тешко схватљивих израза и њихових значења унутар надасве тајноводственог карактера Дионисијевог богословља. Због тога се и намеће питање: да ли би Дионисијевим списима био придаван озбиљан еклисиолошки значај без Максимових *Схолија*?

Наравно да наше истраживање односа есхатологије и историје у списима Дионисија и Максима прате и одговарајући осврти на богословске изразе и исказе других светоотачких ауторитета, али и на одговарајуће елементе богослужбено-симболичног начина постојања Православне Цркве као неоспорне потврде свега што се може подвести под *кровом крил* аутентичног хришћанског предања.

Постепено излагање појединачних поставки Дионисијевог богословља и одговарајућих Максимових коментара узимаће у обзир чињеницу да се крајњи одговори, односно синтетички судови подразумевани као крајња богословска решења (и Дионисијевих и Максимових ставова) по овом питању, не могу схватити без прегледа релевантних разматрања појединачних богословских исказа. Због тога ћемо поћи од премиса које морамо имати на уму како би приступ богословске проблематике њихових текстова могао претендовати на целовитост у тематском сагледавању есхатолошко-историјског предања. Преглед конкретних примера оваквог предања подразумеваће богоименовања, како би древни библијски проблем богопознања могао да се препозна као саставни део свештене природе светоотачког богословља, али и као саставни део свештене природе Цркве (а никако последицом домишљатости људског ума). Место небеских сила унутар Дионисијевог и Максимовог богословља као и стварности потврдног и одречног богословља, попут проблематике богоименовања приказаћемо у контексту једне и исте богослужбено-симболичне тајне, односно Тајне Цркве. На тај начин понудићемо јасну богословску синтезу есхатолошко-историјског предања Дионисијевих и Максимових списа.

г) О актуелности теме

Можда је за тему овог рада и сувишан покушај „накнадне“ актуелизације у времену које сада међусобно делимо, будући да њена проблематика задире у сâм смисао временског постојања, односно свеопштег постојања. Актуелност наше, по преимућству богословске теме, може бити доведена у питање само међу припадницима атеистичких или гностичких кругова, зато што су различити

хришћански аспекти нарочитог начина постојања, за атеисте лудост, а за гностике (окултисте) агностицизам. Међутим, онима који на било који другачији начин верују у *бога* или *божанство*, наша тема је много више од *актуелности* у данашњем, углавном једнодневном, идеолошком или политичком смислу те речи.

Есхатолошко-историјски елементи постојања унутар Дионисијевог и Максимовог богословља у својим основним поставкама дају јасне могућности за богословску синтезу која нам обезбеђује реални (а не усиљено уписани) однос *есхатолошког* и *историјског*, због чега и имамо право говорити о начину постојања који *сједињено* али *непомешано* подразумева сапостојање есхатологије (као науке о последњим догађајима везаним за спасење света) и историје до коначног Другог Доласка Господа Исуса Христа. Оваква проблематика у свој својој актуелности не мимоилази ни садашњи, као ни било који будући тренутак послепадне историје. Свагдашња тематска актуелност коју ћемо се потрудити да изнесемо на видело не може бити потпуна без благовременог увида у тајноводствену природу богослужбеног символизма Православне Цркве, зато што динамика јерархијског богослужбено-символичног начина постојања богоустановљено открива божанске начине постојања прилагођене моћима прихватања *сваког човека*. Другим речима, актуелност овог рада превасходно произилази из инсистирања на богоустановљеним богослужбено-символичним начинима постојања као истинским темељима есхатолошко-историјске експозиције богословља црквених мужева (у овом случају Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника).

Континуитет актуелности богословских видика пројављених у *Corpus Areopagiticum* и Максимовим списима запажамо и као историјску чињеницу. Да су се оци ране Цркве итекако занимали за списе Максима и Дионисија види се нпр. из другог правила Седмог Васељенског Сабора. Одређујући начин избора епископа правило одређује неопходне услове за епископско служење од којих је један познавање Псалтира, односно божанствених књига „јер“, како се у правилу наводи, „*суштину наше јерархије чине богопредане речи*, то јест право познавање божанствених књига, *као што је велики Дионисије казао*“[5]. Актуелност ареопагитског и максимовског корпуса показана је и кроз исихастичку одбрану аутентичности апостолског предања Дионисијевих и Максимових списа, као и у *синаитском покрету* који се тиче и наших средњевековних простора. Иначе превод списа Дионисија Ареопагита са грчкога на српскословенски начинио је учени инок *Исаија Серски* убрзо после Маричке битке (1371). Руска национална библиотека у Санкт Петерсбургу чува најстарији рукопис овога дела који је можда аутентично Исаијин, јер је датиран управо у време 1370-1371. године. И поред мишљења протестантских (углавном немачких) аутора, о Дионисију као „усамљеном метеориту на ноћном небу светоотачке (и византијске) мисли“[6], потпуно површно би било игнорисати његово учење и допринос еклисиологији, и то његову мисао и

[5] НИКОДИМ МИЛАШ, Правила православне цркве са тумачењима, књига I, Нови Сад, 1895. стр. 597. Види и одговарајући коментар АТАНАСИЈА ЈЕВТИЋА у „Свети Дионисије Ареопагит-О црквеној јерархији“, *Видослов* (божићни број), Требиње, 2007. стр. 6.

[6] ALEXANDER GOLITZIN, “Dionysius the Areopagite in the works of Gregory Palamas: On the question of a ‘Christological corrective’ and related matters”, *St Vladimir’s Theological Quarterly*, 46 (2002), 163–190, стр. 166. Види и ANDREW LOUTH, „The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas“, *Modern Theology* 24:4 Department of Theology and Religion, Durham University, Abbey House, Palace Green, Durham, DH1 3RS, UK, October 2008. стр. 1.

чини свагда актуелном. За *caveat lector* могу нам послужити речи: „не постоје пречице у послу са Дионисијевим прихватањем“[7].

Актуелност богословља Дионисијевих и Максимових списа потврђује и садашњи историјски тренутак не остављајући својим значењима никога равнодушним. Као што је богослужбена моћ њихових богословља кроз историју исправљала падом залутале људске светове ка Христовој Тајни постојања, тако се и у садашњем историјском тренутку сила њиховог богословствовања може правилно сагледавати једино унутар христолошко-јерархијске богослужбено-симболичне онтологије на којој почива створени свет. Актуелност наше теме подудара се са свагдашњом актуелношћу хришћанске промене послепадног, ратностихијског начина постојања човека и света у христолошки поредак ствари и бића као новог начина постојања. Откривајући нам у том смислу да историјске богообјаве померају токове историје ка богоустановљеним начинима постојања, богословља Дионисија и Максима приказују есхатолошко-историјске димензије постојања као најозбиљнију и најстрашнију животоначалну стварност неодвојиву од богослужбене потврде, али истовремено и начина богослужбеног ишчекивања божанственог пресаздања створеног света у предзамишљени ипостасни свет Бога Логоса.

Општи проблем у вези теме рада и *Status questiones*-а

До данашњег дана однос есхатологије и историје разматран је обимно у многим богословским студијама, и о томе ће бити више речи у следећем поглављу. Сматрамо међутим, да се *Status questiones* по питању богословских захтева у вези са темом овог рада односи и на посебан проблем. Наиме, као по правилу, разматрања Дионисијевог или Максимовог приступа проблематици односа *есхатолошко-историјског* у нововековној литератури почиње и завршава се питањем аутентичности не само писаца *Corpus Areopagiticuma*-а и *Схолија* (на поменуте списе), већ и аутентичне, хришћанске оригиналности садржаја *Corpus Areopagiticuma*-а. Мишљења смо да овакви ставови суштински оптерећују објективан увид у важне међузависне аспекте односа Максимовог и Дионисијевог богословља, јер прећутно прихваћене „неоспорне тезе“ о Максимовом дистанцирању од Дионисија условљавају и унапред условљену ерминевтику која надаље онемогућава другачије читање њихових, значењима пребогатих списа. Због тога и запажамо објективни недостатак одговарајуће перспективе у приступу Дионисијевом богословљу уопште. Иако ћемо се хришћанском аутентичношћу предања „спорних“ списа посредно бавити готово кроз читав рад (имајући у виду редослед Дионисијевог и Максимовог излагања појединачних богословских тема), морамо на овом месту истаћи чињеницу да многобројни истраживачи „спорних“ списа инсистирају на платонистичком или неоплатонистичком карактеру *Corpus Areopagiticuma*-а. У том смислу и утеловљење богословља *Corpus Areopagiticuma*-а у оригиналну хришћанску богословску мисао претпоставља својеврсно „криво срастање“ неспојивих животних пројекција. Ово суштински резултује „логичним“ ограђивањем од „Дионисијевог“ богословског предања. У оном, „другачијем“,

[7] COAKLEY SARAH, „Introduction—Re-thinking Dionysius the Areopagite“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008. стр. 533.

„бољем“ смислу, Максимове схолије се у односу на садржај Дионисијевих списа сагледавају у контексту *исправљања* сумњивих Дионисијевих ставова, што налазимо у „лаконски индикативном“ Пеликановом изразу „максимизација Дионисија“[8]. Међутим, иако се начелно можемо сложити са постојањем основа за објективност Пеликановог израза условљеног (по нашем мишљењу) веома тешким језиком и *компликованим* смислом Дионисијеве мисли, ипак нас надахњује могућност да би се дубљим и непристрасним увидом у Дионисијево богословље могла појавити и другачија недоумица; наиме, да ли смисао Дионисијевог богословља какво оно има захваљујући Максиму, може да се ишчита и без Максимове помоћи?! Мишљења смо да баш у том смислу митрополит Јован Зизиулас поставља широки богословски простор по коме садашњи Status questiones по овом питању итекако потребује посебан, богослужбено-симболични, односно евхаристијски приступ Дионисијевом богослужбеном богословљу[9]. Због тога и наше истраживање неће узимати удео у расправама о аутентичности ауторитета писаца списа дошлих до нас под именима Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника, и то, Дионисија по питању аутентичности свих његових списа, а Максима по питању аутентичности писца текстова Схолија, односно тумачења, и неретко, тематских разрада различитих Дионисијевих мисли и израза[10]. Своја интересовања управићемо ка одговарајућим хоризонтима богочовечанских начина постојања посведочених у њима могуће приписаним списима, чије истинско порекло видимо у богослужбеном предању једне, свете, саборне и апостолске Цркве.

И поред тога што су многи нововековни аутори доводили у питање ауторство Areopagiticum-а по разним основама, проблем ауторства списа (као такав) не додирује проблематику којом ћемо се у раду бавити, тако да ћемо имена Дионисија и Максима користити подразумевајући њихов ауторитет сачуван у хришћанском предању, како до времена о коме говори о. Георгије Флоровски (XVI век), тако и до данашњег дана[11]. Овај став не представља скривање или свесно

---

[8] Ради се о изразу поменутом у обраћању Јарослава Пеликана Осмој међународној конференцији о патристичким студијама, у Оксфорду, (4. септембра 1979), са темом „The Domestication of Dionysius“. Види, BERNARD McGINN, JOHN MEYENDORFF, JEAN LECLERCQ, Christian Spirituality: Origins to the twelfth century, London, 1986. str. 145.

[9] ЈОВАН ЗИЗИУЛАС, Заједница и другост, Пожаревац, 2011. стр. 158-159.

[10] Пол Рорем помиње и сличну проблематику у XVII веку. Види PAUL ROREM, Pseudo-Dionysius, New York, 1993. str. 17. Питања која се односе на порекло *Areopagiticum*-а „први пут су постављена тек са зачетком филолошке критике у XVI веку, а поставили су их најпре Григорије Трапезунтски и Теодор Гаски на Истоку, а на Западу Лоренцо Вала и Еразмо, те након њих Сирмонд (J. Sirmond), Петавије (Petavius) и Тилемон (Tillemont)“. ГЕОРГИЈЕ ФЛОРОВСКИ, Византијски аскетски оци и духовници, Београд, 2009. стр. 238.

[11] И поред тврдње Георгија Флоровског, наилазимо на упорна инсистирања многих западних (али и источних) мислилаца на нехришћанском пореклу многих Дионисијевих ставова, јер је, по таквим мишљењима, Дионисије „пун речи платоновских дијалога, као и речи из Халдејских пророчанстава које никада не бисмо очекивали да нађемо код једног хришћанског писца, већ пре одговара као уобичајено за неког паганског философа. Све ово су истраживачи приказали *и то је непорецриво*“ ANDREW LAUTH, Denys the Areopagit, London 1989. стр. 21. Види слично и код CHARLES M. STANG, „Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008. стр. 544. Интересантно је да истраживачи Дионисијевих дела у аутору *Areopagiticum*-а, не само да не виде истинско ауторство, већ не наводе ни Дионисијеве речи упућене јерарху Поликарпу: „А ти говориш да ме ружи софиста Аполофанис и назива оцеубицом (πατρολοίαν), јер (истине) Јелина, по

затварање очију пред аргументима који доводе у питање спорна ауторства, већ истраживања на пољу аутентичности њихових списа захтевају неупоредиво већи простор, односно потпуно посебан тематски приказ. На овом месту међутим, трудимо се да очувамо симетричност задате богословске проблематике и неких, за њу важних, богословских аспеката који се тичу *ауторства одговарајућег хришћанског сведочанства о начину постојања света*, а не проблематику ауторства списа *per se*. Због тога, послуживши се једним од тајноводствених богословских бисера Максима Исповедника, чувајући од отаца поверено нам предање, настојимо да „царским путем ходимо (и) не нагињемо лево нити десно" (Бр. 20, 17)[12], не због *страха од Јудеја*, већ због сведочења богоустановљеног богослужбено-символичног начина постојања на коме почива апостолски ауторитет богословског предања макар и „приписан" Максиму и Дионисију. Потрудићемо се да прикажемо довољно аргумената како би поткрепили ову, за нас неоспорну богословску чињеницу.

У наставку рада дефинитивно ћемо разделити јединственост есхатолошко-историјске проблематике постојања из експозиције богословља Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника, од природне (аристотеловски[13] исказане) проблематике времена и простора, као и одредница односних римокатоличких и протестантских решења. Настојаћемо најзад, приказом многих богословских димензија Дионисијевог и Максимовог богословља да укажемо на богоустановљене начине управљања ума ка праћењу богослужбене природе

Јелинима не користим свето (ὁσίως). Ипак би нама било истинитије да речемо њему, како (су) Јелини (они који) божанске (истине) не користе свето по божанским (начинима), (јер се старају да) кроз мудрост Божију, (управо) божанско штовање пренебрегавајући (πειρώμενοι) одбаце". ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Ἐπιστολή Ζ', PG 3, 1080AB. О филолошко-историјској проблематици ареопагитских списа видети VLADIMIR LOSSKY, La theologie mystique de l' Eglise de Orient, Paris, 1944, стр. 22-23; R. ROQUES, Univers Dionysien, Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris, 1954; HUGO BALL, Byzantinisches Christentum, Einsiedeln, 1958. стр. 167-211; ENDRE V. IVANKA, Plato Cristianus, Einsiedeln, 1964. стр. 262-288. О Јовану Скитопољском као о аутору Схолија које се иначе сматрају Максимовим, види PAUL ROREM и JOHN C. LAMOREAUX, „John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's True Identity", *Church History*, Vol. 62, br. 4, Cambridge University Press, 1993. стр. 469-482. О богословским методологијама „селективног одабирања" отачких списа у контексту препознавања удела Јована Скитопољског у Схолијама на Дионисијеве списе, види PATRICK T. R. GRAY, „'The Select Fathers': Canonizing the Patristic Past", *Studia Patristica* 23, 1989. 21-36. Види и MAXIMOS SIMONOPETRITES (NICHOLAS CONSTAS), „St. Maximus the Confessor: The Reception of His Thought in East and West", *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013. 25-54.

[12] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 91, 1325D.

[13] Природно сагледавање времена и места (простора) назваћемо аристотеловим сагледањем јер најпре Аристотел на комплексан начин проблематизује природни приступ ономе што подразумевамо под изразима *време* и *простор*. Ово је важно истаћи због инкорпорирања аристотеловог модела времена унутар богословља римокатоличке цркве, као и богословља појединих протестантских аутора, што проузрокује реалне потешкоће у настојању да се објасне управо истине у вези са начином постојања Цркве. Шире о овој проблематици види у, ПРЕДРАГ ПЕТРОВИЋ, „Природно сагледавање времена и основна проблематика времена у хришћанској мисли", *Црквене студије*, бр. 9. Ниш, 2012. 79.

Господњих трагова, односно управљању ума богослужбено-симболично потакнутог Господњим речима: „Устаните, идемо одавде“ (Јн. 14, 31)!

Status Questiones
(ретроспектива досадашњих приступа односу есхатологије и историје)

Западно-хришћанске експозиције

Ретроспективно разматрање најважнијих приступа односу есхатологије и историје започињемо ставом Христа Јанараса који наводи: „Могло би се закључити да и средњевековна и нововековна западна философија, очувавају проблематику времена у истом контексту поларизације временог и невременог, промењивог и непромењивог, пролазног и вечног, независно од теистичког и атеистичног начина тумачења“[14]. Погледајмо сада поједине историјске детаље важне за нашу тему како бисмо се уверили и у тачност изреченог Јанарасовог суда.

Први спис западне хришћанске литературе посвећен есхатологији написао је Јулијан из Толеда (642-690), по рођењу дете иберијских Јевреја одрасло као хришћанин. Његов спис је заправо плод разговора који је водио са епископом Хидалијем из Барселоне, и који носи наслов „Предзнање будућег света (Prognosticon futuri saeculi)“[15]. По Јулијановом учењу човек је створен слободан од смрти, али је праведно постао смртан[16]. Смрт је по њему казна за грех, а проблем смрти није толико актуелан због раскида свезе са ближњим, колико због одвајања душе од тела. На основу речи јеванђелисте Луке: „...и однесоше њега анђели у наручје Авраамово“ (16, 22) Јулијан говори о анђелу чувару који прихвата душу умрлог одвојену од тела и носи је у њено будуће одредиште. Између осталих библијских стихова који су по његовом м ишљењу имали исти, или сличан смисао, одвајање бесмртне душе од тела правдао је и Господњим речима: „Онај који верује у мене и ако умре, живеће“ (Јн. 11, 25)[17]. Јулијан и у XV глави II књиге Prognosticon-а помиње богаташа у ватри (Лк. 16, 24) као и речи покајаном разбојнику на крсту („данас ћеш са мном бити у рају“-Лк. 23, 43) чиме жели да поткрепи библијско учење о опстанку душе после смрти. Смрт опет, омогућује прелазак у небеску цркву којој сви теже и вековима пре нас, а у којој неће бити никаквих животних мука нити брига. По Јулијановом учењу страх од смрти представља природну датост, тако да се чак и Исус бојао смрти[18]. Будући да Јулијан замишља смрт као почетак дугачког путовања незнаним областима, за њега псалмопјенија и молитве имају улогу да човека припреме за тај почетак[19]. Друга књига Јулијановог Prognosticon-а говори о тзв. „средњој есхатологији“ која се бави стањем душа после смрти, а пре васкрсења, и ово Јулијаново учење римокатолици задржавају до данашњег дана. На овом месту запазићемо најмање два проблема; један се тиче већ виђене (Платон, Аристотел) поделе свеопштег постојања на вечно (божанско), и времено (овосветско) при чему се бесмртно, односно вечно тиче и

---

[14] ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Σχεδίασμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία, ἔκδ. Δόμος, ’Αθήνα, 1988. стр. 344.
[15] JULIANUS TOLETANUS EPISCOPUS, Prognosticon Futuri Saeculi, Libri Tres. PL 96, 453-524D.
[16] Исто, 461D-463A.
[17] Исто, 465A.
[18] Исто, 472D.
[19] Сличан приступ смрти налазимо и у Тибетанској књизи мртвих, с том разликом што се пјенија и читања одговарајућих молитава чине како би се душа после смрти тела држала у будном стању да се не би препуштала некој врсти омамљености сном која би је одвела у већ неки вид реинкарнације.

душе која неко време пребива у телу (Платон). Друго запажање може се исказати на следећи начин: због чега постоји страх од смрти, ако смрт бесмртну душу *природно не додирује*? Другим речима, због чега се људи боје смрти управо у пределу душе (с обзиром на чињеницу да тело има сваку силу чулног живота управо од душе), узимајући истовремено у обзир Јованове речи о томе да је „дух онај који оживљава, (док) тело не служи ничему“ (Јн. 6, 63)? Најзад, зар страх од смрти може да постоји у контексту учења о природној бесмртности душе?![20]

Индивидуализовано поимање душе и тела налазимо и у спису De Anima[21], Хуга од светог Виктора (Hugo Graf von Blankenburg, 1078.- 1141.), али и касније у четвртом делу књиге Томе Аквинског (Thomas Aquinas, 1225-1274) Summa contra Gentiles[22] (у поглављима 92.-95.). Да би попут неоспорних ауторитета избегла тему о смрти као непостојању, и *Конгрегација за доктрину и веру* у „Писму о извесним питањима која се тичу есхатологије“ наводи: „Црква потврђује да духовни елемент опстаје и постоји после смрти, елемент обдарен свесношћу и вољом, тако да људско сопство постоји. Да би одредила овај елемент, црква употребљава реч *душа*, термин прихваћен и у библијској употреби и у традицији“[23]. Такође, и „*Међународна теолошка комисија*“ римокатоличке цркве у свом извештају (март, 1992.) афирмише постојање душе после смрти тела[24].

На основу данашње римокатоличке експозиције у односу на схватање смрти као одвајања душе од тела јасно закључујемо да су се и у седмом веку попут данашњих западних (али умногоме и богословских гледишта неких хришћана православног Истока) библијски текстови тумачили не из богослужбено-тајноводствене перспективе. На овом месту наилазимо на коришћење историјско-критичке ерминевтичке методологије, што је и тада, као и данас, крајње проблематично. У том смислу Sola scriptura Томе Аквинског заузима важност, али и данас у другачијем облику постулира логику на коју су се у временима древнијим од времена Јулијана из Толеда позивали представници погрешних учења негодујући због светоотачких израза који претходно нису постојали у библијским текстовима.

Схоластичка ерминевтика заснивана на методу Sola scriptura, добија јак историјски замајац управо у протестантском ревизионистичком захтеву. Такав ерминевтички приступ текстовима Светог Писма чини да богослужбено-симболички језик *духа* светих списа потпуно изостаје као критеријум њиховог тумачења. Исправна доктрина и исповедање вере везивана је искључиво за тумачење текстова Светог Писма. Својеврсни пута ка *разбогослужењу* смисла библијских списа наставља се и у подвојеном схватању делатности Духа Светог

---

[20] О смрти као личносном проблему код Максима Исповедника види MAXIM VASILJEVIC, „Death, Resurrection, and the Church in St Maximus’ Theology“, *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013. 397.

[21] Види у PL 177, 165-190D.

[22] Превео у пет томова Антон Пегис (Anton C. Pegis) 1955. изд. Notre Dame Press, 1975.

[23] Congregatio Pro Doctrina Fidei „Epistola de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus“, May 17, 1979. AAS 71 (1971): 939-43. *Recentiores episcoporum Synodi*.

[24] International Theological Commission, „De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam“, Март, 1992.

што неизоставно повлачи за собом одговарајуће еклисиолошке последице. Тако на пример, Питер Ломбард (Petrus Lombardus, 1100.-1160.) у „Шеснаестом разликовању“ првог дела своје „Четири књиге мишљења (*Sententiarum Quatuor Libri*)“[25] говори о двојакој делатности Светог Духа. По Ломбарду видљива творевина као и дан Педесетнице показују видљиву делатност Светог Духа, док невидљиву делатност Светог Духа Ломбард приписује делатности Духа Светог унутар умова верника, чиме очигледно одваја невидљиву делатност Духа у умовима верника (mentibus fidelium) од богослужбене стварности која се заправо крије иза поменутог догађаја Педесетнице. Нешто касније ће и Јован Дунс Шкот (Johannes Duns Scotus, 1265.-1308.) у својој „Расправи о Богу као првом принципу (*Tractatus de Primo Principio*)“[26] третирати Божије постојање као „први принцип“, не помињући Тајну Његовог постојања у еклисиолошком контексту. Вођени таквим логичким принципом, и следујући логици томистичког захтева (Sola Scriptura), лако закључујемо да се *свеопште разбогослужење* смисла Светог Писма и могло завршити на супротној протестантској страни, односно настојањем да се сада из библијских текстова траже одговори на основу којих или не можемо имати оправдања за изглед садашњег богослужбено-симболичног начина живота Цркве, или се на основу аргумената Светог Писма мора трагати за одговорима који сада требају (некако накнадно) да оправдају различите начине богослужења каква данас постоје и на Истоку и на Западу. У најбољем случају, по речима Ларса Тунберга (Lars Thunberg), „функција слика, типова и символа (Светог Писма) и њиховог односа према спасењу усмерена је тако да буде паралелна функцији литургије и тајни“[27]; притом место и значај библијских текстова у таквом Тунберговом „паралелизму“ остају нејасни.

Опасност од *разбогослужења* смисла библијских списа за последицу има сагледавање Светог Писма у контексту тематске неповезаности његових садржаја. Без свог природног богослужбеног смисла човек лако стиче утисак да се многи библијски догађаји и библијски дијалози дешавају без посебног редоследа што се у крајњој линији може рефлектовати као нејасност (или недовољна јасност) космологије, сотириологије, некако *накнадно или последујућој* Еклисиологији, Тријадологији, Христологији, Есхатологији, што све ове догматске теме ставља у раван осталих *препознатљивих* ерминевтичких исходишта каква су социолошка, културолошка, политичка, економска и др. Тако се на пример, речи апостола Павла: „оно што је (од Бога) невидљиво од стварања света, на створењима се умно сагледава, Његова вечна сила и божанство“ (Рм. 1, 20), најпре могу сагледати као речи без икаквог богослужбено-симболичног одређења, односно без икакве обавезе према одговарајућем начину постојања.

Изгледа да је Кандидо Позо (Candido Pozo) у својој ретроспективи учења о есхатологији, желео да одвоји (за њега) увелико прихваћен богословски порив да предање Томе Аквинског које „се налази већ код Александра Халешког и које се наставља као стечена датост код Алберта Великог и Бонавентуре“, није у вези са „неоплатонском шемом (иако ју Псеудо-Дионисије први употребљава), него

[25] OPERA OMNIA S. BONAVENTURAE, Ad Claras Aquas, 1882, Vol 1, pp. 276-277. Cum Notitiis Editorum Quaracchi, поглавље I и II.
[26] http://www.ewtn.com/library/THEOLOGY/GODASFIR.HTM, 01. 01. 2011. у 13 час.
[27] LARS THUNBERG, Man and the Cosmos, New York, 1985. стр. 154.

одражава библијску стварност повијести спасења“[28]. Међутим, Кандидо Позо наводи и чињеницу да „већ у жидовској апокалиптици и у рабинској упораби овај вијек и будући вијек јесу изрази што имају скупно значење. Будући вијек није се односио на особну ситуацију онога, што је смрћу прешао у други живот, него на раздобље што је започело Месијиним доласком, месијанско раздобље које се такођер не схваћа као коначно, дефинитивно доба“[29]. Али Позо не одговара на питање: у ком смислу су овај и будући век имали „скупно значење“, и због чега се „један од најзначајнијих кршћанских доприноса састојао у увођењу идеје о два месијанска доласка: (јер) то је донијело, у становитом смислу, растављање месијанских времена и будућег вијека“[30].

О разноврсним решењима односа есхатолошке и историјске проблематике постојања у последњих стотину година бавили су се многи аутори. Немачки егзегета Јохан Вајс (Johannes Weiss) један је од утемељитеља формалног критицизма у односу на тумачење библијских текстова[31] као и есхатолошке перспективе као начина тумачења јеванђеља. Истој школи историје религија (*Religionsgeschichtliche Schule*) припадали су и Херман Гинкел (Hermann Gunkel), Алберт Ајхорн (Albert Eichhorn) и Ернст Тролч (Ernst Troeltsch) као оснивачи историје религија, али и Паул Вернл (Paul Wernle) који се базирао на егзегези Новог Завета и посланица апостола Павла. РудолфУлтман (Rudolf Bultmann) као настављач Вајсовог формалног критицизма инсистирао је на тзв. демитологизацији новозаветне поруке, одбацујући као потпуно бесмислену могућност Христовог предпостојања[32]. У свом делу „Rediscovery of Apokalyptic“ Клаус Кох (Klaus Koch) је указао на потребу интердисциплинарног истраживања Књиге Откривења из библијске и систематске равни богословља, док су Мартин Нот (Martin Noth) и Герхард фон Рад (Gerhard von Rad) указивали на старозаветне текстове као на богословље историјских и пророчких традиција. Волфхарт Паненберг (Wolfhart Pannenberg) под утицајем Карла Барта (Karl Barth) подвлачио је јединство и кохеренцију историје и самооткривења Божијег инсистирајући на васкрсењу Исуса из Назарета. Јирген Молтман (Jürgen Moltmann), такође под утицајем Бартове дијалектичке теологије трудио се да постави контрадикцију између долажење божанске реалности и садашњице. Кристер Стендал (Krister Stendahl) у свом делу „The Interpreters`s Dictionary of the Bible“ (1962) имао је за циљ да дефинише природу и улогу дисциплине библијске теологије. Нарочито се бавио питањем историјске дистанце оригиналног текста и садашњости.

По мишљењу Карла Барта (Karl Barth) „суд Божији јесте крај историје, а не почетак, нове, друге епохе“[33]. Бог и човек су појмови који се међусобно не могу заменити. По Барту због тога „нама није дозвољено да Богу приписујемо зло, нити да себи приписујемо добро које може произићи из (нашег) зла...Наше дело није

[28] CANDIDO POZO, Eshatologija, Sarajevo 1997. стр. 24-25.
[29] Исто, стр. 39-40..
[30] Исто, стр. 40.
[31] Ово је чињеница веома важна за нашу тему и поред акривичније ретроспективе инославне мисли, о којој ће бити речи.
[32] RUDOLF BULTMANN, „New Testament and Morfology“, у Craig A. Evans (ed), *The Historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies, Volume 1*, Routledge, 2004, стр. 328.
[33] KARL BARTH, *The epistle to the Romans*, Oxford, 1928. стр. 77.

никада Божије дело, нити су последице нашег деловања у нашој компетенцији“[34]. Апсолутна неупоредивост и инсистирање на антрополошком минимализму[35] у односу на Бога, карактеристика су Бартовог богословског дуализма[36]. И када говори о праведности библијских личности Барт инсистира на суштинском јазу који дели праведност човека од праведности Божије, иако библијски текст говори да се конкретна личност оправдала пред Богом, односно да Бог прихвата њену праведност[37]. У том контексту Авраам је по Барту „с тачке гледишта историје религија паган, а не јеврејин, док је са тачке гледишта историје спасења он један небожански, мртав човек...није чак ни отац народа Божијег, јер то постаје тек касније: ...Авраам је човек света“[38]. Међутим, будући да Бог оправдава Авраама по његовој вери, једино што после Авраама остаје, јесте невидљива праведност Авраама, односно вера[39]. Инсистирање на непремостивом јазу у односима човека и Бога одмах повлачи за собом питање важности (озбиљности) начина божанског отелотворења. Сва људска делатност по Барту је „вапај за опроштајем и то је оно што је прокламовао Исус“[40], тако да Бартову христологију карактерише нејасноћа о начину искупљења људи и начина опроштаја грехова[41]. Вера је по Барту „нови поредак, светлост...и почетак истинске правде Божије...вера није темељ на кога људи могу себе поставити; она није атмосфера у којој људи могу дисати, нити је систем под којим они могу управити своје животе...него је закон вере место на коме смо ми постављени од Бога. Не постоји ништа осим самог Бога, једино Бога, и тамо место није место, јер је то тренутак када су људи покренути од Бога...и када људи предају Богу и себе и све оно што јесу. Тренутак покрета људи од Бога је изнад људи, то не може бити затворено у систем, или у метод, или у пут“[42]. Тренутак не припада ни једном узрочном, временском или логичком низу; он је увек и свугде потпуно нов, што је потпуно сагласно Аристотеловој дефиницији тренутка. Стога Барт закључује да само вером (sola fide) човечанство може стати пред Бога и бити покренуто од Бога[43]. Међутим, иако апостол Павле веру назива *ипостасју* онога чему се надамо и потврдом ствари невидљивих (Јевр. 11, 1), он јасно сведочи и да ће вера (каквом је Барт сматра) проћи, јер је већа од ње љубав која „никада не отпада“ (1. Кор. 13, 8), и љубав заправо „све *верује* и свему се нада“ (1. Кор. 13, 7), тако да у овом случају Бартов Бог остаје без онога чиме би нас у вечности могао покретати, и сва његова прича о вери у најбољем случају нама остаје упамћена као збир психолошких или можда етичких досетки о појму хришћанске вере.

Барт такође помиње Цркву која је по њему „каналисање историје божанског испуњења у људима које никада не може постати ствар историје“[44]. Религија и

[34] Исто, стр. 84.
[35] Исто, стр. 108.
[36] Исто, стр. 85-86.
[37] Исто, стр. 85-86.
[38] Исто, стр. 128.
[39] Исто, стр. 128.
[40] Исто, стр. 122.
[41] Исто, стр. 103.
[42] Исто, стр. 110.
[43] Исто, стр. 112.
[44] Исто, стр. 130.

Црква су по Барту постављене у том контексту и служе тој сврси, да се од Бога препозна и прихвати наша вера[45]. Он Авраамово одолевање искушењу које нуди овај свет и послушност, односно ишчекивање „онога што није и што не може бити“, то јест Божије обећање, види као неисторијску димензију, односно као димензију која је „иза историје“[46]. Тамо где нема вере, Бог не задржава нити божанство нити своје величанство[47]. Просвећени праведници представљају неисторијску историју због тога што неисторијска чињеница формира „квалитет историје“[48]. Када Барт говори „о долазећем дану“[49], као и о благодати, односно „сили васкрсења“[50], он индивидуалистичком ретроспективом многих старозаветних и новозаветних догађаја потпуно игнорише појам заједнице, Цркве. Бартово игнорисање Цркве јесте најочитије када божанску установу крштења приписује јелинистичкој традицији[51]. С друге стране, када говори о црквеној нади, он Цркву приказује у потпуно произвољним, и наравно, индивидуалистичким категоријама[52].

Тумачећи речи Откривења „...који јесте и који беше и који долази“ (1, 4), Оскар Кулман (Oscar Cullmann) вечност разликује од времена само по томе што вечност има бескрајни карактер[53]. Његови ставови по којима првобитно хришћанство није знало за невременог Бога, затим да вечност Божија треба и мора да се изражава терминима бескрајности времена, те да такав квалитет времена по својој суштини није људска категорија, навели су га на закључак да се време вечнога Бога не везује за стварање света[54]. Кулман сматра да је невремени Бог раног Хришћанства производ јелинизирања ране цркве, јер је за платонисте нелогично да се вечност посматра у временским категоријама, због чега Кулман невременој метафизици платониста супротставља новозаветни праволинијски временски смисао (јуче, данас, сутра)[55]. Описујући међутим, термин *век* кроз тродимензионална значења *века* у Новом Завету, Кулман говори и о *веку* као о временском периоду пре стварања света у коме се стварање света „једноставно и само припрема“[56]. У том смислу и новозаветне речи „ἐκ τοῦ αἰῶνος“ Кулман тумачи као време које постоји и пре стварања света, тако да стварање света представља за време пре постања „један крај и једну границу, али, у прошлом смеру, ово време је безгранично, бескрајно и *само са оваквим смислом јесте вечно*“[57].

И када тумачи речи апостола Павла „тражимо онај (град) који ће доћи“ (Јевр. 11, 10, 16;13, 14) Кулман *тражење* сагледава као ход у времену који има

---

[45] Исто, стр. 131.
[46] Исто, стр. 143.
[47] Исто, стр. 143.
[48] Исто, стр. 147.
[49] Исто, стр. 149.
[50] Исто, стр. 188.
[51] Исто, стр. 192.
[52] Исто, стр. 415.
[53] OSCAR CULLMANN, Χριστὸς καὶ χρόνος, ’Αθῆναι 1980, стр. 78.
[54] Исто, стр. 73.
[55] Исто, стр. 65.
[56] Исто, стр. 76.
[57] Исто, стр. 62. О времену као бескрајној категорији види у Аристотеловој *Физици* (203б15).

везе и са прошлошћу и са будућношћу, а не са тражењем „простора“[58]. Све ово чини у циљу одбране ранохришћанског схватања времена које у посланици апостола Павла Јеврејима и у јовановским текстовима, по његовом мишљењу, није подлегло одступништву према платонистичким виђењима времена[59]. По мишљењу Кулмана, када год се у току развоја хришћанских истина дешавала борба хришћанства и јелинизма, свагда се дешавала заправо јелинизација хришћанства[60]. Новозаветно наглашавање наде у свеопште васкрсење по Кулману није више центар времена[61]!? Одавде следи да историјски догађај васкрсења Христовог у древном хришћанству подржава наду у свеопште васкрсење јер је одлучујућа битка већ добијена[62]. Чини се да је овај Кулманов став веома близак ставу Алберта Великог који је коначно васкрсење видео у контексту учинка Христовог Васкрсења[63], као и ставу Томе Аквинског који наводи: „Васкрсење Христово узрок је васкрсења телâ (Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum)“ (3, q. 56, a)[64].

Кулманов концепт времена порађа више богословских проблема. Први проблем чини његово виђење времена мимо стварања света. Желећи да направи, како већ рекосмо, одговарајући отклон од платонистичке невремене метафизике Кулман поставља време на место невремене метафизике. То време нема почетак и представља времену вечност која је постојала и пре стварања света. Очигледно је да и Кулман попут Арија (који је говорио: ἦν ποτέ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός[65]) време пресликава на план божанског начина постојања. Следствено томе намеће се и потреба одређења природе времена које постоји онолико колико и Бог, тако да се постављају и следећа питања: да ли Кулман посматра време као неку суштину по себи, и одакле времену постојање? С обзиром на то да постање света по Кулману јесте крај времена пре Постања, да ли постоји, и каква је суштинска разлика између времена пре стварања и времена после стварања? Тако се опет, будући да Кулман брани аутентичност и нејелинизирану чистоћу неких новозаветних текстова, намеће и питање *припреме* стварања света.

Упоређујући јудејско и хришћанско виђење категорије времена Кулман приказује васкрсење Христово као централни догађај хришћанске историје кога он ка прошлости помера у односу на централни историјски догађај кога јудаизам види као успостављање вечног царства Изараиља. Међутим, померајући централни догађај хришћанске историје према прошлости, Кулман догађај Христов удаљује од тренутка успостављања Царства Будућег Века тврдећи притом и то да од

---

[58] Исто, стр. 67.
[59] Исто.
[60] Исто, стр. 69.
[61] Исто, стр. 92.
[62] Исто, стр. 93.
[63] ALBERT MAGNUS, An Christus sit causa nostrae resurrectionis? (Opera omnia), Parisiis, 1894, стр. 512-515.
[64] Издање Leon, 11, 524s.
[65] ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΜΕΓΑΣ, Κατὰ ἀρειανῶν, PG 26, 33B. Интересантно је да у наведеној Аријевој сентенци не постоји термин време, у смислу ἦν ποτέ ὁ **χρόνος**, ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός, већ се време подразумева као оно које на неки начин постоји. Можда још *аријанскији* став налазимо код Кулмана забог тога што он отворено говори о временој вечности.

црквених писаца понаособ зависи да ли је тај размак дужи или краћи[66]. Кулман на интригантан начин пореди централни догађај у хришћанству са односним догађајем у јудаизму користећи парадигму рата који заправо добија једна одлучна битка, иако после те одлучујуће битке рат наставља да траје још неко време[67]. На исти начин је страдањем и васкрсењем Христовим добијена одлучна битка и она се десила у прошлости[68].

Имајући у виду Кулманову линијску конструкцију времена са два кључна историјска догађаја од којих се први десио, а други тек треба да наступи, као и његов негативан став о проблематичности Варнавине посланице која говори о христолошкој природи Старог Завета, остаје нам да констатујемо потпуно пренебрегнуту сотириолошку природу богослужбеног симболизма старозаветног света. Због његовог негативног става о алегоријском тумачењу Старог Завета коме прибегава писац Варнавине посланице, чиме се отвара могућност постојања скривених „невремених истина“[69], Кулман потпуно игнорише богоустановљеност богослужбених симбола Старог Завета. По њему, као и по другим богословима модерног доба, буквални и алегоријски метод тумачења Светог Писма остаје ван конкретног богослужбеног живота Цркве постајући независни, доносно богослужбено неутемељени спекулативни систем, попут оног у Мидрашу.

Кулман и света места ставља у контекст свог виђења историје спасења говорећи да „требамо *замислити* да се исти Исус, који је спасење свету, облачи истим заједничким савременим одорама које носимо и ми, и живи у истој свакодневици једне савремене земље у којој живимо и ми, да долази из једне породице чије чланове видимо међу нама...Потребно је само да на место Назарета поставимо име било ког места ближе околине...“[70].

Придодајући свему до сада реченом и став према евангелизацији света као есхатолошки предуслов доласка последњег дана, закључујемо да Кулман игнорише богоустановљену богослужбену природу Цркве. Црква се налази између два кључна догађаја спасења како не би попут везивања римокатоличке цркве за садашњост, (Црква) од оба догађаја била одвојена[71], док се мисија Цркве у односу на есхатолошке стварности небогослужбено тумачи догађајима који се у јеванђељима наводе као „предуслови“ спасења у међупериоду до Другог Христовог Доласка, односно до „коначне фазе у историји спасења“[72].

У својој књизи *Теологија историје* Балтазар посматра личност Господа Исуса Христа у контексту присуства благодати која обликује историју[73] и промене у Христовом животу, до тога да Христос телесно настаје у историји и да телесно гради историју[74]. Када се позива на Августинове речи: „Нека буде он сам (Бог) наше место, после овог живота“[75] Балтазар нема у виду Бога као творачко место

[66] Исто, стр. 89.
[67] Исто, стр. 91.
[68] Исто.
[69] Исто, стр. 135.
[70] Исто, стр. 129.
[71] Исто, стр. 167.
[72] Исто, стр. 157-165.
[73] HANS URS VON BALTHASAR, A Theology of History, New York. 1963. стр. 68.
[74] Исто, стр. 71.
[75] Ennaratio 2 in Psalmum 30, sermo 3, 8, PL 96, 516.

света у контексту начина постојања Цркве, већ се супротставља инсистирању на виђењу стварности раја и пакла као могућих конкретних места постојања[76]. Када Балтазар говори о Христовом односу са Оцем у контексту историјских одредница, тада Црква не заузима никакво место унутар овог односа, јер историјску личност Господњу Балтазар одређује као ону која следује вољи Бога Оца без Њеног одређења према начину постојања Цркве[77]. На тај начин Балтазар уноси јаз између онога што се дешавало са личношћу Христовом и онога што је у библијским временима било део реалног живота старозаветне Цркве. То би другим речима значило да се личност Христова може посматрати у историјским контекстима који немају никакве везе са Црквом. Ово би на тренутак и било разумљиво када би Балтазар расправљао привремено о неком тријадолошком проблему после кога би се вратио на конкретна тријадолошко-еклисиолошка одређења тајне свеопштег спасења. Међутим, он то не чини ни онда када говори да је „испуњење воље Очеве идентично са познањем Оца, идентично са егзистенцијалном свешћу истине“[78], тако да ће и одређење овог задатка бити не у контексту богослужбене природе Цркве, већ у контексту индивидуалног извршавања воља Божијих од стране верних. Балтазарова индивидуалистичка христологија представља дивљење ономе што се десило са Сином Човечијим, а не и са Црквом, као Телом Христовим, због чега он и може да говори о Христовој „биографији“[79].

Захтев РудолфаУлтмана (Rudolf Bultmann) за демитологизацијом зарад егзистенцијалног приступа теологији такође отвара проблем индивидуалистичком приступању личности Господа Исуса Христа, као „историјском Христу“ или као „Христу вере“[80]. Кандидо Позо говори о сличној, „индивидуалној есхатологији“, само у римокатолочким круговима шеснаестог века[81]. Захтев РудолфаУлтмана (Rudolf Bultmann) за „демитологизацијом“ новозаветних текстова Светог Писма започиње његовом тврдњом да је новозаветна космологија по свом карактеру митска, јер је представљена као трослојна структура. Земља је у центру, Бог и небеска бића (анђели) смештени су на небесима изнад земље, док је пакао са својим пратећим мучењем смештен у подземни свет. Бог, анђели, али и сатана, сви као натприродна бића, утичу на све што човек на земљи чини. Овај век је у власти сатане, греха и смрти, и креће се ка своме крају који ће ускоро наступити. ПоУлтману оваква проповед је неприхватљива за модерног човека, зато што је застарела, и то због научног и технолошког прогреса, тако да захтев за демитологизацијом новозаветне поруке долази заправо од стране модерне мисли која собом носи критицизам према новозаветном погледу на свет[82].

Сврха мита није да представи објективну слику света, већ да искаже човеково разумевање себе и света у коме живи, тако да човек садашње стање и

---

[76] Види HANS URS VON BALTHASAR, *Eshatologie*, у J. Feiner-J. Truesch-F. Boeckle, Fragen der Theologie heute, Einsiedeln, 1957. str. 407.
[77] HANS URS VON BALTHASAR, A Theology of History, New York. 1963. стр. 49.
[78] Исто, стр. 50.
[79] Исто, стр. 52.
[80] SCHUBERT M. OGDEN, Existence and faith, New York, 1960. str. 11.
[81] CANDIDO POZO, Eshatologija, Sarajevo, 1997. str. 43.
[82] RUDOLF BULTMANN, Kerygma and Myth, (The Mythological Element in the Message of the New Testament and the Problem of its Re-interpretation), www.religion-online.org/showchapter.asp?title=431&C=292, 6. 1. 2011. у 6:30.

светски поредак може приписати и рату између богова[83]. Митско није нешто историјско „што се може сместити у простор и време; није нешто што се догодило у одређеном месту и што се може датирати ако се догодило у одређеном тренутку“[84]. Последица демитологизације не само да представља својеврсно осиромашење „модела хришћанског живота“, већ поставља и знак једнакости измеђуУлтмановог Христа, и Буде или Мухамеда[85]. Међутим, егзистенцијални захтевУлтманове мисли тиче се остварења есхатологије онако како то говори јеванђелист Јован у речима: „сада је суд овоме свету“ (12, 31), тако да се есхатологија остварује у садашњем часу „у сваком појединцу“[86]. Бултманов захтев за демитологизацијом водио је надаље и логичном захтеву за демитологизацијом Бога и нерелигиозном тумачењу свега, што је у својим затворским писмима (1944. год.) први заговарао Дитрих Бонхофер (Dietrich Bonhoeffer).

Реакција Молтмана његовом *теологијом наде* наУлтманов покушај демитологизације вере као предуслова истинске визије хришћанског егзистенцијализма, дефинише есхатологију кроз четири различите равни, и то: наде у Бога и божанску славу, наде у Бога за ново стварање света, наде у Бога због историје људских бића и земље, и наде у Бога за васкрсење и вечни живот људи. Све ове димензије есхатологије он назива „поредак бића“[87]. Историјска реалност Христовог васкрсења по Паненбергу је неоспорна[88], док за Молтмана васкрсење јесте и стваран догађај одредив датумом. Теологија наде означава „концентрисање читаве теологије око есхатологије...За Молтмана есхатологија није трактат о последњим стварима...него целокупно хришћанство за њега је есхатологија“[89]. Швајцер међутим, који је крајем деветнаестог века читајући Мк. 10-11 схватио да порука Христова није моралног већ апокалиптичког типа, и да модерно хришћанство нема ничег заједничког са Исусом раног хришћанства, почиње да заговара конзистентну есхатологију[90]. Он полази од идеје: ако су Исусов живот и смрт потпуно изображавали есхатолошко, апокалиптично очекивање Царства Божијег, онда је историја његовог живота-есхатолошка историја[91]. Историјски уско-текстуалистички приступ библијским списима основ је и спорења Молтмана са Швајцером, јер по Молтману Швајцер пренебрегава основну историјску реалност. Наиме, ако ће по Швајцеру „историја наставити свој курс“ онда Молтман поставља питање: како може историја наставити свој курс ако више не буде света, узимајући притом у обзир претеће трагедије Хирошиме и Чернобила (!?). Због тога ће Молтман и замерити конзистентној теологији Швајцера и његових следбеника, Мартина Вернера и Фрица Бурија, због настојања да есхатологију преместе у

[83] Исто.
[84] CANDIDO POZO, Eshatologija, Sarajevo, 1997. стр. 56.
[85] Исто, стр. 60.
[86] Исто, стр. 81. Треба имати у виду да демитологизацију помињу и неки римокатолички теолози. Види стр. 87.
[87] JURGEN MOLTMAN, The Coming of God, London 1996. str. XVI.
[88] WOLFHART PANNENBERG, Dogmatische Erwaegungen zur Auferstehung Jesu, KerDom 14, 1968, str. 111.
[89] CANDIDO POZO, Eshatologija, Sarajevo, 1997. str. 74-75.
[90] JURGEN MOLTMAN, The Coming of God, London 1996. str. 7.
[91] Исто, стр. 9.

историју уместо да у есхатологији виде трансформацију самог времена[92]. Због тога је по Молтману апокалиптика унутар историје не мање есхатологија од хилијазма унутар историје[93]. Молтман замера и Кулмановом богословљу доводећи у питање „одлучност“, по Кулману *одлучне битке* добијене у прошлости, у односу на *одлучну битку* која је временски померена у будућност. Међутим, и Молтманова есхатолошка експозиција намеће два крајње озбиљна питања: Прво, шта је по њему онтолошка природа Цркве ако је време Цркве-„транзициono време“[94], односно време између испуњења обећања старозаветног времена већ оствареног у Христу и спасења које ће се десити на крају времена? Друго, на који начин Црква носи *бреме кашњења* Другог Господњег Доласка? Веома проблематичан став који Молтман износи тиче се односа есхатологије и историје у учењима Карла Барта, РудолфаУлтмана и Пола Алтауса. По Молтману, они говоре о есхатологији која силом улази у историју у једном историјском тренутку. Разлоге за то Молтман тражи у историјским околностима након првог светског рата када се због „катастрофе хришћанске историје“[95] (!?) појављује сасвим нова интерпретација есхатологије потакнута оним што Молтман назива „теологијом кризе“[96]. По Молтману Бартов nunc aiternum поништава реалност конкретних историјских догађаја. Међутим, Молтманов проблематичан став нам указује на потребу религијских покрета Запада да изнова развију своје есхатолошке концепте парирајући рушилачкој природи историјских догађаја попут првог светског рата(!?). Наравно да Молтман своју критику обрушава на „конзистентну теологију“ која скупа са Алтаусовом „аксиолошком есхатологијом“ као трансенденталном есхатологијом вечности, доводи до „искуства разочараности у историју“[97] као и нестајању динамике историјско-есхатолошких тензија[98]. У истом смислу Молтман критички сагледава тзв. „реализовану есхатологију“ Додса, која по њему почива на рабинској теологији[99] и која подразумева Божију владавину над садашношћу, те да се не ради о односу будућности и садашњости, већ о односу вечности и времена[100]. Алтаусова аксиолошка есхатологија почива на условљености Последњих Ствари тако да се надисторијско налази у сред историје[101]. Он наглашава и важност сваке епохе понаособ што је супротно веровању у историјски прогрес, тако да је за њега свако време-последње време[102]. Алтаус и Барт уводе дијалектику времена и вечности[103], докУлтман развија егзистенцијалну есхатологију у којој проповед као будући догађај долази људима и суочава их са последњом одлуком (nunc aiternum-futurum aiternum)[104]. На тај начин свака индивидуа сопственим егзистенцијалним

[92] Исто, стр. 10.
[93] Исто.
[94] Исто, стр. 11.
[95] Исто, стр. 13.
[96] Исто, стр. 14.
[97] Исто, стр. 15.
[98] Исто.
[99] Исто.
[100] Исто, стр. 16.
[101] Исто, стр. 17.
[102] Исто.
[103] Исто, стр. 19.
[104] Исто.

присуством у садашњости налази значење историје[105]. По Молтману се на овај начин пренебрегава стварност Другог Христовог Доласка, којаУлтмановом логиком чини део садашње проблематике, тако да се у том смислу и стожер његове егзистенцијалне есхатологије доводи у питање. Молтман признајеУлтману смисао његове егзистенцијалне есхатологије у индивидуалном постојању човека, али таквом ставу приписује беспомоћност у односу на историју света и историју природе[106]. У том смислу Молтман бележи: „Заменити историју света историчношћу егзистенције, никако неће учинити да историја света нестане“[107]. По њему будућност је „порекло и извор времена уопште-времена *per se*“[108]. Бог није просто онај који је вечан, већ онај који будућност одређује тако што је Он у покрету и што се креће према свету, што по Молтману исказују речи Откривења: „...онај који јесте, који беше и који долази“ (Откр. 1, 4), чиме је „срушен линеарни концепт времена“[109]. У есхатолошком доласку Бог и време су тако повезани да „Божје биће у свету треба (по)сматрати есхатолошки, а будућност времена треба да се разуме богословски“[110]. Молтман још изједначује очекивање божанског присуства са доласком наде[111].

Михаил Гилбертсон (Michael Gilbertson) примећује да Паненберг и Молтман покушавају да превазиђу епистимолошки дуализам који налазе уУлтмановим делима по питању односа Бога и историје. Паненберг подвлачи континуитет историјског процеса у коме се Бог самооткрива у историји тако да ће самооткривање кулминирати у есхатону у коме ће се манифестовати кохеренција и сврха историје. Молтман с друге стране поставља наду у будућу трансформацију реалности продором силе Божије[112]. За Паненберга привлачност апокалиптичке литературе лежи у идеји коначног есхатолошког хоризонта у који се може сместити читава реалност постојања, док за Молтмана привлачност лежи у апокалиптичкој тематици трансформације реалности у свитање новог доба. При томе Гилбертсон жели да баци светло на главне аспекте дебата која су по питању богословског значаја историје обележиле двадесети век. Ернст Тролч (Ernst Troeltsch-1865-1923) и РудолфУлтман су две фигуре које су претходиле Паненбергу и Молтману у овим дебатама. Тролч је обратио пажњу на оно што ће усмерити по овом питању теолошку мисао до данас. Он се уверио у валидност историјско-критичког метода који је установљен у деветнаестом веку од Леополда фон Ранке-а (Leopold von Ranke) и других. У свом делу „Historical and Dogmatic method in Theology“ објављеном 1898. год. описао је три важна елемента модерног историјског метода. Прво, указао је на принцип *критицизма* по коме у историјској реалности постоје само судови вероватноће, а не извесности[113]. Други принцип јесте принцип *аналогије*: слагање са нормалним, уобичајеним, или у најмању руку,

[105] Исто, стр. 20.
[106] Исто.
[107] Исто.
[108] Исто, стр. 23.
[109] Исто. 23.
[110] Исто.
[111] Исто, стр. 25.
[112] MICHAEL GILBERTSON, God and History in the Book of Revelation: New Testament Studies in Dialogue with Pannenberg and Moltmann, Cambridge University Press, Cambridge, England 2003. стр. 2.
[113] ERNST TROELTSCH, (1991) стр. 13.

често потврђеним догађајима и стањима које смо искусили критеријумом вероватноће за све догађаје које историјски критицизам може да препозна као стварна или вероватна дешавања[114]. Трећи принцип јесте *корелација*, по којој су сви историјски догађаји повезани сталним односом и неизбежно је сваки појединачни догађај повезан са свим другим догађајима[115]. Међутим ако би се први принцип, принцип критицизма, применио на Библију, онда би се сусрели са свезом вере и догађаја као богословског факта, а то за историчаре не подразумева објективно вредновање. Принцип аналогије навео би историчаре да употребе критеријум сопственог искуства, јер догађаји попут Васкрсења и Узласка на Небеса, не одговарају њиховом искуству. Принцип корелације водио би томе да се и други верски догађаји узму у обзир као унутрашње повезани, што јесте проблем. У превазилажењу подвојености историјског и божанског он нуди приступ *историје религије*. Тролч остаје представник немачког идеализма. Он прихвата постојање универзалног принципа, „Апсолута“, као духовне покретачке силе историје, али покушава да својим историјским методом не види Апсолут предпостојећим принципом без телеолошког карактера што би био Циљ коме све узраста[116]. Примамљива страна коју је дефинисао својим историјским методом јесте указивање на универзалну божанску сврху која дејствује у историји, и у вези са тим, могућношћу да се из историјске равни и то методом *историје религије* извуку закључци о хришћанству, а не да се измени догматска концепција. Вера је дакле, по њему била начин да се до Бога дође и кроз историјска истраживања. Међутим ни Тролчов приступ историји из перспективе приступа *историје религије*, не одговара на основни богословски проблем, проблем односа Бога са светом у конкретним историјским догађајима, иако је, противећи се деоби природно-натприродно, по речима Гилбертсона, тежио да „премости јаз између контингентних историјских догађаја и дела Божијег“[117].

Надаље, схватање времена као категорије која има сопствену „суштину“ код већине поменутих писаца више је него евидентна. Молтман то несвесно и говори што се види из његовог става: „Са доласком божанске славе будућносно време престаје а вечно време почиње. Без овакве трансформације времена, есхатологија се не може схватити... јер се одрази времена овде и сада одређују од momento mori, сећања на смрт“[118]. Скретање од правог смисла времена и важности времена карактерише Западну богословску мисао јер се не можемо отети утиску да горе поменути писци смрт сагледавају као једину и апсолутну последицу временог постојања света, па и не чуди што Молтман прекретнице у обликовању различитих видова есхатологије види као последице историје, односно историјских догађаја попут првог и другог светског рата!? Он у истом смислу види и важност јеврејског месијанизма у Немачкој после пропасти хришћанског хуманизма чиме су Јевреји нашавши свој „духовни дом у хуманизму европске просвећености“[119] дали свој допринос немачкој култури, али и исправили својом месијанском надом

[114] Исто, стр. 13-14.
[115] Исто, стр. 14
[116] TROELTSCH, (1991), стр. 105. Из књиге: Dogmatics of the History-of-Religions School, 1913.
[117] MICHAEL GILBERTSON, God and History in the Book of Revelation: New Testament Studies in Dialogue with Pannenberg and Moltmann, Cambridge University Press, Cambridge, England 2003. стр. 5.
[118] JURGEN MOLTMAN, The Coming of God, London 1996. str. 26.
[119] Исто, стр. 29.

„некрофилични ентузијазам“[120] који је захватио чак и интелектуалце, филозофе и песнике; својом месијанском надом Јевреји су се суздржали од очекивања која су уложили у „просвећење Западне културе“[121]. На тај начин Молтман јеврејски месијанизам види као део есхатолошке баштине Западне мисли, јер по њему нису сви јеврејски мислиоци били ционисти као што су то били Мартин Бубер и Гершом Шолем. Ернст Блох је по њему изразио оригиналније месијанску идеју, јер Блох није очекивао долазак месије који ће га условити „повратку дому као некој врсти азијско-балканске државе“[122], већ се Блохов месијанизам своди на „понос својим тајанственим народом“ који расут по свим народима „носи месијанску искру наде за правду, слободу, демократију и хармонију са природом“[123].

Мислиоци послератне ере (после Другог светског рата) заговарали су, по Молтмановом мишљењу, искупљење од историје и времена Божијом вечношћу, тако да је за њих, као и за антихегеловца Керкегора, моменат заправо атом вечности, док је за јеврејске мислиоце несхватљиво да вечна садашњост искупљења пребива у неискупљеном свету[124]. По Молтману смрт јесте снага одвајања и у времену-као пролазности, и материјално-као дезинтеграција личног постојања, и социјално-као изолација и самоћа[125]. У том смислу и тумачи прву смрт из Јовановог Откривења (2, 11; 20, 6; 21, 8) као смрт тела и одвајање душе од тела[126], што повлачи за собом и проблематику индивидуализације постојања унутар Царства Небеског. Уз то, Молтманов став не може а да не зачуди мисленог човека у погледу достигнућа, како рече, „либералне протестантске традиције“ чије је богословље деветнаестог века „по први пут расправљало о повезаности греха и физичке смрти“, и да су „Шлајермахер, и са њим модерна протестантска теологија, начинили стриктно одвајање личности од природе“[127](!?). По Молтману „вечни живот који долази у биће трансформацијом, носи ожиљке смртности...Све оно што је оставило трага у овоме животу остаје вечно. Другачије ми не би могли себе препознати у вечном животу. Васкрсли Христос могао би се препознати по знацима клинова који потичу од његове смрти на крсту“[128]. Молтманов индивидуалистички начин приказања хришћанске онтологије и гносеологије Будућег Века остаје у најмању руку површан. Тумачећи у истом, индивидуалистичком смислу речи апостола Павла, у којима Павле говори: „Зар не знате да сте храм Божији, и да Божији Дух обитава у вама“ (1.Кор. 3, 16-17), и Кевин Мадиган (Kevin J. Madigan) и Левенсон (Jon D. Levenson) тврде да апостол

---

[120] Исто, стр. 30.
[121] Исто.
[122] Исто, стр. 32.
[123] Исто.
[124] Исто, стр. 44.
[125] Исто, стр. 71.
[126] Исто, стр. 82, 83. Молтманов став према смрти један је од примера типично Западног, индивидуалистичког приступа онога што је Григорије Богослов назвао „тајном“ (Видети 14. беседу Максима). Иако говори о смртности душе Молтман прву смрт из Откр. 2, 11; 20, 6; 21, 8; тумачи као смрт тела и одвајање душе од тела. Види стр. 82. С дуге стране по њему је смрт претходила појави човека што се види из његових речи: „Да ли су диносауруси изумрли због греха људских бића која још нису постојала?“. Исто, стр. 83.
[127] Исто, стр. 87. Из ове перспективе се поставља питање: шта значи ова реченица у објективно-историјском смислу?
[128] Исто, стр. 85.

Павле „замишља сваког хришћанина минијатурним храмом или (старозаветном) скинијом“[129]. Дакле и у Молтмановом, као и у овом случају довољно би било поставити питање: ако ћемо Господа на такав, индивидуалистички начин познати, како ћемо знати ко је Христос, а ко апостол Петар, с обзиром на то да је и Петар разапет на крсту? Шта тек рећи за небројене мученике који су разапети на крсту?

Спорадични помени о евхаристији показују да Молтман своје ставове утемељује и на неком другим извору, а и када говори о евхаристији, он евхаристију види као једно од места Христовог присуства. Друга два места су јеванђеље и „заједница браће и сестара“[130](!?). И код Адолфа Харнака наилазимо на индивидуализам у односу на стварности Царства Небеског, што јасно наводи речима: „Царство Божије долази индивидуи уласком у њену душу...“[131]. Све у свему протестантска религиозна мисао која нема своје извориште у богоустановљеном богослужбеном симболизму као начину постојања Цркве, поводи се за другачијим концептима есхатологије расплинувши је у проблематична значења историјске, аксиолошке, наводно личносне (а у ствари индивидуалне), политичке, хилијастичке, примењене, ослободилачке, апокалиптичке, космолошке, еколошке, универзалистичке, научне или чак органолошке есхатологије.

Најзад, Молтманов најшири концепт временског постојања творевине формално се не разликује од Аристотеловог, што видимо из његових речи: „Време се запажа из промене бића. Промењиво биће је временско биће“[132]. Дословце следујући Аристотеловој концепцији времена Молтман још говори: „У историјском времену можемо препознати различите делове времена. Постоји пре и после, и они деле будућност и прошлост (својим) пресецањем у садашњости. Ми тада разумемо садашњост као тачку у времену историјске линије која раздваја, али и спаја прошлост и будућност. Ова тачка у времену није за себе-простор у времену, и нема временску димензију...Садашња тачка у времену чини времена прошла и будућа препознатљивим, и још их конституише; садашњост је крај и почетак свих времена“[133]. Молтман сматра и да је садашњи тренутак увек и исти и различит[134]. Овакав (Молтманов) аристотеловски, више математички, а не реални проблем виђења времена намеће питање: ако је садашњи временски тренутак промењив, тада се ради о категорији која *има димензију* јер се он *препознаје* као промењив. Ако пак није промењив јер је увек исти, тада мора бити речи о непостојању прошлости и будућности! Очигледно је да овакви софистички ставови према времену обесмишљавају сваки закључак произишао из њих. Да се Молтман оградио од оваквог гносеолошког приступа категорији времена, не би никада саображавао тим категоријама унутрашња психолошка стања бића поистовећујући их са хришћанским истинама.

Али и када је Молтман говорио о времену из ајнштајновске перспективе, разумљивије би било да је психолошки није саобразио аристотеловој, јер се из такве експозиције јављају парадокси. Тако нпр. Молтман с једне стране тврди да је

---

[129] KEVIN J. MADIGAN and JON D. LEVENSON, Resurrection, Yale University, 2008, st. 37.
[130] JURGEN MOLTMAN, The Coming of God, London 1996. str. 108.
[131] ADOLF VON HARNACK, What is Christianity?, trans. T. B. Saunders, London 1958. str. 49.
[132] JURGEN MOLTMAN, The Coming of God, London 1996. str. 280.
[133] Исто, стр. 284.
[134] Исто.

сада и овде категорија вечности и конститутивна категорија времена која утемељује јединство времена[135], а с друге стране, да садашњост нема своју димензију (екстензију). Такав став отвара простор и за проблем раздвајања или мешања будућности и прошлости с обзиром на то да недимензионални (неекстензивни) тренутак који дели будућност од прошлости, јесте онај који их и конституише!? Молтман тако у контексту аристотелових дефиниција времена тражи одговарајућа стања бића која ће пратити одговарајуће делове времена. У том смислу прошлост као небиће, односно оно чега више нема, бива у садашњости оприсутњено нашим памћењем, док будућност која је небиће, јер се још није десила, бива оприсутњена нашим ишчекивањем. За оприсутњење *временске истовремености* (*прошлости и будућности-вечности*) довољно је наше сећање и наше ишчекивање, те Молтман у очигледно психолошком смислу, појму садашњости уводи појам „релативне вечности“[136]. По њему лична нада у суочењу са сопственом смрћу и оним што долази после ње „свакако је почетак есхатологије, када Дух живота остаје на људима личносно“[137]. Да би крај свог излагања о есхатологији завршио некаквом (колико толико) богослужбеном назнаком, Молтман наводи једну од песама канона васкршњег јутрења, називајући је „песмом Православне Васкршње Литургије“[138] (!?). Због потпуно нејасне улоге Цркве у Молтмановој причи о есхатологији и историји, у први план долази индивидуално проживљавање вере у коме је појединац, остављен самом себи, позван да одржи „веру“.

Свеобухватни став према предреченим есхатолошко-историјским концептима и аргументима мора узети у обзир начелну проблематику у најмање два правца: први правац тиче се приступа библијским текстовима. Експозиције из којих римокатолички и протестантски мислиоци започињу и завршавају образлагање есхатолошко-историјске проблематике наглашавају уско текстуалистичке, односно текстократске методе тумачења библијских текстова. Њихови критеријуми завршавају разноврсношћу могућности на основу којих из истих текстуалних датости свако може извући другачији закључак.

Други правац тиче се приступа појму *Црква* код наведених ауторитета. Више је него јасно да се појам Цркве користи пре као „примерена поштапалица“ него као израз нарочитог личносног начина постојања.

Имајући у виду различита решења по питању односа есхатологије и историје видели смо да се код неких од поменутих хришћанских аутора искључиво историјске прилике постављају као критеријуми односа историје и есхатологије; код других пак, наглашава се да Бог у свој својој премоћи, без обзира на сва наша дела, дејствује и управља историју у жељеном правцу. Не можемо се отети утиску да историја и есхатологија у делима поменутих аутора не показују реалну могућност одржавања самосвојности и поред богоустановљеног прожимања пројављеног кроз одговарајући начин постојања. Управо супротно, историја и есхатологија доводе се на овај, или онај начин „накнадно“ у везу, и то најчешће различитим ишчитавањем порука библијских списа.

---

[135] Исто, стр. 285.
[136] Исто, стр. 287.
[137] Исто, стр. 131.
[138] Исто, стр. 337.

Православно-хришћанско сагледавање односа есхатологије и историје

Поменути спис Јулијана из Толеда о есхатолошким последицама по живот хришћана, затим поменута односна проблематика Томе Аквинског, Бретшнајдеров (K. G. Bretschneider) израз *есхатологија*, усвојен 1807. год. од римокатоличког теолога Обертура (F. Obertuer)[139], те Вајсова есхатолошка перспектива тумачења јеванђеља као „пионирски“ научни подухват почетком прошлог века, представљају заправо перспективу коју у суштини налазимо у различитим верзијама учења мислилаца и Запада и Истока. С обзиром на нововековно порекло термина *есхатологија*, православно-хришћански приступ ономе што се подразумева под појмовима *есхатологија* и *есхатолошко*, одређује се не само из божанског или пак историјског угла сазнања, већ најпре из богочовечанског хоризонта постојања. Богочовек је тај који Духом Светим богоустановљује нарочиту заједницу као човекоподобан јерархијски, односно богослужбено-симболични начин постојања; она је конкретан еклисиолошки израз, и то већ сада, будућих, есхатолошких начина постојања.

Православно-хришћанско богословље није замисливо без одговора на ову проблематику, и многи богослови у старини бавили су се темама односа есхатологије и историје. Будући да се однос есхатологије и историје налази у темељу православно-хришћанског погледа на свет, не можемо рећи да постоји „први богослов“, у нововековном смислу те речи, који је зачетник ове теме. Али у нововековном значењу израза *наука*, слободни смо издвојити значај личности Николаја Николајевича Афанасјева, који је под утицајем свог духовног оца Сергија Булгакова, инсистирао на *оцрковљењу живота*. Николај Афанасјев критикује есхатологију која је у његово време доминантна у читавом хришћанском свету. Наиме, у Симболу вере, чије исповедање је услов учешћа у Евхаристији, вера у Други Христов долазак је еквивалентна вери у остале догађаје икономије спасења. У том контексту, Афанасјев поставља низ питања којима покушава да разгрне мноштво историјских наноса, који су аутентичну есхатологију Цркве трансформисали „…до извесне мере у магловиту будућност, о којој више волимо да не размишљамо“[140]. У ситуацији смо да се на основу савременог богословља можемо запитати: „Да ли ми уопште желимо Христов долазак?“[141]. Есхатологији модерне хришћанске свести приличи атрибут индивидуалистичке, јер је поглављу које у богословљу припада Другом Христовом доласку, уступљена другачија тема, а то је „стање човека после смрти“.[142] Овај есхатолошки тип Црква је сусрела још у периоду гностицизма, који је заступао класични јелинистички концепт спасења од материје, тако да је трен индивидуалне смрти, у ствари, есхатолошки трен. Међутим, кључно питање које је заправо полеђина ова два есхатолошка концепта

[139] CANDIDO POZO, Eshatologija, Sarajevo, 1997. str. 38.
[140] НИКОЛАЈ АФАНАСЈЕВ, Студије и чланци, Краљево, 2008, СТР. 356.
[141] Исто, 357.
[142] Исто, 357–358.

јесте питање односа есхатологије и историје, тачније: „Да ли је потребно одрећи се историје, да би се прихватила хришћанска есхатологија?“[143]. Наиме, овакав приказ есхатологије, изазвао је међу хришћанима феномен „есхатолошке будности“[144], које за последицу поставља и питање о Христовом „закашњењу“. Есхатолошка будност повлачила је за собом етос запостављања свих историјских активности, и у трену актуализације питања о „закашњењу“ претила је тенденцијом измене апостолске есхатологије. Међутим, Афанасјев указује на неоспорну чињеницу да апостол Павле, доживевши близину смрти, није доживео ту есхатолошку „кризу“, што значи да његова есхатологија и није говорила о запостављању историје. Ипак, кључни ударац таквој есхатологији задаће Константинова епоха, када је Црква прихватила империју, али „империја није могла прихватити есхатологију“.[145] У овом периоду се „потпуна реализација есхатологије помера у далеку, неодређену будућност“.[146]

Из једне перспективе, проблем „изгледа нерешив“, јер је потребно „определити се између есхатологије и историје“[147], штавише, ово решење је широко прихваћено у модерној хришћанској свести – „живимо и радимо као да та вера не постоји“[148], Ипак, суштину одговора по Афанасјеву треба тражити у суштинском непостојању проблема на релацији есхатон–историја; он је „решен самом чињеницом постојања Цркве“[149]. Другим речима, не можемо вештачки раздвојити есхатологију од еклисиологије. Такво раздвајање је постојало у јудејској свести, где су стари и нови еон били две узастопне етапе, док је за теологију Цркве реч о истовремености старог и новог еона[150]. Црква је већ почетак ове нове реалности, али стара реалност још увек није прошла у потпуности, а тај догађај зависи потпуно од воље Божје: „Ступајући у Цркву, улазимо у есхатолошки период који још није наступио“[151]. По Афанасјевим речима: „Народ Божји, који је Бог себи образовао у Новом завету, сабира се Богом у Телу Христовом. Зидање крштених у *једно Тело* обавља се на Евхаристији. Зато је Евхаристија, како учи Дионисије Ареопагит, Тајна сабрања, а сабрање народа Божјег *у Христу* јесте Црква“[152]

Коначно, средиште есхатологије по Афанасјеву јесте сама Евхаристија, где се „у Духу савршава Долазак Христов у Евхаристији која представља не само сабрање, него и Трпезу Господњу“[153]. Лако је приметити да због таквог приступа еклисиологији Афанасјев једну од својих списа наслављава Тертулијановим изразом „Црква Светог Духа (Ecclesia Spiritus Sancti)“, а други спис именом „Трпеза Господња“.

Шмеман наставља у богословском правцу Афанасјева и говори о одређеној богословској искључивости према „истинској есхатологији“; та искључивост има

---

[143] Исто, 361.
[144] Исто, 360.
[145] Исто, стр. 364.
[146] Исто.
[147] Исто, стр. 367.
[148] Исто.
[149] Исто, стр. 368.
[150] Исто, стр. 368, 371.
[151] Исто, стр. 372.
[152] НИКОЛАЈ АФАНАСЈЕВ, Трпеза Господња, Краљево, 2008, стр. 5.
[153] Исто, стр. 6.

свој узрок у „раскиду богословља и литургијског искуства Цркве“[154]. Шмеман критикује свођење есхатологије на „последње поглавље“ и њено преношење у „област индивидуалне наде и очекивања“[155]. Он под појмом *есхатологија* подразумева „посебност хришћанске вере, која је превасходно систем веровања у Бога, у спасавајућу природу извесних историјских догађаја и, коначно, у крајњу победу Бога у Христу и Царства Божијег“[156]. У том смислу „свете тајне треба посматрати као...сâмо средиште црквеног есхатолошког разумевања и искуства“[157]. Шмеман међутим негира, како рече, *бескрајна симболичка објашњења богослужења и чињеницу да се симболизам назире свуда*, тако да између осталог наводи: „седам елемената епископске одежде се тумаче као седам дарова Светог Духа. Свакако, не поричем да је епископат извор благодати, али ови елементи одежде изворно нису били намењени наведеном симболичком тумачењу“[158]. Због тога Шмеман види препород истинског смисла Литургије, повратку уназад, „изван коментара са симболичким објашњењима, ка конкретном тексту и служењу сâме Литургије“[159]. Мижљења смо да Шмеман у том контексту отвара и питање актуелно и у наше време, *питање о правом, свакако старијем начину богослужења од оног којим се данас савршава*, што по нашем мишљењу додатно компликује изворно црквени начин постојања. Кроз проблематику изложену у следећа три поглавља лако се закључује да је став Александра Шмемана о његовом анимозитету према *бесконачним симболичким објашњењима* вредан дискусије. Треба, наиме, узети у обзир чињеницу да Шмеман разликује два типа *симболизма*. Осим изворног есхатолошког ка коме је упућена његова мисао, он посебно анализира и оштро критикује тзв. *изобразитељни симболизам*, који је довео до редукције евхаристијске теологије на прозападну сакраментологију. Он у том смислу наводи: „Из опита, тумачења и одређења Евхаристије једноставно су се изгубили и њено начело, тј. сабирање у Цркву и њена сврха и остварење, тј. њено преображавање у оно што јесте, тј. јављање и присуство Царства Божјег“[160]. Отац Александар инсистира на повратку црквене теорије и праксе исправном поимању категорије *символа*, разумевању које је изгубило изворни – есхатолошки смисао, под утицајем латинског неразумевања односа симболизма и реализма и издвајања тајинства из окриља Цркве, што је „почетак распада и разлагања символа“[161]. Зато исправно васпостављање православне теологије символа започиње њеним инкорпорирањем у еклисиологију, која је есхатолошки утврђена[162].

---

[154] АЛЕКСАНДАР ШМЕМАН, Евхаристијско богословље, Београд, 2011. стр. 167.
[155] Исто, стр. 167.
[156] Исто, стр. 166-167.
[157] Исто, стр. 168.
[158] Исто.
[159] Исто, стр. 169.
[160] АЛЕКСАНДАР ШМЕМАН, Евхаристија. Тајинство Царства, манастир Хиландар, 2002. стр. 22–23.
[161] Исто, стр. 25.
[162] Сличну анлизу налазимо и у АЛЕКСАНДАР ШМЕМАН, За живот света, манастир Хиландар, 2004. особито у одељку „Света тајна и символ“, 95–107.

Георгије Флоровски упућује на чињеницу да нам из патристичког периода није остала есхатологија као технички завршен систем[163]. Истовремено, есхатологија код отаца, сведочи Флоровски, није била само једно поглавље у богословљу, већ: „његова основа и фунданмент, водећи и надахњујући принцип и смерница целокупне хришћанске мисли“[164], јер „само закључно и коначно савршење, коначна реинтеграција, или рекапитулација, објашњава ток догађаја и случајности, објашњава сам проток времена“[165].

Схоластичко сагледавање есхатологије хришћанске традиције излаже четири „последње ствари“: „Смрт, Суд, Рај и Ад“, или на космичком плану: „Судњи дан, Васкрсење тела, Коначни суд и Крај света“[166]. Међутим, оваквом схоластичком приступу недостаје христолошко–еклисиолошка конотација есхатологије – Христос је „Нови Адам“, а Црква је „есхатолошка заједница и Нови завет“[167]. Другим речима, есхатологија се не бави последњим питањима, као оним што је удаљено од историјске реалности, већ спасење је већ „савршено“ (Јн 19, 28. 30), тј. Црква је новоосновано Царство, а „Цар је већ овде“[168]. У еклисиолошком контексту, Флоровски наглашава дијалектику „две равни“, на коју је упућивао и Августин, а која је у јеванђељу представљена кроз Петра и Јована: Црква је истовремено и есхатолошки и историјски догађај, који ће остати „све док не достигне савршени узраст“, тј. све док не буде „завршено формирање Тела“[169]! У христолошком, пак, контексту, смрт је већ побеђена у Христу, иако је „још увек активна“[170]. Стога, можемо рећи да је Христовим васкрсењем започет догађај свеопштег васкрсења мртвих.

За Флоровског, посебно место у отачкој есхатологији заузима протологија, тј. космологија. Наиме, оци су одувек посматрали есхатолошко васкрсење као нови Божји стваралачки акт[171]. Међутим, оваква перспектива је захтевала ревидирање до тада општеприхваћеног космолошког модела, у коме су преовладавале идеје „непроменљивости и понављања“[172]. Оваквом моделу, у графичком смислу, одговара круг, који, практично, изузима и најмању могућност есхатологије. Стога, да би пробили пут хришћанској есхатологији, оци су морали извојевати победу на плану космологије – требало је изоштрити појам реалног стварања. Ориген је по мишљењу Флоровског први хришћански мислилац који је покушао да систематски изложи хришћанску космологију, али његове „заблуде су порођајне муке, а његова теорија је преверемени порођај“[173]. Тек су напорима светог Атанасија и блаженог Августина јасно изражене теолошке поставке појма стварања као уношења потпуне новине. Борећи се за космолошки преврат, оци су водили борбу за реални смисао

---

[163] ГЕОРГИЈЕ ФЛОРОВСКИ, *Есхатологија у патристичко доба*, Саборност 3–4, Пожаревац, 1998, 60.
[164] Исто, стр. 45.
[165] Исто, стр. 48.
[166] Исто, стр. 45.
[167] Исто.
[168] Исто, стр. 46.
[169] Исто, стр. 48.
[170] Исто, стр. 49.
[171] Исто.
[172] Исто, стр. 50.
[173] Исто, стр. 54.

васкрсења. Наиме, будуће васкрсење је „преустановљење бивствовања“[174], и започето је у догађају Христа, у коме је човек „изнова саделан као син Божји“[175]. Још су стојици говорили о свеопштој апокатастази[176], али под тим су подразумевали једну од теорија вечног кружења, док су хришћани под васкрсењем подразумевали васпостављање тела.

На овај начин, есхатолошка расправа је отворила и „стари антрополошки конфликт“[177]. Платонистичка траса антропологије није била тако отворена за дијалог, будући да је у коначном исходу кроз уста Плотина исповедала уверење у „васкрсење из тела, а не у телу“[178]. Међутим, есхатологија Аристотелове антропологије, учећи да „ништа људско не промиче с оне стране гроба“[179], отворила је врата реалном поимању смрти као трагичног краја људског бића. Истовремено, теорија о интегритету људског бића, као оног које се не може свести на ни на један од саставних елемената, с једне стране, и платаонистички остатак нејасног учења о „νοῦς-у“[180], с друге стране, учинио је Аристотелову философију приступачном за прилагођавање хришћанској мисли. Следећи корак, који су учинили хришћански мислиоци, био је сведочење „идеје личности“, што је и „највећи допринос хришћанства философији“[181]. Богоустановљени личносни начин постојања по учењу Флоровског исходи из живота у Цркви. Црква живи истовремено у две димензије, оствариве у дијелектици *прошлог* и *будућег*, помињући речи блаженог Августина да Црква живи у „два стања живота, (и то) у стању вере, и стању виђења“[182].

Из овог кратког увида у есхатолошку мисао Флоровског, постаје разумљива важност тврдње да есхатологија није само једно поглавље хришћанске теологије, већ да је реч о самом темељу богословља, будући да однос према есхатологији у еклисиолошком смислу одређује и сваку другу богословску перспективу: христолошку, сотириолошку, тријадолошку, космолошку и антрополошку. Стога, Флоровски изриче још далекосежнију мисао: „Хришћанство је, у својој суштини, есхатолошки поглед на свет“[183].

Митрополит Јован Зизиулас наставља учење о. Георгија Флоровског и инсистира на свези есхатологије и евхаристије. За разлику од богословља римокатолика и протестаната који догађај Васкрсења виде у наглашавању крсне жртве, митрополит примећује да свеза крсне жртве и евхаристије код западних мислилаца врхуни у речима установљења („узмите, једите, ово је тело моје...“) док је инсистирање православних на свези догађаја Васкрсења и Евхаристије акценат ставило на делатност Духа Светог „чије се присуство неизбежно везује за долазак

[174] Исто, стр. 55.
[175] Исто, стр. 47.
[176] Исто, стр. 52.
[177] Исто, стр. 56.
[178] Исто.
[179] Исто.
[180] Исто, стр. 57.
[181] Исто, стр. 59.
[182] ГЕОРГИЈЕ ФЛОРОВСКИ, Црква је живот (Изабране беседе, есеји и студије), Београд, 2005. стр. 579.
[183] Исто, стр. 45.

последњег дана“ (Дап. 2, 18)[184]. Митрополит запажа да је вековно спорење римокатолика и протестаната око тога да ли је Евхаристија понављање голготске жртве или не, утицало и на православне богослове који су „заведени схватањима која су страна истинском православном предању“[185]. Ова чињеница веома је важна јер се одражава управо на суштину богослужбено-символичног начина постојања. Неретко одсуствовање сабрања *на једном месту* око месије, односно епископа, које је карактерисало древну Цркву (уп. Мт. 13, 47; 25, 32; Јн. 11, 52; 1. Кор. 11, 20-23; Дидахи 9, 4; 1. Кор. 14, 23; Рм. 16, 23, итд.) нагнало је митр. Јована Зизиуласа да наведе: „Можда сада већ треба да говоримо о дијаспори верних, пре него о сабрању (верних) на једном месту (ἐπὶ τὸ αὐτό)“[186]. У сваком случају евхаристијско тајноводство о коме говори митрополит инсистира на свези есхатолошких и историјских елемената тако да евхаристија јесте и историјски помен Христових страдања и смрти као обележје историјског дела Сина Божијег, али је богослужбено-символично Јагње Божије, које се као жртва даје за опроштај грехова, заправо есхатолошко „заклано јагње које има власт да отвори књигу са седам печата, чији се садржај и смисао открива само на крају историје“[187]. Есхатолошко-историјски начин постојања митрополит чак повезује и са недељним даном када се савршава Евхаристија, јер је због Васкрсења Христовог у тај дан, *Недеља* заправо и стварност *првог дана недеље* (Мт. 28, 1) али и *осми дан*[188].

Свестан евхаристијског утемељења светоотачког богословља које непосредно или посредно обрађује проблем односа есхатологије и историје, али и настављајући односну богословску перспективу митрополита Јована Зизиуласа, епископ Игнатије Мидић инсистира на истој тематици, али најпре из угла заједнице слободе и љубави међу људима. Будући да је свет створен, он је у исто време и смртан по природи, али је „основ постојања створених бића Божија воља, односно Божија слобода. Слобода Божија је оно што указује и објашњава тврдњу да је свет створен ни из чега“[189]. Послепадни начин постојања човека показује да смрт „тежи“ да поништи свако постојање; смрт постоји у, и око свих бића. Она је прва и последња претња постојању. Епископ Игнатије препознаје чињеницу да је смртност творевине била повод и јелинском инсистирању на налажењу некаквог бесмртног узрока који би обезбедио неоспорну сталност запажану у законима природног постојања света[190]. С друге стране, јудео-хришћанско предање говорило је о томе да божанско стварање света нема значење бесмртности света. Управо супротно! Бесмртност свету може даровати само Бог који је Извор Бесмртности, јер у супротном свет не би био слободан[191], зато што Бог створеном, смртном свету, не дарује бесмртност по сваку цену. Бесмртност подразумева слободно божанско дело, али и слободну вољу човека[192] да слободно жели и живи по

[184] ЈОВАН ЗИЗИУЛАС, „Евхаристија и Царство Божије“, *Црква у тајни пројављена*, Пожаревац, 2012. стр. 32.
[185] Исто, стр. 32-33.
[186] Исто, стр. 43.
[187] Исто, стр. 51.
[188] Исто, стр. 55, 56.
[189] ИГНАТИЈЕ МИДИЋ, Проблем смрти у хришћанској онтологији, Пожаревац, 2012. стр. 39.
[190] Исто, стр. 18.
[191] Исто, стр. 35-43.
[192] О слободном узајамном односу Бога и човека види Исто, стр. 68-77.

богоустановљеним траговима бесмртности у овом, смртном животу. Догађај Благовести управо јесте такав онтолошки догађај. Користећи често пута овосветске парадигме Епископ Игнатије жели да упути на неоспорну онтолошку чињеницу. *Љубавна заједница јесте дејство слободе упркос смртној претњи бићу, што значи да слободна заједница љубави не постоји по овосветским логичким премисама и разматрањима*! Када постоји однос по природи, тада прекид таквог односа није трагичан, што за последицу има сагледавање „постојања“ смрти или „у односу на онтологију природе или у односу на онтологију личности“[193]. Али ако човек макар и по својој природи, односно и по свом природном начину постојања сведочи да има „нечег“ у овом свету што није од овога света, то управо значи да у свету иконично дејствује *сила апсолутно слободне личности* која није од овога света. Вољена личност, иако има своју природу, не воли се само по природи, већ и личносно, што управо проблематизује „постојање“ смрти. Слободни смо устврдити да Епископ Игнатије иконично, односно симболично указује на одразе Љубави Божије, (иконично) препознатљиве унутар граница створености људских бића. Међутим, иако иконично свепрепознатљива као нелогична стварност која је недостижни изазов за умна, односно логична разматрања, Љубав Божија у свом светодуховском смислу подразумева живот у Христу, односно у Цркви као један другачији начин постојања у коме свет нарочитим људским посредством налази своје место у божанској љубави. Нарочити значај који произилази из богословског језика Епископа Игнатија лежи у чињеници да је овакав приступ најпре природној, дакле свакодневној стварности љубавне заједнице, а касније и животу у бочовечанској димензији слободе и љубави, важан читавој људској раси, а не једној од разнородних или разнобојних идеолошких или конфесионалних страна, или структура. Другим речима, порив за пројавом љубави и слободе јесте основни онтолошки захтев постављен пред свако људско биће, што није нимало лако прихватити. Епископ Игнатије у том смислу упућује на свакодневне стварности које несмотреношћу лако измичу нашем сазнању, иако јасно сведоче о нечему пред чим људска логика остаје немоћна. Постоји дакле, *нешто* у овоме свету што измиче моћи разума, али то *нешто* указује на другачији начин постојања који је богооткривен. Људски ум се у таквој спознаји налази пред онтолошком дилемом, јер заједница сасуштаствљења, односно заједница по створеној, смртној природи тежи да замени Љубавну заједницу која чува несливеност и нераздељивост као есхатолошко-историјске појмове по преимућству. Епископ Игнатије због тога инсистира на богоустановљеном, што ће рећи *једино могућем*, евхаристијском сабрању као надилазу нашег свакодневног живота по природи, те двигу ка истинском светоотачком виђењу личносног сагледавања „образа и подобија“ Божијег у људима (Григорије Ниски, Максим Исповедник и др.). Тај, светотајински живот претпоставља најпре признање (и сопствено али и од других) да јесмо, да постојимо као слободна бића, што по њему пројављује света тајна Крштења, а онда и евхаристијски, богослужбено-симболични начин постојања као есхатолошко-историјског сабрања народа око епископа, као народа Божијег око личности Христове и презвитера као есхатолошког збора апостола. Евхаристија по учењу епископа Игнатија истовремено јесте и призив Богу да успостави, као Извору Слободе и Љубави вечну заједницу са нама у личности Сина Божијег, те да

[193] Исто, стр. 82.

пресазда творевину и установи своје Вечно Царство у коме ће свако имати вечни живот у љубави Божијој, односно живот слободан од смрти.

Видели смо да се у случају православних богословских ауторитета проблематика есхатолошко-историјских димензија постојања тиче богословске аргументације изазване најдубљим онтолошким поривима, а они подразумевају могућност *саживљења* света са Богом, односно Бога са створеним светом, и то у конкретној, богоустановљеној богочовечанској заједници, названој од Господа-Црква.

Свакако да ће и наш истраживачки покушај комплексних есхатолошко-историјских димензија постојања ићи у правцу који су поменути, православни богословски ауторитети отворили као (можемо слободно рећи) *богословску пречицу* у истраживању светоотачког богословља уопште. Есхатолошко-историјске димензије постојања као свагдашњи, и никада до краја исказани богословски изазов са којим се сусрећемо у овом раду настављамо следујући траговима претходника које смо управо поменули. Овај пут бавимо се православно-хришћанским истраживањем многодимензионалне структуре односа есхатологије и историје из синоптичког увида у списе богословских ауторитета какви су за Цркву неоспорно били и остали божанствени Дионисије Ареопагит и преподобни Максим Исповедник.

Богослужбене перспективе есхатолошко-историјских димензија постојања створених бића

Увод

Временска, односно историјска димензија, као реалност створеног постојања јесте одлучујућа претпоставка за разликовање божанских откривења и одговарајућих начина постојања богослужбених заједница у Старом Завету, потом у Новом Завету, као и коначном обожењу, или стању Будућег Века. Максим Исповедник инсистира на временским димензијама *сенке*, *иконе* и *истине* као различитим начинима постојања. На другачији начин пак максимовски смисао ових израза можемо срести у Дионисијевим списима, јер и Ареопагит такође говори о свези божанских и историјских стварности разликујући на свој начин стања богочовечанског заједништва у времену. У суштини, реч је о богослужбено-симболичним начинима постојања скривеним унутар Максимових израза *сенке* и *иконе*, и Дионисијевог израза *символ*. Сенка представља нешто што још нема историјску реалност Царства Божијег. Због тога су по Максиму догађаји Старог Завета једна, а Новог Завета другачија реалност. Икона се темељи на историјским догађајима Оваплоћења Сина Божијег, чиме је Царство Божије делимично ушло у историју. У том смислу се богослужбено-симболичним начином постојања Цркве сједињујемо са Христом богослужбеном природом вере, а још увек не *истински*, реално. Други Долазак Господа Исуса Христа означиће неше реално сједињење, и такво будуће стање бића Максим назива *Истином*. Истина је Будуће Царство када постане историја. То значи да када Будуће Царство постане историјска реалност, тада ће се остварити, стање *Истине*. Међутим ни *сенка* није исто што и *икона*. Другим речима, Стари Завет није исто што и Нови (Завет). То је један од разлога због кога Трулски Сабор забрањује употребу старозаветних изображења у Цркви, односно типова који нису постали историјски догађаји.

Због тога у наставку говоримо најпре о библијским и светоотачким одређењима есхатолошко-историјских односа који се тичу поменутих израза (*сенка*, *икона* и *истина*).

О *сенци*, *икони* и *истини*

У тумачењима Дионисијевих списа Максим користи богословске исказе који означавају својеврсне разлике у сагледавању стварности старозаветног (названог *сенка*), од новозаветног начина постојања (названог *икона*), као и разлике између новозаветног и вечног начина постојања, односно *истине* као стању непропадљивог постојања у Будућем Веку. Одговарајући однос коначне, будуће

истине и историјског бића света, по нашем мишљењу богословски започиње посредно, Дионисијевим речима: „κᾷτα τὴν ἱεράν...“[194]. Овим изразом Дионисије наизглед нејасно указује на богослужбену природу *узлажења* од (про)узрокованих (бића) ка њиховим *узроцима*, односно на богослужбену природу односа света (историје) и божанских стварности. Максим то чини непосредно, тумачењем Дионисијевог израза „ἀπὸ τῶν αἰτιατῶν“[195]. У односној схолији Максим завршава своју мисао навођењем израза *сенка, икона и истина*. На том месту Максим поистовећује сенку са стварностима Старог Завета, икону са стварностима Новог завета, а истину са стањем будућих стварности[196]. Он међутим не тумачи и смисао ове своје реченице, па се лако може закључити да Дионисије користи глагол *узићи* у смислу могућности потпуног богослужбеног спајања божанских и земаљских стварности. Може се учинити да Максим због тога помера смисао поменутог Дионисијевог израза ка стварности коју Максим сада назива *истином*. С друге стране, схватање Истине као стања које са нама нема никакве везе у крајњој инстанци могло би да призове опасан став, по коме Максим приказује егзистенцијалне садржаје сакривене под појмом *икона* „не толико важним“. Конкретни онтолошки одраз Максимових речи могућ је само у једном смислу, и то у смислу постојања разлике између смртног и бесмртног живота, с обзиром на реалне промене у дејствима божанског Промисла према стварностима које Максим назива *сенком* и *иконом* с једне, и *истином* с друге стране.

Биолошки одрази постојања међутим не познају дејство сенке и иконе, већ пројављују искључиво супротстављеност смрти животу. Избављење од смрти тиче се дакле и сенке и иконе, и њих Дионисије чини се подразумева својим сагледавањем израза *сенка* и *символ*, тако да богослужбено-симболични начин постојања Цркве пројављује *симболично место* спајања света и божанске Личности Исуса Христа. По Дионисију се часним симболима Христом *причешћујемо*[197], сведочећи са њим нераздељиво „свештено сједињење“[198]. Када говори о односу Старог и Новог Завета Дионисије наводи да је Стари Завет објављивао *будућа Исусова богодејства* док их је Нови Завет показао стварним, „и као што је онај (Стари Завет) писао *истину* у *иконама*, тако је овај (Нови Завет) *истину* приказао присутном“[199]. У наставку он закључује да се у Новом Завету открива да је „*богодејство возглављење богословља*“[200]. Дионисије у том смислу говори да свако јерархијско уређење „сабравши се јерархијски и заједничарећи у најбожанственијим (стварностима), завршава са свештеним благодарењем, складно (подобно) познајући и појући *благодат богодејстава*“[201]. Богослужбено утемељење оваквих сагледања налазимо и у речима молитве трећег антифона: „...дајући нам у садашњем веку познање *истине твоје*, а у будућем дарујући нам живот вечни“.

---

[194] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 428C.
[195] Исто.
[196] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΙΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 137CD.
[197] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 437C.
[198] Исто.
[199] Исто, 432B.
[200] Исто.
[201] Исто, 445B.

Есхатолошко-историјске димензије постојања исказане богословљем односа *сенке, иконе* и *истине*, повезују заправо свештена богодејства благодатне доброте са богослужбеним начинима постојања. Старозаветна пророштва говоре о будућим догађајима, историјски још необистињеним, али сигурним.

Апостолска богослужбена сведочанства о богословљу *сенке, иконе* и *истине* терминолошки започиње апостол Павле речима: „јер закон имајући *сенку* будућих добара, а не саму *икону* ствари, не може никада једним те истим жртвама, које се приносе стално сваке године, (у)савршити оне који приступају...Зато улазећи у свет говори: Жртву и принос ниси хтео, али си ми тело припремио. Свеспаљенице (и жртве) за грехе ниси благоизволео; Тада рекох: Ево дођох...да учиним вољу твоју, Боже... у којој (вољи) смо освећени приношењем тела Исуса Христа *једном за свагда* (ἐφάπαξ)...А Он приневши једну жртву за грехе, заувек седе с десне стране Бога…чекајући даље док се не положе непријатељи његови (као) подножје ногу његових“ (Јевр. 10, 1-13). Најопштије питање које се може поставити у односу на павловске изразе *сенка* и *икона* гласи: да ли је Господ у икони укинуо или испунио сенку? Са̂м Господ Исус Христос себе приказује Архетипом сваке Старозаветне Жртве речима: „не мислите да сам дошао да укинем Закон и пророке. *Нисам дошао да укинем него да испуним*“ (Mt. 5, 17). Истим питањем баве се и апостоли, али и потоњи свети Оци позивајући се на искуства *сенке*, односно на историјске догађаје везане за старозаветне праведнике (као што нпр. апостол Павле наводи у посланици Јеврејима). Ако икона опет, не укида сенку, већ је испуњује, да ли се Дионисијев богослужбени симболизам уклапа у Максимово односно богословље?

Најпре, видели смо да Дионисије *икону* види као обележје старозаветног богословља које ишчекује „будућа Исусова богодејства“[202], и истину у иконама описује, док новозаветно богословље истину приказује присутном[203]. Чини се међутим, да Дионисије појам *иконе* употребљава *припремно* и у катихетском узвођењу ка „богопостању“[204], односно крштењу, тако да икона по Дионисију има припремни, катихуменски карактер, при чему би се његов смисао иконе подударао са (Максимовим) старозаветним смислом свештене *сенке* у смислу припреме за *богопостање* као новозаветни начин постојања.

Када тумачи Дионисијеву парадигму сунца које будући „тамна икона…архетипа“[205], указује на божанска дејства по томе што је свако од бића по моћи сопственог логоса пријемчиво за сунчеву светлост, Максим сунце назива „парадигмом“, „попут тамне и готово невидљиве *иконе* потпуно непричасне архетипу...(и) *ако би иконе имале истину, не би биле парадигме, већ архетипови*“[206]. Максим међутим, овде говори о иконама у смислу природних ствари, односно парадигми (у овом случају сунца као небеског тела), и ако би овај смисао повезали са његовим најопштијим богословским ставом о односу старозаветне сенке, новозаветне иконе и будуће истине, тада би се проблематичним или парадоксалним показали изрази „икона“ и „истина“ попут оних у Господњим речима: „ко види мене види и онога који ме је послао“ (Јн. 12, 45), или исказа којим

---

[202] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 432B.
[203] Види исто.
[204] Исто, 432C.
[205] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 693B.
[206] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 240B.

апостол Павле говори за Христа да је „икона Бога невидљивог“ (2. Кор. 4, 4). Јасно је да би павловска богословска поставка схваћена на тај начин, праћена и од Максима Исповедника, изразе „икона“ и „истина“ постављала противречним једно другом, јер ако је Христос *икона* Бога Невидљивог, како тада схватити да је Он *Истина*? Међутим озбиљност контекста у коме Дионисије и Максим употребљавају ове речи повлачи за собом читав низ богословских премиса.

Наиме, Максим о односу иконе и истине наводи следеће речи: „Свака овдашња правда упоређена са будућом има смисао огледала, иконе архетипских ствари, а не саме (те) ствари... и одатле, свако знање узвишених (стварности) поређено са будућим, јесте енигма, *пројава истине*, а не иста та постојећа истина која треба да се јави у будућности“[207]. Максим још наводи: „Будући да божанске (стварности) садрже врлину и знање, огледало је по врлини показатељ прототипова, а енигма постоји по знању као пројава архетипова“[208]. Климент Александријски пак, види *енигму* као природу конкретног историјског догађаја (у време Мојсија), догађаја који се десио над јеврејима „преластитељима“ који су „крај претње *енигматски* окусили“[209]. *Сенка* и *икона* код Максима носе обележја смрти. Иако је поменута Максимова схолија (која говори о сенци, икони и истини) неразјашњена на поменутом месту Дионисијевог текста, Максим ни на који начин не омаловажава, нити је равнодушан према ономе што је за њега стање *сенке* и *иконе*, већ јасно одваја одлучујуће промене унутар божанског домостроја спасења, што открива и Господ Исус Христос речима: „Мојсије вам је због тврдоће срца вашег дозволио...“ (Мт. 19, 8), разликујући богослужбени начин постојања који Он богоустановљује од начина постојања *богоустановљеног* преко Мојсија.

Међутим, истовремено сагледавамо да икона има удела у сенци, а сенка у икони, што најјасније пројављује Господње богоустановљење управо Мелхиседековог богослужбеног обрасца! Богослужбена природа старозаветног симболизма се мења тако што симболи Старог Завета добијају свој архетипски облик у икони, али не и *стање у облику* о коме говори Максим. Сада онај који је најављиван кроз старозаветно богослужбено-симболично жртвоприношење јесте жртвени архетип сваке старозаветне жртве у крви, а што лажни сведоци у осуди архиђакона Стефана приказују богохулним, говорећи за Стефана: „човек овај не престаје да хули говорећи против овог светог места и (против) закона; чули смо да он говори да ће овај Исус Назарећанин *укинути место ово и изменити обичаје које нам је предао Мојсије*“ (Дап. 6, 13-14). Новозаветно богоустановљење богослужбено-симболичне жртве у Господу Исусу Христу укида као сувишне старозаветне жртве у крви. С друге стране, богоустановљујући Мелхиседеково симболично богослужење Господ јесте и Архетип бескрвне жртве која је постојала и у време Авраамово, чиме показује да не уводи ништа у богослужбени живот Новог Израиља што већ није признавано у старозаветним временима, али тако да и сам пристаје на сопствену жртву у крви. Отуда, поменуте Господње речи: „Мојсије вам је због тврдоће срца вашег дозволио...“ (Мт. 19, 8) подразумевају, да је „много пута и на много начина од давнина Бог говорио оцима нашим преко пророка...“ (Јевр. 1, 1) у *сенци*, док је у „последње дане ове говорио нама у сину“ (Јевр. 1, 2),

---

[207] Исти, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1237B.
[208] Исто, 1237BC.
[209] ΚΛΗΜΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, PG 8, 197A.

„који је икона Бога невидљивог“ (2. Кор. 4, 4), док Црква као Тело Христово овде и сада јесте „ипостас (ствари) којима се надамо и потврда стварности невидљивих“ (Јевр. 11, 1).

На тај начин, сенка и икона нису супротстављене стварности, већ је икона испуњење сенке. То значи да и Мелхиседек као личност старозаветне сенке, у архетипу Христу богодејствује принос којим у Новом Завету Христос као Икона Бога Невидљивог богоустановљује новозаветну Тајну. Промена у домострој спасења у Христу сагледива је у сједињењу богодејствених обећања *сенке* са *иконом*, јер је до тада *икона* била прототип за старозаветну сенку. Другим речима, усиновљење личносно уједињује сенку и икону са истином, јер је *истина, и истина за сенку, и истина за икону*. То ће рећи да се коначни бесмртни живот у Христу, односно *истина*, тиче и Старог и Новог Завета. Богослужбени симболизам Цркве познаје *сенкописање*, и то *сенкописање духом*[210]. Када Господ Исус Христос Јовану Крститељу говори: „треба нам испунити сваку правду“ (Мт. 3, 15), Он богоустановљује конкретан, богодејствени вход сенке ка икони, односно ка Истини. Слободни смо устврдити да из ове перспективе Максим говори да смо целосни и да као такви ступамо целосном Богу као „архетипска икона“[211]. Сенка на тај начин, јесте признато богодејствено богослужбено тајноводство, тако да Црква на свој богослужбени начин прати павловско виђење личности Господа Исуса Христа као истог „и јуче и данас и сутра“ (Јевр. 13, 8), што и наше сагледавање времена доводи у везу са конкретним *догађајима Христа*, а не са суштином за себе постојећом и запажаном у сваком покрету, односно, у сваком чулима запажаном догађају.

Ова, веома важна проблематика односа између *сенке, иконе* и *истине* се у конкретном богослужбеном животу неретко схвата као мање важна, што се види из необазривости или неозбиљности у приступању богослужбеним стварностима Цркве. Другим речима, релативизовање важности богоустановљеног богослужбено-симболичног начина постојања Цркве, Тајну спасења несвесно измешта у неки други, Цркви страни свет.

Због тога инсистирамо управо на Максимовом учењу о јединствености Тајне спасења кроз *сенку, икону* и *истину*, тако да у истом смислу Максим тумачи речи Григорија Богослова, које гласе: „...када боговрсно ово и божанско, наш ум (дакле) и логос, сродноме здружимо (τῷ οἰκείῳ προσμίξωμεν), *и икона узиђе ка архетипу коме сада жуди*...“[212]. По Максиму Григорије педагошки удаљава оне који имају идеју о томе да је неко икада достигао ту меру бића, односно Архетип. Истовремено морамо имати у виду и Максимове речи које садрже све главне димензије Дионисијевог свештеног богословља по коме „сâм Бог свештеноначалствује, а не друга сила (ὁ Θεὸς ἱεραρχεῖ μόνος, καὶ οὐκ ἄλλη δύναμις)“[213].

Имајући у виду свештену природу Максимовог богословља *сенке, иконе* и *истине* намеће се питање: ако је време сенке заувек прошло, а време иконе траје до

[210] Минеј, 8. јануар, први сједален, јутрење.
[211] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ Διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 91, 1088A.
[212] Исто, 1085C.
[213] Исти, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 69D.

другог Христовог доласка, да ли то значи да нас Истина *чека* негде на крају историје?

Старозаветно богословље Мојсијевог Петокњижја, али и других књига Старог Завета, Максим види као *богодарно завештање тајни* народу Божијем[214] што свакако треба сагледавати у односу на Бога као Мојсијевог Архетипа, јер и Христос у тајнама завештава Царство, што сведоче богослужбене речи: „...док нас ниси узвео на небеса и даровао нам Царство своје будуће“. Најшире гледано, хришћанско поимање *тајне* подразумева свештену, односно богослужбено-симболичну структуру кроз коју се открива, као у икони, оно што ће доћи, али истовремено и поменуте Максимове речи *да Бог са̂м свештеноначалствује а не нека друга сила*-исказују присуство божанске Личности у историјском, свештено-јерархијском, односно богодејственом начину постојања. Хришћанска тајна не подразумева да се свет идеја који стоји *иза овог света* скрива од других, нити је тајна нечији покушај исказивања (у овом случају Дионисијев) некакве „литерарне симетрије“[215], већ тајна предпоставља учествовање у богоодређеној структури постојања. Бог на тај начин открива кроз *икону*, дакле *иконично* оно што ће се десити са овим светом. У том смислу Дионисијев Бог јесте „иза свих бића будући да је узрок (постојања) свих (бића)“[216], али истовремено, што ћемо показати у следећем поглављу, Дионисијев Христос јесте и *надахнуће свеколике јерархије*, али и *Творац символа* (!).

Синтеза Дионисијевог и Максимовог виђења есхатолошко-историјског начина постојања односи се дакле, на одговарајуће начине постојања садржане у позадини Максимовог дефинисања израза *сенка, икона* и *истина*, и одговарајућих Дионисијевих сагледања која захтевају крајње озбиљну богословску пажњу, јер се решење овог, свагда актуелног проблема, тиче саме истине бића, односно истине Цркве. Какав начин постојања сведочи Црква, и шта се подразумева под поменутим Максимовим изразима? Другим речима: на основу чега је Црква као *икона* Будућег Века једини начин спасења света?

Говорили смо о поступности у процесу спасења света попут оне, запажене у Господњим речима: „Мојсије *због тврдоће срца* вашег дозволи вама да отпуштате жене ваше, а од почетка не бѝ тако“ (Мт. 19, 8), али и у апостолским речима: „Бог који познаје срца ваша“ (Дап. 15, 8), Он и „чисти срца“ (Дап. 15, 9), и *отвара срца да се пази на оно што говори Павле* (ср. Дап. 16, 14). Поступност промене божанског домостроја спасења јасно сагледавамо и у дијалогу који Господ води са фарисејима као нпр. у речима: „Шта вама заповеди Мојсије?“ (Мк. 10, 3), али и речима: „јер да сте веровали Мојсију, веровали бисте мени, јер је онај, о мени писао“ (Јн. 5, 46). На сличан начин Господ се више пута позива на старозаветне речи говорећи: „чули сте да је речено старима...а ја вам кажем...“ (Мт. 5, 18-44). На поменутим примерима *једно* је оно што говори Мојсије, а *друго*, оно што говори Господ управо у смислу пуноће времена у коме се дешава *промена начина постојања* у односу *сенка-икона*.

---

[214] Исти, Περὶ Διαφόρων ἀπορι̂ων, PG 91, 1117C.

[215] PAUL OREM, Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis, Toronto, 1984. стр. 41.

[216] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Ἐπιστολή Ε’, PG 3, 1076A.

Однос узрокованих богослужбених савршења и њихових богопромислитељних узрока који се, по Дионисијевим речима дешава у богослужбеном догађају свештеног сабрања, појашњава умствено „огољење“[217], како рече „*икона* невидљивих и тајанствених (стварности), односно симболичних савршавања“[218]. Дионисијев глагол „оголети“ односи се на његов израз ἀγάλματα, а тај израз опет, исказује иконична богодејства у оквирима богослужбено-симболичних начина постојања. Тако на пример, започињући *огољење* иконе којом је тада почињала служба, Дионисије упућује на „боговрсну лепоту“[219] прве од икона (τῶν ἀγαλμάτων) у којој видимо јерарха да богонадахнуто проходи „са благоуханијем од Божијег жртвеника до последњих (места) светиње“[220] да би се „савршавајуће (τελειωτικῶς)“[221], поново вратио на место са кога је пошао. Оно што покрет јерарха говори, Дионисије везује за покрет „богоначалног блаженства“[222] које иако проходи да све верне приведе удеоништву у „свештеној заједници“[223], ипак не бива изван свог, „по суштини непокретног стања и основаности (ἱδρύσεως), и свима боговрснима по мери сјаји, бивајући (увек) око себе, и од свог, у целини, не мимопокретаног сопства (идентитета)“[224]. Максим наводи, како већ поменусмо, да у свештеним уређењима „...сâм Бог свештеноначалствује, а не друга сила“[225], што сагледавамо и у Дионисијевом опису богоустановљених димензија симбола као есхатолошко-историјских стварности, за које Дионисије говори: „иако се божанствено савршење сабрања од свог простог и сједињеног начала човекољубно шири у свештену разноврсност симбола и напредује до читаве богоначалне иконографије, опет се једноподобно у сопствену монаду сабира и сједињује у себи свештеновођене“[226]. У трећој пак, тајноводственој димензији *огољења* иконе, Дионисије наводи: „На исти боговрсни начин божански јерарх, своју јединствену науку јерархије доброврсно своди следбеницима (εἰς τοὺς ὑποβεβηκότας κατάγει), користећи се мноштвом свештених енигми, али поново као слободан (ἀπόλυτος) и незадржан од заостајућих, несмањено се у свој почетак враћа, и творећи себи умни улаз у Једно, јасно види логосе једноврсно савршаваних (тајни), чинећи крајем човекољубног прогреса ка другим (бићима), божанственији повратак првим (стварностима)“[227].

Дионисијево сагледавање божанских прогреса и враћања Једном, Рорем готово по аутоматизму приписује неоплатоничкој идеолошкој позадини, због чега наводи да је „само после неоплатонисте Прокла“ усвојена оваква структура унутар хришћанске мисли[228]. Рорем међутим, користи Дионисијеве списе као значајну

---

[217] Исти, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 428D.
[218] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 140A.
[219] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 428D.
[220] Исто.
[221] Исто, 429A.
[222] Исто.
[223] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 429A.
[224] Исто.
[225] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 69D.
[226] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 456D.
[227] Исто, 429AB.
[228] PAUL ROREM, Pseudo-Duonysius (*A Comentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*), New York, 1993. str. 169. али и на стр. 51. налазимо исто тврђење. Интересантно је поменути да су

аргументацију против папског ауторитета будући да су по Рорему између осталих, и ови списи одиграли значајну улогу у том правцу[229], иако притом осуђује „потпуно неоплатонички контекст усвојен од Дионисија“ у односу на прогрес, повратак и крајњи мотив Једног, а то је, остајање у себи[230]. У том смислу Рорем неке од основних димензија јерархијског постојања исказаног у Дионисијевим списима повезује са језиком Григорија Ниског и Оригена, а преко њега и са усвојеним језиком „стојичког или средњег платонизма“[231]. Међутим, ако ову важну димензију Дионисијевог богословља налазимо у Старом Завету (узимајући у обзир примере богослужбено-симболичне равни Јаковљеве лествице, или богопројављене скиније Мојсију, или Језекиљево богословље), као много одређеније приказане богослужбено-симболичне димензије постојања, и то пре појаве било какве верзије платонизма, да ли тада постоји могућност да платонистички философски правци „сами од себе“ дођу до, у сваком случају, много оскуднијих значења божанских прогреса и повратака бића од оних библијских? Најзад, сва значења божанских прогреса, обитавања и повратака имају своје возглављење у Личности Господа Исуса Христа чије богодејствовање пројављује *долазак у телу, ушаторење међу нама* (Јн. 1, 14), и *одлазак* Оцу (Јн. 7, 33) што чини остварење старозаветних ишчекивања видљивих богодејстава попут оних у речима: „*сиђе Господ* да види...“ (Пост. 11, 5), те: „Господ је у храму своме светом“ (Ав. 2, 20), као и: „узвисите се врата вечна и уђи ће цар славе“ (Пс. 24, 7). Роремова аргументација међутим, намеће питање: да ли Рорема више брину погрешна тумачења Дионисијевих списа од стране поборника папизма, или неоплатоничко порекло готово свих аспеката Дионисијевих списа?!

С друге стране, Максим Исповедник тумачи покрет и повратак Дионисијевог јерарха као однос *стања* и *кретања* у Богу, јер Дионисије инсистира на покрету јерарха као на похођењу богоначалне лепоте унутар „свештене заједнице“[232]. У том смислу Максим наводи: „Запази по суштини непокретно стање, и да је епископ тип Бога“[233], упућујући на три димензије кадионих делатности јерарха. Јерарх почиње кађење од жртвеника, проходи сав храм и враћа се на (почетно) место[234]. Максим не тумачи Дионисијеве речи о савршавању свештеног сабрања у контексту „огољења“ иконе, али трећу димензију тумачи у контексту ширења *Једног*, односно ширења делатности епископа, који враћајући се на своје богослужбено место бива незадржан од заостајућих[235]. Дионисије сада не говори о односним богослужбеним димензијама једног и мноштва, али не због тога што се приказана тема његовим речима исцрпљује, већ напротив, многодимензионална значења овог есхатолошко-историјског хоризонта постојања

многи италијански неоплатоничари петнаестог века били под утицајем Дионисијевог учења које је за њих представљало мост између *хришћанске и паганске философије*. Види, ERICK WILBERDING, „A Defense of Dionysius the Areopagit by Rubens“, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, University of Pennsylvania Press, 1991. стр. 23.

[229] Исто, стр. 32-36.

[230] Исто, стр. 50-51.

[231] Исро, стр. 59.

[232] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 429A.

[233] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 140A.

[234] Исто.

[235] Исто, 140AB.

прожимају све сличне богослужбено-символичне покрете свештенослужитеља, епископа, свештеника, ђакона, и свих осталих црквених служби, како у савршењу свештеног сабрања, тако и у свим осталим богослужбено-символичним посљедованијима. Многодимензионална значења Дионисијевих речи ни на поменутим основама се не завршавају. Свеколики црквени етос почива на божанским похођењима и нашем повратку Богу, али и свеколика творевина сведочи о односном покрету, кога најједноставније исказују богослужбено-символичне речи апостола Павла-*ишчекивање творевине да се јаве синови Божији* (Рм. 8, 19).

Следеће Дионисијево тајноводство сагледања посљедованија свештеног сабрања тиче се псаламских свештенословља. Интересантно је да се од Дионисијевог времена до данас задржала истоветна структура богосужбено-символичних химни, којима је обухваћено свако богослужење, што се јасно види из његовог сведочанства о „псаламском свештенословљу сасуштаствљеном готово свим свештеноначалним тајнама, (те да) није требало да се одели од најсвештеноначалније тајне“[236]. Набрајајући тајноводственост списа библијског корпуса свога доба, Дионисије говори о „свештеној и светописаној књизи (...ἱερὰ καὶ ἁγιόγραφος δέλτος)“[237] која приповеда о „од Бога рођеном постојању и уређењу бића“[238], законској јерархији и начину живота, о наслеђу и његовој расподели божанском народу, о „свештеним судијама (κριτῶν ἱερῶν)“[239], мудрим царевима, богонадахнутим свештеницима, о мудрости древних мужева који су допали великих мука, о практичним мудрим саветима, о „божанским еротским песмама и богонадахнутим иконама“[240], о пророчким предречењима будућих догађаја, о „мужним Исусовим богодејствима“[241], о „богопреданим и богоподражатељним живљењима и свештеним учењима“[242], о скривеном и тајном виђењу љубљеног и божанског ученика, о приповеданом надсветском богословљу Исуса онима који су пријемчиви за обожење, и све то (Бог) „саукорени свештеним и боговрсним узвођењима (богослужбених) савршења“[243].

Полазећи од псаламских свештенословља преко осталих библијских списа Дионисије најјасније показује неодвојивост списа Светог Писма од свеколиког богослужбено-символичног предања Цркве. Поред богослужбено-символичне *саукорењености* свештене природе Светог Писма богослужбеним савршењима, Дионисије такође наводи: „Свештенографија божанских песама има за циљ да поје свеколика богословља и богодејства и да хвали свештенословља и свештенодејства божанских мужева, да саборним твори појање и приповедање божанских (тајни), ка прихватању и предаји сваког свештеноначалног савршења“[244]. Дионисијев израз *појање* неодвојив је од јерархијске структуре Цркве иако користи исти израз и у контексту символизма природе као такве. Он опет, не поставља јасну границу

---

[236] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 429C.
[237] Исто.
[238] Исто.
[239] Исто.
[240] Исто.
[241] Исто.
[242] Исто, 429CD.
[243] Исто, 429D.
[244] Исто, 429D-432A.

између богослужбеног и природног симболизма што сведочи о древној библијској мисли по којој је природни симболизам онтолошки повезан са јерархијском структуром богоустановљене заједнице (Цркве). Јединство природног и богослужбеног симболизма сагледава се и у Максимовом ставу по коме се целокупни створени свет дели на умствени и чулни, тако да се умствени свет пројављује кроз чулни свет као у нерукотвореној Цркви која поседује умствени свет попут свог олтарског дела, а чулни свет попут храмовног простора[245]. Чулни свет се у умном налази логосима, а умни у чулном типовима[246]. Црква је уз то и симбол само чулног света, са небом попут божанског олтара и земљом као благољепијем храма[247]. Максим иконолигију Цркве своди и до човековог природног, односно појединачног симболизма душе, тако да се умствени свет и његови прогреси идентификује са олтарским делом Цркве, а све оно што припада умственим раздељењима, сагледава се као простор храма; оба ова дела као сједињена чине једну тајну савршавану на божанственом жртвенику[248].

Свештено појање за Дионисија представља својеврсну свезу Цркве са божанским стварностима што до данас налазимо у богослужбеним текстовима који богослужбена пјенија поистовећују са божанственим, као у речима: „певамо песмама божанственим“[249]. Дионисијево инсистирање на појању божанских песама говори о сагласном једнодушју према „божанским (тајнама) и себи самима (себи) и једних (према) другима као једном и исповедном хору свештених (мужева)“[250]. Дионисије још додаје да се божанске песме шире припојеним, „састављеним (τὰ συντετμημένα)“[251], „нејасним (стварима), које се појашњавају кроз савршаване симболе (διὰ τῶν ἐπιτελουμένων συμβόλων)“[252]. Он такође, припојеним, састављеним (стварима) придружује и „*саосенчене* (συσκιασμένα) (ствари)“[253] које се „најсвештенијим светописамским читањима“[254] шире кроз „*многе и јасније иконе* и оглашавања“[255]. На овом месту он има на уму читања Светог Писма која следују читањима Псалама[256]. Слободни смо закључити да се и ту потврђује нераздељива природа писаних текстова (Светог Писма) и конкретних богослужбено-симболичних радњи. Уз то када су у питању црквена пјенија наилазимо на препознатљиво учење апостола Павла о старозаветној сенци и новозаветној икони истине, само у контексту осенчености, односно нејасности стварности појашњаваних у новозаветним иконичним списима. Због тога Дионисијевом изразу „*саосенчене* (ствари-τὰ συσκιασμένα)“[257] треба придружити смисао речи: „кроз многе и јасније *иконе*...свештених писама (διὰ πλειόνων καὶ σαφεστέρων

[245] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Μυσταγωγία, PG 91, 669AB.
[246] Види исто, 669C.
[247] Види исто, 672A.
[248] Види исто, 681CD.
[249] Минеј, 26. август, свјетилен.
[250] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 432A.
[251] Исто.
[252] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 141A.
[253] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 432A.
[254] Исто, 432B.
[255] Исто, 432AB.
[256] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 141A.
[257] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 432A.

εἰκόνων...τῶν ἁγιογράφων)“[258]. Дионисије закључује да ће у списима Светог Писма „онај који гледа свештено, видети једноврсно и једно надахнуће као од једног богоначалног Духа покретано“[259], али и наводи да законска јерархија и све што је свештеноделатно јесте „*икона типа* показаног (Мојсију) на Синајској гори“[260]. Због тога је старије предање објављивало Нови Завет и „будућа Исусова богодејства“[261] тако да је Стари Завет „записао *истину у иконама*, а (Нови Завет) приказао присутном“[262], те је сада богословље старозаветних предречења уверљиво возглављено богодејством Истине. По учењу Дионисија Исус је „...најбогоначалнији ум и надсуштински, начало читаве јерархије, освећења и богодејства...“[263], тако да на односном месту старозаветно пројављивање *Истине* у иконама он поистовећује са богословљем, а новозаветне стварности сагледава као богодејствено присуство Истине. По њему „*богодејство* (заправо јесте) *возглављење богословља*“[264]. То ће рећи да Дионисије разликује пројаву Истине у иконама с једне, и присуство Истине, са друге стране, што представља терминолошку разлику Дионисијевог и Максимовог одређења појмова сенке, иконе и истине. Међутим, Дионисије (како смо показали) појам истине не везује за *садашњу божанску непричасност*, али та терминолошка разлика никако није разлика у основним ставовима Дионисија и Максима, о чему ће надаље бити речи.

Климент Александријски пак, *закон* одређује као „*икону* и *сенку истине*“[265], док Григорије Богослов, у свом Логосу на Богојављање (односно Рођење Христово) наводи да „...*сенке пролазе*, (а) *истина* наступа“[266]. По Григорију Богослову Бог се јавља „само умом осенчен (νῷ μόνῳ σκιαγραφούμενος) и њиме веома затамњено и површно (делимично, ограничено)“[267].

Чини се наизглед, да за разлику од Максима и Дионисија, јеванђелист Јован на другачији начин исказује степене богооткривења о којима је заправо реч; по њему се „*закон* даде преко Мојсија, а *благодат и истина* бȋ кроз Исуса Христа“ (Јн. 1, 17), што може значити да се благодат богослужбено-символичног начина постојања старозаветне Цркве односи на оно што апостол Павле назива *сенком*, а Јованов израз „*благодат* на *благодат*“ (Јн. 1, 16) означава пуноћу бољег богослужбено-символичног начина постојања, које примамо од „Његове пуноће“ (Јн. 1, 16), што нам говори о присуству Истине, јер са том другом благодати како видесмо, кроз Христа дође и *Истина* (Јн. 1, 17). Очигледно да због тога Јован и не говори о Господњем Вазнесењу, с обзиром на то да Господ није ученике „оставио

---

[258] Исто, 432АВ.
[259] Исто, 432В.
[260] Исто, 501С.
[261] Исто, 432В.
[262] Исто.
[263] Исто, 372А.
[264] Исто, 432В.
[265] Климент додаје и речи: „заиста је закон сенка истине“. Види ΚΛΗΜΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ, Στρωματέων ς’, PG 9, 280С.
[266] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Λόγος ΛΗ’, PG 36, 313А.
[267] Исто, 317В. Богослужбена химна на другачији начин исказује ову проблематику речима: „Се пророческаја испољајутсја прореченија, сија бо зарјами примрачними покривиј в будушчих јављеније, јако Бог утјешитељ, ниње излијасја апостолом богатно...“. Сједален, петак, Недеља Педесетнице.

сиротне“ (Јн. 14, 18). За апостола Павла опет, *сенка* јесте оно што је за Дионисија пројава у *иконама*, а за Јована *закон*; оно пак, што за апостола Павла јесте *икона*, то је за Дионисија дијалектичко присуство богодејстава у богословским реалностима Старог и Новог Завета, а за Јована Богослова Христова *благодат и истина*. Да бисмо имали јаснији увид у значај апостолског предања о *сенци, икони* и *истини* морамо узети у обзир и Дионисијево инсистирање на стварности нашег новозаветног сједињења са Христом и то богослужбено-символичним начином постојања Цркве, који подразумева „да је у Христу *већ почео наш најбоговрснији живот*“[268]. Истовремено, јерархија Цркве по Дионисију представља средину између небеске и Мојсијеве јерархије, и она заједничари са обе јерархије као са два јерархијска краја, тако да с једне стране заједничари небеској јерархији „умним сагледањима“[269], *дакле сагледањима а не потпуним сједињењем*, а с друге (Мојсијевој), различитим „чулним символима, кроз које се свештено узводи божанском (животу)“[270]. Ове Дионисијеве речи потврђују његово сагледавање стварности какве налазимо и у Максимовом богословском предању *сенке, иконе* и *истине*! Можемо рећи да код Дионисија појмове сенке, иконе и истине налазимо измирене у богослужбено-символичном контексту тиме што је *већ почео наш најбоговрснији живот у Христу*! По Максиму опет, Бог се може наћи и у законској служби, и то тако да се на основу, како рече *„видљивих символа“*[271] законске службе, по уму, а не по чулима, разматра скривени у сваком од символа богосавршитељни (θεοτελής) Логос.

Разматрање Максимовог есхатолошко-историјског богословствовања о *сенци, икони* и *истини* не може мимоићи одговарајућу Дионисијеву експозицију у још једном Максимовом преузимању појмова из Дионисијевог богословља; наиме, ради се о изразима *биће, добробиће* и *вечно биће*. Препознајемо такође, да се у контексту проблематике *сенке, иконе* и *истине* појам *бића* може поистоветити са појмом *сенке*, појам *добробића* са појмом иконе, а појам *вечног бића* са појмом *истине*. Будући да се Дионисијеви појмови јављају историјски раније од Максимових, намећу нам се два питања: прво, да ли је Максим из учења Дионисија Ареопагита о *бићу, добробићу* и *вечном бићу*, Дионисијев *символ* поистоветио са Павловим учењем о икони као стварности Новог Завета? Друго, да ли и Максим попут Дионисија есхатолошко-историјску експозицију о *бићу, добробићу* и *вечном бићу*, сагледава као *промене* унутар божанског домостроја спасења, односно као божанског прилагођавања човекоподобним начинима постојања (у Старом Завету, у Новом Завету и у Животу Будућег Века)?

На овом месту указујемо и на чињеницу да Дионисије појму *бића* приписује природни начин постојања, појму *добробића* приписује црквени, односно богослужбено-симболични начин постојања, док *вечно биће* као Божији дар припада Богу, односно Будућем Веку. Први и трећи израз Дионисије везује за стварање и пресаздање творевине, односно за промене у божанској економији спасења, с обзиром да прву промену поистовећује са привођењем бића у постојање, а трећу за дар вечног постојања. Добробиће пак, које по Дионисију једино носи

[268] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 553BC.
[269] Исто, 501D.
[270] Исто.
[271] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1221C.

атрибут добро(бића) (εὐ εἶναι) јесте постојање у тајноводственом организму Цркве. У таквом смислу треба схватити и Дионисијев став да и небеске силе од божанске доброте имају „и биће и добробиће (τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι)“[272]. Уз то Максим, шести дан стварања поистовећује са „логосом *бића*[273] створених јестестава“, седми дан са „добробићем“, док под осмим даном подразумева „неисказиву тајну вечног добробића“[274]. Он на тај начин у Дионисијев израз „вечно биће“ убацује атрибут „добро (εὖ)“ чиме закључујемо да Максим добробиће и вечно добробиће повезује у контексту предвечне намере да се спасење деси тако што ће Господ начинити Цркву коју врата адова не могу уништити. Ако смо у праву, тада Максим има исти став попут Дионисија који говори да је *већ почео наш најбоговрснији живот у Христу*. Дионисије, како смо видели, атрибут „добро (εὖ)“ на другој основи чува само за стање Цркве до догађаја васкрсења; он из другачије перспективе (у односу на Максимову) жели да прикаже сједињеним Будући Век који је у власти Божијој са светом у контексту старозаветне јерархије, тако да Црква буде место таквог сједињења, одакле је на исти начин, а по Дионисијевим речима *већ почео наш најбоговрснији живот у Христу*, иако, Дионисије не подразумева потпуно сједињење са Христом; у том смислу он и говори о будућности као о наступајућем нетрулежном и бесмртном стању након наступајућег догађаја Васкрсења мртвих.

Слободни смо устврдити да је Дионисијевом богословском сагледању потпуно уклопиво и Максимово учење о икони као о завршеном, целокупном људском бићу, то јест душевно-телесном бићу које поседује слободни начин постојања, а не икони као једном од човекових саставних делова или пак карактеристика. Могли би рећи да је за Максима *икона*-слободно створено биће, а *подобије*-ипостасно сједињење са Богом Логосом. *Икона* би у том случају одговарала Дионисијевом сагледавању божанског стварања света, односно човека по одразно-створеној божанској слободи, а *подобије* би *већ сада* подразумевало богослужбено-симболични начин ипостасног сједињења у Цркви као Телу Христовом. На тај начин би Дионисијев појам *бића* и *добробића* био истозначан Максимовом виђењу појма *икона* и појма *подобије*. У том случају би израз *подобије* могао да одговара како Дионисијевом појму добробића (εὐ εἶναι), тако и стварности садржане у Максимовом атрибуту *добро* (εὖ) које он уноси у претходни Дионисијев израз *вечно биће* (ἀεὶ εἶναι) попут свезе садашњег века и Будућег у, сада Максимовом изразу, „вечно добробиће (ἀεὶ εὖ εἶναι)“[275]. На тај начин могуће је јединствено сагледавање читаве богослужбено-симболичне приче о сенци, икони (символу), благодати и истини, у списима апостола Јована, апостола Павла, Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника. Због, по Дионисију, већ започетог *нашег најбоговрснијег живота у Христу*, као и због Максимовог увођења атрибута *добро* (εὐ) у Дионисијев израз *вечно биће* (ἀεὶ εἶναι) можемо говорити о *дионисијевско-максимовској* дијалектици присуства последњих дана у богослужбено-симболичном начину постојања Цркве, односно синтагме *сада и још*

---

[272] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 696A.

[273] „...τὸν τοῦ **εἶναι** τῶν ὄντων λόγον“. На овом месту дакле, израз „бића“ није у множини већ се ради о генитиву једнине. ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, PG 90, 1104C.

[274] Исто.

[275] Исти, Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90, 380A.

не у потпуности. Убеђени смо да у том смислу митрополит Јован Зизиулас наводи да се у Царству Божијем „не претвара све у 'садашњост' (то би било типично за платоновско избављење од смрти), већ 'будући бесконачни и нестареће век' како Василије Велики назива Царство, као коначно владајуће стање, 'истина', по Максиму Исповеднику, логички претходи пошто она даје 'ипостас' и 'смисао' како прошлости, тако и садашњости. 'Крај' сачињава 'разлог' због кога су по светом Максиму (PG 90, 621) 'постали' (ὑφέστηκαν) и прошлост и садашњост, те према томе, 'будући бесконачни век постаје'...не проузрокован, како се то дешава у нашем времену после пада, већ постаје узрок свих прошлих и садашњих догађаја. Према томе сећање на ову 'бесконачну' будућност, не само да је могуће, већ је и онтолошки одлучујуће у простору евхаристије као иконе Царства. О овоме сведоче, како описи Тајне вечере у јеванђељима, тако и литургијска пракса Цркве"[276].

Индикативна је и тематска сличност Максимовог сагледавања *сенке* и *иконе* и његовог учења о распознавању логоса природе, и начина на који конкретна природа постоји. У том смислу логос је на неки начин *потка природе* и њене покретности, а начин на који природа јесте сведочи о икономији спасења, што се по преимућству сагледава у тајни очовечења Бога Логоса у коме се открива поред логосности природе, и начин њеног постојања. Одатле и по питању природе појединачних бића разликујемо логос одређене природе, као и начин постојања те природе, што нас опет упућује на Дионисијев појам о бићу и добробићу, тако да би првом појму одговарао логос природе, а другом, начин постојања природе. Максим говори о логосу као „оросу осуштаствљене енергије сваке природе"[277].

Уз све ово, Дионисијево богословље инсистира и на *богоделатној* природи речи Светог Писма која подразумева нама даровано тајноводствено подражавање њима, тако да свако по својој моћи „кроз свештене засторе човекољубља речи и јерархијског предања"[278] подражава умне и надсуштинске стварности прекривене чулним и суштим стварностима и обличјима и типовима оденуте безобличне и неизобразиве стварности, и „натприродну и необличну простоту мноштвом раздељених символа умножавану и начињену"[279]. Есхатолошка природа овако израженог божанског откривења код Дионисија има смисао *већ започетог остваривања* нашег будућег живота у Цркви што сада, због „дејстава" смрти, садржи скривеност неизрецивог иза многих застора, а *тада ће се* (у Будућем Веку) скривеност неуобличеног и надсуштинског јасно јавити онима који су синови васкрсења[280]. Умиривање ума од природне енергије и његово приношење Богу подразумева *потпуно сједињење са Богом, јер су се по уму кроз Духа праведници удостојили и потпуно утврдили у Богу, и, колико је то људима могуће, понели читаву икону небескога,* „јер говоре да су Бог и човек парадигме један другога и

---

[276] ЈОВАН ЗИЗИУЛАС, „Евхаристија и Царство Божије", *Црква у тајни пројављена*, Пожаревац, 2012. стр. 62.

[277] Исти, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1057B. Интересантно је тумачење Жан Клод Ларше-а који Максимову дефиницију *логоса бића* види као начало или „есенцијални смисао бића који га темељно дефинише и карактерише, али такође (логос је) и његов завршетак, циљ због кога биће постоји, укратко он је смисао бића у његовом двоструком значењу, (то јест) принципу и циљу". J. C. LARCHET, La Divinisation de l' home selon Saint Maxime le Confesseur, Paris, 1996. стр. 113.

[278] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 592B.

[279] Исто.

[280] Исто, 592C.

толико се Бог човеку по човекољубљу очовечује, колико човек себе Богу кроз љубав може да обожи, и толико Бог човека по уму узима да би га спознао, колико човек невидљивог Бога по природи, пројављује кроз врлину“[281].

Закључујемо на овом месту речима премудрог Соломона да, као прво, „Бог сазда човека за нетрулежност и иконом саме вечности створи га“ (Прем. Сол. 2, 23). Надаље, Максимов приступ односу *сенке*, *иконе* и *истине* најбоље одређује његово позивање на речи апостола Павла, у односу на које Максим наводи: „У сенци, икони и истини удомостроји се (ᾠκονομήθη) мудро читава тајна нашег спасења. Закон је имао сенку, као што говори божански апостол, будућих добара, а не саму икону ствари...“[282]. Јасно је да и Максим попут Дионисија не раздељује *једну и недељиву* Тајну нашег спасења, већ о њој говори као о јединственој економији спасења која се историјски пројављује у, узводећим ка Богу променама. Поновићемо и на овом месту премудре Максимове речи да је требало да се људи усличе будућим добрима и „постану живе иконе Христове, и да се поистовете са Њим по благодати...и ако је могуће (постану) и сам Господ, ако некима ова реч није (пре)тешка“[283]. Због тога по Максиму Нови Завет и његово богослужење јесте Претеча „...скривене тајне неизрецивих добара будућег века“[284], а по речима Господњим: „још пуно имам да вам говорим, али не можете носити сада“ (Јн. 16, 12), али „када дође Онај, Дух истине, увешће вас у потпуну *истину*“ (Јн. 16, 13). Црква је дакле на тај начин и поред Павловог разликовања историјског смисла *сенке* и *иконе* будућих добара, по јединственом домостроју спасења (од Павла) и названа „стуб и утврђење (ἑδραίωμα) **истине**“ (1. Тим. 3, 15), *а не сама Истина*. У овом смислу јасније бивају Дионисијеве речи: „(А) ми узиђимо од (про)узрокованих (ствари) ка (њиховим) узроцима, управо тада у нашем сабрању, (од) светловође Исуса спазимо добродолично сагледање умствених (бића) која јасно исијавају блажену лепоту архетипова“[285]. Максим своје учење о сенци, икони и истини помиње дакле како би указао на Дионисијев покрет проузрокованих бића њиховим узроцима *управо у нашем сабрању*.

Са̂м Господ говори: „ја сам дошао да *живот* имају, и (то) да га имају *у изобиљу*“ (Јн. 10, 10). Ако би се ове Господње речи поистоветиле са стварностима *бића* и *добробића*, могли би препознати унутрашњи смисао *живота*, односно *бића* као садашњи живот Цркве, и *живота у изобиљу*, као стање Будућег Века. Морамо међутим имати на уму, да појам Цркве Господ не дели у контексту јединствености *живота*, и *живота у изобиљу*, зато што би то значило да Црква постоји само до *живота у изобиљу*. Јединственост, односно континуитет *живота* и *живота у изобиљу*, сагледавао би се у могућности сагласја јединствености континуитета постојања унутар значења Максимове *иконе* и *истине*, односно боговрсног живота у Христу *који је већ почео*, (***али се још није испунио***)[286], имајући притом у виду да

[281] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀπορι̂ων, PG 91, 1113BC.
[282] Исто, 1253C.
[283] Исто, 1253D.
[284] Исто, 1253C.
[285] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 428C.
[286] Наглашене речи су наше речи, а не Дионисијеве; наглашавамо их због тога што оне логично недостају његовом инсистирању на чињеници „да је већ почео наш боговрсни живот у Христу“. Њихова логичност показује се у контексту његовог учења о различитости начина постојања у овом животу и оном у Будућем Веку.

„*истина* бѝ кроз Исуса Христа“ (Јн. 1, 17), и да је Он „*истина* и живот“ (Јн. 14, 6). Дионисијев *живот у Христу који је већ почео,* **али се није и испунио**, одражава и смисао Господњег *творења истине* (Јн. 3, 21). Истина се у новозаветном смислу односи и на садашње стање Цркве, јер Господ говори: „а када дође онај, дух истине, он ће вас одвести *у сву истину*; неће говорити од себе...*и објавиће вам (стварности) које долазе.* Онај ће мене прославити, јер ће од мога узети и објавити вама“ (Јн. 16, 13-14). Запажамо на овом месту како и Дух Истине уводи у *сву истину* (ἐν τῇ ἀληθείᾳ πᾶσῃ-Јн. 16, 13), што значи да Дух Истине који *већ сада твори заједницу*, спаја максимовску *икону* и *истину* по питању *већ сада* и *још не*, чему би сасвим идентичан смисао нашли и код Дионисија у чињеници да је боговрсни живот у Христу *већ почео,* **али се још није испунио**! На тај начин бисмо разумевали само терминолошку разлику Максимове *сенке*, *иконе* и *истине* од Дионисијеве *сенке, симболичног начина постојања Цркве*, и *непропадљивог начина будућег постојања* ***који је већ почео, али се још није испунио***. Тако би се на богослужбено-симболични начин, односно кроз максимовску *икону*, показивао наш живот у црквеном начину постојања (дакле историјски), док би и по Дионисијевом и по Максимовом виђењу божанственији начин живота наступио тек у есхатолошком догађају Васкрсења мртвих. Чињеницу по којој је већ почео црквени боговрсни живот у Христу посведочио је и сâм Господ показавши апостолима после Васкрсења јасне историјске знаке на свом васкрслом Телу.

До Другог Доласка Христовог јерархијска структура Цркве и по Дионисијевом и по Максимовом учењу возглављена је у Христу кроз личност јерарха који је на месту Божијем, и кроз кога, по речима Максима, *сâм Бог свештенодејствује а не нека друга сила*. Јерарх јесте гарант постојања верних у Будућем Веку, што значи да мимо конкретног богослужбено-симболичног односа са њим, не постоји могућност спасења! Због тога Дионисије инсистира на чињеници да нам кроз јерарха долази свако *спознајно обасјање*, јер и свака свештена делатност у Цркви потиче и завршава на њему, јерарху. Дионисије, како смо већ навели, јерарха сагледава у зависности од Христове личности у речима: „*...ако је дозвољено да кажем, мој Христос, јесте надахнуће сваке јерархије*“[287], (и опет) „*као што свеколику јерархију видимо да се савршава у Исусу, тако и свака (понаособ јерархија савршава се) у јерарху*“[288], јасно стављајући до знања да је јерарх заправо на месту Христовом! Ово нас неизоставно подсећа на предање Игнатија Богоносца који сведочи: „Тамо где се појави епископ, тамо нека буде и мноштво (народа, верних), као што тамо где је Христос, тамо ступа сва небеска војска као архистратигу силе Господу“ (Смир. 8, 2), или у речима (краће верзије истог места): „Тамо где се појави епископ, тамо нека буде и мноштво (народа, верних), као што тамо где је Христос Исус, тамо је саборна Црква“ (Смир. 8, 2).

Богослужбено-симболични карактер библијског предања о Царству Небеском говори као о динамичном начину постојања. Васкрсење ће носити онтолошку промену коју Максим Исповедник дефинише као прелазак „са благодати у вери на благодат у облику“. „Преобразиће нас према себи“, наводи Максим, „то јест према Богу и Спаситељу нашем Исусу Христу, одузимајући од

[287] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 145BC.
[288] Исти, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 505B.

нас спознања трулежности и дарујући нам првобитне тајне које су нам се овде показале *кроз чулне символе*“[289]. „Благодат у облику (τὴν κατ’ εἶδος χάρην)“ Максим свакако помиње имајући у виду Дух Господњих речи: „пролази *обличје* овога света“ (1. Кор. 7, 31), речи које никако не значе да ће проћи свет, који је по замисли Творца створен да би био бесмртан. Очигледно да се максимовски исказана „благодат у облику“ односи на другачије начине постојања бића од оних који се због смрти *овде и сада* прилагођавају кроз *благодат у вери*.

Есхатологија за нас временски започиње пре коначног „догађаја“ смрти, а не са смрћу, и *последњи дани* човековог постојања јесу у унутрашњој свези са Последњим Даном, са Даном Господњим, због чега и васкршњи тропар наводи речи: „...опленио си ад, не искусивши од њега“[290], што говори заправо о доласку Раја у ад и већ присутној потенцији ка божанском ослобођењу људи од окова смрти. То значи да од небеса до ада царује Његово црквено Царство које нема краја. Насупрот томе, када би његово Царство било раздељено, односно имало некакву границу, онда би се део будућих постојања дешавао мимо Господа, што није могуће, и што откривају богослужбено-символичне речи апостола Павла: „све је кроз њега, у њему и за њега створено“ (Кол. 1, 16), да би Бог био „све у свему“ (1. Кор. 15, 28). Отуда и Максимове речи да је требало да се људи усличе будућим добрима и „постану живе иконе Христове, и да се поистовете са Њим по благодати...и ако је могуће (постану) и сам Господ, ако некима ова реч није (пре)тешка“[291].

Имајући све предречено у виду намеће нам се питање: да ли Будући век доноси са собом и познање по природи, односно по греху, какво смо имали у историјским начинима постојања, и по којима смо се могли сећати догађаја из овога живота, то јест живота у греху? Међутим, сећање на грех могуће је само искуством чулног начина постојања. С друге стране богослужбено-символично, односно *личносни начин познања*, полази од божанске перспективе назначења познаваног, и познања Бога онако како Бог познаје Цркву, а не од раздељене гносеологије, односно некакве „гносеологије греха“, која опет грех и чини могућим. Познање по греху јесте просторно-појединачно, раздељено, а не јединствено, јер грех и јесте затварање бића унутар сопствених граница постојања; као такво оно нема места у Будућем Веку, јер Царство Божије означава личносно познање Бога из перспективе речи: „тада (ћу познати) лицем к лицу; сада знам делимично, а тада ћу познати као што (и) бих познат“ (1. Кор. 13, 12). Дакле у Будућем Веку богопознање сведочи о безгрешном начину постојања личности и о немогућности постојања греха. Избављење од смрти биће нови божански дар, и свако ће носити у Будућем Веку, као Богу јасан знак, *већ од сада започето спасење личности* у Логосу Божијем. Спасени ће имати свест о Вечном Животу као о божанском дару. Знаци који су се и по васкрсењу видели на Христовом телу нису више знаци страдалности Његове људске природе, јер Христос „више не умире“ (Рм. 6, 9), нити страдални знаци Његове „богострадалне природе“, већ знаци Његовог домостроја спасења палих бића, тако да ће телесни знаци страдања на

[289] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Ἡ μυσταγωγία, PG 91, 705A.
[290] Васкршњи тропар 6. гласа.
[291] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 91, 1253D.

Господњем Телу подсећати у Будућем Веку спасене на вечни смисао речи пророка: „раном његовом ми се исцелисмо“ (Ис. 53, 5).

На крају овог поглавља можемо закључити да би Дионисијев став по питању есхатолошко-историјских начина постојања, без одговарајућег Максимовог подвлачења историјске, односно временске димензије постојања, лако могао бити схваћен на погрешан начин. У том смислу би се и на основу Дионисијеве дефиниције јерархије могло површно закључити да се и на јерархијској основи „горњи“, односно паралелни духовни свет сагледава као *слика, икона* у односу на овај наш „доњи“ свет, али о овом проблему говорићемо у претпоследњем поглављу.

У даљем наставку рада приказаћемо христолошке и еклисиолошке димензије Дионисијевог и Максимовог богословља указујући на оне богословске елементе који се морају узети у обзир при разматрању како Дионисијевог учења о христологији, црквеној и небеској јерархији, тако и на Максимова тумачења одговарајућих Дионисијевих појмова.

Христолошке претпоставке есхатолошко-историјских димензија постојања

Увод

Основна предпоставка разматрања односа есхатологије и историје садржаних унутар Дионисијевих и Максимових списа темељи се на неизрецивом догађају оваплоћења Сина Божијег. Због тога би се и приступ есхатолошко-историјској проблематици њихових списа морао односити правасходно на њихова христолошка полазишта како би се из такве, богопредзамишљене христолошке перспективе, могле разумети управо еклисиолошке предпоставке есхатолошко-историјских димензија постојања посведочених у њиховим списима.

Богочовечански начин постојања историјски возглављује *тајна Христова* коју Максим тумачи као синоним за библијско богименовање Христа! То значи да, када реч Писма огласи име „Христос“, то по Максиму није име за једног човека, већ за *нарочиту Тајну*, *Тајну Христову*, односно тајну Христове личности, коју и апостол Петар (опет по Максимовом тумачењу) назива *тајном сакривеном од покољења која је сада објављена* (1. Петр. 1, 19-20)[292]. У тајни Христовој Бог је по Максимовом учењу *предвечно предумовао*[293] јединство, желећи да возглави у себи сва своја створења[294], јер су „за Христа, односно *за тајну Христову* сви векови и бића у њима, *у Христу* добила свој почетак и крај“[295]. Тајна Христова подразумева по Максиму божанску намеру благодатног обожења[296], да би све оно што се као створено-креће, нашло свој коначни покој у Христу[297]. Имајући у виду најпре апостолско (Рм. 11, 36), а касније и Максимово учење о оваплоћењу Христовом као предзамишљеном божанском плану спасења од смрти, неопходан корак у нашем даљем истраживању видимо у основном изложењу Дионисијевог учења о личности Господа Исуса Христа. Иако Дионисије у контексту учења о личности Господа Исуса Христа не користи поменуте, Максимове речи („Тајна Христова“), његова христологија по нашем мишљењу пружа довољно богословских аргумената у прилог крајњег исходишта есхатолошко-историјских начина постојања у личности Господа Исуса Христа. Одговарајући аргументи у том правцу односиће се и на предпоследње поглавље нашег рада по питању еклисиолошких, односно

---

[292] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90, 620C.
[293] Исто, 621B.
[294] Исто, 621A.
[295] Исто, 621B.
[296] Исто, 624D.
[297] Јасно је да се овај став односи на предвечни божански наум сједињење света у Христу, дакле и мимо Адамовог греха.

богослужбених аспеката синтезе основних богословских ставова Дионисија и Максима.

Богослужбене претпоставке Дионисијеве христологије

Када Дионисије говори о „осуштаствљеним тајнама (τὰ οὐσιώδη μυστήρια)“[298] Господњег човекољубља, Максим у својој схолији *осуштаствљене тајне* тумачи као догађаје везане за Господње Оваплоћење као што су глад, труд, ход по води, улазак кроз затворена врата, васкрсавање мртвих и слично[299]. Издвојен из ширег контекста Максимовог богословља овако схваћен Дионисијев став могао би одати снажан утисак искључиво раздељених историјских дејстава Господње богочовечанске личности. Због тога нам се намеће суштинско питање: да ли се Дионисијеве речи *осуштаствљене тајне* тичу и нашег богослужбено-симболичног постојања, или је овде искључиво реч о тајнама богочовечанске личности које су се *појединачно* десиле пре две хиљаде година? Наравно да нам Максимова богословска појашњења на другим местима његових Схолија итекако дају за право да стварност која се крије иза Дионисијевог израза „*осуштаствљене тајне*“ идентификујемо са тајноводственим христолошким начинима јерархијског постојања Цркве, али то представља задатак који ћемо покушати да истражимо на страницама које следе.

Темеље најширег сагледавања есхатолошко-историјских димензија постојања света итекако можемо наћи у Дионисијевој христологији. Ако би пренебрегли овај крајеугаони камен његовог учења, онда би се могућности есхатолошко-историјских димензија постојања кретале у нејасним, и у крајњем случају, оригенистичким хоризонтима. Многи аутори порекло готово сваке димензије Дионисијевог учења траже и виде у различитим неоплатоновско-философским, или пак магијским утицајима времена у коме је живео, што је још један од разлога због кога богословску пажњу морамо усмерити на значај управо Дионисијеве христологије. Указаћемо на чињеницу да по Дионисијевом учењу свако створено јестество има свој природни узрок, истрајност и циљ у заједници са Христом, те да есхатолошко-историјске димензије постојања унутар Христове личности чине богоустановљено јединство свеколиког постојања. На тај начин можемо оправдати *богослужбену опипљивост* христолошких стварности Будућег Века о којој Дионисије говори кроз све своје списе.

У приказу Дионисијевог света анђела каквог нам описује о. Георгије Флоровски, „анђелски свет заклања Бога за човека. Директан пут није остварив, и то указује на одређену нејасноћу у Дионисијевим христолошким идејама. Он говори о Христу релативно ретко...Образ Богочовека није централна тачка Дионисијевог духовног опита“[300]. Не доводећи у питање неоспорни богословски ауторитет о. Георгија Флоровског и по питањима односа есхатологије и историје,

---

[298] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 640C.
[299] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 216BC.
[300] ГЕОРГИЈЕ ФЛОРОВСКИ, Византијски аскетски оци и духовници, Београд. 2009. стр. 261.

слободни смо исказати извесне недоумице због његовог поменутог мишљења. Као прво, остаје нејасан израз „релативно ретко“. Могли бисмо на исти начин окарактерисати многа светоотачка дела. У истом смислу остаје нам нејасан исказ о. Георгија да *образ Богочовека није централна тачка Дионисијевог духовног опита*? На страницама које следе указаћемо на могућност другачијег приступа Дионисијевој христологији у којој без личности Богочовека не можемо ни замислити хришћански живот. Важно је напоменути да ставове које ћемо изнети ни у ком случају не представљају просто опонирање тако великом и важном богословском ауторитету какав је био и остао о. Георгије Флоровски, већ представља наставак истраживања којима се и он бавио, али истраживањем доста непопуларним, због тога што су многи западни и неки источни богословски аутори судећи *по изгледу* приступали Дионисијевим списима са већ формираним мишљењем о његовом богословљу. Мишљења смо да је због тога и о. Флоровски довео у питање Дионисијеву Христологију. Наш порив међутим покренут због Максимовог неизрецивог богословског труда да Дионисија прикаже у сасвим другачијем, еклисиолошком, а не индивидуалистичком светлу, и да притом не изнесе нити један *усиљени* богословски став којим би бранио Дионисијев богословски ауторитет по сваку цену.

Најпре, морамо поменути да Дионисије користи израз *богословље* и као израз најуже повезан са догађајем Христовог Оваплоћења јер, како рече, „оно што је најочигледније *у читавом богословљу, односно, у људском богосаздању Исуса*, јесте неисказиво (сваком) речју и незнано (сваком) уму па и самом првом од презвитерујућих анђела“[301]. Рорем потпуно превиђа ово Дионисијево одређење појма *богословље*, тако да Роремy мањкају одговарајућа еклисиолошка полазишта и исходишта како старозаветног и новозаветног, тако и богослужбеног (тајноводственог) сагледавања Дионисијевог богословља, чиме се метод његовог указивања на различита значења појма *богословље* не разликује од опште прихваћеног метода најједноставнијег критичко-историјског идентификовања различитих текстуалних места у којима се овај појам појављује[302]. Проблематичност оваквог приступа лежи у потпуно необавезујућем значењу самог појма *богословље*, иако из Дионисијевог сагледавања односа *богословља* и *богодејства* јасно спознајемо да је *богословље* појам истозначан Дионисијевом појму *сенке*, и делимично појму *символа*.

Наиме, појам *богословља*, које како видесмо, Дионисије везује за *људско богосаздање Исуса*, обавезује нашу пажњу и чињеницом да је богословље по њему неодвојиво од појма *богодејство*, као у речима: „*богодејство је возглављење богословља*“[303], тако да је богодејство неодвојиво и од *људског богосаздања Исуса* који је, како Дионисије рече, *читаво богословље*. Ово нас приближава поменутом Максимовом тумачењу библијског хоризонта богоименовања именом *Христос* као богоименовања *тајне Христове*. У наставку ћемо видети како Дионисијев приступ тајни Христовој не може да се замисли без њене истинске, односно свештене природе, што још више одговара максимовској стварности „Тајне Христове“.

---

[301] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 648A.

[302] PAUL ROREM, Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudoi-Dionysian Synthesis, Toronto, 1984. str. 14-22.

[303] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 432B.

Најпре, по Дионисијевом учењу Бог Отац је „изворно божанство“ а Исус и Дух су „богородног божанства богоизданци (Θεόφυτοι)...и надсуштинска светила“[304]. Описујући атрибуте придодате Божијем бићу у писаном богословском наслеђу, Дионисије атрибут „човекољубно“ тумачи у контексту потпуне и истините ипостасне заједнице једне од личности Свете Тројице и „људске последњости“ коју је Бог призвао к себи и „поставио горе“ и од које је „прости Исус“ неисказано био саздан примивши као вечан временску димензију, при чему је он као надсуштински очувао такво сједињење „неизмењиво и несмешљиво (τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτως)“[305]. (Одговарајућа Максимова схолија упућује између осталог и на апостолско порекло израза „ἀσυγχύτως“-несмешљиво)[306]. Исусово човекољубно „потпуно и неизмењено постојање“ Дионисије исказује у смислу „осуштаствљених тајни“[307] које се по Максиму тичу оваплођења, јер се Дионисије супротставља гледишту по коме се отелотворење десило привидно[308]. Исусово „мужно“ осуштаствљење примамо тајанствено, али нам остаје незнано на који начин се од „девичанских крви“ мимо природе десило очовечење, нити како су Њему, ходајућем по „мокрој и немирној суштини“ остале непоквашене ноге и поред телесне тежине, као ни много другог што је прилично „натприродној Исусовој фисиологији“[309], тако да и Дионисијев израз „мужно богодејство“ Максим тумачи као Христово очовечење у коме је Бог „будући у телу, дејствовао божанске тајне“[310].

Следећи христолошки моменат који Дионисије тумачи јесте Господње име *Анђео Великог Савета*; Дионисије наводи да Исаија (у 9, 6) Господа назива *Анђелом* због *свештенопројавног уређења Његовог доброделатног доласка*[311]. Максим уз то наводи да се Господ Исус Христос као човек потчињује анђелима, што значи да се потчињује изображењима Бога Оца која бивају кроз анђеле[312], додајући Матејево сведочанство о приступању и служењу анђелâ Господу после кушања у пустињи (Мт. 4, 11)[313]. Максим уз то предупређује и питање о потреби присуства анђела уз већ присутно Христово божанство, одговарајући да Свето Писмо посвуда говори да „Бог кроз анђеле чудодејствује“[314]. Божанска сотириологија не укида Исусово име *Анђела Великог Савета* (којим га именује пророк Исаија, јер нам Он „јавља што је чуо од Оца“[315]) због чега морамо имати у

---

[304] Исти, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 645B.
[305] Исто, 592B.
[306] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 196D. Да Бог у Христу остаде неизмењен (ἀμεταβόλως) види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 181C. и ἀμετάβλητος код ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 57A.
[307] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 640C.
[308] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 216BC.
[309] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 648A.
[310] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 57A.
[311] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 181D. Максим за пројавно уређење Анђела Великог Савета наводи Јованове речи: „објавио сам твоје име људима“ (Јн. 17, 6).
[312] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 57D.
[313] Види исто, 60B.
[314] Исто.
[315] Исто, 181D.

виду управо речи Господње: „од сада ћете видети небо отворено и анђеле Божије како узлазе и силазе на Сина Човечијег“ (Јн. 1, 51), *као Личности Анђела Великог Савета*, јер је Господ и твораки Узрок анђела.

Надаље, Дионисије назива Исуса Очевом светлошћу која јесте, светлошћу истинитом „која осветљује сваког човека који долази на свет“ (Јн. 1, 9), и „кроз коју имамо приступ началосветлосном Оцу“[316]. И по Максиму, не осветљује се свако од Логоса, него „многи пребивају не(пр)освећени и по познању непричасни светлости“[317], док је причасник светлости Логоса онај, који „по сопственој вољи (κατ’ οἰκείαν γνώμην) долази у истински свет врлина“[318].

Као творачки Узрок, Господ Исус Христос по Дионисију јесте и Начало сваке јерархије, дакле и небеске и земаљске, и Он не укида ни једну од јерархија (нити небеску, нити земаљску) већ их показује као два краја постојања помирена у Његовом начину богочовечанског постојања. Богослужбена традиција Православне Цркве чува ову димензију у 9. песми катавасије „Отворићу уста моја...“ и то у речима: „...сакупивши раздељене природе...“[319], или пак у речима стиховње стихире: „Испунио си блажени очево благовољење, сјединивши горње (стварности) с доњим, вознео си се у слави к првим (стварностима)“[320], или у речима: „(Са) горњим и доњим (бићима) сада скупа се веселимо...“[321], итд.

Другу важну христолошку димензију Дионисијевог богословља налазимо у речима: „Шта би ко рекао о мироточивом човекољубљу по Христу? По њему не учимо више да ратујемо, нити са собом, нити са другима, нити са анђелима, *него да и са њима садејствујемо божанске (тајне), по промислу Исусовом који све у свему дејствује и ствара мир неизрециви и од века предодређени, поново нас мирећи себи, и у себи, Оцу*“[322]. О овој свези мира између Господа, људи и анђела, Максим додаје: „онај који не ратује са собом, (то је онај) који је логосу потчинио гнев и жудњу. А мири се са људима (онај) који је једно мишљење (τὴν γνώμην μίαν) стекао према свима. И ко свој ум држи послушним према (стварностима) покретаним кроз анђеле, тај је и са анђелима постигао мир“[323]. Да се мир, о коме је овде реч, не односи ни на какву нецрквену стварност видимо из управо поменутих Дионисијевих речи: „*него да и са њима садејствујемо божанске (тајне), по промислу Исусовом који све у свему дејствује и ствара мир неизрециви и од века предодређени*...“. Закључујемо да се *мир са анђелима* посведочује *садејствовањем божанских тајни*, што Максим у одговарајућој схолији и тумачи речима: „Тојест, да поштујући божанско, савршавамо исто богослужење и поклоњење са њима (анђелима)“[324]. Идентичну богослужбено-символичну стварност налазимо и у молитви Малог входа: „...нека са входом нашим буде и вход твојих светих

---

[316] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 121A.
[317] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφαλαία διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1336B.
[318] Исто.
[319] Канон, 9. песма, Среда Преполовљења, 4. недеља по Пасхи.
[320] Стиховње стихире, Четвртак јутрење, недеља 7. по Пасхи.
[321] Минеј, 29. децембар, икос, после шесте песме канона.
[322] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ Θείων ὀνομάτων, PG 3, 953AB.
[323] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 400AB.
[324] На овом месту Максим очигледно под множином заменице „αὐτοῖς“, има у виду и анђеле и људе јер Дионисије претходно говори у том контексту. Види, ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 400B.

анђела...“. Богоустановљени богослужбени однос анђела и људи налазимо и у Дионисијевим речима: „...најбожанственије уређење наднебеских суштина није било у незнању најбогоначалнијег Исуса снисходећег за (наше) освећење, (него) умује Њега ***свештено у (Његовим) људским (стварностима)*** због божанске и неизрециве доброте, и, од Оца, од Себе и Духа освећеног гледајући, сродно виде начало које када у свему дејствује, непромењиво остаје. Одатле и предање свештених символа (чини, да) освећеном миру поставља серафиме, неизмењиво признајући и приказујући Христа у потпуном по нама и истинитом очовечењу, и што је још божанственије, да се свето миро користи у сваком свештеном савршавању јасно показујући, по Речи, да освећени освећује, као вечно исти по сваком богоначалном добродејству“[325].

Најзад, у богослужбеном смислу треба сагледавати Дионисијево инсистирање на Христовом уређењу начина постојања јер је Христос „*Творац символа*“[326]. Због тога је веома важна чињеница да Максим у Христу види сједињеним *и природни закон, и писани закон, и закон благодати, јер је Христос Творац свега и Творац закона природе, а као Промислитељ и Законодавац, и у речима мудро и у Духу, односно благодати; Он је и крај закона* (Рм. 10, 4), *односно писаног закона духовно умованог, али и Измиритељ свега са Богом*[327]. Због тога „вапи (и) творевина кроз створења у њој и објављује (на свој начин) онима који могу умно чути-са̂м узрок, тројично појан (τριαδικῶς ὑμνουμένην)“[328].

Својим богочовечанским присуством Дионисијев Христос историјске догађаје чини новим, јер свако ко је учествовао у заједници историјског живота Господа Исуса Христа, постао је богослужбени део долазећег Царства. Свака твар која је дошла у додир са Њим постала је богоустановљена богослужбена твар. Због тога и свештену тајну савршења мира Дионисије сагледава на христолошки начин. Миро је саздано из више мирисних елемената; али будући бескрајно по природи (јер је на символичан начин безгранично), оно се показује као састављено из много благоуханих мириса тако да Дионисије миро доводи у везу са самим „најбожанственијим Исусом“ који је „надсуштински благоухан“, и као што благоуханијем одише сваки онај који узима удео у светој тајни свештања мира, тако смо уверени да Исус благоуханијем испуњује ум наш, умно раздељујући божанска задовољства[329]. Због тога је Исус „извор благоуханих божанских прихватања (ἀντιλήψεων)“[330], тако да је од Њега и „мирис знања Његовог које се јавља кроз нас у сваком месту“ (2. Кор. 2, 14). Дакле, Тајна Отелотворења Бога Логоса богослужбено се открива као Тајна спасења сваког бића које долази у богослужбени однос са богочовеком Христом.

Истовремено Дионисије христологију поставља на парадигмама павловског богословља. Имајући у виду речи апостола Павла о крају његовог апостолског живота као о завршетку *трке коју је трчао* (2. Тим. 4, 7), Дионисије на павловски начин исказује узвишену парадигму постојања у Христу. Христос по Дионисијевим

---

[325] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 481D-484A.
[326] Исто, 428B.
[327] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Πρὸς Θαλάσσιον (Περὶ διαφόρων ἀπορι̂ων), PG 90, 308BC.
[328] Исто, 296C.
[329] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 477C.
[330] Исто, 480A.

речима јесте и „творац такмичења (ἀθλοθεσίας δημιουργός) (који је) као мудар поставио правила (такмичења)“[331]. Он је као Творац такмичења заправо први такмичар који је иза себе у свештеним „законоположењима“ установио начине хођења Његовим „*божанским траговима*“ тако да се такмичар „*у богоподражатељном такмичењу бори са енергијама и постојањима која се противе обожењу, (и) саумире са Христом греху на тајанствени начин крштењем*“[332]. Ове Дионисијеве речи упућују нас на важне гносеолошке одреднице; оне почињу богоустановљењем свештених начина постојања као свештеним траговима самог Архетипа, Господа Исуса Христа. Отуда и сва богојављања као и Дионисијева богословствовања јасно одишу богослужбеним карактером христолошког постојања. С друге стране остаје све оно што Дионисије своди под *енергије и постојања која се противе обожењу*, што другим речима има значење хода ка непостојању, а што он и наводи као наступање ка стварностима за које се само мисли да постоје[333].

Дионисије тајноводства Господње личности исказује речима: „мужна Исусова богодејства“[334], или: „богопредано свештено учење и богоподражајно живљење његових ученика“[335]. Господ Исус Христос установљује ломљење хлеба „који се дели али се не раздељује“. Дионисије у истом смислу говори да Бог стварајући свет остаје Један, јер стварањем света, односно стварањем мноштва, Сам себе не дели. Господ Исус Христос је као *творац символа*, односно *творац такмичења* у симболичним богослужбеним радњама утврдио истине о стварању света и уопште о циљу стварања као и сва знања која ми због наших послепадних немоћи не можемо открити природним начином постојања. У Дионисијевом богословљу не може се раздвојити *тајна* од *знања*, јер ни тајна не припада свакоме као што ни знање не припада свакоме.

Свештеноначалник свештеним дејствима, описујући чулно наш живот као иконе, *изводи на видело Исуса Христа* из Божије скривености у потпуно и несмешљиво нашој природи човекољубно очовечење, одакле се човекољубно раздаје чинећи нас „*истински заједничарима Божијим и (заједничарима) божанских (стварности)*“[336]. Прихватање миомира испуњује задовољством наше чуло мириса, ако је чуло здраво и пријемчиво, и аналогно томе, и наше умне силе, усмерене ка „богодејственим мерилима“ одговарајућим повратком ума ка божанским стварностима, достижу богоначални миомир и „*свештено задовољство* (τῆς εὐπαθείας ἱερᾶς)“[337]. По Максимовим речима „Писмо очовечује (оно што је) божанско, називајући (божанско) од (ствари) човечанских“[338], јер се по Дионисију „божанско тело Његово назива видљивим богојављањем“[339]. И богослужбена пјенија сведоче: „Неописан божанством, (а) описан телесном тварју, желећи доћи

---

[331] Исто, 401D.
[332] Исто, 404A.
[333] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 436A.
[334] Исто, 429C.
[335] Исто, 429CD.
[336] Исто, 444CD.
[337] Исто, 477D.
[338] „...ἀνθρωπολογεῖ τὸ θεῖον ἡ Γραφὴ ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων αὐτὸ ὀνομάζουσα“ ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 197BC..
[339] Исти, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 197C.

водама Јорданским да се крсти, Њега мисленом чистотом примимо: јер жели учинити обновљење свих...“[340], или речи стихире: „Господе, и Јовану си дошао на јордан као човек, но ниси одступио од престола, са Оцем заједно седећи...“[341], као и речи: „С више Отац вопијаше ово је Син возљубљени мој који се крсти телом у водама јорданским“[342]. Богослужбено-символично Крштење Господње јесте кључ откривења богоустановљености богослужбеног симболизма којим Господ премудро обзнањује да мимо Његових богослужбено-символичних предуслова постојања, Њему нико не може прићи! Ову истину пројављују речи јеванђелисте Јована у богоименовању светлости објављујући: „и беше светлост истинита која обасјава *сваког човека који долази на свет*“ (Јн. 1, 9), што ће рећи да се одјеци „најначалније светлости“[343] сагледавају кроз конкретан богоустановљени начин богослужбеног постојања. Отуда, као што рекосмо, и Максим указује на истину по којој Логос „не просвећује сваког човека који долази на овај свет, јер многи остају не(пр)освећени...већ (освећује) сваког човека који по сопственој вољи (κατ’ οἰκείαν γνώμην) долази у истински свет врлина“[344].

Положај христологије у структури Дионисијевог богословља углавном се сматра доктринарним, тако да ниједан од критичара Дионисијевог „неоплатоничког“ богословља који се дотакао Дионисијеве мисли, христологију не сматра важном димензијом његовог богословља. Због тога о њој нико и не говори као о теми која код Дионисија подразумева богослужбену Тајну постојања. Тако на пример, Лаут поставља питања: „Зар (у Дионисијевим делима) није однос између светих тајни и оваплођења неодређен? Зар нису свете тајне, које су доведене у тако блиску везу са неоплатонистичким разумевањем теургије као обреда и жртве која обезбеђује јединство између богова и људи, сведене на *врсту магијског клерикализма*, као што је приметио Јован Мајендорф?“[345]. Лаут најзад закључује да се Дионисијева христологија „*чини* неодређеном“[346]. Свакако би овакав став био оправдан када би Дионисије у својим (сачуваним) списима у заиста нејасном контексту помињао личност Господа Исуса Христа. Али, будући да ово није случај, и да он довољно јасно приказује богослужбену природу *Тајне личности Господа Исуса Христа*, покушаћемо показати да Дионисије изузетно христоцентричним богословљем у најширем смислу открива богоустановљене христолошко-јерархијске темеље постојања. Наравно да Дионисијево инсистирање на свеобухватности божанског домостроја спасења покреће најтежа и најзначајнија питања постојања ослоњена и на *богословље* као име за старозаветно предање. Мишљења смо међутим, да се у приступу његовим списима не треба водити квантитативним приступом помињања личности Господа Исуса Христа, колико на унутрашњи смисао његовог богословља, како то и чини Максим Исповедник.

У наставку рада указаћемо на, за нас неоспорну чињеницу, да постављање сваке јерархије у власти Господа Исуса Христа доводи у питање мишљење Јована

---

[340] Сједален, Јануар 3., Минеј
[341] Минеј, 9. јануар, Стихира на Господи возвах, вечерње.
[342] Стиховње стихире, јутрење, Минеј, 9. јануар.
[343] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 425B.
[344] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφαλαία διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1336B.
[345] ANDREW LOUTH, Denys the Areopagit, London 1989. стр. 73.
[346] Исто, стр. 75.

Мајендорфа, о Дионисијевој „сасвим произвољној еклисиологији“[347], као и мишљења Лаута, Рорема и многих других, о јелинским темељима Дионисијевог учења о Цркви.

Дионисије говори и о природама Христове личности у контексту *човекоприродних* (ἀνθρωποφυϊκαῖς) истинских осуштаствљења „надсуштинског Исуса“[348], који је, иако се јавио, ипак остао „скривен...и у својој п(р)ојави“[349], наводећи да „ми Исуса не одређујемо само по људској природи, јер није само човек...(већ је) надљудски (али) и људским (начином) надсуштински осуштаствљен“[350]. Мишљења смо да овакав Дионисијев став по питању божанске скривености *и у својој човечанској појави* утиче на о. Георгија Флоровског да закључи како Дионисије „*пренаглашава* неизрецивост и тајанственост тог јављања“[351], не узевши (по нашем мишљењу) у обзир сву реалност *осуштаствљења* као конкретну историјску пројаву Богодејства, иако Дионисије с правом инсистира на чињеници да се *надсуштински*, а опет, на начин јасан чулима, и десило осуштаствљење. Тако с једне стране Оваплођењу Сина Божијег није претходило „сасуштаствљење“, али је он ипак постао истински човек; с друге стране, иако је постао истински човек он се оваплотио надсуштинским начином, односно начином који је *изнад начина* нашег „суштинског“ доласка на свет. Уз то чињеница је да се, *инсистирање на неизрецивости и тајанствености јављања* Господа Исуса Христа налази и у новозаветним списима као нпр. речима везаним за Филипову недоумицу: „...толико сам времена међу вама, а ниси ме познао Филипе?“ (Јн. 14, 9), или пак речима апостола Томе: „...ако не видим у рукама његовим место[352] од клинова и не ставим прст свој у траг од клинова, нећу веровати“ (Јн. 20, 25).

Онтолошки проблем на кога наилазимо у жељи да „схватимо“ свеопште тајне божанске економије спасења налазимо у двоструким дејствима Исусове личности. Тако нпр. Максим надљудско очовечење тумачи као рођење од Дјеве, а

---

[347] ЈОВАН МАЈЕНДОРФ, „Псеудо-Дионисије Ареопагит“, *Отачник*, бр. 1, Врњачка Бања 1996. стр. 84.

[348] Исти, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1033A.

[349] Исти, Ἐπιστολή Γ’, PG 3, 1069B.

[350] Исти, Ἐπιστολή Δ’, PG 3, 1072BC.

[351] ГЕОРГИЈЕ ФЛОРОВСКИ, Византијски аскетски оци и духовници, Београд, 2009. стр. 261.

[352] Одговарајућа реч грчког текста је „τὸν τύπον“, док у другим верзијама текстова у Nestle-Aland-овом издању налазимо речи „τὸν τόπον“, и „τοὺς τύπους“. Ми смо се одлучили за реч „τὸν τόπον (место)“ као најприкладнију, иако би можда најбољи превод ове речи могао бити *отисак, траг* у смислу *знакова места* на којима је Господ прободен. Ради се о једној од много проблематичних речи у српском преводу Новог Завета, зато што „ране од клинова“ (иако у грчком језику најпре реч „ἡ πληγή“ означава рану) у говорном језику подразумева постојање телесне повреде. У црквеносрпском преводу појављује се реч *јазва* која означава и рану, али и *траг од ударца, ожиљак, модрицу*, тако да у том смеру и треба преводити грчку реч „τὸν τύπον“. Неко би због превода ове речи речју *рана* могао поставити питање: да ли је Тома у телесном созерцању божанске личности Господа Исуса Христа имао на рукама остатке крви, односно, да ли су ране Господње по Његовом Васкрсењу зарасле или не? Ако су зарасле, тада нису више ране, а о другој могућности и да не говоримо. Управо с тим значењем Господ и говори Томи: „принеси (φέρε) прст свој овде и види моје руке и принеси (φέρε) руку своју и стави у ребра моја (бок мој-τὴν πλευράν μου)...“ (Јн. 20, 27). Најзад, ако би и имао сумњу, Тома не би имао потребе за приступом Телу Господњем, да ране Господње нису зарасле (!). Истовремено требамо имати у виду и речи апостола Павла: „сеје се тело душевно, (а) устаје тело духовно“ (1. Кор. 15, 44).

на људски начин тумачи, у утроби временско очовечење, или (очовечење) по законима трудноће[353]. Одговарајућу христолошку димензију Дионисијевог учења налазимо у његовим речима да је Господ Исус Христос „људске (ствари) дејствовао надљудски“[354], о чему и Максим пише у свом спису *О различитим недоумицама* тумачећи величанствену Другу беседу Григорија Богослова, рекавши да је Господ Исус Христос „власна дела (τὰ δεσποτικά) дејствовао као слуга (δουλικῶς), односно божанска (дела) телесно“[355], одакле коначно произилази истина по којој, што се више једна од природа показује у Христу, толико се више иста природа и сакрива, показујући другу природу дејствујућом у мери, односно моћи пријемчивости таквом симетричном удеоништву.

Надаље, слободни смо Дионисијево одређење *надљудског дејствовања људских ствари* упоредити са Максимовим речима упућеним Пиру: „...све природно што се тиче Христа, има сједињен по себи и логос, и натприродни (ὑπὲρ φύσιν) начин (постојања), да се и природа кроз логос оправда (πιστοθῇ), (али да се оправда) и домострој (спасења) кроз начин (постојања)“[356]. По Дионисију у истом смислу бива и наше богоподражавање (τὸ θεομίμητον) које дејствује као саделатно Богу (Θεοῦ συνεργόν γενέσθαι), и то у пројави божанске енергије у нама (по нашој моћи), кроз јерархијско уређење које дејствује у икономијској тријади очишћења, просвећења и усавршења[357].

Дионисије Господа Исуса Христа види и као *Началника мужественог* начина постојања који се огледа у томе што „није по Богу (односно због тога што је ***само*** Бог) чинио божанска (дела), нити људска (дела) по човеку (човечански, дакле због тога што је ***само*** човек), већ се владао (πεπολιτευμένος) (према) нама по некој новој *богомужеској енергији* (θεανδρικὴν ἐνέργειαν) омужественог Бога (ἀνδρωθέντος Θεοῦ)“[358]. Тумачећи Дионисијев израз *богомужеска енергија*, Максим наводи да је Господ телом показивао божанска дела, и дејствовао тако да се разликују „...енергије суштинâ, односно покрети којих је Он (Христос) био несмешљиво (ἀσύγχυτος) сједињење, *а да се не прихвати раздеоба природâ чијих Он беше ипостас...и у свему што је чинио силом свога божанства, недељиво је сапоказивао енергију свога тела...Због тога Он истински беше страдални Бог, и (Он) исти, истински беше чудотворећи човек*“[359].

Тумачећи Дионисијеве речи о натприродном доласку Господа Исуса Христа у свет, Максим наводи да се Господ није потчинио природи онако, како се ми, као пала бића, потчињавамо природи. Напротив, узимајући као Бог читаву нашу природу, осим греха, Христос дејствује „чинећи је другачијом тајном (ἕτερον αὐτὴν ποιήσας μυστήριον)“[360], тако да тајна Његове личности и као „изговорена, остаје неизрецива, и (као) умована остаје незнана“[361].

---

[353] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὰς ἐπιστολάς, PG 4, 532D.
[354] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Ἐπιστολή Δ’, PG 3, 1072BC.
[355] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 91, 1044C.
[356] Исти, Ζήτησις μετὰ Πύρρου, PG 91, 297D-300A.
[357] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 165C.
[358] Исти, Ἐπιστολή Δ’, PG 3, 1072BC.
[359] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 91, 1044D.
[360] Исто, 1048D-1049A.
[361] Исто, 1049A.

Бог Логос је постао истинити човек сједињујући надприродне начине постојања и природу без њиховог међусобног супротстављања. Овакво сједињење претходно није било могуће. Међутим Господ Исус Христос беше истинско сједињење, не дејствујући ништа на издвојени начин од онога што је била његова ипостас, него је (дејствујући) сваким делом уверавао о оном другом делу, јер је уистину био сједињен од оба дела. Као Бог био је покретач своје људске природе, а као човек био је јављатељ сопственог божанства. Максим наводи и речи: „Божански је, да тако кажем, имао страдалност, својевољно, јер не беше изузетан човек (μὴ ψυλὸς ἄνθρωπος ἦν). Било је човечански да чудотвори, кроз тело, јер није био само Бог (ἐπεὶ μὴ γυμνὸς ὑπῆρχε Θεός)“[362].

Господ у речима евхаристијског благодарења Тајну свога Тела оставља, односно богоустановљује као јерархијски устројену богослужбено-симболичну тајну Цркве. Због тога Дионисије и говори о христолошкој природи црквеног богопознања рекавши: „*...ако је дозвољено да кажем, мој Христос, јесте надахнуће сваке јерархије*“[363], (и опет) „*као што свеколику јерархију видимо да се савршава у Исусу, тако и свака (понаособ јерархија савршава се) у јерарху*“[364]. Сви верни сагледавају умне стварности савршитељних радњи, „*светловођени Исусом*“[365], односно „светловођени добродејственим зрацима Христа ка божанским добродејствима“[366]. Исусово светловодство богоустановљено дејствује кроз свештено сабрање[367], тако да се и „...свештенотајници и нашег и законског предања нису одрекли боговрсних символа, већ (и) свесвештене анђеле видимо да кроз енигме божанствене (ствари) тајанствено предводе, *а самог Исуса да у причама богослови и богодејствене тајне предаје кроз типску трпезу*“[368]. Исус је и наш „најбожанственији жртвеник“ у коме смо „посвећени и (у коме смо) тајанствене (жртве) *свепаљенице*“[369]. За Дионисија Господ је и „најсветији Исус“, који „себе освећује за нас и сваким нас освећењем испуњује...“[370].

Стојећи пак, поред божанственог жртвеника свештеноначалник „*поје...свештена Исусова богодејства, најбожанственијег нашег промисла, (богодејства) која је савршио за спасење рода нашег благовољењем свенајсветијег Оца у Духу Светом*“[371], док удеоништво у Христу сведочи причешће најбожанственијом евхаристијом[372].

Неодвојивост Дионисијеве христологије и свештеног, односно богослужбено-симболичног начина постојања види се и из описа чина крштења по коме јерарх, после катихуменовог одрицања сатане и окретања ка истоку, „заповеда да се (катихумен) присаједини Христу *и свим богопреданим*

---

[362] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 91, 1056A.
[363] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 145BC.
[364] Исти, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 505B.
[365] Исто, 557A.
[366] Исти, , Ἐπιστολή Η’, PG 3, 1085C.
[367] Исти, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 428C.
[368] Исти, Ἐπιστολή θ’, PG 3, 1108A.
[369] Исти, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 484D.
[370] Исто, 485A.
[371] Исто, 441CD.
[372] Види исти, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 124A.

свештенословљима“[373]. У богослужбеном смислу, Исус ће праведнике по доласку Царства „поставити за трпезу и служити (их)“[374]. О богоподражавању као удеоништву у свештеним стварностима Дионисије говори: „А како би другачије постигли богоподражавање, ако се помен најсвештенијих богодејстава не би увек (изнова) обнављао свештеноначалним свештенословљима и свештенодејствима?“[375]. Управљање творевине у натприродном смислу могуће је „само Христу Свеузроку који чини велике и изузетне (ствари) којима нема броја“[376].

Дионисијево богословствовање о анђелским силама садржи вишедимензионалне христолошке предуслове богопознања. Из тог разлога он говори да се прве небеске суштине удостојавају заједнице са Исусом „не у свештеносазданим иконама које облично одражавају богодејствено усличњење, већ приближавањем првом удеоништву знања Његових богоделатних светлости“[377].

Превиђање основне, богослужбено-символичне тајноводствене перспективе Дионисијевог учења о Христу, као и Христологије уопште, неминовно повлачи за собом одређене недоумице. Дионисије и сâм као да упозорава управо на такву опасност износећи следећа запажања: *шта је као погрешно учинио Осија, или Саул приносећи жртву Богу? Шта је лоше у правилном демонском исповедању Исусовог божанског порекла? Старозаветна сведочанства показују како се Господ „љутњом разљутио на дрскост Осије, (и како је) Марија добила лепру покушавајући да управља законодавца*“[378]. Црквени начин постојања предпоставља најпре да „свако на себе треба да пази, и да не умује (ствари) узвишеније и дубље, већ треба да размишља само о оним (стварима) постављеним његовом достојанству“[379]. Због тога Дионисије инсистира на немогућности да нижи јерархијски редови обављају радње виших, због тога што виши јерархијски редови као савршенији, осим своје, познају и „сваку свештену силу и науку“[380] нижих редова, док обратно то није случај. Свештена уређења су за њега „иконе божанских енергија“[381] и то иконе „*несмешљивих уређења божанских енергија*“[382], јер „*у себи показују...прве, средње и последње свештене енергије и редове*“[383], односно несмешљивост божанских енергија, тако да „јерархија божанских икона у себи раздељује редове и силе“[384] показујући да богоначалне енергије стабилно и несмешљиво пребивају у непомешаним свештеним редовима[385]. У односним

[373] Исти, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 396B.
[374] Исти, Ἐπιστολή θ’, PG 3, 1113A.
[375] Исти, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 441C.
[376] Исти, Ἐπιστολή Z’, PG 3, PG 3, 1081B.
[377] Исти, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 208C.
[378] Исти, Ἐπιστολή H’, PG 3, 1089C.
[379] Исто, 1092A.
[380] Исти, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 513C.
[381] Исто, 508C.
[382] Исто.
[383] Исто, 508CD.
[384] Исто, 508D.
[385] Исто, 509A.

схолијама Максим наводи да свештени редови међу људима „дејствују Божија (дела)“[386].

Посљедованије чина хиротоније јерарха и у Дионисијево време савршавано је пред светом трапезом, али се над главом приступајућег хиротонији за јерархијски чин, клечећег обема ногама испред трапезе[387], налазило јеванђеље и рука јерарха који је обављао хиротонију изговарајући „свенајсветије призиве“[388]. Хиротонија свештеника се такође обављала док је он на коленима клечао испред божанског жртвеника, али изнад главе није имао текстове Светог Писма, већ само руку јерарха који је освећујући свештеника изговарао „свештенотворне призиве“[389]. Хиротонију ђакона кога, како наведосмо, Дионисије назива „литургом (ὁ λειτουργός)“[390] пратило је клечање једном ногом испред божанског жртвеника, али Дионисије „не појашњава којом ногом“[391], док је јерарх држао руку на глави свештеног изабраника, изговарајући „савршитељне призиве за литурге“[392]. Хиротонију сваког од поменутих чинова пратило је обележавање „крстоврсним печатом“[393], свештено наречење, као и савршитељни целив „сваког од свештено присутних мужева“[394]. Приступ и коленопреклоњење испред божанског жртвеника сведочи о потчињењу живота и умног посвећења Богу у потпуности, тако да светост и неоскврњеност чине свештеноначалника једноврсним Богу.

Максим Исповедник, највероватније пратећи Дионисијево разликовање „свенајсветијих призива“ (за хиротонију епископа), „свештенотворних призива“ (за хиротонију свештеника) и „савршитељних призива“ (у хиротонији ђакона), за сваки од чинова наводи другачије речи. По њему хиротонија епископа садржи речи: „За светог оца нашег...“, хиротонија свештеника на одговарајућем месту молитве садржи речи: „За презвитера...“, а хиротонија ђакона, речи: „За брата нашег ђакона...“[395].

Пред приложеним христолошким аргументацијама самог Дионисија не можемо затворити очи, већ признати да је његов приступ *Христу*, односно *Тајни Христовој* неодвојив од свеопште богослужбено-богодејствене (црквене) тајне свештенства. Због таквог, светотајинског приступа Тајни која се збила у Христу, следи да се у Дионисијевом богословљу максимовска „Тајна Христова“ може објективно препознати. Дионисијев и Максимов Христос јесте центар постојања; до његовог доласка све се на богоустановљени начин креће ка њему. После Господњег Оваплоћења „све се усмерава уз помоћ категорија *празног* и *испуњеног*, одсутног и присутног...па је једини прави садржај времена у ствари присуство Христа у његовом трајању“[396], што за православне хришћане представља богоустановљени богослужбено-симболични начин постојања, откривен као Црква.

---

[386] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 165A.
[387] Максим наводи да се „сада другачије савршава“ овај чин. Види исто, 165B.
[388] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 509B.
[389] Исто.
[390] Исто.
[391] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 165B.
[392] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 509B.
[393] Исто.
[394] Исто, 509BC.
[395] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 165C.
[396] ПАВЛЕ ЕВДОКИМОВ, Православље, Службени гласник, 2009. стр. 218.

Божански начин сазнања и аспекти његове одразно-иконичне димензије

Будући да је Максим Исповедник, попут апостола Павла, недвосмислено сматрао да је Оваплоћење Бога Логоса крајњи циљ стварања света, разматрање ове теме намеће слично питање: да ли постоји одговарајућа Дионисијева перспектива која даје за право да се и у његовом случају потражи реалан богословски став о предвечном божанском науму да се у Христу деси сједињење света са Богом? Наше мишљење заснива се на Дионисијевим аргументима за које сматрамо да посредно воде управо таквом закључку.

Наиме, Максимово тумачење Дионисијевих израза „*наднеизречено предпостојање свих крајева сваког знања*“[397], третира из павловског угла божанско предзнање свега што ће створити, јер апостол Павле говори: „Као што нас и изабра у Њему пре постања света, да будемо свети и непорочни пред њим, у љубави, предодредивши нас себи на усиновљење кроз Исуса Христа...обзнанивши нам тајну воље своје по благовољењу своме које унапред одреди у Њему...да се све састави у Христу“ (Еф. 1, 4-10). Сва бића су предпостојала у Богу, јер су од Бога као узрока требала доћи у постојање у складу са Његовом „незамисливом вољом“[398], предпостојећи у Богу који „зна и да ће (их) произвести, и како ће (их) произвести“[399]. Будући да су бића „предвечно у Њему предзнана, (због тога и) предпостоје“[400], док предзнање не укида апсолутност Божијег чина стварања. Пре „умствених бића (τὰ νοητά) која су векови“[401] и пре сваке друге твари Њему је било познато оно што ће се десити, попут стварности скривених иза речи: „пре него те саздах у утроби, знам те“ (Јер. 1, 4). По Максиму се и Дионисије удостојио „Духа предзнања“[402].

Када Максим тумачи поменуте Дионисијеве изразе предпостојања „*свих крајева сваког знања*“ он наводи да Бог своје знање не поседује на начин на који ми знање поседујемо, већ Бог предзнаје зато што нема знање које је производ постојања у времену[403], јер би се у том случају оно што је божанско, показало као „састављено (σύνθετον)“[404]. *Предпостојећи крај свих знања* у Богу не подразумева знања „по суштини“, јер су знања суштина и сила подељена знања; она као таква не постоје у Богу, већ постоје као предзнање свих суштина и сила. Будући да предзнање суштина и сила у Богу постоји као целосно, а не раздељено, због тога Дионисије „надсуштинском зраку“ приписује наднеизречено предпостојање свеколиких крајева, односно божанског надилаза сваког знања по суштини. Божије предзнање суштина и сила јесте сабрано надсуштински и надустановљено превазилазећи несхватљивом силом и „наднебеске умове“[405]. Дионисије закључује

---

[397] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 592D.
[398] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 200B.
[399] Исто.
[400] Исто.
[401] Исто, 200BC.
[402] Исти, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 133AB.
[403] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 200CD.
[404] Исти, Κεφαλαία διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1180B.
[405] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 593A.

да уколико сва наша знања јесу знања бића, али тако да у бићима имају крај, тада је божански, *надсуштински зрак* издвојен, зато што постоји „иза сваке суштине и сваког знања“[406].

Проблематизујући божански начин познања света Дионисије поставља најопштија питања: „како се поје сам Бог (који је) надмудра мудрост и ум и разум и знање? Како (Бог) може да умује умствена (бића) немајући умних енергија? Или како познаје чулна (бића и ствари) онај који је надустановљен сваком чулу (πάσης αἰσθήσεως ὑπεριδρυμένος)?“[407] Дионисије дакле, указује на однос човековог и божанског начина сазнања, јер је и спасење повезано са начином на који се ова два сазнања богоустановљено уклапају. Тако он у спису *О тајанственом богословљу*, помињући изразе који треба да ближе одреде шта Бог није, наводи речи: „нити бића познају узрок свега (онако) како он (односно узрок) по себи постоји (ᾗ αὐτή ἐστιν), нити узрок познаје бића по томе како она по себи постоје (ᾗ ὄντα ἐστίν)“[408]. Дионисије још говори да уређења наднебеских суштина и њихових јерархија, познају сопствено начало усавршења, док је нама могуће да сазнамо само оне стварности којима нас кроз њих тајноводствено учи богоначалије[409]. Дионисије се због тога ограђује речима: „…а ми ништа сами од себе нећемо говорити (ἡμεῖς μὲν οὐδὲν αὐτοκινήτως ἐροῦμεν)“[410], не приписујући притом умној делатности ништа од виђења која би ум самоиницијативно, односно без тајноводствено подражаваног предања свештених богослова, уносио као созерцатељну новину. Старозаветно предање о богопознању као и о Божијем сазнању света „деветоименовало је свештенообјављена именовања (ἐκφαντορικαῖς ἐπωνυμίαις)“[411]. Чини се да из исте перспективе Максим тумачи „седам очију (Господњих)“ (из Зах. 3, 9) као „енергије Духа“, али по Максиму је и „зрак божанског виђења-освећење по нашој врлини“[412].

Дионисије се позива и на Речи (Писма) које на многим местима говоре да ништа од постојећег „не може избећи божанско знање, али...божанске (ствари) треба умовати *богоподобно*“[413]. Тако на пример, одречне изразе *безумно* и *нечулно* не треба схватати богонедостатно, него по преимућству; на исти начин и несловесно (ἄλογον) уздиже се изнад слова (ὑπὲρ λόγον), али и разума, несавршено опет, говори о надсавршеном и предсавршеном, док се по свом преизобиљу божанска светлост назива недодирљивом и невидљивом тамом[414]. Божански ум садржи све створено својим знањем које узрочно у Њему превазилази сва створења; Његово знање познаје и саздаје анђеле, али божански ум и сва друга бића и ствари препознаје „изнутра“[415], односно „знајући (њихово) начало“[416]. Дионисије као да

---

[406] Исто.
[407] Исто, 868CD.
[408] Исти, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1048A. По питању Божијег познања света Климента Александријски сведочи да „...непознање Оса јесте смрт...а трулежност је због отпадништва *од Божијег знања*“. Види ΚΛΗΜΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ, Στρωματέων λόγος ε’. PG 9, 97AB.
[409] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 200C.
[410] Исто.
[411] Исто, 200D.
[412] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφαλαία διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, 15Δ’, 156, 19-23.
[413] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 868D-869A.
[414] Исто, 869A.
[415] Исто.

жели рећи: када Бог не би имао предзнање за све што ће створити могло би се закључити да Бог потпуно непромислитељно дејствује, тако да му се и због Адамовог првородног греха лакше може приписати „поткрала грешка“ у стварању!? Међутим, чак и послепадни живот у смрти у довољној мери одразно-иконично открива реалност божанског промишљања о творевини, јер све што прилази божанској економији не остаје без одговарајућих богослужбено-симболичних начина постојања. Божански, промисаони начин постојања одразно-иконично је сагледив и унутар људских хоризоната постојања, јер и сваку људску делатност води претходно човеково промишљање о одређеном делу. Онолико колико неко дело предзнајемо у првим или началним димензијама, средњим или развојним и последњим или савршитељним, толико ће и саздано дело показати сву промисао коју је стваралац пре саздања дела имао у себи. На тај начин нека дела временом не губе на вредности, док се у неким делима лако препознаје површност или немар стваралаца. Апостол Павле у том смислу говори о божанском промислу који се као невидљив од постања света, на створењима јасно види као Божија „вечна сила и божанство“ (Рм. 1, 20).

Најзад, по Дионисију божански ум не познаје бића на људски начин, учећи од бића и њима приличним начинима сазнања, већ од себе и у себи предпоседује и предобухвата знање и суштину ствари и бића као узрок њиховог постојања[417]. Људски начин сазнања по синтетичној појединачности бића и ствари Максим тумачи у контексту последице првородног греха и Божијих речи упућених Адаму да „...тако, као у зноју лица, истраживачким по сазнању-начином мишљења, једе нетрулеживи хлеб богословља, једини заиста живи који очувава ка нетрулеживости постање оних који га једу“[418].

Дионисије жели рећи да постоји потпуна другачијост божанског и нашег, по природи раздељујућег начина сазнања. Божански ум не приближава се сваком бићу или ствари појединачно, као што то чини наш ум, већ „по једној саджини узрока све познаје и одржава, као што светлост у себи као узроку предобухвата познање таме, не познајући таму другачије, него од (саме себе, односно) светлости“[419]. Максим у односној схолији наводи: „Запази да је *наизглед постојећа* (παρυφιστάμενον) тама проузрокована недостатком светлости“[420], док поредећи божанско познање бића са светлосним познањем таме Максим наводи да „Бог познајући или умујући себе, умује и познаје бића парадигматски“[421]. Дионисијев пример светлости одлично исказује немогућност сагледања таме у присуству светлости, јер светлост не запажа таму на појединачан начин, на који ум, примера ради, просторно сагледава неку ствар. Тумачећи овај Дионисијев пример Максим

---

[416] Исто, 869B. Код Боетија (Boethius) такође наилазимо на став по коме Бог познаје свет на другачији начин од нашег. Он наводи да божанско познање будућих догађаја не ремети људску слободу. Боетијева мисао оставља простора за посредан закључак по коме је божански начин сазнања човека усмерен ка човековој молитви, што најпре оставља утисак о индивидуалистичком приступу и схватању божанског начина сазнања. Види, Boethius, Consolatio Philosophiae 5 (Boe. Cons. 5).

[417] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 869B.

[418] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90, 280AB.

[419] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 869B.

[420] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 349A.

[421] Исто, 349B.

запажа да би се Бог, сагледавајући појединачно ствари или бића, нашао последователь знању и самим тим, показивао би „неко време“ незнање[422]. Бог дакле, не касни ни за једним знањем, тако да се кашњење у Богу богослужбено-символично односи на божански сотириолошки незаборав, попут речи апостола Петра: „не доцни Господ обећањâ (ὁ Κύριος τῆς ἐπαγγελίας)...већ жели да се сви спасу“ (2. Петр. 3, 9).

Божанска мудрост дакле познајући себе, познаје све, и то материјална бића и ствари као недељиво дељива, и као многа јединствено, јер сопственим јединством сва бића и ствари познаје и саздаје. Као што Бог дакле, будући јединствени узрок, предаје биће сваком појединачном постојању, по јединственом узроку све у Њему и предпостоји и Он познање бићâ никако не прима од самих бићâ; он раздељује сваком бићу и могућност самопознања и познања других бића[423]. Бог по Дионисију нема посебно знање себе а посебно знање којим сазнаје створена бића, већ познајући себе Он познаје бића. Дионисије у истом смислу говори и о *анђелском познању света не по чулима*, јер „Речи (Писма) говоре...о (њиховој) сродној боговрсној сили и природи ума“[424]. Максим појашњава Дионисијево виђење анђелског познања земаљских ствари у случају излечења Товијиног сина кога о излечењу саветује „божанствени Рафаил анђео...(за кога) нико не треба да помисли да је *страдајући* научио (из)лечење (ὅτι παθὼν ἔμαθε τὴν ἰατρείαν)“[425]. Максим помиње и пример анђела који је за Гедеонову жртву „извео ватру из камена *не познајући по чулу, попут нас, да ватра пече* (ὅτι τὸ πῦρ καυστικόν), већ узвишенијим начином“[426].

Богослужбено-символична одређења узвишености божанског начина сазнања света над потврђивањем и одречењем као људским изразима богоименовања, сведочи и човеков богоустановљени одразно-иконични пример умног начина сазнања. Наиме, умно сазнање тела може нам донекле приближити, али наравно, не и поистоветити, однос божанског начина сазнања и људског, потврдног и одречног начина сазнања. Тако најпре, комплексни телесни процеси постојања могу послужити за пример потврдног и одречног начина сазнања, у коме се јасно препознаје искључивост једне телесне функције у односу на другу. Тело на пример, по својој природи не меша супстанце и елементе без богоустановљеног поретка постојања. Несмешљивост крви и неких других сокова у организму обезбеђује правилан животни поредак тела. Дакле, *одречност у овој врсти мешања* по природи несмешљивих процеса обезбеђује правилан начин телесног постојања. Али људски ум постоји насупрот телу, као онај који је изнад и потврђивања и одрицања запажаних у структуралним функцијама тела, а опет достиже у трену сваки делић телесне целовитости. Ум дакле сазнаје тело на начин који је изнад телесног, потврдно-одречног начина препознавања. То значи да тело сведочи о препознавању сопствених функција на другачији начин него што на пример, ум познаје тело. У том смислу узвишеност Божијег познања света над човековим, потврдно-одречним начином познања Бога налазимо одразно-иконично и унутар

---

[422] Исто.
[423] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 869BC.
[424] Исто, 869C.
[425] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 349BC.
[426] Исто, 349C.

појединачних богословско-антрополошких хоризоната постојања. Узвишеност Божијег начина познања над начинима на којима свет познаје себе налазимо и на нивоу неживе твари. Симетрија која краси сав постојећи свет јасно сведочи о Богу који на други начин познаје сву твар од начина на који се препознају поједини делови света. Јасно је да у мешању појединачних делова света живот не би био могућ. Сваки човек се чува оног дела света који би помешан са њим по месту и времену проузроковао смрт, а ипак Бог даје постојање свим деловима света, као и свеопште постојање у складу са општом богоустановљеном симетричношћу постојања.

Несупротстављивост потврдног и одречног начина сазнања у смислу тајноводствености видљиве природе као такве, можда најбоље сведочи однос душе, тела и ума. Иако сједињени, душа и тело сведоче о одрицању на основу различитости и посебности својих суштина. Душа је неопипљива, невидљива, несазнатљива без телесног потврђивања различитих пројава њеног постојања, али и поред тога човек дејствује као један, дакле упркос и овом потврдно-одречном *парадоксу* свога постојања.

Међутим, Дионисијево и Максимово богословље упућују на потпуно другачију божанску перспективу из које Господ говори: „ви нисте своји“ (1. Кор. 6, 19). То значи да изнад потврђивања и одрицања као наведене основе биолошког постојања богодејствује и један сасвим другачији начин постојања и сазнања; он укључује богоустановљени поредак заједнице као богослужбено-симболичног места које иако користи потврдно и одречно богоименовање, не задржава се само на тим изразима, већ кретањем и мировањем као начином постојања на виши начин од поменутог, потврдно-одречног, сведочи о богодејствима као о богосазнањима! У том смислу тајанствено Мојсијево богопознање Дионисије степенује почевши Мојсијевим очишћењем, после чега Мојсије чује *многогласне трубе и гледа многе светлости које шаљу сијајући и многоизливајући божански зраци*. Након овога Мојсије се одваја од многих, и заједно са изабраним свештеницима достиже врхунац божанских уздизања, и „у њима не сабивствује (συγγίνεται) са Богом, (и) *не сагледава Њега*, јер је (Он) невидљив, већ *место* на коме се (Бог) налази“[427]. Чини се да слично сагледање налазимо у богослужбеним речима: „Мојсије од пророкâ да се усхвали први, јер је први пред богом беседовао, *јављањем лицем к лицу, не у изреченим загонеткама, него у виду тела виде њега*“[428]. Најбожанственија и најкрајња виђења и умовања Дионисије назива „*подстављеним нек(акв)им логосима*“[429] потчињеним Богу, кроз које се изнад сваког схватања показује Божије присуство. Максим у својој одговарајућој схолији логосе назива „(и) подписаним (ὑπογραφικοί) и сагледатељним (логосима) бића“[430]. Дионисијево и Максимово коришћење израза *логос(и)* карактерише спајање закона постојања сваке суштине по себи и одговарајућег начина постојања у односу на саборну природу богопромишљаног начина постојања света[431]. На тој основи израз *логоси* и

[427] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1000D.
[428] Минеј, 4. септембар, канон Мојсију.
[429] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1000D.
[430] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 4, 420D.
[431] Мишљења смо да у истом смислу Максим говори о знању које „прихвата мудрост“, што указује и на постојање „знања“ које не прихвата мудрост. У том, супротном контексту треба схватити и

код Дионисија и код Максима нису искључиво сагледатељне природе (иако се то чини из поменутих Максимових речи), већ превасходно у вези са начином постојања, што Максим подразумева под појмом *практичног*. Због тога код Максима налазимо и помен о логосу који убија, „*делујући у дубини зле савести угушујући онога који се удостојио такве казне*“[432], а што опет упућује на Господње речи: „(онај) који одбацује мене, и не прима речи моје, има свог судију; *реч коју сам говорио, она ће му судити у последњи дан*“ (Јн. 12, 48)! Тумачећи важне аспекте Максимовог учења о логосима постојања Јован Зизиулас инсистира на чињеници да Максимово богословље јединство свих *логоса* постојања доводи у зависност од *Логоса* Божијег, односно за личност Бога Сина, тако да логоси бића нису само ствар протологије већ и есхатологије као циља свеопштег постојања у јединству са Логосом Божијим[433].

Када тумачи Дионисијеву „тријаду очишћења, просветљења и (бого)сједињења“ у контексту Дионисијевог сагледавања степеновања Мојсијевог богопознања, Лаут не узима у обзир, ни у свом основном, у највећој мери „пристрасном“ критичко-историјском методу истраживања, старозаветна односна места, највероватније фасциниран Платоном који „уздиже овакав језик и употребљава га када даје свечани тон свом захтеву за очишћењем као припреми за философско трагање, *које средствима просветљења на крају задобија сједињење са предметима истинског познања*“. Лаут овај, по њему Платонов концепт, уочава и код Климента Александријског, Оригена, Григорија Ниског и Евагрија, и закључује да „сви они чине позадину за Дионисијеву тријаду очишћења, просветљења и сједињења“[434]. Довољно је међутим поменути само 50. (51.) Псалам који припада свакодневном богослужењу, који је довољан да се не би морали освртати на још старија законска сведочанства о богослужбено-симболичном законском очишћењу, просвећењу и боговиђењу, односно начинима постојања исказаним у многим аспектима Мојсијевог Петокњижја! На сличан начин, и када говори о жестини (anger) и жудњи (desire)[435], као о два нижа дела душе у „Платоновој анализи“ (Држава, 4. 434D-441C; Федар, 246A-247C, Тимеј, 69B-71D), Лаут поново упућује на Платонове истине „широко прихваћене у хришћанској аскетској традицији“[436]. Иако Дионисије користи ове изразе, али и Максим када говори о логосу, жестини и жудњи као о три силе душе[437], чак и површно упућен критичко-историјски поглед на старозаветну антропологију открива многе димензије жестине и жудње, јер односне грчке изразе θυμός и ἐπιθυμία налазимо у

речи: „вино њихових змајева“ (Пон. Зак. 32, 33) где вино представља „жар телесних наслада“, или „вино аспидино“ које је тиранско и гордо пренебрегавање практичног. Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90, 516B и 513B.

[432] Максим овим наводом тумачи место у књизи Ис. Нав. 7, 18, у вези са Ахаром сином Хармијевим. ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ Διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 91, 1120BC.

[433] Види тумачење Максимовог учења о *логосима* код JOHN ZIZIOYLAS, „Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor“, *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013. 91-96.

[434] ANDREW LOUTH, Denys The Areopagit, London 1989, стр. 40-41.

[435] Ове изразе пре би превели речима *жестина* и *жудња*.

[436] Исто, стр. 45-46.

[437] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφαλαῖα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1229C.

старозаветном јеврејском језику на много комплекснији начин од оног код Лаута; тридесет старозаветних израза за реч *жестина*, и осам израза за реч *жудња*, препознајемо кроз вишедимензионалне пројаве људских али и божанских дејстава описаних у Мојсијевом Петокњижју, или нпр. у Соломоновим Причама.

Имајући дакле у виду претходно приказану Дионисијеву христологију и његову перспективу *наднеизреченог предпостојања свих надилаза сваког знања*, перспективу која подразумева другачији начин Божијег познања света, сматрамо да имамо довољно разлога да поставимо питање: *да ли Дионисијево богословље оставља реалну могућност за сједињење света у Христу као за предвечни божански наум*?! Посредни аргументи остављају управо такав утисак, тако да је с једне стране, Дионисијев Христос *Творац символа, надахнуће свеколике јерархије*, и Онај који *установљује Тајну символичне трпезе, Он све и сабира у свеопшти јерархијски начин постојања бивајући узрок спајања небеске и земаљске јерархије*, односно будућег и садашњег (историјског) начина постојања. Иако Дионисије децидно не помиње предвечну намеру божанског оваплођења и сједињења света у Христу (као што је то случај са Максимом, али и апостолом Павлом), сматрамо да посредно, из перспективе његовог сагледања Личности Христове, као и његовог учења о јединственом, једнотворећем Узроку и божанском познању света, оваква перспектива остаје потпуно отворена, односно препознатљива.

С друге стране, видели смо да Максимов приступ Цркви као Тајни Христовој носи космички карактер. На основу свега до сада реченог као и еклисиолошког богоустановљеног уређења света и Дионисијеве богослужбене перспективе свеколиког постојања коју ћемо изложити у наставку, покушаћемо да понудимо елементе за богословску синтезу основних еклисиолошких ставова Максимовог и Дионисијевог богословља.

Свештено сабрање
(пројава есхатолошко-историјског начина постојања)

Увод

Говорећи о Максимовом виђењу *времена* и *простора* као својеврсној Максимовој рецепцији Аристотелових категорија, Pascal Mueller Jourdan исказује своје мишљење по коме се пре Максима Исповедника у јудео-хришћанској мисли „екстремно ретко“[438] бавило проблематиком *где* и *када*. Верујемо да је оваква тврдња Jourdan-а исказана у смислу строго научног, дакле писаног (уско текстуалног) приступа хришћанских писаца појмовима *простора* и *времена* пре Максима, јер када се има у виду конкретан, хришћански начин постојања, тада је свака богослужбена радња неодвојива од конкретног *простора* (места) и конкретног *времена*.

Различити приступи проблему спасења отварају многа питања о истинском односу људи са Богом, па тако и питања о месту (или местима) и времену (или временима), као и о конкретним димензијама постојања, односно богоустановљеним начинима спасења од смрти. Спасење као богочовечански одговор на словесну потребу бића да искаже своје коначно божанско назначење не одређује се у јуридичком или психолошком смислу. Оваплоћење Сина Божијег и Његово богоустановљење Цркве најпре подразумева живот у конкретној јерархијској заједници са другима. Због тога и свештено сабрање, евхаристија, односно литургијски начин постојања јесте богоустановљени одговор на најдубљу потребу бића за постојањем. Есхатолошко-историјске димензије постојања по преимућству се односе на тајноводства богоустановљеног богослужбено-симболичног начина постојања Цркве, због чега свој спис *О црквеној јерархији* Дионисије и започиње одређењем црквене јерархије као *богонадахнуте, божанске и богодејствене науке, енергије и савршавања*[439]. „Надсветске и најсвештеније Речи (Писма)“[440] исказују јерархијске истине онима који су „савршени у свештеном тајноводству“[441]. У том смислу *светињу светих не треба излагати подсмеху, већ побожно поштовати тајне скривеног Бога* „умним и невидљивим знањима“[442], чувајући их од несавршених и чинити их „свештеноподобно“[443] уделом само

[438] PASCAL MUELLER-JOURDAN, „***Where*** and ***When*** as Metaphysical Prepequisites for Creation in ***Ambiguum*** 10“, *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013. 329.
[439] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 369D.
[440] Исто, 372A.
[441] Исто.
[442] Исто.
[443] Исто.

свештених бића. Богословље нам је у том смислу предало науку по којој „и сам Исус, најбогоначалнији и надсуштински ум, и начало и суштина сваке јерархије, освећења и богодејства и најбогоначалнија сила“[444] јасније и умније обасјава блажене и вишње силе усличњавајући их по њиховој моћи, својој светлости[445]. Исус се „еросом добара (и) сам уздиже (али) и нас уздиже к себи“[446] и сажима многе другачијости „савршавајући нас у једноврсном и божанском животу, навици (ἕξιν) и енергији, (и) дарује свештеноподобну силу божанског свештенства“[447], како би од ње достигли „свету енергију свештенства“[448] и били ближи анђелским суштинама, односно усличњени по моћи непоколебивом карактеру „њихових свештених установљења, и погледавши ка блаженој и богоначалној зори Исуса, сагледавајући свештено колико је то доступно, и од знања виђења (τῆς τῶν θεαμάτων γνώσεως) обасјавајући мистичну науку, могли да будемо посвећени и посветитељи, светловрсни и богоделатни, савршени и савршитељни“[449]. Поменута „знања виђења“ Максим не тумачи само у смислу простог говора или слушања речи о „свештеним учењима“[450], већ тако да свештена учења треба пратити разумевањем и схватањем „појаних (ствари)“[451].

Свештени карактер *места* божанских откривења

Имајући у виду Дионисијево инсистирање на Богу као Узроку свега постојећег, који је „изнад суштинâ“[452], Максим Божије творачко, узрочно место, тумачи „бескрајношћу, то јест силом која нема (свог) надилаза (краја)“[453]. У истом смислу већ смо поменули Максимове речи да Бог јесте темељ и корен свеколиког постојања „не местом, већ по узроку (οὐ τοπικῶς ἀλλὰ κατὰ τὸ αἴτιον)“[454]. Даља сотириолошка одређења веома су важна, јер је налажење сопственог сотириолошког места заправо налажење сопствене службе као свог *односа* према Господу, односно ближњем. Налажење сопственог сотириолошког места подразумева обретење у богоустановљеној, и самим тим *богоузрочној* делатности сваког свештеног постојања. Није ли светотајински живот Цркве потврда тог у суштини богослужбеног аксиома?

Библијски богослужбено-симболични појам *места* не говори само о богооткривењу, већ о синергији Бога и људи, тако да на примеру праоца Јакова сагледавамо *стварност богоналажења*, у позадини Јаковљевих речи: „Јер јесте Господ у месту овом, а ја не зна(до)х. И побоја се (Јаков) и рече: страшно је ово

---

[444] Исто.
[445] Види исто, 372АВ.
[446] Исто, 372В. На овом месту треба узети у обзир богослужбене речи: „и ниси престао да све чиниш, док нас ниси узвео на небеса и даровао нам царство твоје будуће...“, као и речи самог Господа: „и ја када будем уздигнут са земље, све ћу привући к себи“ (Јн. 12, 32).
[447] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 372B.
[448] Исто.
[449] Исто.
[450] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 117A.
[451] Исто.
[452] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 588B.
[453] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 192A.
[454] Исто, 217C.

место, (али) не ово, него дом Божији, и ово су двери неба...И прозва Јаков место оно Бетел (дом Божији); а Уламлуз беше име граду пре тога“ (Пост. 28, 17-19). Али и када Господ Јакова назва *Израиљ*, сагледавамо својеврсно *премештање Бога*, јер „узиђе Бог од њега, од места на коме је говорио с њим“ (Пост. 35, 13). Место сусрета Бога и човека налазимо и у речима Мојсијевог богослужбеног сведочанства: „Рече Господ Мојсију...*ја ћу стати тамо* пре доласка твога *у камену* на Хориву“ (Изл. 17, 5-6). И у Књигама о судијама Израиљевим поистовећује се место на коме је анђео Божији и човек Божији (у Суд. 13, 3), што препознајемо и у речима Јовановог Откривења: „анђелу Цркве...напиши...“ (Откр. 2), као и одговарајуће место у делима Игнатија Богоносца за кога је јерарх „на месту Божјем“ (Маг. 6, 2), што на човеку пријемчив начин богоустановљено поставља место Бога у свету у односу на конкретно место, тако да је сувишно питање: где Бог почива? Због тога одређени начин постојања сведочи о божанским местима као о чувању пута Господњег (Суд. 2, 22), тако да су и „...истинита дела Његова, *и сви путеви Његови јесу суд*...“ (Пон. Зак. 32, 4).

Богословља Дионисија и Максима сагласна су у настојању да категорију *места* поистовете са *местом Божијим*. Дионисије прати библијско предање у коме Бог као Творац пребива на местима својих откривења. Исаија због тога говори: „уско ми је ово место, начини ми место да се настаним“ (Ис. 49, 20), док пророк Давид говори: „Дух твој добри да ме одведе у земљу праву“ (Пс. 142, 10). Место у контексту Божјег присуства Дионисије најјасније приказује тумачећи Мојсијев однос са Богом. Наиме, Мојсијево богопознање Дионисије не тумачи као виђење Бога, већ као виђење „места на коме се (Бог) налази“[455], јер, као што поменусмо раније, иако Мојсије „достиже врхунац божанских уздизања“ ни онда се не здружује са Богом, и „не созерцава Њега, јер је Он невидљив“[456]. У истом смислу Дионисије наставља: „Сматрам да ово значи да најбожанственије и најврхунскије (од) видљивих и умних (стварности) јесу некакви подстављени логоси (ствари) подређени Ономе који све превазилази, и кроз које се показује његово изнад сваког поимања, присуство, умственим врховима најсветијих места Његових, ступајуће“[457]. Видели смо да Дионисијев израз „подстављени (ὑποθετικοί) логоси“[458], Максим тумачи као „уписане“[459] и као „созерцатељне“ логосе, и „кроз њих, односно њиховим трајањем и очувањем, поучавамо се да Он пребива у свему, не прелазно (не местом), већ промислитељно“[460]. С друге стране, израз „умствени врхови“ по Максиму означава „небеске и умне суштине око Бога које (Дионисије) и најсветијим *местима* Његовим назива“[461]; али Бог и њих надилази и ни по чему им

[455] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1000D.
[456] Исто.
[457] Исто, 1000D-1001A.
[458] Исти, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1000D.
[459] Буквално значење речи „ὑπογραφικούς“ било би „потписане“ (логосе).
[460] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 4, 420D. Види и код PASCAL MUELLER-JOURDAN, „***Where*** and ***When*** as Metaphysical Prepequisites for Creation in ***Ambiguum*** 10“, *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013. 334-335.
[461] Исто.

није сличан[462]. За Бога се говори да као Онај који све уобличава јесте свему и *положај* (θέσις), и апстраховање, изузимање (ἀφαίρεσις). Бог јесте положај јер је све поставио, створио и установио, и све је у Њему садржано, али је и изузимање, због тога што све оно што је постављено по природи, пресаздаје (μετασκευάζων)[463]. Истовремено Бог јесте и изнад сваког изузимања и изнад сваког положаја. Максим доследно тумачи одговарајући Дионисијев став који полази од јединстава и разликовања изречених о Богу и свету. Бог је утемељење (основање) јединоначалних ипостаси, утемељење свеколико, надјединствено и ни у чему смешано[464].

Дионисије дакле, говори и о најбожанственијим и најкрајњим видљивим и умованим стварима као *подстављеним логосима* ствари потчињених *ономе који све надилази*. Кроз њих се показује Његово, изнад сваке помисли, присуство. Из светоотачке литературе Старог Завета Дионисије износи на видело Бога као истинско место постојања, тако да божански начин постојања у које смо призвани мора бити и место нашег *свештеног* ума и дејства. Мимо богослужбено-символичног схватања поменутих Дионисијевих речи не постоји никакав други смисао, јер у супротном, сваки човек поседује ум, па и онај човек који чини зло, тако да би поистовећење места таквог ума са местом на коме Бог пројавно обитава, било богохулно. У другом случају, када се зло не посматра као биће, место ума који жели да чини зло, односно жели да дејствује мимо циља истинског постојања, чини себе негативносимболичним местом сопственог непостојања, јер истовремено Бог је творачко и пресаздатељно место свега, или *све у свему* (1. Кор. 15, 28), тако да по свеопштем васкрсењу неће преостати ниједно место без Божијег присуства. Богослужбени симболизам Православне Цркве чува старозаветно богословско предање по коме су чинови Престола и Херувима *места* на којима *седи* Бог. Богослужбена поезија и Богородицу представља као „*Престо Божији* на коме је Језекиљ видео Господа у подобију човека кога носе Херувими“[465].

Свеобухватнији приступ Дионисијевом и Максимовом богословљу открива њихово широко еклисиолошко виђење наизглед „појединачних“ делова васељене као места откривења есхатолошко-историјских димензија постојања, јер Дионисије преименовања чулних ствари у божанске, значења божанских облика, божанска изображења и делове таквих изображења, божанска места и светове, жестине, туге, опијености, заклињања, снове, буђења и сл. сагледава као „свештеносаздана обличења символичних боготипова“[466]. Библијска богослужбено-символична перспектива простора сведочи о местима Божијег јављања, што је за нас од суштинске важности често и због релативизовања значаја богослужбеног симболизма Цркве. Велико искушење које стоји пред богословску мисао тиче се декларативног става о важности литургијских симбола, иза чега се често пута крије потпуна равнодушност и незаинтересованост за конкретне димензије богослужбено-символичног начина постојања. Прихватање богослужбено-символичног начина постојања и сведочења богопројава у *месту* Бога као *месту*

---

[462] Исто.
[463] Исти, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 217BC.
[464] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 641A.
[465] Шеста песма канона на Покров Пресвете Богородице (1. Октобар).
[466] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1033B.

нашег богослужбено управљаног живота, спаја Игњатијево виђење епископа који је на месту Божијем и одређење сваког *другог места* на коме се јављају божанска откривења, јер је и материјална природа творевине део откривењског богословља, што ће рећи да свеопшта, свепојединачна богослужбено-симболична структура света као откривења врхуни у литургијском догађају Тела Христовог.

Господ Исус Христос открива у Тајни Свога Тела и Крви богоустановљени начин сједињења претходно грехом раздељене заједнице човечанских и небеских сила. Молитвено призивање Бога пројављује богоустановљена места божанског јединства света, јер божанство није у месту да би некоме било неприсутно, нити прелази с једног места на друго[467], него је у питању обретење нашег бића у богосазнању места на коме јесте Бог. На тај начин се молитвено уздижемо „вишем усходу божанских и добрих зрака“[468], и ми се заправо успињемо к Богу, а не долази Бог к нама. У том смислу Дионисије наводи: „Пре свега, а нарочито пре богословља, потребно је да започнемо са молитвом, не да привучемо посвуда и нигде присутну силу, већ да предамо себе њој, и да се сјединимо божанским поменима и призивима“[469]. Објашњавајући Дионисијеву парадигму молитве у контексту пењања „многосветлосним ланцем“ кога не вучемо на ниже, већ себе уздижемо на више, Максим запажа да претпоставка Дионисијеве парадигме није само у умном мољењу, већ и у делима која симболишу покрети руку[470]. И у овом смислу важан је Дионисијев и Максимов став да Бог јесте „темељ и корен свега, не местом (οὐ τοπικῶς), већ по узроку (постојања)“[471].

Дионисије попут Игнатија Богоносца делатност јерарха везује заправо за делатност Божију. Говорећи нпр. о јерарховом кађењу Цркве, Дионисије има у виду свештеноначално подражавање божанског делања, што значи да се јерарх поистовећује са Богом, јер са свог места покреће се чинећи божанску икономију спасења коју симболише кађење, као и друге радње, и поново се враћа на своје божанско место. На тај начин покрети јерарха одговарају животоносним прогресима божанског промисла, односно кретањима самог Бога. Грчка реч μίμησις (подражавање) једна је од кључних Дионисијевих израза, и њоме он жели да искаже видљиву пројаву божанских дејстава унутар богоустановљеног, јерархијског, богослужбено-симболичног начина постојања. Међутим, када говори о Дионисијевом смислу постојања јерархије уопште, Рорем ову Дионисијеву реч (μίμησις) преводи речју *imitation*, односно имитација[472]. Али ако и имитација, опонашање, јесте једно од могућих значења поменуте грчке речи (када се жели означити стварање слике којој је циљ усличњење са неким, или нечим што је друге природе), мишљења смо да реч *имитација* у потпуној супротности са Дионисијевом богословском пројекцијом на овом месту, зато што имитација не мора подразумевати и живу пројаву богослужбено-симболичних божанских

[467] Види исти, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 680B.
[468] Исто, 680C.
[469] Исто, 680D.
[470] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 233CD.
[471] Исто, 217C.
[472] Види PAUL ROREM, Pseudo-Duonysius (*A Comentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*), New York, 1993. стр. 58.

дејстава, већ пре један усиљени (неслободни) и крајње објективизовани однос унутар дејстава некада и „самопрокламоване“ а наизглед „божанске“ заједнице.

Већ смо навели да је Дионисијево сагледавање улоге јерарха слично Игнатијевом, јер и Игнатије налази да су Тралијанци „Божији подражаваоци“ (Трал. 1, 2), док на другом месту налаже: „...подражаваоци Исуса Христа будите као што је и Он (подражаваоц) Оца Свога“ (Филад. 7, 2). Ђакони су по њему „служитељи тајни Исуса Христа“ (Трал. 2, 2). Игнатије још наводи: „Као што дакле, Господ (Христос), будући (са Оцем) сједињен, не учини ништа без Оца, нити Сам Собом нити кроз Апостоле, тако и ви не чините ништа без епископа и презвитера...него све чините на заједничком сабрању...Сви као у један храм Божији стичите се, као на један жртвеник, ка једноме Исусу Христу, Који је од Једнога Оца произишао и у Једноме јесте и отишао је (Једноме)“ (Маг. 7, 1). Одговарајуће Свештено следовање јерарху подразумева дејство и покрет самог „обредоначалног богоначалија“[473], јер је (*како и Дионисије наводи*) речено: „ко вас одбацује, мене одбацује“ (Лк. 10, 16)[474]. У том смислу попут Дионисијевог јерарха и Игнатије говори: „Јер свакога онога кога шаље господар дома на управљање његовим домом, треба да га примамо као и самога пошиљаоца. Према томе, јасно је да на епископа треба гледати као на самога Господа“ (Еф. 6, 1). Да за Игнатија епископ није само на месту Господњем, (што налазимо и код Дионисија), говоре и Игнатијеве речи: „Удостојих се пак, да видим...и саслужитеља мога ђакона Зотиона, којему желим да се радујем, јер се повинује епископу *као благодати Божијој* и *свештенству као закону Исуса Христа*“ (Маг. 2, 1). Опет на другом месту, Игнатије бележи: „Будите здрави у Исусу Христу, *повинујући се епископу као заповести (Божијој)*, а тако исто и свештенству“ (Трал. 13, 2), или: „*Потчините се епископу* и једни другима, *као Исус Христос Оцу по телу*, и апостоли Христу и Оцу и Духу, да би било сједињење и телесно и духовно“ (Маг. 13, 2). Презвитери требају „као мудри по Богу“ да се повинују епископу и Игнатије додаје: „уствари не њему, него Оцу Исуса Христа-Епископу свију“ (Игнатије, Маг. 3, 1). Дионисије у сличном смислу наводи и речи: „*Божански јерарх је пројављитељ*, како Речи говоре, *богоначалних праведности*, јер је анђео Господа Сведржитеља“[475]. Најзад, говорећи о примеру узурпације богослужбеног места и самим тим недостојним дотицањем божанских тајни, Дионисије дотичну особу упућује на богоустановљени поредак тако да дотични не мисли да Бог не зна за његова лоша дела, јер се усудио „на божанске символе *христоврсно*“[476] преузносити управо *светогрђа*, а не молитве. Дионисијев израз „христоврсно (χριστοειδῶς)“ Максим доводи у везу са свештеницима који „стоје на месту Христовом (τὴν τοῦ Χριστοῦ τάξιν ἐπέχουσιν)“[477]. И богослужбено-симболични смисао Игнатијевог поимања евхаристијског, односно Божијег места, упућује на његову, у суштини, есхатолошко-историјску визију коначног места

[473] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 564C.
[474] Исто, 564D.
[475] Исто, 561C.
[476] Исти, Ἐπιστολή Η’, PG 3, 1092C.
[477] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὰς ἐπιστολάς, PG 4, 549C. Овде запажамо да се по Максимовом мишљењу ради о јерејима, јер Дионисије на односном месту говори о уређењу јереја као о просветитељном реду и о дотичној особи која је отпала од свештеничког уређења. Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Ἐπιστολή Η’, PG 3, 1092B. Очито да Максим сведочи каснију праксу од оне запажене код Дионисија или Игнатија.

покоја, као у речима: „Пошто пак ствари имају свој крај, и предстоји (нам) обоје заједно-и смрт и живот, свако ће отићи на своје место“ (Маг. 5, 1), али и у речима: *„...Јер када се често окупљате на исто место, силе сатанине се уништавају и његова се пагубност разара једнодушношћу наше вере. Ништа није боље од мира, којим се укида сваки рат небеских и земаљских* (стварности)“ (Игнатије, Еф. 13, 1-2), „јер када се епископу повинујете као Исусу Христу, изгледате ми да не живите по човеку, него по Исусу Христу, умрломе ради нас, да бисте (ви) поверовавши у смрт Његову, избегли умирање“ (Трал. 2, 1).

Игнатије појам божанског места сагледава из христолошке перспективе, јер наводи: „Будући да сте подражаваоци Божији, оживевши крвљу Божијом, ви сродно (вам) дело до краја довршисте“ (Еф. 1, 1), „јер и Исус Христос, наш неупоредиви живот, јесте Воља Очева, *као што и епископи, који су постављени по крајевима (земље) јесу у вољи Исуса Христа*“ (Еф. 3, 2), додавши и речи: „Зато се вашом једномисленошћу и сложном љубављу прославља Исус Христос. И ви сви будите један хор да тако, сагласни у једномислености и добивши дом Божији у јединству, певате једним гласом Оцу кроз Исуса Христа, да вас Он чује и препозна, по ономе што добро чините, да сте чланови Сина Његовог“ (Еф. 4, 1-2).

Међутим појам *места* у хришћанском смислу не подразумева само божанска откривења већ и врлину као конкретан начин постојања и незаобилазни предуслов измирења човека са Богом о чему ће на управо сада бити више речи.

Врлина као богослужбени двиг свештеног измирења људских дејстава са божанским

Питање које се у разматрању хришћанског сагледавања врлине неизоставно намеће тиче се смисла и усмерености врлине, односно врлинског начина постојања. Смисао врлине лако се може поистоветити са мање или више индивидуалним путем ка обожењу. Тако на пример, Ларс Тунберг (Lars Thunberg) најпре тврди да Дионисије божанску благодат смешта у чин Крштења и Евхаристије, тако да се „кроз јерархију човек уздише ка божанској врлини“[478]. Он затим тврди да Максим у многоме зависи од „Псевдо-Дионисија и његове употребе термина θέωσις (обожење)“[479]. Међутим, по Тунбергу посебан допринос Максимове мисли састоји се у концептима *communication idiomatum* и перихорези (прожимању), јер је само на тај начин могуће постојање „доктрине обожења као збира читаве његове (Максимове) богословске антропологије“[480]. Међутим, иако наводи важност халкидонског богословља за Максимову мисао као и Максимово учење о Оваплоћењу, Тунберг не показује јасан став о свези Оваплоћења и обожења човека и света у контексту богослужбено-симболичног начина постојања Цркве, већ Максимово сагледавање дејства божанске благодати Тунберг види у контексту „цркве, тајни, итд.“[481], да би његов закључак завршио речима: „...не постоји фиксни

[478] LARS THUNBERG, Microcosm and Mediator (The Theological Anthropology of Maximus the Confessor), Chicago, 1995. стр. 429.
[479] Исто.
[480] Исто, стр. 430.
[481] Исто. Интересантно је да Тунберг Дионисијев и Максимов симболизам одређује као „школе интерпретација“ схватајући различитост Дионисијевог и Максимовог приступа симболизму

хронолошки ред између различитих елемената Максимове схеме духовног савршенства. Обожење је друга страна Оваплоћења, то јест Оваплоћења и у Исусу и у индивидуи, и тако обожење заузима место када год наступи оваплоћење, то јест, када Божанско, може се рећи, *продире* унутар човека у врлини измене особина које долазе кроз ипостасно јединство“[482]. Читав контекст заједничарења унутар Максимових списа Тунберг види *стриктном координацијом људских и божанских дејстава које међусобно чувају појединачне особине, док се откривење Божије у људским категоријама дешава кроз одразе божанских особина међу људима*[483], не помињући притом смисао, како рече, „цркве, тајни, итд.“.

Због свега претходно реченог важно је имати на уму стварни однос светоотачког сагледавања врлине у појединачном и општем смислу. Запажамо најпре, да између Бога и људи реално постоје чулне и умствене стварности које људски ум мора надилазити *идући* к Богу, тако да је, по Максимовим речима „делатно неподчињен чулним стварностима, а созерцатељно незадржан умственим стварностима“[484]. Умствене стварности с друге стране одржавају човека у равни познања од којих се човек вољно уздиже к Богу мимо икаквих (сопствених) чулних или умних представа. Умствене суштине опет, уређене су тако да буду одрази неизрециве и божанске славе[485] али се крајња божанска доброта налази и у чулним стварностима које заостају за умним да би их (доброта) измешала као одразе сопственог величанства тако да умом људи без лутања могу ходити Богу[486], јер по Максиму, пут „којим ђаво долази јесу материјалне (ствари) *за које се мисли* да су у саставу тела“[487], а којима се човек не треба препуштати, као што у богослужбеној химни сведоче речи: „...*умртвио си наш ум* као другога Лазара, тако да оживи својим предстојањем страшним...“[488]. Све ове гносеолошке аксиоме реално сагледавамо у нашем индивидуалном смислу, тако да се одмах намеће и проблем саборнијег сагледавања врлине због тога што циљ врлине не мора бити препознат као идентичан и сврсисходан сваком човеку понаособ.

У том смислу Дионисијево и Максимово богословско предање тежи да исправи свест боготражитеља о поремећености послепадне структуре бића указујући на богоустановљену структуру свеопштег постојања, тако да свештена заједница као богопостављено уређење природе, својим редовима и врстама, приводи Богу, односно богоустановљеним јерархијским начинима постојања. Свештена сабрања представљају надилаз самодовољности, односно индивидуализма као начина постојања, јер сабрања управо отварају појединачност бића за заједницу. С друге стране, индивидуализам као живот у греху, затвара

различитошћу њихових алегоријских исказа. Види LARS THUNBERG, Man and the Cosmos, New York, 1985. стр. 153.

[482] LARS THUNBERG, Microcosm and Mediator (The Theological Anthropology of Maximus the Confessor), Chicago, 1995. стр. 432.

[483] Види исто, стр. 432.

[484] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1261AB.

[485] Види исто, 1257A.

[486] Види исто, 1257B.

[487] Исто, 1249C.

[488] Четвртак Ваиј, јутрење, тројични гласа 2. Стихословије-сједален 5. глас.

људска бића у границе створености, заправо у смрт. На тај начин не могу постојати ни здрави свакодневни животни критеријуми[489].

Посебну важност видимо у Дионисијевом концепту јерархијског Узрока, који јерархију отвара за богодејства јерархијске благодати постојања, јер је „Тројица начало саме јерархије, извор живота, суштина доброте, један узрок бићâ, од кога је због доброте (даровано) и биће и добробиће (καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὐ εἶναι)“[490]. Господ у том смислу молитвено говори: „да сви једно буду, као ти оче у мени и ја у теби“ (Јн. 17, 21), тако да начало јерархије јесте у Богу, а циљ јерархије јесте сједињење са Богом. Дионисијеве изразе *бића* и *добробића* сагледавамо управо у контексту у коме их и он користи, и то као *биће по рођењу, по икони*, и *добробиће по благодати, односно крштењу*, као живот у Цркви, док Максим на одговарајућем месту својих схолија ове изразе не тумачи. Дионисије говори о *бићу* (τὸ εἶναι) и *добробићу* (τὸ εὐ εἶναι) и у контексту умствених и умних суштина, сила и енергија[491]. Исте изразе (бића и добробића) Максим на односном месту такође не тумачи. Дионисије користи изразе „биће (εἶναι)“ и „добробиће (εὐ εἶναι)“ и у контексту Исаијиног виђења узвишености Бога мимо свега постојећег, тако да поменуте изразе везује за Божије „начало и суштинотворни узрок неизмењеног, непрестаног станишта бића од кога потиче и *биће* и *добробиће* и самих узвишених сила“[492]. Интересантно је да Максим и у овом случају не тумачи ове Дионисијеве изразе, али на другом месту он наводи да Бог раздаје „свему што постоји, састав и пребивање у *бићу* и *начину постојања* и саставу бића (τοῦ εἶναι καὶ πῶς εἶναι διαμονήν τε καὶ σύστασιν)“[493]. И на другом месту, када Дионисије описује „свесвете и презвитерујуће силе...основане у предворјима надсуштинске Тројице“[494], он наводи да у Светој Тројици оне имају „и *биће*, и *биће боговрсно* (θεοειδῶς εἶναι), и са њима, потчињене (силе имају биће) потчињено, и последње (силе имају биће) на последњи начин (ἐσχάτως), последње наравно, у односу на анђеле, док у односу на нас (имају биће) надсветски (ὑπερκοσμίως)“[495]. Душе и сва друга бића по истом логосу имају и *бића* и *добробића*, „и *јесу* и *добројесу* (καὶ ἔστι καὶ εὐ ἔστι), имајући од предбића (προόντος) и биће и добробиће, и у Њему бића (ὄντα) и добробића (εὐ ὄντα), и у Њему началствована и у Њему штићена, и у Њему надилажена (περατούμενα)“[496]. Лаут и поменуту Дионисијеву реч „предворјима (προθύροις)“ приписује неоплатонизму[497]. Али ову реч налазимо у односу на јелински смисао исте речи много шире (чак у четири облика речи јеврејског текста Старог Завета), и то од књиге Постања до књиге пророка Језекиља, где на пример ову реч налазимо са значењем израза: „...и гле у предворјима храма Господњег...“ (Јез. 8, 16)!

Надаље, ни на овим местима Максим не тумачи Дионисијеве изразе *бића* и *добробића*, што нас упућује на чињеницу да је из Дионисијевог богословског

---

[489] Види ИГНАТИЈЕ МИДИЋ, Сећање на будућност, Београд, 1995.
[490] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 373C.
[491] Исти, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 696A.
[492] Исти, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 304CD.
[493] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Πρὸς Μαρῖνον Ἐπιστολή, PG 91, 36D.
[494] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 821C.
[495] Исто, 821CD.
[496] Исто, 821D.
[497] Види ANDREW LOUTH, Denys the Areopagit, London, 1989. str 104.

наслеђа Максим преузео изразе *бића* и *добробића*. И сам Максим говори да је преузео од других ауторитета који су прецизно изучавајући бића, научавано разумели три *саборна начина*[498] по којима је Бог све створио (*биће, добробиће и вечно биће*)[499], *од којих се два односе на Бога као узрока, а један је средњи и тиче се нашег мишљења и покрета; без овог* (средњег) *саборног начина постојања два претходна немају за нас користи, јер само тај саборни начин садржи придев „блажено, добро* (εὐ) *биће*“. На тај начин два супротна краја постојања не пристају један другом, односно не придружују се, већ је средњи начин постојања онај који унутар себе има сједињене њихове крајности. По Максиму такође, Бог јесте давалац бића по природи али је и благодатни давалац *вечног добробића* (ἀεὶ εὖ εἶναι)[500], и ово се односи на „свете, анђеле и људе“[501]. Када Дионисије говори о односу са Богом као усличњености Богу, Максим библијске речи „по икони и сличности (κατ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν)“ (Пост. 1, 26) поистовећује са изразима бића и добробића[502], ограђујући ова значења од усличњења Богу *по природи*. Када Дионисије поистовећује биће са Богом, он говори да Бог јесте „век и начало и мерило, будући (да је) пре суштине и бића и века, и (Он је) суштинотворно начало свега, и средина и крај“[503]. *Бог у себи предвечно има начало, средину и крај сваког створења, и Он се због умножавања бића углавном поје као оно што је било, што јесте, што ће бити, и као оно што је постало, оно што постаје и оно што ће постати*[504].

И у равни антропологије, богослужбено-симболични етос по преимућству сведочи павловске речи о истинској, богослужбеној свези људске немоћи и божанске силе која се у људској немоћи показује савршеном. Људска немоћ у богослужбеном смислу има своје упориште у приношењу хлеба и вина као богослужбено-симболичном (свештеном) изразу немогућности било ког нивоа постојања мимо ипостасних сила Бога Логоса (Исуса Христа) који Црквом одржава свако појединачно постојање. Одатле су Његови апостоли оптику душе саусмерили ка логосу ствари и бића *по природи* да би прихватили стварно, истинско биће. *Размишљали су о томе ко може бити узрок свога бића осим самог Бога, да би умом и логосом, као барком, душу мудро управљали, како би* „влажно ово и нестално (у нама) које сваки пут другачије бива и чулима (нас) потапа, у животном ходу, *сувим прошли траговима*“[505]. Ову димензију постојања пројављују и богослужбене речи сједалног: „...пратио је животоносне Његове стопе...“[506].

Износећи основна начела проблематике Григорија Богослова о дубљем божанском, промислитељском смислу „постојања“ смрти, Максим приказује немогућност налажења покоја у прирођеном кретању свега постојећег, мимо божанског узрока постојања, и, у том смислу, Максим поставља све створено, све оно што је *око* Бога, у зависност од Онога који за разлику од створења може

---

[498] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΙΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1116B.
[499] Види исто.
[500] Исти, Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1317B.
[501] Исто, 1329B.
[502] Види исти, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 377C.
[503] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 824A.
[504] Види исто.
[505] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΙΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1116D.
[506] Србљак, 15. јануар, Сједален други.

зауставити сваку жудњу тако што ће она мимо Њега престати да лута. Закон греха чија је сила у људском размишљању, *мимо природе* побуђује страсти наше страдалне природе. Међутим, божанска сила остварује „непоколебивост душе и нетрулежност тела“[507] кроз поистовећење нашег мишљења и онога што је по природи добро[508]. Притом, ум брани душу једноставну по суштини и доноси потврду (ἔμφασις) нераздељиве монаде коју ни смрт ниоткуда не дотиче али ни дељење ни раздвајање[509]. На овом месту можемо поставити питање: да ли је недељивост ума заправо божански одраз циља свеколиког сједињења, и то, на основу сједињења света у човеку, и самим тим, *призив* човеку да се кроз њега (човека) зауставе сталне промене које као последице првородног греха јесу неизбројиве димензије постојања у смрти, јер и ум усредсређен на смрт као на последицу промена, тугује са телом, желећи да види бесмртност коју назире у божанским законима владајућим у начинима постојања ствари и бића?

Раздељено сагледавање бића може уносити и сумњу у божанско присуство а тиме и разувереност у победу вечности над пропадљивошћу што као последицу има обртање есхатолошке перспективе богослужбено-симболичног постојања света, у временску, искључиво историјску. То надаље може да значи да есхатолошка природа божанског присуства у богоустановљеном црквеном симболизму престаје да бива основ постојања света те признање богоприсуства у богослужбеном симболизму замењује стерилна сувопарност свештених радњи. Симбол тада постаје етичка норма која треба да се испоштује у времену, а престаје да буде живо богодејство пројављено кроз верне, како би се кроз њих, Бог показао и прослављао као *Бог одређеног места*, односно Бог одређених личности. Дионисијева настојања да прикаже и неживу твар (попут живог бића које на основу свога постојања пева и слави Господа) симболичним делом свеопштег јерархијски уређеног богослужбеног симболизма, управо сведоче о древним хришћанским сагледањима божанског присуства и у живој и у неживој материји. Божанско присуство повезује све (за нас, и од нас) раздељене стварности у свештено уређени свет у коме јерархичност по преимућству, не јуридички, већ онтолошки исказује окренутост бића једних ка другима и то по моћи пријемчивости људи за прихватање „*због савезништва, или боље због спасења, анђела, то јест вишег логоса премудрости и знања*“[510], односно божански непоколебиву стабилност, тако да и сама врлина има за свој узрок и смисао постојања управо јерархијски богослужбено-симболични начин постојања.

О јерархијском устројству Цркве у контексту есхатолошко-историјског постојања бића

Када Дионисије дефинише циљ јерархије као усличњење и сједињење са Богом онолико колико је то могуће сваком понаособ бићу, он тзв. θιασώτες, односно оне који се баве божанским стварима, заправо црквени збор (ὁ χορός)[511], види као

[507] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΙΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1044A.
[508] Види исто.
[509] Види исти, Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90, 513A.
[510] Исти, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1260C.
[511] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 49B.

божанске свештене ликове и као „најпрозрачнија и неупрљана огледала пријемчива за началосветлосни и богоначални зрак“[512]. Овај угао гледања као да јасније упућује на Павлово значење појма „огледало“ (у 1. Кор. 13, 12) у јерархијском контексту, тако да би се могло рећи да Дионисије на неки начин тумачи једно од темељних начала павловског есхатолошко-историјског богословља. У том *огледатељном* смислу Дионисије и говори о јерархији као о свештеном уређењу и „*икони богоначалне лепоте*“[513] која у својим чиновима и свештеноначалним наукама свештенодејствује тајне својих обасјања[514]. Дионисије на овом месту дефинише сваког члана јерархије као саделатног Богу (ср. 1. Кор. 3, 9; и 3. Јн. 8) и као онога који „се уздиже ка богоподражавању“[515] показујући у себи божанску енергију онолико колико је то могуће[516]. Позивајући се у прологу свог списа *Мистагогија* на еклисиолошки симболизам *свесветог и заиста богопројавитеља Дионисија Ареопагита*[517], Максим најпре наглашава да он у *Мистагогији „не излаже исте ствари, нити надмашује величанство мисли онога* (Дионисија); *него храбо, са дерзновенијем и* (можда) *безумно* (наступа)*, не могући нити да се приближи нити да умује са њим* (Дионисијем) *(његове, Дионисијеве истине)*“, јер по Максиму *нико не може да баштини тајне које су божанствено само њему* (Дионисију) *откривене*[518]. Максим сагледава Цркву као икону Божију, јер она пројављује сједињење са Богом, сједињење које уделовљује Бог, тако да у Цркви, кроз веру, *многи*, односно различити, бивају сједињени несмешљиво у односу на суштине својих бића[519]. Саделатност божанској енергији Максим тумачи као чињење божанских дела самог јерарха који верне образује *по својим моћима* и умудрује и усавршава[520].

Дионисије сагледава јерархију у свеобухватном смислу као остварење свих свештених дејстава, тако да јерархија подразумева сва свештена уређења, док јерарх подразумева „богонадахнутог и божанског мужа, познаваоца сваког свештеног знања (τὸν πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμονα γνώσεως) у коме се чисто савршава и познаје читава јерархија“[521]. Јерарх је дакле по Дионисију свештени саделатник у сваком могућем божанском дару.

Дионисије наводи да „воља (Свете Тројице) јесте словесно спасење наших суштина и (суштина) изнад нас; (и спасења) не може бити док се не обоже спасени“[522], док је „заједнички циљ свеколике јерархије постојана љубав према Богу и божанским (стварностима), богонадахнуто и јединствено свештеноделатна, а пре тога, потпуно и неповратно удаљење од супротних (ствари), (затим) познање бића (по томе) каква она јесу, виђење и знање свештене истине, богонадахнуто удеоништво једноврсног савршења, заснивање виђења са̂мог Једног, колико је

[512] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 165A.
[513] Исто, 165B.
[514] Исто.
[515] Исто.
[516] Исто.
[517] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Μυσταγωγία, PG 91, 660D.
[518] Види исто, 660D-661A.
[519] Види исто, 668BC.
[520] Види исти, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 49D.
[521] Исто, 373C.
[522] Исто, 373D-376A.

достижно, хранећи и обожујући свакога к њој (свештеној истини) усмереног...Богоначално блаженство...начало обожења од кога је обожење обожених, божанском добротом даровало је јерархију за спасење и обожење свих словесних и умних суштина“[523]. Јасно видимо да Дионисије види свештена уређења богоустановљеним богослужбеним основом обожења, односно спасења. Свака богоустановљена свештена радња по Дионисију јесте степен више у свеопштој структури спасења! Дионисије наводи и да „свесвештена установа (θεσμός) богоначалија јесте у томе да се кроз прва (уређења) друга (уређења) узводе ка најбожанственијој светлости (богоначалија)“[524]. Дионисије исту установу види одразно и у „чулним елементима суштина“[525] које својом проводљивошћу светлости или ватре постулирају управо овакву структуру свеопштег постојања. Максим ово место тумачи примером стакла које прихвата светлост тако да се светлост кроз стакло шаље телима која нису пријемчива за светлост попут стакла. На исти начин Максим сагледава и ватру коју (на пример) дрво, и само пријемчиво ватри, чини пријемчивим и за себе, и за друге материје које она не може да сагори без дрвета[526].

Исти принцип постојања налазимо за сваку врсту бића. У природи све дејствује по овом богоначалном установљењу. Ако сагледавамо структуру биљног света троструко разликовање природног постојања сагледавамо у почетку, средини и крају постојања; овај животни процес налазимо у сваком бићу, дрвету, цвету, трави и сл. Ако сагледавамо животињски свет исту структуру постојања налазићемо у најразноврснијим односима између родитеља и њиховог потомства, што нам и на основу природног начина постојања у најширем смислу говори о самој богоустановљеној структури божанске благодати која сваком бићу раздељује по мери промисаоног раздељења живота, на основу чега можемо закључити да божански домострој спасења дејствује у свакој твари, у свим послепадним временима. У истом смислу Дионисије наводи да „начало и основање сваког видљивог и невидљивог уређења“[527] показује да најбоговрснија, прва уређења, примају богоначалне зраке кроз које дарују себе бићима мањим од себе, али пријемчивим за првенствујућа божанска удеоништва[528]. У најширем смислу, Дионисијево Црквено предање говори о богоустановљеној структури свеколиког постојања која за своје невидљиво начало има свештену структуру божанске благодати, а за своје видљиво начало има свештено уређен материјални свет. На тај начин, две стварности, невидљива и видљива, граде богоустановљени богослужбено-симболични начин постојања Цркве. Искључиво на тај начин могу бити правилно постављени истински узроци и последице сваког дејства које запажамо у творевини чулима или умом, јер сва запажајна дејства јесу или слагања или отпадања од свештеног начина постојања света богопреданог у Христу, што сагледавамо као једну од димензија тајноводствених Господњих речи: „на том *камену* саградићу своју Цркву и врата адова неће је надвладати“ (Мт. 16, 18), или

[523] Исто, 376AB.
[524] Исто, 504C.
[525] Исто, 504CD.
[526] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 164A.
[527] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 504D.
[528] Види исто.

пак, речи: „Без мене не можете чинити ништа“ (Јн. 15, 5). У том смислу и Дионисијев јерарх јесте онај без кога нема обожења јер сам јерарх, по свом поретку, може да савршава божанске тајне „и да се обожи, и потчињенима (τοῖς ὑποβεβηκόσι) сваком по достојанству предаје, бивствујуће у њему од Бога, *свештено обожење*“[529]. Максим због тога потчињене (τοῖς ὑποβεβηκόσι) сматра презвитерима, односно следећим у јерархијској структури[530]. Они који су нижи свештени редови могу да следе више, као што виши свештени редови ниже редове управљају напред, ка Богу[531]. Свеколику јерархију Дионисије види као „троструку“[532] и у следећем смислу: први део дејствује „најсветије свештенодејство савршења“[533], други чине „боговрсне слуге свештених (дејстава)“[534], а трећи „они који аналогно (својим моћима) приступају свештеним (стварима)“[535]. Максим под „боговрсним“ подразумева оне „у свештеном знању, и учитеље, и оне који се уче“[536]. Свака од три главне раздеобе дели се „следствено законској и божанственијој од наше-јерархији, (а) по сили, на прву, средњу и последњу“[537], тако да је „прва сила савршења очиститељна, средња (она која) по савршењу очишћује (јесте) просвећујућа, и последња (сила, која је) савршенија од других, освећује савршитељним сазнањем (τελειωτικὴν ἐπιστήμην) свештених светлости, којих је (и) била сагледатељ“[538].

Сва бића једноврсно жуде за јединством, али немају сва бића јединствени удео у *Једном*, већ „божански парови (τὰ Θεῖα ζυγά)“[539] раздељују појединачна удела по достојанству сваког бића понаособ. Дионисије наводи и да је „боговрсна јерархија испуњена свештеном правдом и (да) спаситељно раздаје (ἀπονέμει) по достојанству свакоме (бићу) хармонични удео божанских (дарова), (дарујући га) свештено, симетријом и аналогијом у (одговарајуће) време“[540]. Јерархијом се назива у саборном смислу свако понасоб свештеноначалство, док се у смислу возглављења јерархијом назива свака радња коју неки свештени ред може дејствовати. Дионисијево учење о јерархији подразумева саборније возглављење сваког од подлежашчих свештених дејстава, односно сваког начала свештеног реда или свештене радње[541]. Максим у том смислу тумачи пример јерарха, свештеноначалника, који је (и сам) јерархија свештеничком уређењу, тако да њему доликује да „поседује знање, да очишћује, да освећује и да савршава, (док је) архиђакон-јерархија ђакона, (и он) треба да зна литургијска уделовљења (λειτουργικὰς ἐνεργείας), а тако надаље и остали редови“[542].

---

[529] Исто, 372D.
[530] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 91, 117B.
[531] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 372D-373A.
[532] Исто, 501D.
[533] Исто.
[534] Исто.
[535] Исто.
[536] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, стр. 400, 13.
[537] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 501D-504A.
[538] Исто, 504B.
[539] Исто, 373B.
[540] Исто, 432C.
[541] Види исто, 373C.
[542] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 117CD.

Првенство над свим боговидним уређењима за Дионисија јесте „божанско уређење јерарха...и у њему се савршава и испуњује читаво уређење наше јерархије“[543]. Поновићемо да Дионисије христолошку природу и делатност јерарха нарочито исказује речима: *Као што дакле, свеколику јерархију гледамо с(а)вршитељном у Исусу* (εἰς τὸν Ἰησοῦν ἀποπερατουμένην)*, тако је свака (понаособ јерархија свршитељна) у свом богонадахнутом јерарху*[544]. На тај начин и „сила свештеноначалног уређења проходи свим свештеним целинама, и кроз сва свештена уређења дејствује своје свештеноначалне тајне“[545]. Дионисијев јерарх је попут Исуса Христа стожер богоустановљеног богослужбено-символичног начина постојања; он је дакле богоустановљени узрок који дејствује наше сједињење са Богом. Богоустановљење дејства јерарха и других јерархијских редова не бива без „савршитељнодејствених икона богоначалне силе које савршавају све најбожанственије символе и свако свештено уређење“[546]. Максим наводи да јерарх коме је одређено да „непомагано од других (οὐ διὰ τῆς ἑτέρων ὑπουργίας)“[547] чини освећење мира, освећење жртвеника и хиротонију (а што Дионисије подразумева под изразом „савршитељнодејствене иконе“); јерарх предстоји својим дејствима док се сваки појединачни црквени чин или уређење свештено усмерава на јерарха као на узрок свештеног постојања, односно узрока од кога долази наше свештено обожење. Иако по Дионисију свештеници обављају „*неке* од часних символа“[548], никада међутим, „свештено богопостање свештеник не може дејствовати без најбожанственијег мира, нити може савршавати тајне божанске заједнице без предложења символа заједнице на најбожанственији жртвеник, нити може бити свештеник ако (за то) не би био изабран (κεκληρωμένος) јерархијским савршењима“[549], која свештенодејствује јерарх. Свештеник дакле, не би могао да дејствује поменута савршења без претходних дејстава јерарха. Структура свештеног постојања научава да све што се чини у Цркви (свету), *чини се у име јерарха*, и сходно томе свако се свештено влада.

У богослужбено-символичном смислу треба разумети Дионисијеве речи да „суштина[550] наше јерархије јесу богопредане речи“[551], те да „најсветијим речима називамо оне које су нам дароване од наших *свештеносавршитеља* у светописаним и богословским списима“[552]. Дакле без *свештеносавршитељне* природе библијских речи није могуће сагледати њихов дубљи светодуховски смисао, јер Свети Дух којим су *свештеносавршитељи* писали свештене списе исти

---

[543] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 505AB.
[544] Исто, 505B.
[545] Исто.
[546] Исто.
[547] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 164B.
[548] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 505B.
[549] Исто, 505BC.
[550] Рорем на овом месту уноси не малу забуну; грчки израз „суштина (οὐσία)“ преводи речју „being (биће)“, употребљавајући ову реч како би превео Дионисијеву реченицу да је „Исус суштина (по њему-биће) сваке јерархије“, те будући да не постоји знак једнакости између „бића“ *богопреданих речи* и Исуса као „бића“ сваке јерархије, то би по Рорему вероватно била недореченост, или можда недоследност Дионисијеве неоплатоничко-хришћанске мисли!? Види PAUL ROREM, Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis, Toronto, 1984. str. 25.
[551] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 376B.
[552] Исто, 376BC.

је Онај који богоустановљује и начин постојања Цркве. Ако би поменуте Дионисијеве речи сагледавали мимо њиховог реалног, богослужбено-симболичног смисла, тада бисмо његовом богословљу заправо приписали маргинализовање конкретног начина постојања у Цркви. Другим речима, тада би постојала очигледна разлика између онога што је речено у библијским списима и онога што се свештенодејствено чини у Цркви, а што би било супротно Дионисијевом учењу о свештеној природи библијског симболизма.

С друге стране, Дионисије сматра светим и речи које су од „свештених мужева“[553] предане „нематеријалнијим учењем и некако ближим небеској јерархији, од ума ка уму, кроз телесну али нематеријалнију реч, (реч) неписану“[554]. Однос између свештеноделатности и писане речи текстова Светог Писма слично описује и Василије Велики говорећи о пореклу црквених савршења. „Догмате и проповеди“ наводи он, „сачуване у Цркви, једне из написаног учења примамо, а друге смо примили тајно из повереног нам апостолског предања... Речи призивања у време претварања евхаристијског хлеба и путира благословења остале су нам од светих написане; али се ми не задовољавамо само тим речима које нам апостол или јеванђеље спомиње, него и друге речи изговарамо и пре и после, јер имају велику силу и тајну, а примили смо их из ненаписаног учења“[555]. Богослужбена природа писане речи (Светог Писма) јасна је и код Дионисија и код Василија. Наравно да се не може пренебрегнути чињеница о којој Максим говори, да се *раздељени симболи* у Дионисијевом богословљу много више односе на савршитељне тајне предане у симболима и типовима, него на „научна“ учења о божанској природи, на сагледавање умних суштина и на законска исправљања начина живота[556]. Распоред различитих димензија симбола упућује заправо на јерархијску структуру симбола, и та структура може се сагледавати од појединачности постојања и кроз препознавање божанског смисла саборности унутар творевине, која узводи до богослужбеног симболизма као богоустановљеног начина постојања Цркве и најсаборнијег израза, циља и надилаза сваког појединачног симбола. На тај начин Дионисијев израз *раздељени симболи* односи се на библијско тајноводство дејствујуће у божанским паровима нескривено-скривено, а не на раздељеност као на коначно исходиште и појединачни, сам себи довољан смисао раздељених симбола. Због тога и сазнајне димензије Светог Писма не могу имати структуру другачију од оне коју Дионисије приписује *раздељеним симболима*, због тога што ум који приступа библијском тајноводству има по сопственој пријемчивости и своју конкретну силу, као и потенцију за слагањем, односно за надилажењем мноштва раздељених, појединачних симбола. Другим речима, другачију пријемчивост ума показује искључиво законски настројен ум, а другачију пријемчивост показује ум својим богослужбено-симболичним приступом *раздељеним симболима*. Привидна раздељеност библијских симбола има свој смисао једино у богоустановљеном богослужбено-симболичном начину постојања као саборном надилазу појединачних, односно раздељених симбола. Само на овај начин можемо разумети смисао Дионисијевог сведочанства да ни нематеријалнија

[553] Исто, 376C.
[554] Исто.
[555] ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΜΕΓΑΣ, Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, PG 32, 188.
[556] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 120CD.

учења сроднија небеској јерархији „*наши богонадахнути свештеноначалници нису* (предали) *непокривеним значењима* (ἀπαρακαλύπτοις νοήσεσιν) *за заједничко свештеноделање, већ у свештеним символима*, јер није свако свештен, нити знање припада свима, као што говоре Речи“[557].

Испунивши се „свештеног дара“[558] од надсуштинског богоначалија апостоли су пуни неизрециве жудње, као прве вође наше јерархије послани од „богоначалне доброте“[559] да предају другима у „чулним сликама надсуштинске (стварности), и у разноврсности и мноштву (оно што је) јединствено, и у људским (значењима) божанске (ствари)...(и) на учење (предали божанске истине) писаним и неписаним (начинима)“[560]. Свештена установљења нису предана на такав начин само због „несвештених (људи), од којих није дозвољено никоме да се дотакне символа“[561], већ је јерархија симболична тако да одговара нашој гносеологији пријемчивој за чулне слике, јер је, полазећи од њих, „божанственије наше уздизање ка умственим (стварностима)“[562].

Симболичну природу јерархије Максим тумачи и као симболично савршавање тајни кроз „чашу благослова, као што говори апостол, и хлеба кога ломимо, и осталих (свештених радњи)“[563]. Свештеносавршитељи као познаваоци божанских тајни не предају несвештенима значења тајни јер знају да су „законопоставитељи (νομοθέται)“[564] богопредано установили јерархију као уређења постојаних и несмешљивих редова „одредивши свакоме по достојанству одговарајуће свештене раздеобе“[565]. Рорем међутим, позивајући се на Дионисијев спис *О црквеној јерархији* (и то у PG 3, 425Д 46-428А 7; 444Д 45-445А 7)[566], говори о Дионисијевој минимализацији улоге верног народа, о искључивим активностима епископа као главног божанског посредника који раздељује, подиже, заједничари, позива, и суделује у тајнама, док су остали причасници само посматрачи светих символа. Рорем још наводи: „Што је још важније, фокус није на хлебу и путиру као материјалним објектима, већ у активностима у вези са њима. У, и ван себе, као објеката, евхаристијски елементи имају секундарну важност *јер су они заједница тела, а не душевне контемплације и разумевања*“[567] (!?). Уз то Рорем наводи и следеће: „И даље, контемплација и разумевање ових елемената као символа не тиче се њихове материјалне форме. Изглед, величина, или тип хлеба Дионисија не занима. Садржај чаше, вина са или без воде, се и не помиње. Његова пажња усмерена је више на оно што се дешава са овим објектима, на дејство које њих (објекте) доводи из скривеног јединства у откривено мноштво“[568]. Запажамо да

---

[557] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 376C.
[558] Исто, 376D.
[559] Исто.
[560] Исто.
[561] Исто, 377A.
[562] Исто.
[563] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 121B.
[564] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 377A.
[565] Исто.
[566] Види PAUL ROREM, Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dyonisian Synthesis, Toronto, 1984. str. 75.
[567] Исто.
[568] Исто, стр. 75-76.

питања на која Рорем тражи одговор, своје порекло могу имати једино у недостатку свести о тајноводственој природи светоотачког богословља. Што се тиче прве Роремове примедбе можемо рећи да она просто није на месту, што разматрамо као један од проблема на страницама које следе. Слободни смо међутим, на основу Роремових замерки хипотетички начинити следећа питања: колика треба да буде кришка хлеба? Да ли хлеб треба бити бели или црни? Да ли са квасцем или без њега? Колико треба да буде вина у чаши, колико воде, или пак, колика треба да буде чаша? Да ли вино може бити бело, или мора бити црвено? Ова, али и многа друга слична питања произилазе из искључивости пристрасног коришћења историјско-критичког метода сагледавања светоотачких списа у односу на богослужбено-симболични, односно конкретни мистагошки приступ Тајни постојања.

Крштење као приступ животу божанског подобија

Дионисијево свештено предање сведочи да је људска природа због „преступања свештеног законоустановљења раја“[569] и одабирања „начала трулежног постања (рађања)“[570] била у опасности да пропадне, да нестане, односно умре „душевном смрћу“[571]. Тако многострадални грешни живот човека наслеђује „крај пропадљивотвореће смрти“[572]. Адамов пад Дионисије види као Адамов одабир „супротне последњости“[573]. С друге стране, усличњење Богу и сједињење с њим јесте циљ јерархије и он се достиже „само љубављу и свештенодејствовањем најчаснијих заповести“[574], што чини Дионисијево тумачење јеванђелских речи: „(онај) који ме љуби држаће реч моју и Отац мој љубиће њега, и к њему ћемо доћи и стан ћемо код њега начинити“ (Јн. 14, 23). Начало свештенодејствовања најсветијих заповести јесте оно које „у нашим душама обликује навике (ἕξεις) као најспособнија прихватања других свештенословља и свештенодејстава“[575]. Дионисије исто начало назива и „путотворство (ὁδοποίησις) нашег уздизања ка наднебеском крају (λήξεως), (и) предањем нашег свештеног и најбожанственијег поновног рођења (ἀναγεννήσεως)“[576].

Поновно рођење исказује жудњу за сједињењем са архетипом чинећи чланове Цркве својеврсним такмичарима док се Христос као онај који је утемељио такмичење и сам бори у атлетама (такмичарима) против смрти и пропадљивости[577]. Тајна крштења подражава смрт „тридневног гроба животодавца Исуса“[578] и то колико је људима достижно богоподражавање, с обзиром на „тајанствену и

---

[569] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 440C.
[570] Ове речи сведоче о томе да Дионисије (историјски) пре Максима сведочи о првородном греху као о греху природног рађања људи, због чега Господ и говори Никодиму о „рађању с више“. Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 440D-441A.
[571] Исто, 468B.
[572] Исто, 440C.
[573] Исто, 441A.
[574] Исто, 392A.
[575] Исто.
[576] Исто.
[577] Исто, 401CD.
[578] Исто, 404B.

скривену традицију речи (по којој) владар овога света ништа није нашао (у личности Христовој-прим.м)“[579]. Симболично учење тајноводи „свештено крштеног трократним у води погружењем и израњањем, подражавајући богоначалну и животодавну смрт Исусовог тродневног погребења“[580], што налазимо нпр. и у богослужбеним речима: „Спогребоше се теби крштењем Христе боже наш“[581]. Уз то, по Дионисију се у стиху Псалма: „Часна је пред Господом смрт преподобних његових“ (Пс. 115, 15) речи „смрт преподобних“ користе уместо речи „савршенство преподобности“[582].

Начало које обликује у нашим душама врлинске навике Максим тумачи тако што крштење повезује са нарочитом променом унутрашњег човека усмереног сада ка бољим навикама и спасењу, као и пријемчивошћу за божанске речи и ствари[583], тако да у наведеним Дионисијевим речима Максим разликује три димензије Дионисијевог начала свештенодејствовања заповести, и то: „прихватање божанских речи, учење божанске вере и поновно рођење кроз божанско крштење“[584]. За Дионисија „први (πρωτίστη) покрет ума к божанским (стварностима) јесте љубав Божија“[585], док свештенољубавно свештенодејство божанских заповести долази од „нашег најнеизрецивијег божанског саздања“[586], имајући притом у виду свету тајну крштења као „божанско рођење“[587], или „богопостање“[588]. Максим повезује Дионисијев појам божанског стварања бића (εἶναι), са речју εὐζωΐα[589] при чему има у виду нови начин постојања новокрштеног у Богу. У сагледању чина крштења Дионисије користи исту реч (εὐζωΐαν) у контексту непорочног живота кроз богослужбено-симболично очишћење водом[590]. Слободни смо и у овом случају указати на слагање значења појма *биће* и *добробиће* у темељним богословским ставовима двојице црквених мужева.

Сажети опис крштења Дионисије наставља сагледањем појединих радњи препознатљивих и у садашњем Православном посљедованију ове свете тајне. Ничега неподобног нити несвештеног нема у чулним сликама природних и човекоподобних огледала које иконизују „енигме богодостојних сагледања“[591]. У том смислу савршавање дела свете тајне телесног очишћења водом упућује на потпуно очишћење новокрштеног од живљења у злу[592], тако да одвајање од мноштва грехом измењивих постојања, и прибрајање јерархијском и једноврсном (вечном) начину постојања јесте предуслов учествовања у свештеним енергијама. Научавани свештеним узвођењима началима савршаваних свештених тајни,

---

[579] Исто, 404BC.
[580] Исто, 404B.
[581] Тропар на Цвети, субота увече.
[582] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 437C.
[583] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 121C.
[584] Исто.
[585] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 392AB.
[586] Исто, 392B.
[587] Исто.
[588] Исто.
[589] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 124A.
[590] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 397B.
[591] Исто, 397A.
[592] Види исто, 397B.

спознајемо богоначалне карактерне одразе, али спознајемо и „којих су непојавних (стварности) *иконе*“[593]. У спису *О умствованим и чулним (стварима)*, спису који кроз историју није сачуван, Дионисије говори о томе да су „на чулни начин свештене (ствари управо) изображења умствованих (стварности), и руководство и пут ка њима, док су умствоване стварности начало и наука чулних свештеноначалних (стварности)“[594]. У том смислу и богослужбено-символично кретање јерарха говори најпре о прогресу његовог божанско-икономијског сагледања и промишљања о свету, затим о узвођењу богоусмерених бића ка божанским стварима, и најзад, повратак јерарха на место са кога свештеноначалствује, упућује на божанску неизмењивост унутар икономијских прогреса и на непрекидна „прелажења од божанских (стварности) ка божанским (стварностима)“[595]. Ово је у потпуном сагласју са богослужбено-символичним димензијама речи апостола Павла: „преображавамо се из славе у славу, као од Господњег Духа“ (2. Кор. 3, 18).

Следећа димензија дејства јерарха у хоризонтима свете тајне крштења тиче се умних дејстава од којих зависе чак и дејства божанске светлости, тако да светлост не дејствује ако „независна самосушност умних (бића)“[596] еросно прионе за зло, нити ако прескочи дату меру одређеног виђења, те дрско покуша да се суочи са „зорама“[597] које су изнад моћи сагледања, јер „светлост неће дејствовати мимо себе“[598]. Божанска светлост је свагда доброделатно наклоњена умним виђењима тако да је увек присутна и спремна за „богоподобно раздељење сродних (οἰκείων) (дарова)“[599]. Максим на овом месту даје слику чулне светлости упућујући на Сирахове речи: „теже (ствари) од себе не тражи, и моћније од себе не истражуј; заповеђене ти (ствари), о њима размишљај“ (Сир. 3, 21-22)[600]. Сличан приступ налазимо и у речима Атанасија Великог: „Довољно је ово вернима; до ових (стварности) допире људско знање; до ових (стварности) херувими заклањају крилима. Онај који више од ових (ствари) хоће истражити, (тај) не слуша оног који говори: `не мудруј превише да се не уплашиш`. Ствари предате вери, не треба у људској мудрости расуђивати, већ (их треба сазнавати) послушношћу вере“[601].

Дионисијев „*божанствени јерарх*“[602] изображава божанско подражавање због тога што „светловидне зоре свог богонадахнутог учења незавидно шири на све, (будући) спреман да приступајућег просветли богоподражајно“[603], не узимајући као отежавајуће околности претходно одступништво или недостатак мере приступајућег, већ приступајуће, „њиховим светловодствима богонадахнуто свагда јерархијски обасјава у хармонији и поретку и аналогији симетрије, свакога

[593] Исто, 397C.
[594] Исто.
[595] Исто, 397A.
[596] Исто, 397D-400A.
[597] Исто, 400A.
[598] Исто.
[599] Исто.
[600] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 129A.
[601] ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΜΕΓΑΣ, Πρὸς Σεραπιώνα, PG 26, 572A.
[602] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 400B.
[603] Исто.

према свештеним (тајнама)“[604]. На овом месту Максим указује на епископа као на *тип* божанске светлости[605].

Божанство је начало свештеног поретка по коме „*свештени умови*“[606] најпре спознају себе, тако да онај који жури за сродним себи, мора претходно да види себе самог, и „тај ће *први свештени дар* примити од усмерења ка светлости“[607]. Спознање себе по Максиму проистиче из исправног учења како би се одржао закон, и на тај начин најпре се подражавају анђели, јер они знају себе[608]. Дионисије под спознањем себе подразумева жудњу за сопственим свештеним местом у свеколикој богоустановљеној богослужбено-симболичној структури постојања света (Цркве). Из тог разлога о самоспознаји и говори као о „првом свештеном дару“, настављајући богословско образложење по коме несавршени неће одмах „сам од себе пожелети (αὐτὸς οὐκ αὐτόθεν ἐπιθυμήσει)“[609] најсавршеније сједињење и удеоништво у Богу, већ ће постепено, од њему првих, жудити за „још превасходнијим (ἐπὶ τὰ ἔτι πρότερα) и кроз оне, за најправасходнијим (ἐπὶ τά πρώτιστα)“[610] духовним степенима, како би се „у (општем јерархијском) поретку свештено узносио ка богоначалном врху“[611]. Икона оваквог свештеног поретка јесте смерност приступајућег тајни крштења и његова самоспознаја која на путу ка јерарху има путеводитеља, односно сведока.

Надаље, божанско блаженство предаје вођеном од „свога удеоништва (ἑαυτῆς μετουσίαν) и од властите светлости“[612], као свога знака чинећи га наслеђем богонадахнутих и чланом свештеног уређења. Свештени симбол оваквог дејства божанског блаженства јесте „печат приступајућем (чину крштења) дарован од јерарха“[613], прибрајање спасенима и спаситељно уписивање новокрштеног и његовог сведока (кума), од стране свештеника у књиге „*свештених помена*“[614]. Новокрштени не може имати удела у претходном начину живљења, већ мора од њега бити одељен и „непотчињен у свим раздеобама једноврсног, што предање симбола (и) поје свештено“[615]. Дионисије има у виду свештени симбол свлачења одела у коме приступајући стоји потпуно „наг и необувен (γυμνὸν καὶ ἀνυπόδετον)“[616] окренут ка западу. После покрета рукама ка напред, одбацујући симболично и рукама и симболичним издисајима сваку свезу са несличностима и „злом заједницом“[617], окреће се истоку ка божанској светлости „у потпуном сакупљању ка једном“[618] чинећи „љубоистино свештена...исповедања“[619]. Под

---

[604] Исто.
[605] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 129B.
[606] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 400B.
[607] Исто, 400BC.
[608] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 129B.
[609] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 400C.
[610] Исто.
[611] Исто.
[612] Исто,, 400CD.
[613] Исто, 400D.
[614] Исто.
[615] Исто, 401A.
[616] Исто, 401AB.
[617] Исто, 401B.
[618] Исто.
[619] Исто.

појмом „неизмењивог (ἀναλλοίωτον)“[620] Дионисије подразумева потпуно одбацивање и умртвљење свега што се супротставља боговрсном етосу, тако да неизмењивост постаје „боговрсна навика (ἕξις) умних (бића)“[621]. Есхатолошку димензију подвижничког владања Дионисије повезује са свештеним помазањем које обавља јерарх, док свештеници за то време позивају новокрштеног да започне духовну борбу имајући као такмичар у себи Христа „који као Бог јесте творац такмичења (ὡς Θεός ἐστι τῆς ἀθλοθεσίας δημιουργός), а као мудар поставио је законе такмичења, чинећи као красан степене такмичења доброподобним онима који побеђују, и што је још божанственије, будући као добар у (самим) такмичарима, бори се свештено заједно са њима за слободу и победу над влашћу смрти и пропадљивости“[622], тако да се новокрштени упушта радосно у борбе као божанске установе и поштује законе борбе потчињавајући се „добром Господу који је вођа такмичења“[623]. Слободни смо повезати ову димензију постојања са сличном код Исидора Пелусиота; и по њему *крштење Христово јесте символ бесмртности људи у Њему*[624].

Ступајући „божанским траговима првог од такмичара“[625], новокрштени „богоподражајним такмичењима“[626] поражава енергије и постојања која се супротстављају његовом обожењу „саумирући, тајанствено говорећи, са Христом греху у крштењу“[627]. Наведене Дионисијеве речи подвижништво постављају у саму свештену природу богослужбено-симболичног начина постојања Цркве, тако да и врлинска дејства чине свештено наслеђе Цркве. Символ опет, не може да се одели од свог узрока и постане самом себи циљ.

Крштење водом обликотвори, односно симболично тајноводи трократно потапање и подизање новокрштеног из воде ка тајни „подражавања богоначалне тродневне Исусове смрти и гроба“[628], и то оноликог подражавања колико је то мужевима могуће, а што се врлински тајанствено приказује богоустановљеним символом. Као што вода даје неодређени облик телу које се у њу погружава, јер је сама икона неодређености, тако се смрт тела сагледава не кроз непостојање његових елемената већ кроз другачију промену која чини да тело нестаје из људског видокруга, тако да прекривено водом постаје невидљиво и неодређено, и вода као икона безобличности јесте и символ смрти. Сада (израњањем новокрштеног), крштење водом дејствује саобразно вољном одбацивању старог (грешног) човека, али и одлуком о непрестаној борби (такмичењу) у вођењу непорочног живота као супротстављању дејствима која човека воде у смрт. На новокрштеном се тада обистињују речи Господње: „долази владар света, и у мени неће наћи ништа (своје)“ (Јн. 14, 30)[629]. Као што се у посљедованију чина опела, за уснуле у Господу поје да су „без образа (лика), без славе, и да немају вида

[620] Исто, 401BC.
[621] Исто, 401C.
[622] Исто, 401D-404A.
[623] Исто, 404A.
[624] Види ΙΣΙΔΩΡΟΣ ΠΗΛΟΥΣΙΩΤΗΣ, Ἐπιστολαί, PG 78, 225C.
[625] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 404A.
[626] Исто.
[627] Исто.
[628] Исто, 404B.
[629] Види исто, 404BC.

(облика)“, тако се погружењем умирући са Христом, умртвљује *образом (ликом), славом и видом (обликом)* греха за владара овога света. Најзад, погружавани се облачи у „светловрсне одежде“[630] тако да се крштени тајноводствено „неукрашено украшава, и безоблично обликотвори“[631] водећи врлински живот. Помазивање миром чини крштеног благомирисним, „јер свештено савршење богопостања сједињује (у)савршавана бића (τὰ τελεσθέντα) богоначалним Духом“[632].

Максим крштење сагледава као умртвљење слободне воље према чулном свету, док је чаша потпуно одбијање садашњег живота зарад истине[633]. Максим још наводи: „Овакву разлику има крштење од чаше: крштење врлински дејствује слободну вољу према умртвљењу задовољстава (овога) живота, а чаша благочестиве уверава *да расуђују истину из саме природе*“[634].

а) Биолошко изображење двига ка вечном животу

Дефинишући у досадашњем излагању богослужбено-символичну природу богоустановљеног начина постојања света, указали смо на светоотачко предање по коме историјску зависност природе и начина живота од Личности Творца, мора да прати и одговарајући богоустановљени начин постојања који свету гарантује апсолутност, односно вечно постојање. Међутим, и поред тог богословског аксиома, не можемо, а да не уочимо посебан светоотачки приступ животу, приступ по коме смрт не постоји за оне који су *узети да не виде смрти* (Јевр. 11, 5), или оне који „неће видети смрти у век“ (Јн. 8, 51), јер прешоше „из смрти у живот“ (Јн. 5, 24). Тај приступ састоји се у есхатолошко-историјској димензији постојања која подразумева непрекидно живо присуство Бога у свету на тај начин да се смрт не узима као трагичан догађај, нити као најстрашнија претња и „појава“ која већ од сада није одлучујућа за наше постојање. Истовремено, то не подразумева одсуство свести о смртности творевине „по себи“, те искључиву зависност њеног постојања од Бога. Због тога се одмах намеће питање: 1) како је могуће да се и поред свести о непрестаној смртној претњи бићу, смрт може сматрати неважном? 2) Да ли крштење има додирних тачака са овим проблемом?

Дајући повод за нарочити есхатолошко-историјски приступ постојању Дионисије наводи: „Од несвештених, једни неразумно сматрају да завршавају (живот) у непостојању, а други (сматрају) да се за свагда раскида телесна свеза са душама као неодговарајућа (душама) у (њиховом) боговрсном животу и блаженим скончањима, (и једни и други) не схватајући нити (бивши) довољно научени божанској науци, да је у Христу *већ почео наш најбоговрснији живот*“[635]. Да бисмо (по својим моћима) покушали разјаснити овај Дионисијев приступ постојању указаћемо најпре на природни животни двиг човека како би се у наставку управили ка иконизованом архетипу хришћанског животног двига, за који смо убеђени да представља основ наведених Дионисијевих речи, односно Дионисијево

[630] Исто, 404C.
[631] Исто.
[632] Исто, 404C.
[633] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1220CD.
[634] Исто, 1221A.
[635] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 553BC.

ишчитавање из природе саборнијих логоса постојања. Сматрамо да је из следеће, узвишеније перспективе постојања Дионисије надишао многе гносеолошке недоумице спајајући у једно многодимензионалне изразе односног постојања Бога и света, пројављене кроз тајноводствене библијске списе. У даљем излагању указаћемо и на друге премисе које морамо узети у обзир како бисмо што реалније оправдали чињенице у прилог синтези Дионисијевог и Максимовог богословског исказа по питању есхатолошко-историјских димензија постојања.

О природној пројави двига за вечним постојањем може нам послужити и једноставан увид у живот пројављен кроз биолошку тежњу за постојањем. Имајући у виду биолошке стварности наших бића, ми сагледавамо сопствено природно постојање, иако истовремено и умиремо, зато што послепадно стање света карактерише „чудна“ помешаност живота и смрти, као „природна“ законитост у којој живот *неко време* има превагу. Али и поред тога, пример по коме и у послепадном начину постојања можемо бити свесни непоколебивости богоустановљеног животног покрета, везујемо сада за биолошки одраз иконологије као у речима Христовим: „Жена када рађа трпи муку, јер дође час њезин. А када роди дете, више не помиње муку због радости јер се роди човек у свету“ (Јн. 16, 21). Наиме, природно рођење непоколебиво сведочи о томе да онај који је рођен не жели да умре, већ се на начин којим му Бог даје силе постојања, *тај нови мали човек бори да живи*. Ова борба дешава се и у утроби мајке и пре рођења о чему осим науке у ширем смислу те речи, недвосмислено сведочи и потресни документарни филм о чедоморствима, по називу *Крик*. Смрт за тог новог, малог човека, наступа нежељено, јер да може и као ембрион и као одојче да бира, сигурно не би исказало жељу за смрћу, када и у процесу извршења чедоморства, тај мали човек физички покушава да бежи, да се склони и избегне оруђе (заправо оружје) „лекара“ које му смртно прети. То представља недвосмислен доказ о природним логосима постојања, односно о вишедимензионалним начинима постојања *природеним* створеним бићима и стварима.

Одрастање одојчета прати исти нагон, нагон за животом. Човек дакле, не жели да умре, већ жељу за животом показује чак и на стриктно биолошкој основи. У супротном би се у сваком тренутку живота препустио смрти не показујући ни на који начин одбојност од смрти као „природне појаве“. Међутим, трагичност послепадног начина постојања не мимоилази ниједно биће. У том смислу морамо имати у виду онај елеменат постојања који Максим Исповедник назива *природном вољом*, јер како рече: „Бог је, природу људи стварајући, бићу одмах дао вољу, удесивши јој и стваралачку силу да чини оно што јој пристоји,...(односно) природни покрет ка уделовљењу врлина“[636].

На који начин се Дионисијев и Максимов есхатолошко-историјски приступ појму *живота* може иконолошки-одразно повезати са поменутим биолошким знацима постојања? Најпре, говорећи о катихуменима као последњима у јерархијском поретку Цркве, Дионисије их назива „неудеоним и ненаученим (ἀμέθεκτοι καὶ ἀμύητοι) у сваком од свештеноначалних савршења“[637], и онима који немају „по божанском рођењу богонадахнуто постојање“[638], и као што се за рођене

[636] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφαλαία διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1229D-1232A.
[637] Исти, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 432D.
[638] Исто, 432D.

мртве може рећи да су у „нерођеном, неживом и непросвећеном (ἀφώτιστον) паду“[639] на земљи, на таквом се духовном степену налазе они који почињу да се уче од „уобличавајућих и животворних Речи“[640], увођени у свет одговарајућом храном док не стасају „ипостасју ка своме богопостању“[641]. У том смислу животни покрет настаје од тренутка зачећа и траје до смрти; тај покрет јесте један од природно-симболичних одраза есхатолошко-историјског потенцијала читаве творевине о коме сведочи Дионисије речима „*да је у Христу већ почео наш најбоговрснији живот*“[642], јер по пројави живота можемо рећи: када живот започне, он започиње у једном правцу, односно у правцу постојања који природовољно не подразумева смртни крај. Ако и уствpдимо да започети живот мора имати и свој крај, то је само једна димензија расуђивања; другу димензију чини двиг живота због кога хришћани и у биолошком смислу апсолутизују живот попут Јована Златоустог који говорећи о васкрсењу наводи: „друго је тело, а друго (је) смрт; друго је тело, (а) друго трулежност, (и) нити је тело трулежност, нити је трулежност тело. Ако је тело и трулежно, али није трулежност-тело; ако је и смртно тело, али није смрт-тело, него је тело дело настало од Бога, а трулежност и смрт од греха уђе (у свет)... Тело је средина између трулежности и нетрулежности... *Али није тело трулежно, већ нетрулежно*“[643]. О бесмртности тела говоре и речи сједалног: „Страстотерпци Господњи, блажена земља која се напила вашим крвима, *и свете насеобине*, које су *примиле тела ваша*...“[644]. Чини се да у истом смислу Григорије Богослов наводи: „закони природе се разрешују; треба да се напуни горњи свет, то Христос заповеда, немојте да смо противни”[645]. Симболичне истине које се крију иза Григоријевих речи: „Закони природе се разрешују“ пројављују се и у богословљу Дионисија Ареопагита као богослужбена освећења твари због којих Дионисије творевину показује одуховљеном и чистом од смрти, а по нашем мишљењу из исте перспективе из које Златоусти говори о нетрулеживости тела! Тако и крштење као увођење у нови начин постојања, нови живот, показује да смрт као крајње одређење бића нема са нама ништа. Величање живота у том смислу налазимо у речима апостола Павла: „...ми који тада живи будемо...“ (1. Сол. 4, 15), али и у Павловом богословљу о новом начину постојања упућеном Цркви у Риму (6, 1-23), или пак у речима: „Бог није Бог мртвих, него живих“ (Лк. 20, 38).

Покрет бића од тренутка крштења води *виши логос мудрости* од оног логоса којим се природним начином долази на свет. Израз *виши логос мудрости и знања* јесте Максимов израз који подразумева прихватање „саборца, или боље (рећи)...анђела“[646]. Међутим и код Дионисија наилазимо на израз „надлежашчи(ј) логос“[647]. Оваплоћени Логос својим крштењем заправо пројављује *богослужбено кретање живота* као оно које никада неће стати. Као што природно постојање

[639] Исти, 433A.
[640] Исто.
[641] Исто.
[642] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 553BC.
[643] ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, Περὶ τῆς τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως, PG 50, 428A.
[644] Посни Триод, Среда, јутрење, сједални на тројичне тропаре, на 7. песми мученичен, гл. 2., стр фи.
[645] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Λόγος ΛΗ’, εἰς τὰ Θεοφάνια, PG 36, 313B.
[646] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφαλαῖα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1260C.
[647] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Ἐπιστολή Η’, PG 3, 1093A.

урођеном, природном вољом, не показује „природном“-вољу према смрти, него ка животу, тако и *рађање с више* упућује на покрет живота који по преимућству има вечне богослужбено-јерархијске основе постојања. У том смислу они који не долазе на суд, него су „прешли из смрти у живот“ (Јн. 5, 24), они ће у гробовима и чути „глас Сина Божијег“ (Јн. 5, 28), јер чути могу само они који су живи.

Овде се заправо ради о јединствености времена у богослужбено-симболичном начину постојања Цркве. Јединственост времена генерисана је у личности Господа Исуса Христа у којој смрт сада на богослужбено-симболичној равни не додирује временско постојање света, а што обзнањује сâм Господ речима: „долази владар света и у мени неће наћи ништа (своје)“ (Јн. 14, 30). Поменимо поново да молитва сећања као дејствени моменат литургијског предања говори о боговрсном хоризонту постојања у коме се прошли и будући догађаји сагледавају у реалности постојања, будуће, божанске заједнице, зато што читање диптиха нема за циљ да изазове у Богу никакве слике, како то сада бива код људи, већ да „се богоподобно пројави боговрсна част и непромењиво Божије знање савршених, јер...како говоре Речи...*часна је пред Господом смрт преподобних Његових*“[648]. Свештена заједница дешава се у времену и простору исказујући надилазе временско-просторних деоба, односно смрти. Утолико је важност будућности једнако сагледива у одговарајућим прошлим догађајима, јер се избављење од смрти управља ка Оном „који долази“ (Откр. 1, 4), јер Он је и тај „који јесте и који беше“ (Откр. 1, 4). Отуда и Господње речи: „...ако од Мојсија и пророка не чују неће се уверити ни ако ***неко*** из мртвих устане“ (Лк. 16, 31), или речи: „Авраам, отац ваш, радовао би се да види мој дан, и виде (га) и обрадова се“ (Јн. 8, 56), или опет: „...и гле, ја сам с вама у све дане до свршетка века“ (Мт. 28, 20). Дакле Онај који беше у време Авраама и Мојсија, он је тај *који јесте* и *који долази*.

О савршењима свештене заједнице

У различитим приступима Дионисијевом сагледавању тајне *свештене заједнице*, односно свете Литургије, поново запажамо „незаобилазни“ утицај, односно проблематику христијанизоване „јелинске мисли“. Тако на пример, Андреј Лаут приписује неоплатонистима истинско порекло Дионисијевог тумачења „литургијског покрета“[649]. По Лауту постоји слагање мишљења Теодора Мопсуестијског и Дионисија о томе да после читања Писма (када катихумени и по Теодору, као и по Дионисију, излазе из заједнице), настаје део литургије који је „више нематеријалан“ (!?)[650] и који је приступачан само крштенима. Једини заједнички именитељ Дионисијевог и Теодоровог приступа литургији по Лауту јесте неинсистирање на одеждама јерархије, док богатство мотива на одеждама Лаут приписује западним утицајима[651]. Рорем попут Лаута помиње Теодоритово инсистирање на „историјској, христоцентричној типологији“[652] која је инспирисала

[648] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 437BC.
[649] A. LOUTH, Denys the Areopagite, London 1989. стр. 60.
[650] Исто, стр. 61.
[651] Исто.
[652] PAUL ROREM, Pseudo-Duonysius (*A Comentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*), New York, 1993. str. 125.

западног литургичара Амалариуса из Меца (Amalarius Symphosius), да тврди како свештеник у олтару представља Христову крсну жртву. Имајући у виду да је Амалариус као литургичар делао пре Хилдуиновог превода Дионисијевих дела, Рорем жели рећи да Дионисије није директно утицао на Амалариуса, те да Дионисијев спис *О црквеној јерархији*, са својом „алегоријом невремених духовних истина“ није могао обликовати средњевековну западну „историјску типологију Христовог страдања, типичну за Теодора Мопсуестијског“[653]. По овом питању Лаут и Рорем се не слажу, јер Лаут Дионисијеве списе поставља као значајан разлог за развијање западне мисли у индивидуалистичком правцу, односно у правцу „откривења појединца“[654].

Најпре, однос присуства и одсуства Господњих божанствених стварности пројављује се кроз дијалектику нарочитог начина постојања које *сада јесте*, и *коначних догађаја* које ће Господ пројавити својим Другим Доласком. Истовремено, присуство есхатолошких стварности не представља замишљавано будуће постојање, већ реални, богоустановљени начин постојања пројављен у богослужбено-символичној стварности коју називамо *Црква*, али као предокус онога што се још не види. Удеоништво у оваквом начину постојања црпи свој основ из литургијског сабрања. Свештено сабрање је христоустановљени богослужбено-символични савршитељни чин у коме је антиципиран божанствени начин постојања у Будућем Веку, тако да се по Дионисију узвођење Богу посведочава *богослужбено-символичним премештањем јерархијских особина Царства Небеског* на раван *сада још* смртног живота, докле год се по Васкрсењу не покаже јасно и видљиво. На тај начин божанско препознавање човека дејствује кроз конкретан, богоустановљен, богослужбени начин постојања. Дионисијево али и Максимово богословље даје нам за право да реалност божанске присутности у свету схватамо само у реалности конкретног богослужбеног присуства, што ће се показати и као историјска димензија Будућег Века. Непрекидност богослужбеног начина постојања не схватамо кроз спољашњу неуједначеност реалних богослужбених времена на различитим местима земље у току двадесетчетворочасовног трајања дана, већ имајући превасходно у виду свест о свету као о Цркви, а о Цркви као о богослужбеном начину постојања. Само у том смислу можемо прихватити свет као саприродан богослужбеном начину постојања, односно неодвојивим од Цркве.

По угледу на свог учитеља Јеротеја и Дионисије евхаристијско сабрање назива „савршење савршења (τελετῶν τελετή)“[655] и најпре га описује „свештенографски“[656], то јест у складу са оним што се п(р)ојавно савршава[657]. Он „најбожанственију евхаристију“ назива по преимућству „сабрањем“ јер „свештенодејствује сабирање ка Једном и богопреданим даром усавршитељних тајни чинодејствује заједницу са Богом“[658]. Иако Дионисије и друга чинодејства назива заједницама због тога што „свештеносавршитељно, наше раздељене животе

[653] Исто.
[654] A. LOUTH, Denys the Areopagite, London 1989. стр. 120-126.
[655] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 424C.
[656] Исто.
[657] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 136A.
[658] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 424D-425A.

сабирају у једноврсно обожење“[659], ипак свештено сабрање „дарује заједницу и сједињење са Једним“[660], због чега свако друго свештенодејство без свештеног сабрања „остаје несавршено“[661]. На овом месту морамо имати на уму не просто степеновање важности које би се надаље јуридички или психолошки поштовало, већ богоустановљену јерархијску структуру богослужбено-симболичног начина постојања Цркве, што захтева и примерен тајноводствени приступ сваком појединачном чинодејству. Због тога Дионисије говори и о другим свештеним савршењима која ка једноврсном обожењу сабирају наше раздељене животе. Света тајна крштења и сабрања најбољи су пример односа две свештене радње; Дионисије наводи да у односу на светловодство приступајућег тајни крштења, овај чин „појемо истинитим називом-*просвећење* (τὸ φώτισμα)“[662]. И Григорије Богослов, између многих својих именовања тајне крштења, готово идентично Дионисијевим речима просвећење назива „причасништво светлошћу“[663]. Иако је свим свештеним чинодејствима заједничко да „преносе свештену светлост онима који се (у)савршавају“[664] Дионисију је прво виђење подарено од „ове најначалније светлости од које се“, како о себи рече, „светловодим виђењу осталих свештених (тајни)“[665].

Посљедованије тајне сабрања, или заједнице, Дионисије најпре описује у краћим цртама, да би у богословском сагледавању које прати опис ове тајне, шире говорио о богослужбено-симболичној природи и значају појединачних елемената овог посљедованија. Опис савршавања тајне сабрања Дионисије започиње молитвом јерарха пред „Божијим жртвеником“[666], након чега следи јерархијско кађење „области свештеног простора“[667]. Вративши се жртвенику започиње „свештеном мелодијом псалама“[668] и његовом псаламском свештенословљу придружује се сва Црква. Они „који се сада називају ипођакони“[669], а које Дионисије назива „литурзи (λειτουργοί)“[670], настављају читањем „светописамских списа (ἁγιογράφων δελτῶν)“[671], под којим Максим подразумева списе Старог и Новог Завета[672]. Након читања, „изван свештене области бивају катихумени, (затим) нечистим духовима опседнути[673], (надаље) они у покајању, а остају они

---

[659] Исто, 424C.
[660] Исто, 424CD.
[661] Исто, 425A.
[662] Исто.
[663] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Λόγος Μ’, PG 36, 361B.
[664] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 425A.
[665] Исто, 425AB.
[666] Исто, 425B.
[667] Исто.
[668] Исто.
[669] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 136BC.
[670] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 425B.
[671] Исто, 425C.
[672] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG4, 136B.
[673] Код Дионисија они се називају ἐνεργούμενοι. Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 425C. Ми смо у недостатку одговарајућег израза на овом месту употребили Максимово објашњење ове речи. Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 136B.

који су достојни виђења и заједнице божанских тајни“[674]. Док једни литурзи (ђакони) стоје крај свештених врата, а други „чине шта друго по своме поретку“[675], „изабрани од литургијског (ђаконског) уређења, (скупа) са свештеницима предлажу на Божији жртвеник свештени хлеб и чашу благослова, предисповедивши саборно песмословље од све црквене пуноће (верних)“[676]. (У Дионисијево време неки од ђакона су чували двери, док у Максимово време то чине ипођакони[677].) Над предложењем „божанствени јерарх савршава свештену молитву, и свети мир свима објављује“[678]. Следи свети целив, читање „свештених диптиха (ἱερῶν πτυχῶν)“[679], омивање руку јерарха и свештеника, након чега „по средини божанског жртвеника стоји јерарх окружен свештеницима и одабраним литурзима“[680]. Тада јерарх „појући свештено богодејство (θεουργία), свештенодејствује најбожанственије (дарове), и изводи на видело (ὑπ’ ὄψιν ἄγει) пojане (дарове) кроз свештено предложене символе, и показавши дарове богодејства, сам приступа њиховој свештеној заједници и подстиче друге (да приступе)“[681]. Причестивши се и предавши другима „богоначалну заједницу, завршава свештеним благодарењем (εὐχαριστίαν ἱεράν)“[682], док се „божанствени символи“[683] од стране многих само назиру, јерарх се „богоначалним Духом свештеноначално узводи светим началима савршаваних (тајни) у блаженим и умственим виђењима и чистоти боговрсне врлине (ἕξεως)“[684].

Сагледања „боговрсне истине архетипова“[685] Дионисије разматра имајући у виду њихов поредак и свештеност, односно иконичност свештених радњи, зарад оних који се „усавршују у свом складном душеводству (ψυχαγωγίαν)“[686], а за које је корисно да „разноврсни и свештени састав символа постоји макар и као појавни“[687]. Дионисије затим наводи да „најсвештеније песме Речи (Писма) и читања, научавају о врлинском животу, а пре тога о потпуном очишћењу од пропадљивотворећег зла“[688], затим о уделу у хлебу и чаши и о „најбожанственијој вечери и архисимволу“[689], тако да Речи „воде у свештено сећање“[690] на вечеру на којој је „сам творац символа“ разбаштинио свог наслеђа „онога који није једнаким начином (ὁμοτρόπως) свештене (тајне) савечерао (συνδειπνήσαντα), учећи јасно али и богоподобно, да приступање божанским (тајнама) истински (καθ’ ἕξιν ἀληθής) дарује приступајућима заједницу са Оним који је сличан њима (односно,

---

674 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 425C.
675 Исто.
676 Исто.
677 Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 165A.
678 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 425C.
679 Исто.
680 Исто, 425D.
681 Исто.
682 Исто, 428A.
683 Исто.
684 Исто.
685 Исто.
686 Исто.
687 Исто, 428AB.
688 Исто, 428B.
689 Исто.
690 Исто.

божанским тајнама-прим. м.)“[691]. Јудин излазак са вечере Максим тумачи речима: „Запази, да и њему (Јуди) предаде од тајног хлеба и чаше, док су тајне (предате) ученицима после изласка Јуде са вечере, будући недостојном њих (тајни)“[692]. Због тога приступање тајнама није само телесно „већ разумом кроз веру и чулом духовним“[693], и „хлеб по (нашем) богословљу јесте истинско тајноводство“[694]. Дионисије надаље наводи: „узиђимо (εἰσέλθωμεν) од узрокованих (ствари) ка (њиховим) узроцима, и (управо) тада, у нашем свештеном сабрању, (и) од *светловође Исуса* (τοῦ Ἰησοῦ φωταγωγοῦντος) угледајмо доброподобно сагледање умствених (тајни) које јасно исијавају блажену лепоту архетипова“[695]. Тумачећи Дионисијеве речи „узиђимо од узрокованих (ствари) ка (њиховим) узроцима“, Максим говори о преласку са „видљивих (богослужбених) савршавања на невидљива и тајна која су узроци и архетипови чулних (савршавања)...или од узрокованих (ствари) ка узроцима, то јест, од чулних символа ка умствованим и умним, односно од несавршених ка савршенијим, (и) од типова, ка икони, и од ње ка истини. Јер (као што већ наведосмо Максимове речи) сенка су (стварности) Старог, икона су (стварности) Новог Завета, а истина стање будућих (стварности)“[696]. Сличан смисао Максим исказује и у контексту става Григорија Богослова, по коме „икона треба да узиђе архетипу коме већ сада жуди“[697].

Видели смо да Максим тумачи Дионисијев смисао сагледавања архетипова као *прелазак видљивих савршавања на невидљиве и тајне који су узроци и архетипови чулних савршавања*. Максим не тумачи речи Дионисијевог текста о *светловођи Исусу*, што некоме може одати утисак да је личност Господња споредна, односно да је само посредник, светловођа ка нечем вишем! Али сам Дионисије, видели смо, Христологију не сагледава једнодимензионално, тако да и у светој тајни Крштења Дионисије говори о Исусу као животодавцу по преимућству, и Он сада, као *надахнуће сваке јерархије*, јесте тај који нас *светловоди* јер се у Њему савршава свака јерархија. Уз то, Дионисијева реч *узиђимо* исказује покрет. И ово може бити проблематична реч и лако имати смисао платонистичког подражавања некаквог сапостојећег паралелног света овом нашем. Међутим, морамо имати у виду и најопштији Дионисијев став о Васкрсењу као о коначном догађају после кога ће, сада још невидљиве стварности, постати нови начини постојања. У том смислу његови изрази попут *узилажења*, *уздизања*, или достизања *божанственијег* сагледавања, или *подражавања архетипова*, морају бити узети у обзир као покрет ка одлучујућем историјском догађају Васкрсења и *христоврсности* тадашњег начина постојања[698].

---

[691] Исто.
[692] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 137C.
[693] Исто.
[694] Исти, Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90, 280B.
[695] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 428C.
[696] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 137CD.
[697] Исти, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1077B.
[698] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 592BC.

а) Богослужбено-символична тајноводства верних

Јован сведочи да „*благодат и истина* бѝ кроз Исуса Христа“ (Јн. 1, 17). У том смислу и целокупно постојање одвија се у дијалектици јовановски исказане *благодати* постојања и *Истине* као коначног, бесмртног начина постојања. С друге стране, Дионисије сунце назива затамњеном иконом божанског архетипа, што може читаоца асоцирати на платонистички начин закључивања; међутим Дионисије има у виду онтолошку различитост иконе и архетипа, али и одговарајућу односност, сличност!

Али због чега би иконичност мноштва космичких парадигми за нас имала значаја? Да се овде не ради просто о указивању на индивидуализовани, спекулативни приступ природним парадигмама морамо пре свега имати на уму чињеницу да наш живот у телу јесте део свеопштег начина постојања парадигми. *Парадигматски* или *символично сагледаван* човек јесте конкретан начин постојања конкретног бића. Сунце опет, као једно од божанских парадигми, у *односу на свој ниво постојања*, или, како би Дионисије рекао, *по својој моћи*, указује на божански начин постојања, тако да сунце није умна парадигма која нема везе са човеком, или пак има везе само са умним делом човека. Иако је у питању небеско тело, Бог на творачки начин чини сунце конкретним извором човековог природног начина живота. Светлост опет, није само умна парадигма божанске јасности, већ и конкретан предуслов човековог биолошког начина постојања и сазнања. Светлост је и парадигма богочовечанске гносеологије. Четири стихије опет, нису „договорене категорије“, већ извесна имена стварних основа материјалног постојања, као у речима: „...стихије четири суште, и Тројицу изјаснисте, која је њих (стихије) саздала и свет створила“[699]. Али и виши, анђелски начин постојања представља својеврстан богочовечански врлински призив ка специфичном начину постојања људи попут оних у речима: „од сада ћете видети небо отворено и анђеле Божије како узлазе и силазе на Сина Човечијег“ (Јн. 1, 51), али и речима: „о васкрсењу нити се жене нити се удају већ су као анђели Божији на небу“ (Мт. 22, 20).

Богослужбено-символични живот није „готова стварност“ због чега сваки хришћански нараштај *већ сада* уграђује елементе Будућег Века у историју, а по призиву богослужбено-символичних речи Господа: „од данâ (τῶν ἡμερῶν) Јована Крститеља до сада, царство небесâ се изнуђује (βιάζεται) и насилници (βιασταί) га грабе“ (Мт. 11, 12). Иако се ове Господње речи најчешће сагледавају из аскетско-подвижничког угла, ипак оне превасходно сведоче о посебном приступу проблему богоустановљења богослужбених радњи; богоустановљење нема значење јелинских категорија „непромењивости“, већ управо живота у коме онај који је на месту Божијем (и по учењима Дионисија Ареопагита и Игнатија Богоносца) има власт над богослужбеним животом тако да преко њега сâм Господ богоустановљује и нове богослужбене елементе, за које се стиче *богослужбено-символични утисак* да се већ сада *насилнички отимају* од Будућег Века. То ће рећи да и сада дејствују божанске речи упућене Аврааму: „Бог је с тобом у свему што радиш“ (Пост. 21, 22). Само из овакве перспективе могуће је поменуте Господње речи тумачити из

[699] Зборник, Оци 7. Вас. Саб., Стихире на Госп. Возв., стр. 105.

аскетског, односно подвижничког угла, јер „није истина због врлине, већ је врлина због истине“[700].

б) Есхатолошко-историјске предпоставке Дионисијеве антропологије

Када је Бог видео „(човековом) непажњом насталу лишеност (човека) божанских дарова“[701], Он нас „поново призва“[702], узимајући нашу природу на себе и дарујући нам заједницу са Богом у божанским тајнама. Есхатолошко назначење човековог историјског постојања налазимо на тајноводствени начин у Дионисијевом предању по коме Бог саздаје „доброврсно нашу суштину и живот, обликујући архетиповима лепоте нашу боговрсност и *устројавајући* (нас) *у удеоништву божанственијег живљења* (ἕξεως) и *узвођења*“[703]. Дакле, сама структура створеног човековог бића има есхатолошку управљеност, што ће рећи да и без учествовања у коначном пресаздању творевине, човек већ сада има богоустановљене есхатолошке парадигме постојања као богослужбену потенцију бића. Наиме, у потпуно чудесном богоустановљеном односу постоје структуре *реалног* и *наступајућег* стања човековог бића, јер „логика“ послепадног човека реалност тешко разматра у *наступајућем* стању. С друге стране, богоустановљени богослужбено-симболични хоризонти постојања исказују управо тај структурно-дијалектички однос (реалног и наступајућег), који предпоставља да људи остварују увек божанственије живљење од постојећег, а не просту датост тренутног начина постојања која би божанско историјско откривење потпуно одвојило од историје.

Есхатолошки симболизам показатељ је будућих стварности не по томе што ми на основу будућег века сагледавамо богослужбене симболе Цркве, већ што Црква јесте показатељ јерархијског начина постојања у Будућем Веку. Због тога је она основана у вери као *ипостаси Будућег Века*, али и као потврда ствари које се још нису десиле (Јевр. 11, 1). Отуда и богослужбене речи: „Данас се испуни пророчка реч, јер се ево поклањамо на месту, на коме стојаше ноге твоје Господе: и дрво спасења окусивши...“[704].

И чудесност људске структуре (како спољашњег, тако и унутрашњег човека) огледа се у умној необјашњивости божанског циља стварања света и човека, односно окренутости свеколике творевине постигнућу богочовечанске пуноће постојања. Иконичне одразе божанског домостројног начина стварања људске природе налазимо и у људској делатности стварања. Производи човековог стварања умногоме сведоче предзамишљену сврсисходност човековог делања, али су толико далеко од чудесности божанског стварања човека, колико је назначено савршенство човека далеко од вечности сваког људског стваралачког подухвата.

---

[700] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1121AB.
[701] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 436D.
[702] Исто, 436D.
[703] Исто, 436C. На овом месту јасно видимо да *устројавање* (људи) *у удеоништву божанственијег живљења* (ἕξεως) и *узвођења* говори о узвођењу као о конкретном историјском процесу који Дионисије подразумева под симболичним, односно богослужбено-симболичним начином постојања.
[704] Посни Триод, среда јутрење, 6. глас, сједален први.

в) Основни аспекти Дионисијевог приступа тајноводству евхаристије

Дионисијева евхаристијска тајноводства налазимо у свештеном појању богоначалног човекољубља, које последује предложењу „покривеног божанског хлеба и чаше благослова“[705], што Максим тумачи речима: „Запази, да се не само свети хлеб покривен предлагао, већ и божанска чаша, што сада не бива“[706]. Дионисијево сагледање тајни свештеног сабрања наставља се „свештенодејствовањем најбожанственијег целива“[707] као и „тајним и надсветским читањем светописаних диптиха (ἁγιογράφων πτυχῶν)“[708]. Богослужбени целив и читање диптиха Дионисије сагледава као сведочанство сједињења свих са свима, што јесте услов сједињења свих са Богом[709]. Свештено сједињење са Богом омогућује да се више не пада у „раздељене... жеље“[710] које нас одвајају „и од Бога, и једне од других, а можда и од себе самих“[711], јер такве жеље стварају „материјалне и страстне мрзости једноврсне ономе (што је) по природи (πρὸς τὸ κατὰ φύσιν)“[712].

Велику богословску пажњу завређује Дионисијево инсистирање на сједињењу врлине и богослужења. Врлина мира, под којим Дионисије подразумева свештено-литургијски целив сведочи о богослужбеној природи врлине, јер се на такав начин *„озакоњује* (νομοθετεῖ) *свештенодејство мира...“*[713], које спречава да дејствујемо раздељивим дејствима страсти. Дионисије у богослужбеном сједињењу са Богом поставља извор наше бестрасности, а никако на другом месту; није дакле, наша бестрасност једно, а сједињење са Богом друго постигнуће, јер, како раније наведосмо речи премудрог Максима Исповедника, *није истина због врлине, већ врлина због истине*. Користећи Дионисијев богословски смисао наведених речи, слободни смо устврдити да као што за њега ниједно богослужбено савршење без архисимвола свештеног сабрања не може имати никакав смисао (па ни смисао савршења, односно чинодејства, обреда), тако и о врлини не треба говорити мимо богоустановљеног богослужбено-символичног начина постојања Цркве.

Надаље, читање диптиха исказује јединство Цркве са „живима...који као што богословље рече, нису умрли, већ су прешли из смрти у божанственији

---

[705] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 437A.
[706] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 144D.
[707] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 437A.
[708] Исто.
[709] Види исто.
[710] Исто.
[711] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 144D-145A.
[712] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 437A. Дионисије користи израз *по природи* и у позитивном и у негативном контексту имајући у виду две врсте дејстава: дејства управљања ка циљу коме биће тежи по природи назначења сопствене створености, и дејстава по природи, односно дејстава којима остајемо у границама пропадљиве природе. Исте богословске моменте запажамо и у Максимовој мисли због чега „чинити по природи (τὸ κατὰ φύσιν πράττειν) јесте биће и (јесте од) наше (моћи)“. Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 144A. На другом месту опет, Дионисијево предање не обавезује на потпуни престанак човекових дејстава *по природи*, јер су као таква, нужна, што ће рећи да су нека дејства по природи нужна, али да не одвајају људе од спасења. Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 433C.
[713] Исто, 437A.

живот“[714]. Максим запажа да су у Дионисијево време читани само диптиси, односно само имена упокојених, док се имена живих нису помињала „као данас“[715]. Дионисије још исказује да се свештеним помињањем имена не дешава изазивање у

Следећа веома важна богослужбено-символична димензија тиче се помињања имена светих које бива одмах по предложењу „часних символа на Божији жртвеник, кроз које се Христос означује и (Христом) причешћује“[716], да би се пројавило „нераздељиво њихово припајање (τὸ συνεζευγμένον αὐτῶν) Њему у надсветском и свештеном сједињењу“[717]. Наравно да и у односној Максимовој схолији наилазимо на став да хлеб и вино јесу символи[718], али не у смислу у коме Рорем на овом месту говори о односу символа и одречног богословља[719], већ се богослужбени симболизам тајне *свештеног сабрања* односи и на обавезну јерархијски сагледавану сателесност наших материјалних природа и видљивог дела символа хлеба и вина, сада као Тела и Крви Христа који „више не умире“ (Рм. 6, 9). Рорема очигледно брине онај део богоустановљених стварности богослужбеног симболизма, о којем Дионисије уопште не богословствује одречно. Дионисијева христологија нарочито је важна у овом сегменту тајноводственог богословља с обзиром на богослужбено-симболичну веру Цркве, по којој, што се више једна од природа у Христу пројављује, толико се више и сакрива, показујући ону другу природу. Сетимо се само Максимових тумачења односа човечанске и божанске природе у Господу Исусу Христу, о чему Дионисије говори историјски раније. Ово је свакако у најочигледнијој супротности са *логиком* Роремових поређења Дионисијевог симболизма и типолошких „принципа литургијске интерпретације“ Теодора Мопсуестијског који почивају на страдању и васкрсењу[720]. Најзад, Бог кроз причешћивање смртних људи са видљивим Телом и Крвљу Христовом, како рече јеванђелист Јован усиновљује, односно уипостазира у личност Бога Логоса „оне који га примише“ (Јн. 1, 12), односно оне који примише Њега кроз Његову Тајну богослужбено-симболичног начина постојања.

Помињању светих следује омивање руку јерарха „скупа са часним свештеничким редом“[721] после чега јерарх бива „невезан и слободан (ἄσχετος...καὶ ἀπόλυτος) као посве једноврстан, и враћајући се опет јединствено ка Једном, чини (свој) повратак неоскврњеним и чистим, спасавајући боговрсност пуном и целом“[722]. Максим Дионисијеве речи *невезан и слободан* тумачи настојањем јерарха да у себи нема управљања и расположења према нижим стварима[723], док се друго тумачење одговарајућег места односи на прохођење јерарха ка другим бићима доброврсно, тако да јерарх бива невезан и слободан, и *као посве*

---

[714] Исто, 437B.
[715] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 145A.
[716] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 437C.
[717] Исто.
[718] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 121B.
[719] Види PAUL ROREM, Pseudo-Duonysius (*A Comentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*), New York, 1993. str. 104.
[720] Види Исто, стр. 119-120.
[721] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 437D-440A.
[722] Исто, 440A.
[723] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 145C.

једноврстан, јединствено се поново враћа ка Једном[724]. Омивање сведочи о свештеноделатном очишћењу од „последњих душевних фантазија“[725], да се „тако богојављањима јасније обасјају надсветска блистања у сјају истоврсних огледала“[726], јер по Максимовом тумачењу, Дионисије огледалима назива „душе светих које су примиле божанску светлост, усличивши се бољем скончању (κρείττονος λήξεως ἀφομοιωτικάς)“[727].

Сагледање тајни свештеног сабрања Дионисије наставља описом последица отпадања човека од божанских добара. Надменост и отпадање од „свештеног у рају законоположења“[728] одвојило је човека од „животворног пара (ζωοποιοῦ ζυγοῦ)“[729] тако да је човеку милостивно дато да вечно постојање замени смртним[730], вративши се началу пропадљивог постања, због чега је постојала опасност од пада у „непостојање (ἀνυπαρξία) и пропаст“[731]. Тумачећи поменути Дионисијев израз „непостојање“ Максим у односној схолији бележи: „(Дионисије говори) о непостојању због греха; јер грешник на неки начин не постоји, зато што је зло непостојеће (τὸ γὰρ κακὸν ἀνύπαρκτον)“[732], али и Бог познаје само добро, док зло не познаје („Μόνην ἔχει τοῦ καλοῦ τὴν γνῶσιν ὁ Θεός...τοῦ δὲ κακοῦ τὴν ἄγνοιαν“)[733]. И у односу на ову проблематику индикативан је Дионисијев помен оних стварности што „не постоје, али се умишљају да постоје (οὐκ οὖσαν, ἀλλὰ δοκούσαν)“[734].

Подражавање божанског живота Дионисије сагледава кроз „свештена усличњења“[735], због чега и оправдава богослужбена сећања на „најсвештенија богодејства“[736] која се обнављају увек изнова у „свештеноначалним свештенословљима и свештенодејствима“[737], и што се по Дионисију савршава богослужбено-символично, сведочењем Господње заповести: „ово чините у мој спомен“ (Лк. 22, 19). Јерарх „ставши за божанствени жртвеник поје речена свештена Исусова богодејства“[738], извршеног благовољењем Оца у Духу Светом[739]. После богослужбених речи: „ти си рекао, чините ово у мој спомен“[740], јерарх се моли да буде удостојен „овог богоподражајног свештенодејства...и усличњења са самим Христом“[741], да би савршавао божанске тајне и „износио на видело појане (тајне) кроз свештено предложене символе“[742]. Причасници „свештених (тајни)

---

[724] Види исто, 145CD.
[725] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 440A.
[726] Исто, 440AB.
[727] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 148A.
[728] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 440C.
[729] Исто.
[730] Види исто, 440CD.
[731] Исто, 441A.
[732] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 148D-149A.
[733] Види Исти, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1236C.
[734] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 436A.
[735] Исто, 441C.
[736] Исто.
[737] Исто.
[738] Исто.
[739] Види исто.
[740] Исто, 441D.
[741] Исто, 444A.
[742] Исто.

(треба) да се причешћују свештеноподобно“[743]. Максим додаје на овом месту да је у Дионисијево време „божански дар остао покривен до времена причешћа“[744], док у претходној схолији наводи: „Запази да божанско свештенодејство свуда назива символичним, и да свете дарове (назива) символима вишњих и истинитијих (тајни)“[745]. Јерарх надаље открива „покривени и нераздељиви хлеб раздељујући на многе (делове), и јединствену чашу свима делећи, символично умножава и раздељује јединство“[746]. Све ово чинећи, односно изводећи покривене дарове на видело, јерарх заправо „нераздељиви хлеб открива и на многе (делове) раздељује, и јединство чаше свима раздајући, символично јединство шири и раздељује, најчистије савршавајући свештенодејство у њима“[747].

Веома важна есхатолошко-историјска димензија постојања открива се Максимовим указивањем на „циљ хришћанства“[748] који следи из Дионисијевих речи: „...ако жудимо за заједницом са Њим (Христом), усмеримо се Његовом животу по телу, и похитајмо к Њему уличњењем у боговрсној и нешкодљивој навици свештене безгешности“[749]. Јасно је да инсистирање на подражавању Господњег живота по телу Дионисије смешта у богослужбени контекст свештеног сабрања као превасходно свештеног услова безгрешности живота у Христу. Истовремено, божанска промисао говори кроз посљедованије свештеног сабрања о својеврсном изласку Бога из тајности и човекољубном доласку к нама „несмешљивим очовечењем“[750], по нама обликотвореним, неизмењиво проходећи од свог јединства ка нашој подељености, позивајући људски род „Његовом удеоништву“[751] и Његовим добрима, односно „сједињењу Његовом божанском животу“[752] по моћи људског уличњења, како би истински били „заједничари Божији и (заједничари) божанских (тајни)“[753]. Под сједињењем са Христом Максим подразумева човеково заједничарење „божанске природе“[754].

Причешћујући се и „предајући богоначалну заједницу“[755], јерарх показује да „удеоништво претходи раздеоби (тајни) и причешће тајнама (претходи) тајанственом раздељењу“[756], што открива природу „саборног уређења и поретка божанских (тајни)“[757]. Овај аспект Дионисијевог разумевања природе божанских тајни нарочито је актуелан у модерно време у коме поједини свештенослужитељи не служе редовно саборну тајну свештеног сабрања те бивају и сами „потпуно

---

[743] Исто.
[744] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 149C.
[745] Исто, 149BC.
[746] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 444A.
[747] Исто, 444C.
[748] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 149D.
[749] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 444B.
[750] Исто, 444C.
[751] Исто.
[752] Исто.
[753] Исто, 444D.
[754] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 152A.
[755] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 444D.
[756] Исто, 445A.
[757] Исто.

несвештени и страни свештеном законоположењу“[758], јер онај који „чини и учи, тај ће се великим назвати у царству небеса“ (Мт. 5, 19).

Дионисијев свештени приступ богопознању унутар заједнице свештеног сабрања завршава сведочанством о „свештеном научавању“[759], односно свештеној тајни као услову познања благодати, због чега Дионисије претходно помиње речи: „Вкусите...и видите“[760]. С друге стране, они који сагледавају најбожанственију висину и величину благодати имајући удео у њој, они ће и појати „наднебеска богодејства богоначалија“[761]. Вишедимензионалност израза „појати (ὑμνεῖν)“ у Дионисијевом богословљу, не треба сагледавати ван свештеног предања, што у богослужбеном смислу сведоче речи: „Свештено усхваљујемо“[762]. Спасење нико *не може појати* мимо циља „свештеног богословља“[763], циља кога Максим у односној схолији поистовећује са библијским[764].

Када митрополит Јован Зизиулас тумачи одговарајући Максимов одељак из Схолија у коме Максим указује на појам узрочности у Дионисијевом контексту свештеног сабрања, односно Евхаристије (где Дионисије говори о *свези узрока и узрокованих* бића), митрополит наводи између осталог и речи: „Следствено томе, радње које се врше у Светој Литургији одсликавају и, могло би се рећи, одраз су небеске Литургије, која се вечно врши, и која је *начелни образац* земаљске Литургије. Једно овакво гледиште заиста би представљало типично платонско поимање Евхаристије. *Али, Максим нам за крај овог одељка чува једно изненађење*. За њега божанска Евхаристија представља икону истинске Евхаристије, која није ништа друго до будуће стање“[765], односно Истина као вечно стање бића.

Не желећи да доводимо у питање митрополитов став, јер он упозорава на могућност таквог, платонистички виђеног тумачења Дионисијевих речи, на овом месту указујемо и на другачију перспективу ишчитавања одговарајућих Дионисијевих речи. Најпре Дионисије поставља добробиће (εὐ εἶναι) као црквени начин постојања који стоји на средини биолошког начина постојања у овоме веку (εἶναι) и начина постојања у Будућем Веку, јер Будући Век Дионисије назива *вечним бићем* (ἀεὶ εἶναι). Када говори о тајни свештеног сабрања, Дионисије свештено сабрање повезује са личношћу јерарха који на симболичан, односно *несавршен* начин износи на видело Исуса Христа кроз свештенодејство благодарења. Симболичан начин подразумева у исто време и причешће Христом, али и последовање Христу као путеводитељу ка Оцу, кога он назива и *светловодитељем*. Личност јерарха као да се преплиће са Личношћу Христовом. Другим речима, Христос се на неки начин открива од стране јерарха, а то подразумева чињеницу да по Дионисију богослужбени симбол дејствује онако како код Максима наилазимо на свештенодејства иконе, односно свештенодејства која још увек подразумевају „постојање“ смрти.

---

[758] Исто.
[759] Исто, 445C.
[760] Исто, 445C.
[761] Исто.
[762] Минеј, Јун 19. тропар апостолу Јуди.
[763] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 897A.
[764] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 368A.
[765] ЈОВАН ЗИЗИУЛАС, Евхаристија и Царство Божије, *Саборност*, бр. 3-4, Пожаревац, 2002. стр. 31-32.

И по питању *целива мира* видимо да Дионисије евхаристијском целиву даје атрибут божанског, заправо *најбожанственијег свештенодејства мира*[766]. Али и сада, као и свуда где нам се може чинити да Дионисије „платонизује хришћанску мисао“ морамо имати на уму најпре Дионисијеве речи: „А тада, када нетрулеживи и бесмртни постанемо, и христоврсни и најблаженији крај достигнемо, свагда ћемо са Господом, по Речима, бити, испуњени видљивим Његовим Богојављањем у свечистим сагледањима, најјавнијим зорама које нас обсјавају, (а) које су (обасјавале) и ученике (Његове) у најбожанственијем оном Преображењу“[767].

Али сада, односно у добробићу као богослужбено-символичном начину постојања, називајући хришћане *синовима васкрсења*, Дионисије наводи да „*колико нам је то доступно, користимо божанске символе који су нам сродни*“[768] и помоћу којих се „по својој моћи устремљујемо ка простој и уједињеној истини умствених виђења“[769]. Скривена традиција предата нам је од апостола „богослужбено-пројавно (ἐκφαντορικῶς)“, што значи да је *тајанствено откривена савршенима*[770] и од самог Господа Исуса Христа, и од апостола[771], јер је завештање Божије Премудрости о коме говори апостол Павле „скривено у тајни“ (1. Кор. 2, 7). Из тог разлога по Максимовом мишљењу Дионисије и користи реч „ἐκφαντορικῶς“[772]. У прилог томе говори и Дионисије када наводи да ће се по васкрсењу мртвих јасно јавити оно што је сада прекривено јерархијском традицијом[773]. Такође по његовим речима, „*сву химнологију богослова наћи ћеш да ка доброделатним прогресима богоначалија свештенопројавно* (ἐκφαντορικῶς) *и химнолошки сачињава богоименовања*“[774], због чега у богословским писанијама „*богоначалије видимо свештено појаним*“[775].

Једини начин на који можемо сагледавати горе поменуте речи митрополита Пергамског и од њега поменуте речи Максима Исповедника, а да све оне уједно буду и у складу са речима Дионисија, јесте могућност да се унутар богослужбено-символичног начина постојања Цркве узму у обзир и сва искуства богословља које сведочи и Григорије Палама; он се управо позива на Дионисија и Максима као на кључне богословске ауторитете у основи сагледања онога *што око не виде и ухо не чу и у срце људско не уђе*. Мишљења смо да се без обзира на несавршеност, односно још неоствареност Будућег Века у приступу богоустановљеној тајни свештеног сабрања, односно Евхаристији, морају узети у обзир, сва искуства која постоје у односу на богоустановљени богослужбено-симболични начин постојања Цркве као Тела Христовог. Једино у том смислу било би могуће богослужбено посведочити и оправдати и догађај Господњег Преображења пред изабраним ученицима и поред чињенице да Петар, Јаков и Јован нису достигли *нетрулеживост и бесмртност*, баш као ни Црква све до Будућег Века. Такође, једино на тај начин Господње

---

[766] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 437A.
[767] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 592BC.
[768] Исто, 592C.
[769] Исто.
[770] Види, ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 197A.
[771] Исто.
[772] Исто.
[773] Види, ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 592B.
[774] Исто, 589D.
[775] Исто.

Преображење може бити црквени догађај, јер Онај који је рекао: „Узмите једите, ово је тело моје...“ и „Пијте од ње сви, ово је крв моја Новог Завета...“, Он исти је, Својим смртним телом, и засијао светлошћу коју Дионисије толико велича. Само у том случају Дионисијеви изрази попут *символа, светлости, архетипа, подражавања* и сл. немају платонистички смисао. У супротном, због чега би Дионисије уопште говорио о блаженом животу после Васкрсења ако се већ сада савршенство постојања достиже „подражавањем вечних архетипова“?

г) Основни аспекти Максимовог приступа тајноводству евхаристије

Судећи по начину на који Максим приступа евхаристијском тајноводству мишљења смо да он у истом смислу наставља Дионисијева богослужбено-символична сагледавања тајанствених значења свештеног сабрања, али и Дионисијевог списа *О црквеној јерархији* у ширем смислу. Максим започиње тајноводство сагледавањем иконолошких веза Цркве, односно људи и света са Богом и Светим Писмом. При томе, Максимов приступ богослужбено-символичним тајноводствима има за циљ да посведочи сједињујуће (са Богом) дејство богослужбених откривења.

Најпре, по њему Црква и човек представљају крајња исходишта библијске мисли; он се и сам одушевљавао када је, како рече, *чуо* да је човеков символизам везан за Стари завет као за тело, а за Нови Завет као за душу, дух и ум. Човек је по Максиму тајанствена Црква, а Црква је духовни човек[776]. Овај, богословски значајан еклисиолошки моменат, сведочи о нарочитом сагледању места и улоге библијских списа у тајноводственом богослужбено-символичном начину постојања. То значи да се и по Максиму текстови Светог Писма не би требали измештати из еклисиолошког окружења као свог најприроднијег места и порекла.

Надаље, еклисиологија у Православно-хришћанском сагледавању постојања јесте богослужбено-символични циљ антропологије, што јасно наводи и Максим када символичним начином говори да је човек икона „свете Божије Цркве“[777]. На тај начин и антрополошко исходиште библијских текстова има своје крајње еклисиолошко исходиште. Јасно је да се Максимов исказ не односи на поистовећење еклисиологије и антропологије, већ на анагошко[778] сагледање црквеног домостроја спасења које тајноводствено дотиче човека и у његовој појединачној равни. Овде се може говорити о *еклисиолошком назначењу антропологије*. Због тога и Максим, када говори о човеку као о слици читавог света, невидљивог и видљивог (са душом која одговара умственом, а тело, чулном свету), он има у виду све људе, што се види у његовом изразу „ὁ καθ’ ἡμᾶς ἄνθρωπος“[779].

Први вход архијереја свештеног сабрања јесте икона и тип доласка у телу Сина Божијег, који оприсутњује, односно „поново (нам) уводи благодат

---

[776] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Ἡ Μυσταγωγία, PG 91, 684AB.
[777] Исто, 672D.
[778] Максим у ту анагошку свезу поставља тајноводства Цркве, човека и Светог Писма. Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Ἡ Μυσταγωγία, PG 91, 684A.
[779] Исто, 685C.

Царства“[780] која је постојала *у почетку* и са свештеним входом „симболично образује (συμβολικῶς τυποῦται)“[781] усход ка небесима, наднебесном жртвенику и усход на свештени трон. Вход народа за архијерејем означава повратак из незнања и прелести, у познање Бога[782]. Овај моменат је од великог значаја за схватање проблема богопознања; Дионисије и Максим богопознање приказују у контексту одређеног процеса унутар богослужбено-символичног начина постојања који, као што смо видели, подразумева и телесно присуство као и телесне радње. Овакав приступ појму *богопознања* у крајњем случају одређује и исправност сваке мисли или става по овом питању. Надаље, овакав став потврђује и свештену природу врлинског живота о којој је говорио Дионисије, јер врлину и по Максиму треба сагледавати у начину постојања Цркве[783]. Први вход тиче се оних који су постали *љубавници блажене Христове мудрости*[784], што подразумева први вход свештеног сабрања насупрот следовању прелести материјалних ствари које не могу бити називане *созерцањем* (θεορία), а које су ипак тако називане „од (стране) немудрих, које Јелини називају мудрима“[785]. Сагледање за Максима не представља бављење непрестаним ратом који влада међу стихијама света, што, како видимо, јесте домен јелинских интересовања. Сагледање се тиче делатности Цркве као прибежишта мира у коме се бавимо „природним сагледањем у Духу...слободним од сваког немира“[786], и вођени Логосом Божијим „архијерејски улазећим“[787], учимо се логосима бића „кроз символе божанских чтенија“[788]. Тајноводство првог входа Максим тумачи у односу на сваког хришћанина; он позива на редовно присуство у Цркви наводећи да су и сами анђели присутни у Цркви као и невидљива вечна благодат Светога Духа која дејствује и у немоћнима ка сагледавању дубина богослужбених догађаја[789]. Први вход оприсутњује одбацивање неверја, увећање вере, умањење зла и увећање врлине, нестајање незнања и увећање знања[790]. Слушање божанских речи показује непоколебиве навике и расположења вере, врлине и знања док појања пројављују вољну наклоњеност душе ка врлинама и у њима сабивствујућем „умном задовољству“[791].

Тајноводство читања одељака из Светог Писма Максим приказује као откривање божанских воља које су свакоме основ доличних дела[792], а појање пројављује задовољство божанских добара које покреће душе ка чистом, неоскврњеном „Божијем еросу“[793], као и мржњи према греху. Надаље, следе возгласи и ђаконска проузношења молитви; ђакони попут анђела на претходну

---

[780] Исто, 688C.
[781] Исто, 688D.
[782] Види исто, 688D-689A.
[783] „...εἰς τὴν ἀρετήν, ἐκκλησίαν τροπικῶς νοουμένην“. ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Ἡ Μυσταγωγία, PG 91, 689B.
[784] Види исто, 697C.
[785] Исто.
[786] Исто, 697D.
[787] Исто, 700A.
[788] Исто.
[789] Види исто, 701D-704A.
[790] Види исто, 704B.
[791] Исто, 704B.
[792] Види исто, 689BC.
[793] Исто, 689C.

заповест архијереја (која наступа после сваког читања) позивају на борбу против супротних и невидљивих сила, тако да мир дејствује у „укидању тела греха (ἐν τῇ καταργήσει τοῦ σώματος τῆς ἁμαρτίας)“ (Рм. 6, 6)[794]. Слободни смо закључити да архијереј, од кога почиње свака свештено-врлинска иницијатива, заправо пројављује Христа који обесмишљава сваку ђаволску намеру. На овом месту поновили би речи Игнатија Богоносца: „...Јер када се често окупљате на исто место, силе сатанине се уништавају и његова се пагубност разара једнодушношћу наше вере. *Ништа није боље од мира, којим се укида сваки рат небеских и земаљских* (ствари)“ (Игнатије, Еф. 13, 1-2). Због тога се одмах чита јеванђеље јер приљежнима најављује страдање са којим *Логос сазнајног сагледања* као Архијереј са небеса наступа, ограничавајући бригу за телом, јер је (сада) и сам део чулног света[795]. Излазак катихумена иконолошки одражава душевни излазак чулних помишљања док се ум попут архијереја који силази са трона одваја од таквих, неприличних мисли[796]. Читање јеванђеља пројављује и свршетак земаљских брига, односно свршетак чулног света[797]. Следи затварање двери и уношење светих тајни, при чему затварање двери носи и значење затварања (двери) чула за бриге овога света код оних којима су мисли наклоњене ка земљи. Затварање двери пројављује и настројеност душе ка усходу и премештању од чулног света ка умственом, тако да се затварају двери чула и дејствује очишћење од идола греха[798]. Уласком светих тајни пројављује се савршено, тајанствено и ново учење и знање о божанском домострој нашег спасења[799]. Тада наступа свети целив пројављујући свеукупни идентитет јединства, јединомислија и љубави[800], док објава Символа вере исказује исповедање божанских доброчинстава[801], и благодарење за начине на које смо спасени[802]. Трисвето говори о јединству и једнакој части са умним силама[803], док „свесвето и свечисто призивање великог и блаженог Бога и Оца...јесте символ усиновљења“[804]. Причешће неизрецивим и животворним тајнама пројављује јединство кроз уличњење са Њим и поистовећење; човек се удостојава да кроз уличњење постане Бог, тако да се благодаћу вере управљамо ка будућем животу када ћемо обожење добити истинским уипостазирањем. Оно подразумева наш прелазак „са благодати у вери, на благодат у облику“[805] када ће се узети од нас спознања пропадљивости и даровати архетипске тајне показане сада „кроз чулне символе“[806].

Из Максимовог излагања јасно закључујемо да попут Дионисијевог кратког представљања тајноводства свештеног сабрања, и Максим у *Мистагогији*

---

[794] Исто, 689D.
[795] Види исто, 692B.
[796] Види исто, 700B.
[797] Види исто, 704B.
[798] Види исто, 704BC.
[799] Види исто, 704C.
[800] Види исто, 708CD.
[801] Види исто, 692BC.
[802] Види исто, 708D.
[803] Види исто, 696BC.
[804] Исто, 696CD.
[805] Исто, 705A.
[806] Исто.

(Тајноводству) не исказује све што би могао рећи о тајноводственим темама. Завршавајући свој спис Максим наводи да се не усуђује да дотакне тајанственије и узвишеније истине богослужбених стварности, већ упућује на списе Дионисија Ареопагита у којима се налази „истинско откривење неизрецивих тајни, подарено људском роду кроз његов (Дионисијев) божанствени разум и језик, *за оне који треба да наследе спасење* (Јевр. 1, 14)“[807].

Велики проблем који постоји у изучавању Дионисијевих списа лежи у простој чињеници да Максим обимније од Дионисија говори о појединачним евхаристијским тајноводствима. Притом, не смемо заборавити да је и корпус његових дела много већи од Дионисијевог. Максим некада до детаља даје одговоре на поједине богословске недоумице, док Дионисијев језик, без обзира на узвишеност и дубину, по правилу оставља читаоца у недоумици, нејасности. По нашем мишљењу не би било праведно поредити јасност Дионисијевих и Максимових текстова, јер свакако да би превагу однели Максимови списи. Двојица богослова, у крајњем случају, живе у различитим временима тако да ни њихови начини изражавања не могу бити идентични. Међутим, и поред свега, Максим је до детаља познавао Дионисијеве списе и достизао Дионисијеве начине размишљања, због чега је о Дионисију и говорио тако узвишено. Ове чињенице морамо имати у виду када приступамо односу Максимове и Дионисијеве свести о евхаристији.

У одлучном смислу, митрополит Јован Зизиулас наглашава да по Максиму Евхаристија представља кретање ка Царству Небеском, што ће рећи да Царство Небеско не може у овоме животу да се искуси. Он у том правцу наводи Максимове речи по којима се нпр. читањем јеванђеља изображава пролазак овог света, а изласком катихумена и доласком архијереја на престо, настаје суд овоме свету. Дионисије овај моменат не помиње, јер он очигледно нема за циљ да растумачи, већ да у најкраћим цртама укаже на чинодејство као такво. Зато је и немогуће тражити идентичне одговоре од Дионисија и Максима. Међутим, то не значи да не треба трагати за смислом управо Максимових ставова у односу на Дионисијева богословска сагледања.

Тако нпр. митрополит Јован Зизиулас наводи да је „Улазак светих и часних дарова...почетак и увод *будућег* (забележимо изнова *будуће време*, које нас удаљава од платонског типа подударности небеског са земаљским) новог наука *на небесима* о домостроју Божјем за нас...“[808]. Притом, митрополит Јован, иако наводи текст из Migne PG 91, 688 (и на даље) не наводи и део Максимовог текста у загради, а који се највероватније односи на Дионисија. Наиме, иза речи *Улазак светих и часних дарова*, на месту где је цитат изостављен (што показују три тачке у поменутом тексту) налазе се речи „као што је говорио велики онај старац (ὡς ὁ μέγας ἐκεῖνος ἔφασκε γέρων)“[809]. Ово никако не представља критику митрополитовог приступа Максимовом тексту, већ у истим, *будућим* одредницама указује на могућност Максимовог признања Дионисијевог ауторитета по овом питању. Истовремено смо унутар митрополитовог цитата италиком исписати речи *на небесима* (ἐν οὐρανοῖς), јер оне очигледно не привлаче пажњу у овом, Макимовом случају, али остављају

[807] Исто, 716BC.
[808] ЈОВАН ЗИЗИУЛАС, Евхаристија и Царство Божије, *Саборност*, бр. 3-4, Пожаревац, 2002. стр. 40.
[809] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Ἡ Μυσταγωγία, PG 91, 693C.

могућност другачије перспективе сагледавања исте речи код Дионисија. С једне стране срећемо „уобичајени приступ“ Дионисијевом појму *небеса*, као „уобичајено“ значење овосветског подражавања стања архетипског, паралелног света, док, како већ рекосмо, Дионисије указује на пресудни, историјски догађај Васкрсења, као на богоустановљену онтолошку прекретницу између садашњег и будућег начина постојања[810].

И када Максим говори о светом целиву (кога митрополит Јован помиње у максимовском контексту[811]), Максим, и поред светог целива као „откривења будућих неизрецивих добара, по вери и љубави, јединству и јединомислију, и словесном идентитету“[812], говори и да су уста „символ логоса“[813], указујући на евхаристијски целив као на *пројаву сродности* са Логосом. Другим речима кроз целив се *још сада и овде*, односно у тајни свештеног сабрања, „предображава и предписује (προδιαγράφει)“[814] сродност Логосу и Богу, што не видимо да је у супротности са Дионисијевим сагледавањем *најбожанственијег целива*[815], јер Дионисије идентификује *свештенодејство најбожанственијег целива*[816], са јединством које дејствује против раздељења, и будући да га назива најбожанственијим, он га и управља ка стварностима које су потпуно другачије од наших, по њему *симболичних*, дакле не и коначних.

По речима митрополита Јована Зизиуласа „чак и Символ Вере, упркос свом историјском садржају води нас ка будућности“[817], јер по њему управо Максим доводи у везу Символ вере са „тајанственим благодарењем у Будућем Веку“[818]; оно ће по Максиму представљати благорадење за сва доброчинства која су нам се десила у божанском домострој спасења. Дионисије пак, о Символу вере наводи следеће: „А ову химну неки називају исповедањем, а други символом вере, а други опет, *по мом мишљењу, божанственијим свештеноначалним благодарењем*, јер она обухвата све дарове од Бога; јер мислим да су се због нас десила свеколика богодејства“[819]. Иако Максим децидније говори о *будућем, тајанственом благодарењу*, мишљења смо да се и из Дионисијевих речи може (не „учитати“ већ) ишчитати смисао *божанственијег* (од овог садашњег), дакле будућег *свештеноначалног благодарења*, јер Дионисије као и Максим узима у обзир *свеколика богодејства* која су се збила нас ради. И ове речи могу бити сагледаване у будућем начину постојања као својеврсна *сотириолошка ретроспектива*. И у читању диптиха Дионисије исказује да се *свештеним помињањем имена не дешава изазивање у Богу дејстава умног замишљања* као једног дела процеса сећања, што је карактеристика сећања код људи, већ да би се богоподобно сведочило „у Богу

---

[810] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 592BC.
[811] ЈОВАН ЗИЗИУЛАС, Евхаристија и Царство Божије, *Саборност*, бр. 3-4, Пожаревац, 2002. стр. 40.
[812] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Ἡ Μυσταγωγία, PG 91, 696A.
[813] Исто.
[814] Исто.
[815] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 437A.
[816] Исто.
[817] ЈОВАН ЗИЗИУЛАС, Евхаристија и Царство Божије, *Саборност*, бр. 3-4, Пожаревац, 2002. стр. 40.
[818] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Ἡ Μυσταγωγία, PG 91, 696B.
[819] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 436C.

часно и непомерљиво познање боговрсно савршених“[820]. У том смислу Дионисије помиње и речи: „Зна Господ оне који су његови“ (2. Тим. 2, 19), и: „часна је пред Господом смрт преподобних његових“ (Пс. 115, 15), одређујући израз „смрт преподобних“, значењем „у преподобности савршенства“[821]. Ни на овом месту Дионисије не инсистира на историјски достигнутој пуноћи *непомерљивог познања боговрсно савршених*.

Тајноводствено сагледање тајне свештенства

Положење „јерархијске руке“[822] сведочи „савршитељноначални покров“[823] којим отечествено дарује свештену силу и врлину, тако да рукоположени дејствују свештене енергије као да дејствује сâм Бог[824]. Ово је једна од најважнијих сведочанстава хришћанских есхатолошко-историјских димензија постојања, због чега и свест о чинодејству треба да прати и свест свештеноначалника о остварујућем кроз њега-*богодејству*[825].

Крстовидни печат чинодејства хиротоније сваког од црквених чинова пројављује недејственост телесних жеља, односно богоподражавање „најбожанственијег мужног живота Исуса који је богоначалном безгрешношћу стигао до крста и смрти“[826]. Они који на тај начин живе, они на себи свештено пројављују „крстоврсну икону Његове (Исусове) безгрешности“[827].

Наречење које оглашава јерарх јесте још један начин у коме Дионисије сагледава тајанствену пројаву „богоначалног избора не сопственом благодаћу (свештеноначалника),...већ од Бога покретаног у сваком од свештеноначалних освећења“[828]. Због тога по Дионисију ни Мојсије сопственог брата не поставља за свештеника, док није „од Бога на то покренут“[829], али и „наш богоначални и први свештеносавршитељ (Исус) није прославио себе (οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν), као што (и) говоре Речи, већ га прослави онај који му рече: ти си свештеник у век по чину Мелхиседекову“[830]. Иако је Господ Исус Христос за Дионисија „као Бог, савршитељноначалник“[831], Он ипак одлаже „савршитељноначално... савршитељнодејство (ученика), као што говоре Речи, да се не одвајају од Јерусалима него да очекују обећање Оца...јер ће се крстити у Духу Светом“[832]. Чак и када је Петар „са себи источином (ὁμοταγοῦς) свештеноначалном декадом“[833], требао да уврсти још једног члана у апостолски сабор, он је Богу препустио избор

---

[820] Исто, 437BC.
[821] Исто, 437C.
[822] Исто, 512A.
[823] Исто.
[824] Види исто.
[825] Овакав приступ црквеним службама предупређује сваку могућу неозбиљност на богослужењима због помањкања свести о дубљем значају свештенодејства.
[826] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 512AB.
[827] Исто, 512B.
[828] Исто.
[829] Исто, 512C.
[830] Исто.
[831] Исто.
[832] Исто, 512CD.
[833] Исто, 512D.

новог апостола речима: „покажи (онога) кога ћу изабрати (од ове двојице)“ (Дап. 1, 24).

Максим хиротонију апостола види у контексту догађаја Педесетнице, наводећи: „Запази да су ученици хиротонисани као свештеници (ἱερεῖς), и да их Исус, иако је био Бог, није сâм рукоположио, него је обећао да ће од Оца послати Духа Светог, што се као огњени језици њима (и) приказало“[834]. Огроман значај поменутих Дионисијевих и Максимових речи упућује на свештена богодејства која нису иманентна свештеноначалнику да би их он изазивао дејствима сопствене воље, већ одређене богоустановљене богослужбено-симболичне начине постојања пројављује на богоустановљени начин свако од богодејстава које врше свештени редови. Најбољи богослужбени пример богодејства јерарха крије се у позадини речи посљедованија свете тајне хиротоније: „*Божанствена благодат...руком мене грешног...*“. Слободни смо на овој основи повући богословску паралелу Дионисијевог тајноводственог богословља и оног Игнатија Богоносца, које јасно говори о читавом црквеном организму који, да би био истинит, мора да се сабира и дејствује на одређени начин. То значи да јерарх не треба самовољно да савршитељнодејствује тајну рукоположења све док не буде „од Бога покренут *свештеноначално и небески*“[835]. Чак и када говори о бацању коцке при избору апостола Матеја, Максим наводи да коцка показује „некакав *символ* из откривења можда, или делатности (ἐνεργήματος) Светог Духа који пада на одабраног (κληρούμενον)“[836].

Свети целив, којим се од стране свих јерархијских редова целива рукоположени, по Дионисију има свештени смисао, на тај начин што приступајући свештеним врлинама и силама, свештени ум постаје „љубавни источиним и најсвештенијим редовима...љубећи (ἐρῶν) истоврсне умове и бивајући од њих свештено љубљен (ἱερῶς ἀντερώμενος)“[837].

Постављање „богопреданих Речи“[838] изнад глава рукополаганих у чин јерарха (а не у случајевима рукополагања свештеника и ђакона) богослужбено-симболично пројављује целокупно „богословље, богодејство, богојављање, свештенословље, свештенодејство, једном речју, свеколика божанска и свештена дела и речи које су од доброделног богоначалија дарована нашој јерархији“[839]. Ова богослужбено-симболична пројава сведочи да је епископ тај који возглављује на богоустановљени начин сваку божанску делатност и реч, тако да узимамо себи слободу да и на овом месту укажемо на паралелу Дионисијевог и Игнатијевог богословља, јер у светотајинском контексту и Игнатије Богоносац говори да без епископа не треба ништа чинити, што опет, недвосмислено упућује и на Господње речи: „Без мене не можете чинити ништа“ (Јн. 15, 5). У том смислу јерарх има

---

[834] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 165D.

[835] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 513A.

[836] Буквалан превод ове речи гласио би: „...на искоцканог (ἐπὶ τὸν κληρούμενον)“, односно на оног на кога је „пала коцка“ (види Дап. 1, 17)“. Максим још наводи и речи апостола Петра о Јуди на кога је пала коцка службе ове, иако за избор апостола од стране Господа „није био обичај“ да се баца коцка. Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 168AB.

[837] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 513B.

[838] Исто, 513C.

[839] Исто, 513CD-516A.

власт сваког удеоништва у свештеним силама, док други јерархијски редови то немају.

Коленопреклоњење исказује свештено-потчињени приступ Богу[840], тако да „литургијски ред“[841], односно ђакони, само једно колено преклањају пред жртвеником, док свештеници и јерарси оба. Коленопреклоњења Дионисије сагледава кроз богоустановљена дејства виших јерархијских редова, то јест, дејства очишћења, просвећења, и савршења[842]. Очиститељне редове најпре везује за ђаконска очиститељна дејства „порођајним речима“[843] које воде образовању и саздању верника. Надаље, очиститељни ред чине и они који се враћају ка свештеном животу научавањем „добрих Речи“[844], али и они који су грехом „немужествено (ἀνάνδρως)“[845] отпали и враћају се „силотворним Речима“[846] и „свештеним енергијама“[847]. Средње уређење по Дионисију чине они који су се одвојили од „несвештеног оскврњења (κηλῖδος)“[848] и „непокретним основањем ума“[849] постигли „сагледатељну врлину и силу“[850] тако да су свештенодејствено заједничари „најбожанственијих символа“[851]. Дионисијев израз „средњи ред“[852] односи се на „свештени народ“[853] који је прошао кроз потпуно очишћење и удостојен свештеног сагледања и заједнице „најсветлијих савршења“[854].

Видели смо да хришћанско предање свеколико људско сазнање поставља у јерархијске оквире, односно у контекст одређеног начина постојања. Због тога „јерархичност знања не представља искључиво поступност субјективних моћи сазнања аналогно фазама усавршења постојања. Оно представља истовремено и стварност једног саборног начина преношења знања, један свеукупни *свештени поредак*, унутар кога динамички *дејствује* преношење знања и *аналогно се узводи* свако лично постојање ка *богоподражавању*“[855].

Тајноводствени аспекти службе за свештено уснуле

Имајући у виду разлику између начина живота свештених и несвештених људи, Дионисије сагледава и њихов однос према смрти. Свештени људи гледају на смрт „као на крај свештених борби“[856], са „сигурном и истинитом надом“[857] у

---

[840] Види исто, 516A.
[841] Исто, 516AB.
[842] Види исто, 516BC.
[843] Исто, 532A.
[844] Исто.
[845] Исто.
[846] Исто.
[847] Исто.
[848] Исто, 532B.
[849] Исто.
[850] Исто.
[851] Исто.
[852] Исто.
[853] Исто, 532C.
[854] Исто, 532C.
[855] ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως, ’Αθήνα, 1987. стр. 277.
[856] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 553A.
[857] Исто.

бескрајни живот и спасење по наступајућем „целокупном васкрсењу (ὁλικῆς ἀναστάσεως)“[858]. Свештене душе које су у овоме животу могле да подлегну промени, „у поновном постању (ἐν τῇ παλιγγενενεσίᾳ)“[859] постићи ће непромењивост у најбоговрснијем престављењу[860]. Тела су по Дионисију „чиста...придружена и заједноходећа (ὁμόζυγα καὶ ὁμοπόρευτα)“[861] свештеним душама, и заједно са њима састрадавала, бивала у подвигу у овом животу „као удови Христови“[862], тако да ће и она примити „боговрсни и нетрулеживи, бесмртни и блажени крај“[863]. Тумачећи у односној схолији Дионисијеву проблематику сједињености телâ и душâ, те Дионисијева сведочанства о тадашњим иноверним учењима о животу после смрти, Максим наводи: „Од оних који уче о васкрсењу и суду, једни, попут хришћана говоре да се душе подижу са телима, други (пак, да душе васкрсавају) без тела, а други (опет) да (душе устају) са другим, страним телима и имају живот као сада“[864]. На другом месту, али у истом смислу Максим наводи: „А ми ходећи средњим путем као царским, по оцима нашим, нити предпостојање (προὕπαρξιν) нити послепостојање (μεθύπαρξιν) душе или тела, него сапостојање (ис)казујемо (συνύπαρξιν δὲ μᾶλλόν φαμεν), чувани од нагињања на обе стране, и како говори Свето Писмо, нити лево нити десно (ходимо)...“[865]. Од „несвештених“ Максим препознаје „Платона (и друге)“[866] који су одбацивали могућност да се тело после смрти поново састави, те да није достојно да са душом дели савечан живот, јер „само душа бесмртно постоји“[867]. Максим на овом месту наводи и јеретике који су исти став другачије исказивали, попут Симона мага, Менандра, Валентина, Маркиона, Маненда, али и следбеника Оригенових „митова, а не истинâ (μύθων, οὐ γὰρ δογμάτων)“[868]. Дионисије безаконим сматра и учење по коме ће после васкрсења постојати равноанђелска храна попут ове у садашњем, измењивом животу[869]. И придруживање душа другим телима Дионисије види заправо као неправду према телу које је заједно са душом „дошло до краја најбожанственијих путева“[870]. Очигледно да Дионисије у наведеним речима поистовећује са овим сада, црквеним животом, „наш већ започети најбожанственији живот у Христу“, затим свештено сагледање душе и тела (јер изразу „душа“ присаједињује атрибут „свештена“ а тело назива „чистим...придруженим и заједноходећим“ свештеној души) наткриљујући их

---

[858] Исто.
[859] Исто.
[860] Види исто.
[861] Исто.
[862] Исто, 553B.
[863] Исто.
[864] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 173CD.
[865] Исти, Περὶ διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 91, 1325D.
[866] Исти, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 173D.
[867] Исто, 176A.
[868] Буквалан превод ових речи био би „митова, а не истина“, што би међутим подразумевало да Максим разликује Оригенове митове од Оригенових истина, што се на основу Максимових текстова не може закључити. Види, ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 176A.
[869] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 553C.
[870] Исто.

изразом „као удови Христови“, и називајући свештене путеве овоземаљског подвига „најбожанственијим“. Оваквим Дионисијевим ставом јасно се сагледава његово учење о есхатолошко-историјском, односно свештеном, богослужбено-симболичном односу Бога и људи, али тако да препознавање богоустановљеног богослужбено-симболичног начина постојања као божанског начина постојања прилагођеног и прирођеног човековом стању и постојању јесте (све)човечански призив! Због тога „најсвештенији мужеви“[871], знајући да ће примити „христоврсну кончину када дођу до краја овога живота“[872], сагледавају јасније свој живот као пут у нетрулеживост „као већ сада ближу (ὡς ἐγγυτέραν ἤδη γεγενημένην)“[873]. У истом смислу Максим наводи да Дионисијеве речи „да су (хришћани) већ почели (ἀρχθεῖσαν ἤδη)“ најбоговрснији живот у Христу, говоре о Христовој појави свеопштег васкрсења, „и да је у Њему сада сакривен наш живот, који ће се у Богу појавити у поновном стварању (ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ)“[874]. Чини се да из исте перспективе (али у односу на Тајну евхаристије) и Игнатије наводи речи: „...ломећи хлеб који је лек бесмртности, предохрана *да нећемо умрети*, него свагда живети у Исусу Христу“ (Еф. 20, 2). Тако с једне стране, богоустановљени богослужбено-симболични начин постојања Цркве као Тела Христовог још не показује вечно, односно нетрулеживо постојање, а с друге стране, већ је почео наш најбоговрснији живот у Христу, што богослужбено-симболично наткриљују и Господње речи: „радујте се јер су имена ваша записана на небесима“ (Лк. 10, 20).

Свештени мужеви „пију дарове богоначалија и испуњују се божанским задовољством...добро знајући (εὖ εἰδότες) да ће постигнута добра сигурно и вечно имати“[875]. Међутим, ако се десило да су се свештеноучени „упрљали пропадљивотворним жељама“[876], они се невољно одвајају од овог живота „неруковођени ниједном свештеном надом“[877]. С друге стране, уснуће свештених мужева прати радост, јер онај који долази ка крају својих борби, „испуњује се свештеном радошћу и са задовољством многим, ступа путем свештеног поновног постања“[878]. Због тога и уснуле на овај начин приводе јерарху као ономе који уснулом дарује „свештене венце“[879]. Јерарх над уснулим изговара молитву, и после целива од стране свих сабраних, излива над њим јелеј, и „смешта у часни дом тело (уснулог), са другим источасним (ὁμοταγῶν) свештеним телима“[880]. Јерарх се опет, моли да се уснулом подаре „свештени дарови (ἱερὲς ἀντιδόσεις)“[881], знајући да су истинита Божија обећања, тако да и сам објављује „свештенопројавно (ἐκφαντορικῶς)“ да ће се све за шта се узмоли, „по свештеном закону (κατὰ θεσμὸν

[871] Исто.
[872] Исто, 553CD.
[873] Исто, 553D.
[874] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 176B.
[875] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 553D.
[876] Исто, 556A.
[877] Исто.
[878] Исто, 556B.
[879] Исто.
[880] Исто, 556D.
[881] Исто, 561D.

ἱερόν)“[882] и збити уснулима у божанском животу, попут богослужбено-симболичних речи тропара: „...свете насеобине примају телеса ваша...“[883].

Дионисије наводи да светловођени Христом сагледавамо „умствене (ствари) савршаваних (стварности) (τὰ νοητὰ τῶν τελουμένων)“[884], тако да придруживање тела уснулог другим источасним, или источиним телима од стране јерарха, чини свештену пројаву наследства истих богослужбених места у догађају „поновног стварања“[885], односно Васкрсења мртвих. То значи, да ако је неко у овом животу водио „боговрсни...и најсвештенији живот, колико је богоподражавање могуће мужу, тај ће бити на божанским и блаженим скончањима (λήξεσιν) у будућем веку“[886]. Дионисијево созерцање Тајне свештено уснулих сведочи да ће сви у поновном саздању бити задешени у ономе што су завредили у овом животу. Ђаконска прозбена проузношења у посљедованију тајне опела Дионисије назива „λειτουργικὴ ἐπιστήμη“[887] и одатле се остали који су још живи, уче „истински блаженом скончању (живота) у Христу“[888].

Јерарх се не моли за „несвештено уснуле“[889], јер у том случају јерарх не би био покренут од „обредоначалног (τελετάρχου)“[890], односно (од) Духа Светог[891], тако да би молитва била неделатна, а јерарх би чуо речи Господње: „тражите и не примате, јер лоше тражите“ (Јак. 4, 3)[892]. Због тога се јерарх, попут апостола Петра, не поводи за сопственом вољом како би мистагошки откривао другима „свештено богословље“[893], већ је покретан од Бога „умствено“[894], док под Дионисијевим појмом „свештено богословље“ Максим подразумева заправо Петрове речи: „ти си Христос, Син Бога живога“ (Мт. 16, 16)[895].

На крају опела јерарх први целива упокојеног и моли се Богу да се упокојеном опрости сваки грех учињен због „људске слабости“ и да се упокојени нађе „у светлости и земљи живих, *у наручју Авраамовом и Исааковом и Јаковљевом, у месту одакле одбеже бол, туга и уздисање*“[896]. Грехе за чији опроштај јерарх моли, Максим назива „малим гресима“[897]. Он тумачи Дионисијеве речи по којима молитва Самуила за Саула није имала никакве вредности, као што ни молитва пророчка није имала никакве вредности за јеврејски народ[898]. Молитве се упућују Богу за оне који су вредни Божијег милосрђа, било да су живи или

---

[882] Исто, 564А.
[883] Минеј, 28. децембар, тропар.
[884] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 557A.
[885] Исто.
[886] Исто.
[887] Исто, 560А.
[888] Исто, 569А.
[889] Исто, 564А.
[890] Исто.
[891] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 181A.
[892] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 564AB.
[893] Исто, 564С.
[894] Исто.
[895] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 181BC.
[896] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 560AB.
[897] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 177C.
[898] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 561A.

скончали[899], јер се дар Божији тиче и слободне воље човека[900], што нас коначно упућује на богослужбено-символичне речи Господа Исуса Христа који говори Богу Оцу: „Ја се за њих молим, не молим се за свет, него за оне које си ми дао, јер су твоји“ (Јн. 17, 9). Због тога се и ми молимо за оне које нам Бог даје, а не за свакога ко нам рече да се за њега молимо, јер по Максиму, ако се праведник моли за грешника који не показује покајање, он чини да овај не дејствује и не просвећује се „по природи“ како би сам пазио на дарове Божије „кроз чисти живот“[901].

Потпуно је јасно да Дионисијево и Максимово богословље на сличан начин сведоче да мимо јерархијске структуре богослужбеног символизма није могуће прићи Господу у овоме веку, тако да се јасно и из чина упокојења (у коме јерарх уснулом дарује *свештене венце* и придружује његово тело исторедним свештено-јерархијским телима уснулих) показује јерархијско сагледање места Божијег и места на коме стоји сам Господ Исус Христос, али и однос верних са њим; то је уједно још један од показатеља истозначности положаја и значаја јерарха у Дионисијевом и Игнатијевом богословљу у односу на место јерарха као на божанско место.

Дионисије још наводи да „пјенија и чтенија богоначалних обећања јесу (свештене) пројаве најблаженијих места“[902] али и поводи осталим „живима“[903] да жуде сличном скончању. Као заједнички именитељ Дионисијевог и Максимовог сагледања значаја молитава за уснуле могу послужити богослужбене речи: „Силазеће јестество Адамово у најдоње стране земље, Боже, новостворивши собом, изнад сваког начала и власти данас си узвео...“[904]. На овом месту треба имати на уму и Максимове речи: „Ништа није незнатно (μικρόν) у нашим тајнама, већ је све велико (μεγάλα); али када се једне (тајне) са другим упореде, имају разлику по величанству“[905].

---

[899] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 177D-180A.
[900] Види исто, 180A.
[901] Исто, 180B.
[902] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 557B.
[903] Исто.
[904] Понедељак, 7. недеља по Пасхи, Слава и ниње на стиховње, вечерња служба.
[905] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 177B.

Есхатолошко-историјске димензије постојања у контексту библијског предања о анђелским силама

Увод

Анђелске јерархије Дионисије описује не само у спису *О небеској јерархији*; иста проблематика протеже се и кроз остале списе (*О божанским именима* и *О црквеној јерархији*, затим кроз његове посланице, док се посредно тиче и списа *О мистичном богословљу*).

Као и на основу осталих богословских проблематика Дионисијевих и Максимових списа и богословска проблематика која следи, носи одређене ерминевтичке потешкоће и искушења. Без обзира на ту чињеницу читалац не сме подлећи „спекулативном“ састављању појмова неутемељених конкретним начином постојања бића. Објективизовање појединачних гносеолошких димензија Дионисијевог богословља чини да по природи односни елементи његовог учења, неоправдано задобијају неодносни смисао. Због тога се у најшире виђеном Дионисијевом именовању небеских сила не сме изгубити из вида њихова библијска свештенотајинска богоустановљеност као богооткривање животоносних онтолошких образаца вечног богопромишљеног начина постојања. У том случају уочава се потреба за одговарајућим сразмерама смисла појединих Дионисијевих ставова и често врло скривених, али итекако односних богословских исказа.

Библијско порекло Дионисијевог учења о небеским силама треба сагледавати у контексту богоименовања унутар конкретних богослужбено-симболичних начина постојања. Одатле је и његов став по коме не можемо видети тајне наднебесних умова осим оних тајни којима нас је „тајноводило богоначалије“[906], због чега „ми ништа не говоримо по своме нахођењу (αὐτοκινήτως)“[907]. Максим у одговарајућој схолији наводи да само Бог који боготвори небеске силе познаје и њих и њихову службу, док ми о њима не знамо шта су заправо по себи, „осим онога чему смо се научили из божанског Писма“[908], тако да Максим попут Дионисија на предања *божанског Писма* гледа као на порекло нашег знања о небеским силама.

Анализирајући Дионисијев став о свези анђела и људи Андреј Лаут (Andrew Louth) потпуно пренебрегава свештена исходишта Дионисијевог богословствовања о симболичним природама небеских сила заједничка и старозаветној и новозаветној

---

[906] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 200C.
[907] Исто.
[908] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 64AB.

мисли. Тако на пример, када говори о *сличном и несличном симболизму*[909], Лаут покушава да циљност Дионисијевог света анђела види искључиво у аскетским исходиштима општих богословских гледишта која су делили Дијадох Фотички, Теодорит Кирски и Максим Исповедник[910]. Ако је стварна природа анђела недокучива телесним чулима, онда је то по Лауту искључиви позив ка бестрашћу[911], док своје следеће поглавље (исте књиге) под називом „Анђелски хорови“ завршава речима: „Баш као што је небеска јерархија ’слика богоначалне лепоте’ тако и земаљска јерархија у којој ми налазимо сопствено место, одражава *на још нижем нивоу* красоту небеске јерархије“[912]. Међутим, ако је, како Лаут тврди, постизање бестрашћа логичан богословски след ствари у Дионисијевој ангелологији, како то да Лаут пренебрегава Тајну Тела Христовог која по Дионисију радикално мења однос небеских сила према личности Господа Исуса Христа, и потом Цркве као носиоца *живота вишњих сила*? Иако Дионисије аскетски сагледава познање божанских карактера унутар старозаветне ангелологије, његов став увек подразумева свештену природу постојања небеских јерархија што показује веома често коришћење придева *свештен* у именовању анђелских сила на многим местима списа *О небеској јерархији*. Мишљење Лаута није просто једно од мишљења богословских ауторитета који се баве оваквим темама; утицај јелинске мисли увелико одређује начине размишљања многих аутора по овом питању. Отуда и брзоплето обрачунавање са Дионисијевим предањем резултира пренебрегавањем свештеног значаја и сагледања анђелских сила, намећући недоумицу о свештеној сврсисходности њиховог јављања и у Старом и у Новом Завету. Бог није искључиво трансцендентна стварност, већ и биће које се приближава свету и у границама видљивог. Због тога су код Дионисија (између осталих, по природи синхроних значења у димензијама постојања анђелских сила) анђели и нематеријална бића и весници божанских воља, али и свештени узори као начини постојања људске природе. Без свештеног начина постојања анђела Дионисијева ангелологија не би имала значај за постојање Цркве, и тада би Лаут потпуно био у праву када тврди да Дионисије одређује црквену јерархију *искључиво због тога да би била пасивна слика богоначалне лепоте*.

Али богослужбено-симболични начин постојања Цркве пројављује анђеле и кроз њихово присуство у богослужбено-симболичним начинима постојања Цркве, као на примеру молитава: „Учини да са нашим входом буде и вход светих твојих

---

[909] Речи у italic форми заправо су наслов једног од поглавља Лаутове књиге Denys the Areopagite, London, 1989. стр. 45.

[910] Види исто, стр. 46.

[911] Види исто, стр. 47.

[912] У светлу свеопштег јерархијског постојања неки аутори су читајући Дионисијеве списе закључили да списи дају одговоре и на устројство неких земаљских законитости. Тако је Адам Истон (+1397) закључио да прве две јејархије (светотројична и анђелска) „немају краљеве у земаљском смислу; тај концепт се тиче само овог света, где су вођство и исправљање неопходни због греха“. Бог бива *Rex* само у земаљском смислу, односно почевши са материјалном творевином. Будући да Бог јесте извор сваке светости тако мора постојати и на земљи онај који возглављује у себи светост. Истон у том смислу говори о две једнаке силе, небеској која се брине о вечној срећи и оној земаљској која се брине о привременој, земаљској срећи. Царско свештенство које је постојало испрва, због греха је раздељено на делатност свештеника и краља. Али сада, папа има дужност и моћ да влада над краљевима. Види, MARGARET HARVEY, „Adam Easton and Pseudo-Dionysius“, *Journal of Theological Studies*, april 1997. стр. 80.

анђела...“, или „...иако пред тобом стоје хиљаде арханђела и безброј анђела...“, као и молитве: „Анђела мира чувара душа и тела наших, од Господа молимо“. Свему овоме претходе богослужбено-симболичне речи самог Господа: „од сада ћете видети небо отворено, и анђеле Божије како узлазе и силазе на Сина Човечијег“ (Јн. 1, 51).

Најпре, најопштија полазишта анђелоименовања Дионисије одређује као библијска предања наводећи: „Свеколико богословље са девет пројавних имена назива небеске суштине; њих наш божански свештено(са)вршитељ раздељује у три тројична уређења“[913]. Максим упућује изразе *наш божански свештеновршитељ* на богословље апостола Павла, јер нико осим Павла није сведочио да је стигао до трећега неба[914]. Анђелоподобна јединства Дионисије одређује као „продоре (ἐπιβολάς) или преузимања (παραδοχάς) наднезнане и надјављене доброте“[915], док Максим наводи да продоре треба умовати као „раздељени покрет нераздељиво произведених појединачних (бића), то јест, (покрет) у сваком произведеном умном (бићу)“[916]. Анђелоподобна јединства Максим тумачи и као начине сједињења са Богом онако како анђели треба да су сједињени Богу, или прихватање откривења Божије доброте, тако да су начини сједињења са Богом знани само вишим уређењима анђела удостојеним узвишенијег начина сједињења[917].

Позивајући се на библијско предање Дионисије наводи да је старозаветни закон „кроз анђеле нама дарован“ и да су „славне оце наше и пре и после закона анђели уздизали ка божанском“[918]. Анђели избављају од прелести „преводећи (нас) из несвештеног живота, на пут истине“[919]. Богојављања се дакле, дешавају преко анђела; ако неко говори да се богојављање некоме десило без анђела „тај нека јасно научи и ово из најсвештенијих Речи, да шта год по себи била скривеност Божија, (њу) нико никада није видео, нити ће видети, него су се богојављања десила светима на Богу приличне (начине) *кроз некакве свештене* (стварности) *и видљивим пројавама одговарајућим онима који* (их) *гледају*“[920]. Максим у односној схолији говори и о непосредном јављању Бога наводећи за пример Адама у рају (Пост. 3, 9), Авраама код мамвријског храста (Пост. 18, 1)[921], али наводи и како је

---

[913] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, 200D.
[914] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 64B.
[915] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 593B.
[916] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 204A.
[917] Види исто.
[918] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 180B.
[919] Исто.
[920] Исто, 180C.
[921] Интересантно је Максимово запажање Авраамовог непосредног виђења Бога *код мамвријског храста*. Наиме, у старозаветном тексту налазимо речи: „Јави се њему Бог код храста мамвријског, док је у по дана седео пред дверима својега шатора. Погледавши очима својим, виде, и гле, три мужа стајаху над њим...“ (Пост. 18, 1-2). Међутим, питање које Максим у својој схолији оставља неразјашњеним тиче се карактера богојављања Аврааму пре него што је угледао три мужа над собом!? Да ли дакле, други стих 18. главе књиге Постања требамо узети као првенствени облик богојављања с обзиром на Авраамово обраћање Богу речима: „Господе..“, тек у трећем стиху, односно после виђења три мужа? Ако не, да ли речи: „...ако сам нашао благодат пред тобом, немој проћи слугу свога“ (Пост. 18, 3) Авраам изговара због тога што је видео три мужа, или због тога што се Аврааму пре овог виђења Бог већ јавио?! Тајноводствена симетричност од Максима откривених

Мојсије видео Бога на гори иако се говори да је видео *полеђине* (τὰ ὀπίσθια) Божје (ср. Из. 33, 23). Максим надаље смисао Дионисијевих речи смешта у област трајне непознаности скривене Божије суштине[922].

Шири Дионисијев став о анђелским силама подразумева њихово условно изображавање смешаним животињским облицима, а заправо, по њему је нечасно замишљати да небеске јерархије по својој природи имају животињске облике и да су небеса пуна лавова, коња и птица, као бића најближих Богу[923]. Небеске силе по природи немају облике који им се приписују, попут богословског парадокса богослужбених речи: „и вид твој огњен, и доброта чудна...*невешчественим јестеством*“[924]. Тумачећи израз „одељен (ἀπότομον)“ у контексту начелних Дионисијевих разматрања богоустановљеног смисла постојања старозаветних имена анђелских сила, Максим наводи: „Одељењем, сматрам, назива страни, и као, од (оних) уобичајених (представа), одвојени пут и саздање; зато га и назива скинијом („анђелских имена“[925]), појашњавајући да нису истинити наведени облици светих анђела, нити су уистину такви каквим их предаје свештено Писмо, него да би ми достигли њихово величанство. А овај божанствени Дионисије покушава да састави и протумачи (оно што је) исказано о њима, и покаже да је кроз објашњење (δι’ ἀναπτύξεως) могуће тако умовати анђелска уређења, као што је речено“[926], односно онаквим „каквим их предаје свештено Писмо“. Дионисије због тога запажа да старозаветна приказања небеских сила дејствују и острашћено[927], док Максим тумачи Дионисијев израз „страстно (ἐμπαθές)“ речима: „(Дионисије) говори *острашћене*, јер (оно што је) лавовско обличје (то) означава жестину (θυμικόν), и обличје говеда означава жудњу (ἐπιθυμιτικόν), (а ове) страсти, (као) велике постоје. А *сличностима* (Дионисије) назива сличносне смислове (τὰς ὁμοιωτικὰς ὑπονοίας). Стога дакле, Језекиљ говори да је видео (нешто) слично трону, и слично лаву, што показује саздану (πλασματώδη) и мислећу прилику (φαντασίαν); због тога је овде речено *несличне сличности*[928]; пророк дакле не види све (ствари) сличним, него једне на један (начин) а друге на други, али су и

речи оставља на овом месту недореченост у погледу тајноводствене природе Авраамовог богопознања на овом месту библијског текста.

[922] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 56BC.

[923] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας, PG 3, 137CD.

[924] Минеј, 6. Септембар, Стихире на Господи возвах.

[925] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 137C.

[926] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 37AB.

[927] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 137D-140A.

[928] У својој књизи Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρος, (’Αθήνα, 1987. стр. 271-281) Христос Јанарас запажа да аналогија као један од гносеолошких приступа прихваћен широко на западу следи заправо аналогију у Аристотеловом смислу, и наводи: „Схоластичка аналогија не познаје личносни начин постојања не само као онтолошку стварност, него и као могућност сазнања: пренебрегава могућност личносне свезе, пројаву, односно непосредно знање личности кроз енергије њене суштине, које су увек личносне“ (стр. 270). За разлику од схоластичког схватања аналогије која се „исцрпљује у умном узвођењу“ (стр. 271) појединачног ка општем, аналогија као сазнајни метод у византији имао је за циљ узвођење као призвање „у личносну свезу, у само остварење свезе“ (стр. 272) као у превасходно саборно, а не искључиво умно, учествовање у истини. С друге стране Фишер види несличности и сличности као „семиотичку симбиозу“ у Дониусијевом богословљу. Види JEFFREY FISHER, „The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius“, *The Journal of Religion*, Vol. 81, No. 4, Chicago, 2001. стр. 538.

потпуно неслични (по смислу) они за које сматрамо да су слични, јер немају ништа истинито (нити) од лава или говечета или од других (бића и ствари). А шта показује несличним, наћи ћеш надаље“[929]. И опет, када тумачи Дионисијев израз „облици безобличних (ствари)“[930], Максим наводи: „Запази да су бестелесна (бића) и безоблична; када дакле, чујеш (нешто) о Надсуштинском, *који у обличју Бога постоји* (Фил. 2, 6), схвати оно што је код Његовог Оца непромењиво; а ово показује и икона Бога невидљивог и (речи) *ко је видео мене, видео је Оца* (Јн. 14, 19)“[931]. Максим у одговарајућем контексту наводи да „ово и свети Василије тумачи у спису (упућеном) своме брату о разлици суштине и ипостаси“[932].

Библијски облици небеских сила описани у корпусу Дионисијевих списа говоре о немогућности човека да се директно, без материјалног руковођења уздигне до божанских стварности, јер није свако свештен, нити свакоме припада знање[933]. Материјални свет у Дионисијевом богословљу није скуп објективизованих ствари и бића, већ божанско установљење света бића и ствари као јерархијски вишедимензионалних јестестава која упућују на многодимензионалне карактере божанског начина постојања спасених у Будућем Веку. Отуда се анђелима, који својом природом не припадају чулном свету, енигматски приписује коришћење наших чула или делова тела[934].

Божанско саздање небеских сила и њихово богопромишљено јерархијско устројство сведочи о богоуређено-примереној постепености снисхођења благодати, али и поступност слободовољног богоусличњења створених бића њиховом Архетипу; овакву структуру прати и Божије одржавање анђелских сила непромењивим[935]. Дионисије симболична богојављања сагледава као дело свемудрог богословља и „...назива богојављањем оно виђење, које у себи изображеним показује божанско подобије“[936]. На тај начин, богочовечанским уобличењем по природи безобличних стварности, богоустановљују се човекоподобни начини вољних усмерења (наклоности) са видљивих (страсних) ствари и бића ка божанским усличњењима, „свештено наученим“[937]. Анђелска *умна слободна воља* (νοερᾶς προαιρέσεως)[938] омогућује усмерење ка Богу, а вечно пребивање у таквом усмерењу бива уз Божију помоћ, односно Божије прихватање (ἀντιλήψεως τοῦ Θεοῦ)[939]. Називајући хришћане *синовима васкрсења* Дионисије наводи да сада „колико нам је то доступно, користимо божанске симболе који су нам сродни“[940] и помоћу којих се „по својој моћи устремљујемо ка простој и уједињеној истини умствених виђења“[941]. На другом месту он помиње речи: „у

---

929 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 37D-40A.
930 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 140A.
931 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG4, 40B.
932 Исто.
933 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 376C.
934 Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 105CD.
935 Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 308A.
936 Исто, 180C.
937 Исто.
938 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 101C.
939 Види исто.
940 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 592C.
941 Исто.

божанственијем подражавању наднебесних умова (ἐν θειοτέρᾳ μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων νόων)“[942], што Максим у односу на (Дионисијев) израз „свештене завесе (ἱερὰ παραπετάσματα)“ тумачи као делимично подражавање (τὰ τῆς μιμήσεως μετριώτερα)[943] онога што је сада ангелоподражајно, а то је „живот светих у појању Бога и пренебрегавању телесног (ὁ τῶν ἁγίων βίος ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ αἰνέσει καὶ ὑπεροψίᾳ τῶν σαρκικῶν)“[944].

Богослужбени текстови наводе у том смислу речи: „Телесним образовањем бестелесних сила, вођеном уму к мисленом и нетварном, и трисветом песмом триипостасног божанства примајући сијање: херувимски запевајмо једном Богу: свјат, свјат, свјат...“[945], или: „Вишње силе подражавајући на земљи, побједничку песму приносимо ти блажени: свјат, свјат, свјат... “[946], или: „Бестелесним устима, неуђутним славословима, шестокрилати певају теби трисвету песму Боже наш: и ми који смо на земљи недостојним устима, хвалу ти узносимо: сват, свјат, свјат...“[947], или: „Усуђујући се да ти приносимо као смртни песму умних твојих слугу, говоримо: свјат, свјат, свјат... “, или опет: „Као чинови анђелски на небесима и страхом предстојања човечанска на земљи, победничку песму приносимо ти блажени: свјат, свјат, свјат...“[948], итд.

Дионисије и старозаветни закон види као „свештена изображења (ἱερᾶς ὑποτυπώσεις)“[949], док по њему „предање Речи (Писма) свештено законополаже“[950] начине сједињења сваког бића кроз прве степене, док прве, средње и последње јерархијске степене одређује закон „надсуштинског начала уређења (ἡ ὑπερούσια ταξιαρχία)“[951]. Анђели су први научени божанској тајни Исусовог човекољубља да би кроз њих благодат спознаје дошла до нас[952]. Тако је „најбожанственији Гавриил тајноводио свештеноначалника Захарију, да по нади, благодаћу Божјом, рођено од њега дете буде пророк добродоличног и спаситељног мужног Исусовог богодејства, пројављеног у свету“[953]. Исти арханђел благовестио је и Марији да ће се у њој збити „богоначална тајна неизрецивог богосаздања“[954].

Анђелима се као заједничком именицом називају и све небеске силе, али и последњи ред небеских уређења. Анђелски назив за све небеске силе долази отуда што углавном „анђели узводе свештене људе ка њима (анђелима) знаним божанским зорама“[955], али и због тога што и виши редови небеских сила „откривају божанска обасјања“[956]. Нема разлога да се виши редови и појединачно називају

---

[942] Исто.
[943] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 200A.
[944] Исто, 197D-200A.
[945] Посни Триод, Тројичне песме, 1. глас.
[946] Исто, 2. глас.
[947] Исто, Слава гл. 6.
[948] Исто, 4. глас.
[949] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 180D.
[950] Исто, 180CD.
[951] Исто, 181A.
[952] Исто, 181AB.
[953] Исто, 181B.
[954] Исто.
[955] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 61C.
[956] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 196C.

именом анђели због тога што анђели као појединачни ред „нису у удеоништву највиших сила“[957]. Говорећи о подражавању „богољубивих умова по (њиховој) моћи“ и узвођења по аналогији сваког реда јерархијског уређења ка „божанској синергији“, Дионисије говори о троврсном дејству свеколике јерархије, и то, очиститељном, просвећујућем и савршитељном[958]. Када у том смислу говори о „благодати и богоданој моћи“ за савршавање онога што „природно и натприродно сједињује са богоначалијем“[959], Максим наводи да Дионисије жели рећи да „природно и натприродно сапостоје просвећујуће (стварности које воде) ка спасењу. Добро је разјаснио поредак црквеног свештенодејства, тако да су прво они који приступају божанском крштењу подвргнути очишћењу, затим се просвећују учењем презвитера који су за то постављени, а такви су они који очишћују (и који су) достојни да предају другима светост, и тако на крају епископи да крштавају; њих назива усавршитељи. Овај поредак треба држати“[960]. Најзад, началници сваког реда небеских суштина називају се божанским[961].

Бог не покреће умне суштине ка божанским стварностима „од споља,...већ умно и изнутра“[962], тако да их најбожанственија воља (βούλησιν) обасјава „у чистој и нематеријалној зори“[963]. Дионисије на овом месту користи израз βούλησις који треба да означава вољу, хтење, а Максим у односној схолији користи исти израз у смислу божанске воље као и Дионисије[964]. Међутим, тумачећи разлику између израза βούλησις и значења слободне воље (προαίρεσις) Максим у Посланици Марину израз βούλησις не ставља у божански, већ у људски контекст, јер га објашњава као „жудњу замишљања ствари које су у нашој моћи (као и ствари) које нису у нашој моћи“[965], и што је искључиво у домену, односно пориву смишљања (ὄρεξις φανταστική)[966]. Ово је добар пример различите употребе идентичних израза код двојице црквених мужева, али и пример слагања у мишљењима на месту на коме не постоји могућност за богословску недоумицу.

Откривење свештених речи приказује „најсветије тронове и многооке и многокрилате редове назване *Херувими* и *Серафими*, за које се говори да су (будући) надлежашчи (свим бићима), најближе Богу“[967]. Односна Максимова схолија помиње Језекиљево виђење најпре трона на коме беше Бог, а одмах после божанске Херувиме, док код Исаије „најсветији Серафими стоје окружујући Бога“[968]; по Максиму најсличније овоме пише Јован у Откривењу[969]. Дионисије прва уређења небеских сила сагледава као „свештеноначалствована од

---

[957] Исто.
[958] Исто, 165D-168A.
[959] Исто, 168A.
[960] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 52C.
[961] Максим у овом смислу наводи Дионисијев спис *О божанским именима*. Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 64A.
[962] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 376B.
[963] Исто.
[964] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 120B.
[965] Исти, Πρὸς Μαρῖνον ἐπιστολή, PG 91, 13B.
[966] Види исто.
[967] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 200D-201A.
[968] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 64C.
[969] Види исто, 64CD.

савршитељноначалног обасјања“[970], чиме божанско обасјање он доводи у непосредну везу са свештеноначалствовањем.

Небеске силе *серафима, херувима* и *тронова*

Називајући небеске силе Дионисијевог богословља „стилским портретима небеске галерије“[971], Рорем инсистира на Оригеновој идеји о нематеријалним интерпретацијама „етеричних анђелских тела“[972], потпуно пренебрегавајући многостраност Дионисијевог предања о небеским силама. Дионисијев приступ небеским силама укључује и својеврсну промену старозаветне гносеологије новозаветном, сада условљеном богочовечанском онтологијом света.

Иако најављивана још у Старом Завету, промена начина сагледања небеских сила условљена је Тајном Отелотворења Бога Логоса, односно *земаљском литургијом Логоса Божијег, као човека*[973], и догађајима који последују његовом Васкрсењу. Збир свих догађаја везаних за личност Господа Исуса Христа повлачи за собом и проблематику начина постојања Цркве. Због тога Дионисије тумачи превасходство Тајне Христове над старозаветним начином постојања небеских сила, што условљава и одговарајуће место небеских сила у контексту црквеног начина постојања.

Поновићемо на овом месту цитат Игнатија Богоносца, који иначе не богословствује попут Дионисија обимно о небеским силама, јер ставља богословски акценат на јерархијско уређење Цркве, односно на богоустановљењену природу црквених служби; Игнатије ипак наводи речи: „Зар вам не бих могао писати о небеским стварима? Али бојим се да, као још малој деци, не предложим вам штету, и ви, опростите ми, не могући сместити (прогутати) задавили би се. Јер и ја, ни тиме што сам окован *и што могу умовати наднебеске ствари и анђелске степене и чинове началстава, и видљиво и невидљиво, ипак и поред тога* још нисам ученик (Христов). Јер нам још много недостаје, да нам не би Бог недостајао“ (Трал. 5, 1-2).

Анђелске силе су по природи свештене и сама аналогија земаљског и небеског свештеноначалија сведочи о свештеном богоначалном пореклу причасништва анђелским житијама. Због тога Дионисије у оквирима старозаветног предања говори о првим суштинама „основаним у предворјима њиховог суштинотворног богоначала...(и оне чине) сродно и једноврсно *свештеноначалије*“[974]. У том смислу имановање сваког уређења понаособ, указује на различито „боговрсно својство“[975] сваког реда. Тако, „они који познају јеврејске (ствари)“[976] именују Серафиме да би исказали њихову ватреност и топлоту, а

---

[970] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 272D.
[971] PAUL ROREM, Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis, Toronto, 1984. str. 73.
[972] Исто. Рорем наводи место код Оригена у латинском тексту његовог дела *О принципима (началима)* 1. 8. 1. На односном месту свог текста Рорем говори о Дионисијевој „игри речи“. Види стр. 71.
[973] ΝΤΟΜΠΡΙΒΟΓΙΕ ΜΙΝΤΙΤΣ, Τὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας, Ἀθῆναι, 1989. стр. 53.
[974] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 208A.
[975] Исто, 205B.
[976] Исто.

Херувиме да би исказали *мноштво знања или изливање мудрости*[977]. Дионисије именовање Серафима повезује са њиховим непрекидним и неодступним кретањем око божанских тајни, њиховом ужареношћу и узводећом способношћу усличњења нижих бића кроз њихово поновно задобијање дара сличности. Истовремено, Дионисије ватрено именовање Серафима сагледава у смислу „свештеног именовања“[978], на шта упућује и Дионисијево приказивање Серафима првим лицем једнине мушког рода у опису очишћења Исаијиних грехова у храму[979].

Инспирисани Дионисијевим списима, писци попут Хуга од св. Виктора, Ериугене али и Григорија Великог, сагледавају ватреност серафима као *ватру љубави*[980], о чему Дионисије није говорио. И Томас Гал (Thomas Gallus) љубавну приврженост види јачом од разума и моћи схватања *и код људи и код анђела*[981], али се такав експлицитан став не може приписати Дионисијевом предању. Можемо се сложити да ватреност серафима јесте *љубав*, али ако под љубављу подразумевамо једно од Божијих имена, а не сентиментално осећање, тако да у божанској љубави своје удеоништво имају и остале небеске силе. Везивање љубави само за ватреност серафима може оставити утисак да други небески чинови немају одговарајући удео у божанској љубави.

Када тумачи Исаијино сведочанство о томе да је серафим над пророком извршио очишћење „изречених грехова“[982] и предао му откривење, Дионисије износи став усвојен од других, став по коме се очиститељно дејство и удеоништво пророка приписује серафиму онако, како се очишћење и просвећење ђакона и свештеника приписује управо јерарху, јер „кроз њега посвећена уређења, к њему управљају своје свештене енергије“[983]. Дионисије жели рећи да је есхатолошко-историјска делатност пророка Исаије на неки начин повезана са есхатолошко-историјским димензијама новозаветног домостроја спасења. Наиме, као што Бог јесте началник сваког очишћења тако се и за јерарха говори да очишћује и освећује, иако то чине други домостројитељни редови, јер кроз њега (јерарха) имају сваку свештену силу. На тој основи анђео показује да Бог јесте начало очишћења, а серафим дејствује очишћење „као прводејствени јерарх“[984]. Не увиђајући овај свештено-односни моменат у Дионисијевом повезивању дејства Серафима са дејством јејарха, Георгије Флоровски оптужује Дионисија да „он чак коригује Свето Писмо у име сопствених начела, тако да се он (Дионисије) не слаже да је могуће видети правог серафима у ономе (серафиму) који се јавио пророку Исаији“[985]. Да би се имао шири увид у Дионисијев став, мора се узети у обзир управо библијска аргументација која божанска промислитељна дејства у односу на

---

977 Исто.
978 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 304D.
979 Види исто, 300B.
980 Види BOYD TAYLOR COOLMAN, „The Medieval Affective Dionysian Tradition“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008. стр. 619. За Григорија Великог љубав и знање су синоними. Види исто, стр. 619.
981 Види The Cloud of Unknowing, (ради се о преводу текста непознатог аутора од стране JAMES-a WALSH-a), New York, 1981. Види стр. 123. на којој се налази коментар Томаса Гала на Исаијино пророштво.
982 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 305B.
983 Исто, 305C.
984 Исто, 305D.
985 ГЕОРГИЈЕ ФЛОРОВСКИ, Византијски аскетски оци и духовници, Београд, 2009. стр. 262.

свет износи кроз посланства анђела, од чега Дионисије и полази, а не од посланства серафима. Дионисије не износи сопствене произвољне ставове, већ се позива на друге ауторитете чија мишљења треба да допринесу решењу, како рече, „присутног проблема (τῆς παρούσης ἐνστάσεως)“[986], желећи да се поред свега и он лично удостоји откривења „љубљенијег сагледања (ἀνακαλύψαι...καὶ ἐμοὶ μᾶλλον ἐραστὴν θεορίαν)“[987]!

Именовање Херувима говори о моћи сазнања, боговиђења и пријемчивости за „најузвишеније светлопредање“[988], о изобиљу мудротворних предања и заједници[989] са другим бићима по јерархијском реду, изливањем дароване мудрости[990]. Тронови се такође називају по својим боговрсним својствима као ужарени или као изливање мудрости[991]; њихово уређење је „богоносно“[992]. У њима нема никакве *последњости*, и они управљају подлежашча (себи) бића ка највишим, надсветским стварностима[993]. Веома важна чињеница коју Максим износи тиче се својства небеских сила која се на нама остварују тако што се свака од боговрсних навика (θεοειδεῖς ἕξεις) збива као постигнуће бића[994]. Међутим, „код Бога“, нема никакве сложености „и безобличност материје оданде је одбачена“[995] тако да боговрсна својства, односно врлине божанских умова не бивају на начин на који бива материјално постигнуће, дакле по акциденцији[996]. За Максима је и сваки човек који „делањем познаје и са знањем дела, трон и подножје Божије; трон је због знања, а подножје због делања“[997].

Небеске силе поседују божанске навике које се исказују самим именима небеских сила[998], због чега самосвојно поседују врлину. Први ред небеских сила јесте сагледатељни (θεωριτικοί) ред „тројавног сагледања (τριφανοῦς θεωρίας)“[999], јер се непосредним (првим) „удеоништвом знања богодејствених светлости“[1000] приближава Исусу, а не помоћу „чулних символа или умних“[1001] нити у „мноштву свештенографског сагледања“[1002], нити „у изображеним свештеносазданим иконама богоделатног подобија“[1003]. Максим на овом месту богомудро примећује

---

986 Исто, 300C.
987 Исто, 308B.
988 Исто, 205C.
989 Види исто, 205C.
990 Види исто.
991 Види исто 205B.
992 Исто, 205D.
993 Види исто.
994 Детаљније о овом проблему видети PHILIPP GABRIEL RENCZES, „The Concept of ἕξις (hexis) in the Theological Antropology of Saint Maximus the Confessor“, *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013. 183-195.
995 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 65B.
996 Исто.
997 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1260B.
998 Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 205B.
999 Исто, 208C.
1000 Исто.
1001 Исто, 208B.
1002 Исто.
1003 Исто, 208C.

да Дионисије има у виду три важне богословске истине; прво, Дионисије користи Исусово име, наглашавајући да прве небеске суштине своје удеоништво у божанској слави остварују у Телу Христовом[1004] (и уз то, Максим напомиње да је Христос код Оца заједно са телом[1005]), друго, да Дионисије сагледава *подобије* као богоделатно (θεουργική) постојање[1006], и треће, да небеске силе од Христа имају могућност да се непосредно, без символа Њему уподобљавају[1007]. Дионисије наводи да је првим небеским силама, *по њиховим мићима*, дарована могућност богоподражавања и заједничарења „богодејствене и човекољубиве (Исусове) врлине“[1008]. Истовремено, „свештеноначалствоване од самог богоначалија...(оне) приступају сагледању (божанског) и будући да су прве и у близини Бога, *уче се* сазнајним логосима богодејстава“[1009].

Надаље, *старозаветни богослови* наводе да се неке небеске силе „свештено научавају...(о томе) да је човекољубно вазнесени Господ-Цар славе, а да су неке (од њих) у неизвесности о Исусу, и нас ради учињене Његове теургије“[1010]. И у спису *О божанским именима* Дионисије приказује незнање, чак и *првог* међу највишим анђелима у погледу „човечијег богосаздања Исуса“[1011], а кога Максим тумачи као највишег од свих бића међу прва три уређења тронова, серафима и херувима[1012]. И Максим говори да нису сви анђели упућени у „тајну (божанске) икономије“[1013]. Дионисијев став упућује на постојање гносеолошког приоритета људи у односу на небеске силе у погледу Христовог очовечења. Људима је незнано како се „из девичанских крви (ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων)“[1014], односно „законом мимо природе (παρὰ τὴν φύσιν θεσμῷ)“[1015] десило саздање, већ тајанствено примају његово *мужно осуштаствљење*[1016], док први редови небеских сила, као и средњи, показују недоумицу о тајни личности Исуса као у Исаијиним речима: „ко је овај који долази из Едома; црвене одежде његове су из Восора“ (Ис. 63, 1). Оне питају Исуса: „зашто су ти црвене одежде?“, али претходно говорећи међу собом: „ко је овај који долази из Едома?“, као да се не усуђују одмах да Исусу поставе питање. Господ затим (као да им даје одобрење да га питају) слуша њихове речи: „зашто су црвене одежде твоје?“[1017] На тај начин небеске силе као да исказују богослужбену жудњу, пројављујући жељу за сазнањем „богодејствених знања“[1018] које добијају од Исуса. Њих Исус непосредно учи „и прводарно њима објављује Његово човекољубно добродејство“[1019]. Богослужбену потврду Дионисијевог предања налазимо у речима

[1004] Види исто.
[1005] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 69A.
[1006] Види исто, 69C.
[1007] Исто.
[1008] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 208C.
[1009] Исто, 208D.
[1010] Исто, 209B.
[1011] Исти, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 648A.
[1012] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 225D.
[1013] Исти, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 57BC.
[1014] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 648A.
[1015] Исто.
[1016] Види исто.
[1017] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 72CD.
[1018] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 209C.
[1019] Исто, 209B.

јеванђелске стихире на празник Господњег Вазнесења које гласе: „данас на небесима горње силе наше јестество гледајући, задивише се усходу *чудног образа*, недоумевају се један к другоме...с њима непрестано певајмо онога који ће с телом оданде опет доћи...“, као и речи: „*Ангелима који се дивише усходу страном*, и ученицима који су се ужасавали страшног узношења, узишао си са славом као бог, и врата су се теби узвисила спаситељу...“[1020]. У том смислу и учињене теургије *нас ради* односе се на свеколику економију спасења у Христу[1021]. Из истог разлога Дионисије говори да је прва јерархија небеских умова и сама свештеноначалствована од Исуса, тако да се очишћује, освећује изобилном светлошћу, и савршено обредодејствује бивајући удеоник прводарног знања.

Дионисије на овом месту тумачи причешће богоначалним сазнањем као „очишћење, просвећење (осветљење) и (у)савршење“[1022], кроз даровано познање савршенијих тајноводствених посвећења, и то примерено сваком јерархијском уређењу небеских сила[1023]. Прве небеске силе окружују Бога по „вечнокрећућем постављењу (ἀεικίνητον ἵδρυσιν)“[1024]; оне су удостојене „садејства (συνέργεια)“[1025] и заједнице са Богом по својој моћи усличњења добрих навика и енергија. Максим тумачи кружно кретање небеских сила не по месту[1026] које би кретањем мењали, већ умствено и животно, што значи да они жудно усмерење имају „око Бога“ као око центра постојања, испуњавајући се „божанском храном“[1027]. Одговарајући богослужбени символи појасева у пророчким виђењима одговарају кружним покретима врлинске навике, етоса, којим се читавим бићем пребива у јединственом идентитету.

Будући да Бог све испуњава, силе које га увек следе имајући Њега као сопствену жудњу, односно као центар усмерености ума, (оне) саме као да се крећу, као да играју око Њега. У том смислу Исаија серафиме види као бића која окружују Бога и уједно се крећу, јер рече: „и серафими су га окруживали...а са два крила су летели“ (Ис. 6, 2). Због тога је богословље (како Дионисије назива и предање Старог Завета) предало „онима који су на земљи“ песме небеске јерархије у којима се „свештено објављује узвишеност њеног обасјања“[1028], тако да једни певају „као глас вода многих“ („као глас воде многе“ Јез. 1, 24; Откр. 19, 6) кличући: „благословена слава Господња са места Његовог“ (Јез. 3, 12), док други гласно „узвикују оно многопојно најчасније богословље: свјат, свјат, свјат Господ Саваот, пуна је сва земља славе његове“[1029], али се и „глас *крила херувима* чуо до спољашњег предворја, као говорећи глас Бога Садаии-а“ (Јез. 10, 5).

[1020] Четвртак 6. Недеље по Пасхи, сједален, јутрење.
[1021] Види исти, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 72B.
[1022] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 209C.
[1023] Исто, 209CD.
[1024] Исто, 212A.
[1025] Исто.
[1026] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 73B.
[1027] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 212A.
[1028] Исто, 212AB.
[1029] Исто, 212B.

а) О изразима „κατὰ τὴν φύσιν“ и „παρὰ τὴν φύσιν“

На овом месту не смемо пренебрегнути смисао од Дионисија поменутог израза „παρὰ τὴν φύσιν“ који се односи на божански, натприродни чин безсеменог зачећа. Код Максима сусрећемо овај израз и у контексту греха као пожуде или наклоњености стварима које су „против природне“[1030], односно стварима којима не треба да се тежи; он истим изразом указује и на страсти чије је дејствовање „мимо природе“, али и на ствари које ум појавно, односно површно сагледава, а које (ум) користи мимо њихове природе и „мимо логоса (παρὰ τὸν λόγον)“[1031]. „Стварајући људску природу“, наводи Максим, „Логос њој није саствoрио (συνέκτισεν) (по) чулу, нити задовољство, нити патњу, већ некакву силу ума (управљену) ка задовољству, којом се (ум) неисказано може наслађивати; ову силу, (а) говорим о тежњи ума к Богу по природи (ума), чим је настао, први човек је предао чулу, (те је) по првом покрету кроз чуло имао мимо природе (παρὰ φύσιν) уделовљено задовољство, крај кога је Онај који се брине за наше спасење, утврдио као некакву казнену силу, (управо) муку, по којој се премудро по природи тела укорени закон смрти, ограничавајући манију ума да се мимо природе (παρὰ φύσιν) креће ка чулним (стварима)“[1032]. Због тога Максим разликује „страсти мимо природе“[1033] и *урођене страсти тела* које не саблажњавају када су *логосом управљане*[1034]. С друге стране, Логос Божији прихвата све суштинске логосе постојања бивајући њихова Ипостас, постајући тако, прихватањем тела, „састављен (σύνθετος)“ по ипостаси, а „по телу истински бивајући Бог страдалан (да би војевао) против греха (κατ’ αὐτὴν ἀληθῶς ὄντι Θεῷ παθητῷ κατὰ τῆς ἁμαρτίας)“[1035], тако да Господ као „састављен“, „бѝ Један, а не једно, показујући да је и у идентитету ипостаси природна другачијост сједињених (природа) остала непомешана, јер (израз) ’Један’ исказује ипостас, а (израз) ’једно’ исказује природу“[1036].

Максим наводи да због преступа „закон греха“ има снагу у „нашем, мимо природе, расположењу мишљења (ἡ παρὰ φύσιν τῆς ἡμετέρας γνώμης διάθεσις) које уводи острашћеност у страдалну природу, некада лагано, а некада нагло...(док) непромењивост душе и бесмртност тела (обезбеђује) дејствовање у поистовећењу мишљења и онога што је добро по природи“[1037]. Веома важно је поменути у овом контексту да у својој проблематици ствари *по природи*, и ствари *мимо природе*, Максим недвосмислено одређује и појам обожења рекавши: „*...значи, није од наших сила дело обожења,* (јер) *по природи* (κατὰ τὴν φύσιν) немамо силу (обожења), (будући да обожење) *не постоји у светима као награда за њихова добра дела*, већ као потврда изобиља Творца (τοῦ πεποιηκότος)“[1038]. Максим опет, говори и о коришћењу слободне воље *мимо природе*, што има за последицу пропадљивост природног логоса постојања[1039], тако да се (или) добрим коришћењем (διὰ τῆς

[1030] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1257A, и 1261B.
[1031] Исто, 1305AB.
[1032] Исто, 1317C.
[1033] Исто, 1261B.
[1034] Исто, 1268C.
[1035] Исти, Περὶ διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 90, 1037AB.
[1036] Исто, 1040C.
[1037] Исто, 1044A.
[1038] Исти, Πρὸς Μαρῖνον ἐπιστολή, PG 91, 33C.
[1039] Види исто, 29A.

εὐχρηστίας) ствари по њиховој природи слободна воља исказује кроз логос постојања, или лошим коришћењем ствари (διὰ τῆς ἀχρηστίας), односно слободовољним коришћењем ствари мимо њихове природе, исказује „мимопостојећи (лажни) начин постојања (παρυφίσταται τρόπος)“[1040]. У том смислу „оно што је мимо природе, то је непостојеће“[1041]. Уз то, сама природа не поседује „натприродне логосе (ὑπὲρ φύσιν τοὺς λόγους) (ствари) као што не поседује ни законе (ствари) мимо природе (παρὰ φύσιν τοὺς νόμους)“[1042]. Ово Максим наводи и на другом месту речима: „...ни једног надприродног логоса нема у природи“[1043], што по њему значи да природа по себи не поседује божанско задовољство, управо због тога што се оно благодатно дарује достојнима, као што не поседује ни неизрециву муку насталу одвајањем од божанског задовољства[1044]. Будући да грех нема никакав логос[1045], задовољство и бол дакле, нису створени са телом, већ је преступ умислио задовољство, што је водило „пропадљивости слободне воље (εἰς φθορὰν τῆς προαιρέσεως), а бол је пресудио погибао природе (λύσιν τῆς φύσεως) (тако) да би задовољство дејствовало грех (као) вољну смрт душе, а бол учинио растварање тела по облику (κατ’ εἶδος...τῆς σαρκὸς ἀπογένεσιν)“[1046]. Али, иако (се) „...кроз преступ рађамо и живимо (συνιστάμεθα)“[1047], *у последња времена*, а насупрот законима природног начина рођења, Бог Логос сада узима потпуну људску природу пројављујући кроз себе да је „*друго логос бића, а друго начин постојања бића*, (тако да се) једно (логос) односи на природу, а друго (начин постојања) на икономију“[1048], сједињујући у Себи без међусобних сметњи, логосе по природи и натприродне начине постојања, јер је претходно било немогуће, да Бог покреће људску природу, а да човек пројављује божанство[1049]. Управо овај моменат Дионисије описује као божанску делатност на људски начин, а људске делатности на божански начин у личности Исуса Христа[1050]. У истом смислу и Максим наводи да је Господ телом показивао божанска дела, односно божанска (дела) телесно[1051], и енергије суштине, односно покрети „беху сједињени у Христу несмешљиво (ἀσύγχυτος), да се не прихвати раздеоба природа чијих Он беше ипостас...и у свему што је чинио силом свога божанства, недељиво (ἀχωρίστως) је сапоказивао енергију свога тела“[1052].

Божанско отелотворење не подразумева никакав по природи посејан логос греха, и отелотворење у истинског човека се дешава „не без природне енергије..., а

[1040] Исто.
[1041] Исти, Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90, 324BC.
[1042] Исти, Κεφαλαῖα διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1312C.
[1043] Исти, Πρὸς Μαρῖνον ἐπιστολή, PG 91, 33C.
[1044] Види исти, Κεφαλαῖα διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1312C.
[1045] Види исти, Πρὸς Μαρῖνον ἐπιστολή, PG 91, 36B.
[1046] Исти, Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1317D-1320A.
[1047] Исти, Περὶ διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 91, 1121B.
[1048] Исто, 1052B.
[1049] Види исто, 1056A.
[1050] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Ἐπιστολή Δ’, PG 3, 1072C.
[1051] „...τὰ δεσποτικὰ δὲ πράττων δουλικῶς, τουτέστι τὰ Θεῖα σαρκικῶς“. ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 91, 1044C.
[1052] Исто, 1044CD.

њен логос је орос, (постојања) суштине“[1053], што карактерише природно и сва бића постојећа по суштини, тако да лишавање ороса нечије суштине истоветно је њеној пропадљивости. Односне есхатолошко-историјске димензије постојања можемо сагледати и у Максимовим речима: „Адам преступивши, учио је да из задовољства почиње стварање (наше) природе; Господ је задовољство удаљио од наше природе не прихвативши зачеће из семена. Жена је преступивши заповест показала да у мукама почиње рађање природе, а Господ је муку (рођења) одагнао од природе не дозволивши да она која га рађа трпи пропадљивост, да би и (од Адама) жељено задовољство и нежељену муку одвојио од природе, јер он не беше њихов творац. Он још поста њихов уништитељ да би (на тај начин) по нашем мишљењу тајно учио да се други живот започиње муком и болом а завршава божанственим задовољством и бескрајном радошћу. Због тога он бива човек и рађа се као човек, творац човека, да спаси човека и страдањем излечивши страдање, показа себе страдањем наших страдања, натприродно немоћима свога тела обнављајући човекољубно по духу, наше врлине“[1054], и „док је Адам прихватвши задовољство понуђено од ребра начинио да човеков род буде изгнан из раја, Господ је у болу кроз ребро прободено копљем разбојника у рај увео“[1055]. Оно дакле, „што је по природи, то је мимо благодати (παρὰ τὴν χάριν), или оно што је по благодати, (то) бива мимо природе (παρὰ τὴν φύσιν). Иако је друго *логос* природе и *логос* благодати, јасно је да као што су свети чудодејствовали због благодати, људи су страдали због природе“[1056], „а оно што је мимо природе (παρὰ τὴν φύσιν), то је непостојеће“[1057].

Небеске суштине *господстава, сила* и *власти*

Следеће троврсно небеско уређење Дионисијевог предања чине Господства, Силе и Власти, чија сагледања Дионисије приписује нашим „надсветским очима“[1058], у складу са (нашом) одговарајућом пријемчивошћу. Именовања овог уређења приказују „богоподражајна својства њихове боговрсности“[1059]. Именовање Господстава указује на непокорност и ненагињање по било којој основи „тиранској несличности“[1060], јер Господства слободоподобно надилазе „свако унижавајуће

[1053] Исто, 1037C.
[1054] Исти, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1185AB.
[1055] Исто, 1188A.
[1056] Исти, Περὶ διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 90, 385A.
[1057] Исто, 324BC.
[1058] Исто, 237B.
[1059] Исто, 237BC.
[1060] Исто, 237C. Говорећи о овом проблему, без навођења одговарајућег извора у јелинској мисли, Максим у односној схолији подвалачи разлику коју због Дионисијевог тумачења израза „непомешано господство (ἀμείλικτον κυριότητα)“ ово уређење небеских сила одваја од „заблуде јелинских философа“, јер по њима атрибут „непомешано“ подразумева да су од претходних трију сила ове силе дошле у постојање, и будући слабије од претходних сила оне су и могле бити подложне паду. Роботворство по Максиму (које Дионисије помиње у контексту чулних и телесних бића) тиче се неприхватања истинских бића, већ потпадање под власт таштине. Уз то, Максим тумачи Дионисијеву реч „несличност“ у смислу материјалних ствари које су непрекидно променљиве, несталне. Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 77BCD.

роботворство (δουλοποιίας)“[1061]; она не жуде ни за којим бићем које „одаје утисак бића (πρὸς οὐδὲν τῶν εἰκῇ δοκούντων)“[1062], већ жуде за истинским бићем, господством и господоначалијем тако да ово уређење по моћи удеоника господствено обликује небеска уређења која му следују. И на примеру старозаветних богоименовања запажамо *господство* као богоустановљење божанског имена, што сагледавамо у речима: „Јавио сам се Аврааму, Исааку и Јакову, *а именом Господ, нисам се јавио*“ (Изл. 6, 3). Тада Мојсије богооткрива изабраном народу име *Господ*, јер му Бог рече: „Иди реци синовима Израиљевим: *ја сам Господ* и извешћу вас од власти Египћана...“ (Изл. 6, 6). Коначно порекло божанског господоименовања налазимо у Божијем самоименовању, а у речима прве заповести: „Ја сам *Господ* Бог твој који те је извео из ропства...“ (Изл. 20. 2). Откривење Бога Израиљу именом *Господ* јесте важна богослужбено-симболична истина која чува глас Почетка у начину постојања у коме господство указује и на Узрок сваког господства, али и на објаву човековог господства, како из књиге Постања (1, 26), тако и уцрковљеног овладавања над силама овог света попут стихова песме канона: „Огосподствовавши телесном мудровању, духа богатство сте (у себи) скрили...“[1063]. Најзад, као што и раније поменусмо, богослужбено-симболичне речи „именом *Господњим* благослови оче“, јасно указују на јерархијски смисао постојања господства у Цркви, одакле и овосветско *господство* има свој надасве свештеноначални Узрок.

Надаље, именовање *Сила* Дионисије сагледава у контексту њихове непоколебиве мужности[1064], боговрсног покрета њихових боговрсних енергија, богоподражајног узвођења и усмерења ка „надсуштинској и силотворној моћи“ да би Силе, колико је то могуће, биле њена „силоврсна икона“[1065].

У даљем описивању чинова небеских сила Дионисије наставља са именовањем Власти које представљају уређење усмерено прихватању „надсуштинске и умне власности“ и које узводи усличњењу „власнотворећем властоначалију“[1066]. Дионисије који и сам преко свештеника[1067] наслеђује ово предање, наводи да упућени у свештене обреде говоре да непосредне пројаве божанских стварности јесу савршеније од оних које бивају посредно, и да се због тога „у свештеничком предању први умови називају савршитељне, просветитељне и очиститељне силе“[1068] кроз које се нижа уређења „узводе надсуштинском началу свега (постојећег)“[1069]. Максим запажа на овом месту да Дионисије „свештеничком предању“ приписује знања о умним уређењима[1070].

Средње уређење небеских сила (Господства, Силе и Власти) подлеже очишћењу, просветљењу и усавршењу[1071] што га чини мање пројавним у односу на

[1061] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 237C.
[1062] Исто.
[1063] Минеј, 26. Јануар, 9. песма канона.
[1064] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 237D.
[1065] Исто, 240A.
[1066] Исто, 240B.
[1067] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 80B.
[1068] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 240C.
[1069] Исто.
[1070] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 80C.
[1071] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 240B.

прво небеско уређење, због чега Дионисије наводи библијске парадигме по којима анђели виших уређења преносе нижима божанске символе[1072]; ове парадигме тичу се виђења пророка Захарије, Данила и Језекиља[1073]. У даљем тексту Дионисије наводи Захаријино виђење у коме се нижи анђео учи од вишег примајући „божанску вољу“[1074] коју и објављује пророку. На тај начин се нижа уређења небеских сила усавршавају по својој моћи нижим степеном савршенства од савршености првих уређења. Овакво Дионисијево тумачење налазимо у контексту Језекиљевог превасходно свештеног виђења шест мужева који су дошли, како рече, „од пута врата високих која гледају на север, и свакоме (је) од њих секира погубљења у руци његовој; *и муж један усред њих обучен у хаљину, и појас од сафира на боку његовом; и уђоше и стадоше близу жртвеника бакарног*“ (Јез. 9, 2). Мужа обученог у хаљину са појасом од сафира (кога научава Херувим), Дионисије тумачи анђелским символом свештеноначалника, док се други анђели који имаше секире, уче од њега, анђела, јер „једноме (Господ) говори да прође кроз Јерусалим и да пода знак на чела недужних мужева, а другим (анђелима рече): идите у град иза њега (иза првог анђела) и исеците и не поштедите (никога) очима вашим, а све оне на којима је знак, (њих) не дирајте“[1075]. Тумачећи Дионисијев став о свештенообразју мужа обученог у хаљину и појас, Максим наводи да *анђели са секирама јесу представљени у складу са оним што треба да се деси*, те да је то случај и са свим небеском силама, „јер по свом поретку анђели и имају облике“[1076], што значи да анђели имају облике у складу са будућим догађајима. Запажамо да се Дионисијево и Максимово тумачење односног места Језекиљевог пророштва тиче начина спасења света, јер божанска Промисао у Старом Завету богоустановљује знаке спасења које на недужне људе стављају свештенообразни мужеви. На овом месту Језекиљевог текста, као и у Даниловом пророштву Дионисије запажа одјејанија анђела у обличјима свештеника, што говори о присуству „јерархијских символа“[1077]. На тај начин сваки онај који постане удеоник *недужне мужности* имаће „знамење на лицу“ (Јез. 9, 4), док ће остали без милости бити сасечени. У овом смислу Максим наглашава слагање учења Старог и Новог Завета, јер и Господ говори да ће у последњи дан Бог одвојити „јагањце од јарића“ (Мт. 25, 32).

Инсистирање Дионисија на старозаветним откривењима веома је важно у потреби дубљих сагледања димензија Господњих речи: „не мислите да сам дошао да укинем Закон и пророке. Нисам дошао да укинем него да испуним“ (Мт. 5, 17); Јављање васкрслог Господа као виноградара сведочи о христолошком јединству старозаветних и новозаветних основа богопознања. Дакле, и у Старом и у Новом Завету анђели боговоде верне и то искључиво у богослужбеном контексту мимо кога библијске приче немају јасног значења, јер се у богослужењима свака од библијских прича богоустановљено оприсутњује, због чега анђели (сада ђакони) указују на место на коме *лежаше Господ*, односно на Господње место на коме је свештеноначалник, рекли би *виноградар*! На тој основи, богоустановљеност

[1072] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 80AB.
[1073] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 241ABC.
[1074] Исто, 241A.
[1075] Исто, 241BC.
[1076] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 81AB.
[1077] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 241BC.

богослужбено-символичног начина постојања прожима и старозаветну и новозаветну стварност која се до испуњења Тајне Оваплођења у Христу није могла јасније сагледати. Христолошка усмереност небеских сила провиђена и предречена пророштвима Исаије и Давида, не може се другачије исказати осим као старозаветно ишчекивање Господњег, односно истинског анђелског хоризонта постојања које извире из Његових богослужбено-животворних речи: „од сада ћете видети небо отворено и анђеле Божије како узлазе и силазе на сина човечијег“ (Јн. 1, 51). Од времена старозаветних сведочанстава све до данас, анђели немају другу димензију осим иконолошких указања Имена божанског Логоса, односно христолошко-богослужбених парадигми постојања или весништва Његових воља.

Дионисије *Исуса* назива *надсуштинским*, али и „мужем надбожанским (ἀνὴρ ὑπέρθεος)“, али помиње и виђење „свештеног Карпа“ (из 2. Тим. 4, 13), који је угледао отворено небо „и на полеђини неба, Исуса са небројеним предстојећим човековрсним анђелима“[1078]. Природу ове истине указују и богослужбене речи: „Приближава се Христос, звезда предозарује, небеско множество војски умних сила пажљиво гледа“[1079]. Дионисије у молитвеном контексту говори и о Даниловом виђењу „мужа Гаврила (ἀνὴρ Γαβρηίλ)“ (Дан. 9, 21), и његовог весништва Данилу речима: „у почетку твоје молитве изиђе реч, и ја дођох да ти објавим...“ (Дан. 9, 23)[1080], као и о речима *онога* који налаже Гаврилу да протумачи Данилу виђење (Дан. 8, 16). Новозаветну пројекцију речи *мужа Гаврила* пророку: „на почетку твоје молитве изиђе реч и ја ти је преносим“ налазимо у јеванђелским речима: „и ушавши опет у Капернаум...реч им казиваше“ (Мк. 2, 1-2), „и таквим многим причама казиваше им реч, колико они могаху да слушају“ (Мк. 4, 33).

У свештеном смислу Дионисије помиње и Језекиљеву приказу „мужа одевеног у свете одежде“ (Јез. 10, 6) који пружа руке да узме „пламен који беше посред Херувима (ἐν μέσῳ τῶν Χερουβίμ)“ (Јез. 10, 7), што можемо да искажемо и гласом којим се Господ јављао *између Херувима* а кога сада Серафим *у светим одеждама* преноси пророку.

И у Максимовим списима налазимо одговарајуће место које осветљава још једну димензију поменутих речи Даниловог пророштва. Наиме, он наводи: „Нити благодат Свесветога Духа уделовљује мудрост у светима без ума који може такву да је прими, нити (уделовљује) знање без пријемчиве силе разума (τοῦ λόγου), нити веру без, по уму и разуму, обзнане (πληροφορίας) свима, до сада непоказаних (ἀδήλων) будућих (добара)...И показују ово јасно сви свети, после откривења божанских (тајни), тражећи логосе откривених (стварности)“[1081].

[1078] Исти, Ἐπιστολή Η’, PG 3, 1100A.

[1079] Минеј, 22. децембар, јутрење, Стих. Стих.

[1080] Очигледно да ни овај Данилов старозаветни стих Лаут не узима у обзир када наводи: „Док је раније хришћанско богословље мислило у терминима Слова (Логоса) Божијег који долази из Божије тишине и објављују је (наводећи Игнатија Богоносца, и то Маг. 8, 2), и тумачило Божије теофаније у Старом Завету као манифестације Слова Божијег, Дионисије посматра анђеле као оне који долазе из тишине у којој је Бог (О божанским именима, IV, 2), баш као и хришћанско богословље петог века које све више тумачи теофаније као дело анђела“. Види, ЕНДРЈУ ЛАУТ, Дионисије Ареопагит, Београд, 2009. стр. 62.

[1081] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφαλαῖα διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1308D-1309A.

„Свештено сагледање“[1082] анђелских јерархија Дионисије наставља са Началима, Арханђелима и Анђелима, те како рече, „по својој моћи“[1083] говори о њиховим именовањима. Свештено уређење Начала именује се због боговрсности началног и владалачког у њима на основу којег се остале силе узводе надначалном и началотворном началу пројављујући „надсуштинско редоначалије“[1084]. Арханђели по своме имену откривају да су са Началима и Анђелима једна јерархија и да су својим средњим положајем између Анђела и Начала, те да имају јерархијски средње удеоништво „крајева“[1085]. И по етимолошком смислу именовање Арханђела говори о заједничарењу овог средњег уређења са Началима (’Αρχαί) и са Анђелима (”Αγγελοι), тако да су Арханђели начално окренути „надсуштинском началу“ уједињујући Анђеле са „невидљивим водствима (ἀοράτους ἡγεμονίας)“[1086]. Арханђели примају „богоначална обасјања јерархијски“[1087] кроз прве небеске силе, а кроз Анђеле их откривају нама „по *свештеној* аналогији“[1088]. Последње небеско уређење анђела завређује наше именовање много више од свих виших небеских сила због тога што су Анђели „више у вези са светом (μᾶλλον περικόσμιος)“[1089] и од њих се људи уче божанским стварима[1090]. Последње у низу небеских уређења надстоји, води и уређује повратак „људских јерархија“[1091] ка заједници и јединству са Богом. Истинитост овог Дионисијевог става Максим налази у књизи пророка Данила[1092], али Дионисије помиње и да је „богословље доделило нашу јерархију (на старање) анђелима назвавши началника јудејског народа Михаилом, и друге (анђеле началницима) других народа; јер постави Вишњи границе народа по броју анђела Божијих“[1093].

Максим попут Дионисија сведочи о томе да Промисао води и кроз супротне стварности ка саосећању за даваоца добара[1094], јер по Дионисијевом тумачењу, када је изабрани народ попут других народа „додељен (ἀπονεμηθῆναι) неком од светих анђела да преко њега спозна једно начало свега (постојећег)“ Свето Писмо говори да га је (богопознању) „водио арханђел Михаил“[1095]. У том смислу треба разумети и Максимове речи: „...урођене страсти тела логосом вођена немају саблазан (διαβολή), а покретане без логоса, носе саблазан“[1096], тако да је анђео савезник, или боље речено спаситељ, односно „виши логос мудрости“[1097]. У том смислу виши логоси мудрости свештено узводе ка сједињењу с Богом. Сходно томе

[1082] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 257B.
[1083] Исто.
[1084] Исто.
[1085] Исто, 257C.
[1086] Исто.
[1087] Исто.
[1088] Исто, 257D.
[1089] Исто, 260A.
[1090] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 84B.
[1091] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 260AB.
[1092] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 84C.
[1093] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 260B. Дионисије овде наводи место из текста књиге Поновљених Закона (32, 8).
[1094] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1265A.
[1095] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 261CD.
[1096] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1268C.
[1097] Исто, 1260B.

Дионисије се бави и питањем које се одмах намеће, а које се тиче делатности анђелâ међу свим народима. Наиме, ако анђели воде сваки народ, а многи народи не следе божанске начине постојања, да ли за то треба кривити анђеле, или језик Светог Писма у дотичном случају оставља утисак неодговарајућег вођства анђелских сила? Следствено томе доводи се у питање и причасништво божанским Промислом, због чега Дионисије наводи: „Нити нужни живот имамо, нити због самовласности предумованих (промишљених бића такав самовласни живот) слаби божанске светлости промислитељних обасјања, него несличност умних виђења због њиховог противљења, или потпуно непричасном и нераздељном твори надиспуњену светлодарност очинске доброте, или удеоништва чини различитим, (то јест) малим или великим, тамним или јасним, од једног и простог и вечно истог и надраширеног (ὑπερηπλωμένης) изворног зрака“[1098]. Дионисије у том контексту потврђује да другим народима (од којих се, како рече, „и ми уздигосмо“[1099]) не надстоје другачији богови, те помиње „најбогољубнијег јерарха Мелхиседека“[1100] као јерарха истинског вишњег Бога, а не непостојећих богова. Дионисије наглашава да сваким народом „свештеноначалствују анђели“[1101], док Максим бележи: „Запази (ове ствари) за Мелхиседека, да је био свештеноначалник и да је кроз анђеле вођен, спознао заиста истинског Бога“[1102]. Слободни смо и у овом контексту поменути речи старозаветног божанског домостроја спасења: „Ево, ја шаљем анђела свог пред тобом да те сачува на путу...*а име је моје на њему*“ (Из. 23, 20-21).

Још једно, веома важно одређење проистекло из Дионисијевог помињања Мелхиседека тиче се библијског смисла изабраности у односу на народе који нису јеврејски. Библијска визија божанског избрања не оправдава се по биолошкој датости одређеног народа већ по пријемчивости за свештено боговиђење. Код Максима и налазимо етимолигију речи *Израиљ* по којој она означава „ум који гледа Бога“[1103]. Међутим, по Дионисију, Мелхиседек, од богомудрих (θεόσοφοι), није назван само богољубивим, већ и свештеником, јер се није само он обратио ка истинском Богу, него је свештено приводио и друге људе Богу. То казује и апостол Павле кроз богослужбено-симболични смисао Авраамовог давања десетка Мелхиседеку (Јевр. 7, 4), позивајући се на речи књиге Постања: „и Мелхиседек цар салимски изнесе хлебове и вино; а беше (он) свештеник Бога вишњега. И благослови Авраама и рече: благословен Авраам, Богом Вишњим, који сазда небо и земљу; и благословен Бог Вишњи, који предаде непријатеље твоје под руке твоје. И даде њему (Мелхиседеку) Авраам десетину од свега (добра свога) (Пост. 14, 18-20). У крајњем смислу Израиљ као старозаветни изабрани народ своју изабраност од Бога дугује Мелхиседеку јер је преко свештеника Бога вишњега-Мелхиседека који није био Јеврејин, Авраам свештеновођен истинском Богу! Можда најважније запажање односног Мелхиседековог помена тиче се новозаветног тајноводства, односно богоустановљеног богослужбено-симболичног начина постојања који

[1098] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 260CD.
[1099] Исто, 260D.
[1100] Исто, 261A.
[1101] Исто.
[1102] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 85D-88A.
[1103] Исто, 84D.

најдубље сведочи онтологију Господњих речи: „не мислите да сам дошао да укинем Закон и пророке. Нисам дошао да укинем него да испуним“ (Mt. 5, 17). Богоустановљење начина постојања Мелхиседековог богослужбено-символичног тајноводства посведочује и сâм Господ узимајући баш Мелхиседеков богослужбени символ као свештени начин постојања, тако да Јевреји немају изговора због тобоже увођења новотарија о којима нису писали Закон (Мојсије) и Пророци (Давид). Из тог разлога Дела апостолска називају лажним сведоцима оне који су оптуживали архиђакона Стефана, рекавши: „човек овај не престаје да хули говорећи против овог светог места и (против) закона; чули смо да он говори да ће овај Исус Назаређанин укинути место ово и изменити обичаје које нам је предао Мојсије“ (Дап. 6, 13-14).

Дионисије међутим указује на библијска сведочанства о божанском старању и за друге народе, што је очигледно у старозаветним примерима египатских и вавилонских владара. Међутим, нису виђења земаљских царева довољна да би се неки цар или народ обратио истинском Богу; на местима откривења мора постојати и неко, коме Бог свештено открива своје воље. Због тога и Максим понавља Дионисијеве речи[1104] наводећи да Божија воља открива кроз анђеле виђења снова земаљских царева, и то Јосифу у Египту и Данилу у Вавилону[1105], јер Дионисије рече да њихова виђења беху откривена „од Бога, (а) кроз анђеле (ἐκ Θεοῦ δι’ ἀγγέλων)“[1106]. Бог дакле жели да се сви људи спасу (2. Петр. 3, 9), али истовремено, спасење не бива без одговарајућег свештеног тајноводства. Међутим, Дионисије и Максим откривају да библијски језик на специфичан начин исказује слободовољно препуштање свештеним тајноводствима. Тако, када Израиљ као изабран народ свештеновођен жели да спозна истинског Бога, тада „богословље говори: (Израиљ) поста наслеђе Господње (Пон. Зак. 32, 9)“[1107].

Надаље, по Максимовом тумачењу Бог не раздељује власт анђелима над народима како се Он сâм не би народима бавио, нити предаје источасном или супротстављеном богу да влада једном скупином народа, као што код Исаије налазимо да ђаво говори како он одређује „гор(ј)е севера“[1108], односно народе, и како је он сличан Вишњем. Баш напротив, Бог је начало свеколиком постојању чак и ако су анђели по предању Цркве настојатељи народа. „Надсуштинска хармонија“ разделила је сваку свештену јерархију на свештена уређења понаособ као на „богонадахнуте хармоније (ἐνθέοις ἁρμονίαις)“[1109], због чега *богослови* уче да

[1104] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 261B. Дионисије у овом случају говори да од Бога кроз анђеле долази откривење, а Максим наводи да се Божијом вољом кроз анђеле дешавају откривења.

[1105] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 88A. Дионисије наводи да анђели богословима саздају виђења како би их учили божанским тајнама (види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 300C, док Максим у схолијама додаје да су пророци у својим виђењима гледали „енигме и символе, а не огољене ствари и суштине“, те да су анђели пророке најпре узводили Богу, Узроку свега, а након тога и првим умовима који су на месту и боговрсно началници небеске, по Богу, јерархије. Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 96C.

[1106] ΔΙΟΝΥΣΥΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 261B.

[1107] Исто, 261C.

[1108] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 88B.

[1109] ΔΙΟΝΥΣΥΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 273B.

серафими једни наспрам других кличу, што по мишљењу Дионисија исказује преношење „богословских знања“[1110] од првих ка другим редовима Серафима. И Максим у односној схолији наводи да Серафими једни другима преносе „божанске тајне“[1111]. Најзад, Дионисије приказује прва, средња и последња уређења и силе сваког „небеског и људског ума“[1112] од којих ни један није по себи савршен, већ подложан очишћењу, просвећењу и усавршењу, тако да и анђели и људи потребују напредак и савршење[1113]. Богослужбени текстови сведоче ову богослужбену проблематику речима: „...крстом твојим Христе, једно стадо бѝ анђела и људи, и једна Црква, небо и земља се веселе, Господе слава теби”[1114]. При томе треба имати у виду да промислитељне светлодарности не завршавају на првим јерархијским редовима, већ се раздељују сваком нижем уређењу сходно његовој „боговидној симетрији (θεοπτικὴν συμμετρίαν)“[1115]. У том смислу Дионисије користи и изразе „πρώτην ὕλην“ и „παχυτέραις ὕλαις“, подразумевајући под „првом материјом“ прозрачност, а под „задебљаним материјама“ непрозрачност коју запажамо у стварима и бићима. У другом случају он помиње „топлоту огња“[1116] и твари које су пријемчивије за топлоту и оне које то нису, или оне у којима ватрена енергија „приказује некакав нејасан траг“[1117]. Користећи примере из материјалне природе Дионисије жели да искаже различите нивое пријемчивости бића за божанске тајне које Господ даје несебично, као што рече: „ја сам дошао да живот имају, и да га имају у изобиљу“ (Jn. 10, 10).

Веома важна есхатолошко-историјска димензија Дионисијевог списа *О небеској јерархији* тиче се и небеских уређења као извора сваке врлине. Наиме, Бог по природи јесте (само)врлина, али након Бога, прва уређења по врлини надмашују сва остала уређења, и по степену изливања богоначалне мудрости (Херувими), и по огњеним својствима (Серафими), као и по моћима богопримања (Тронови)[1118]. Максим уочава да за разлику од људи небеске силе врлину не поседују акцидентно, јер оне не напредују у врлини целомудрености тако што се вежбају у уздржању, или опет, њихова врлина храбрости не почива на „складности тела и нерава“[1119], већ њихово управљање ка Богу јесте њихова врлина. Ово је веома важно одређење појма врлине јер људи у врлини могу имати удео, а никако нису врлина „по себи“. Дакле, Дионисије и Максим врлину приписују самој природи небеских сила, односно Богу, што представља велики значај за богослужбени живот Цркве, јер са нашим свештеним входом бива и „вход анђела...“ али ми и „Херувиме тајанствено изображавамо...“. Можда би у том смислу најбоље послужио Максимов орос врлине по коме је врлина „свесно (κατ’ ἐπίγνωσιν) сједињење људске немоћи и божанске силе“[1120], и испуњење врлина јесте „ипостас молитве и мољења“ која

[1110] Исто.
[1111] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 89D-92A.
[1112] ΔΙΟΝΥΣΥΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 273C.
[1113] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 92C.
[1114] Петак друга седмица по Пасхи, хвалитна стихира првог гласа.
[1115] ΔΙΟΝΥΣΥΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 301A.
[1116] Исто, 301B.
[1117] Исто.
[1118] Види ΔΙΟΝΥΣΥΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 304A.
[1119] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΙΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 97B.
[1120] Исти, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1293D.

опет, бивају „неипостасна“ ако су само лењи одјеци речи, а не мољење „делатно и живо, делима заповести оживљено (ψυχουμένην)“[1121].

Заједнички називи који се користе за сва уређења небеске јерархије јесу *анђели*, *силе* и *суштине*. Ова именовања нису последица немарног мешања поретка различитих свештених уређења, већ потичу од заједничких особина свих уређења, тако да су „сви божански умови раздељени тројно, на суштину и силу и енергију“[1122]. Када се сва небеска уређења или пак нека од њих називају *небеске суштине* или *небеске силе*, тада се има у виду управо оно што је заједничко сваком уређењу. На исти начин сва уређења се називају анђелима, јер по својој делатности свако уређење открива нижем уређењу божанске тајне, тако да је свако уређење заправо анђелско, односно весничко. Тумачећи свештене особине узвишенијих редова Дионисије сматра да они по преимућству, то јест изобилно поседују свештене особине доњих уређења, док доња уређења немају у целости свештене особине горњих редова[1123]. Будући да су сва бића од Бога дошла у постојање, а што се у овим Дионисијевим речима не приказује јасно[1124], Максим оставља могућност да неко постави питање: да ли Бог предзнајући покрет њихове тежње ствара редове достојне њих од којих не могу отпасти, а да се притом може сматрати да са места анђела може да се отпадне? Али Дионисије анђеле описује као последња небеска уређења која имају везе са светом (називајући их περικόσμιοι), и из тог анђелског уређења отпао је ђаво!? У одговарајућој схолији, Максим исказује незнање, али и смиреност пред Дионисијевим речима, јер наводи: „...и ако неко ове (ствари) савршеније познаје, молим да (од њега) научим“[1125] (!).

Следећа есхатолошко-историјска димензија Дионисијевог тумачења старозаветног богословља садржана је у његовом тумачењу броја анђела; на овом месту очигледно се ради о пророку Данилу зато што је „хиљаде хиљада и миријаде миријада“[1126] некакав број, који по Дионисију далеко превазилази симетрије наших „немоћних материјалних бројева“[1127]. Максим запажа да и Дидим Слепи тумачи јеванђелску причу о једној изгубљеној овци као о људском роду, и о деведесет и девет неизгубљених оваца као о анђелским силама[1128], што такође говори о немоћи наших „материјалних бројева“ у односу на богослужбена одређења библијских бројева. Дионисије множине „блажених војинстава“ у пророчкој визији сматра „спознајно одређеним (γνωστικῶς ὁριζόμεναι)“[1129]. Анђели непосредно познају бројеве, а не на тај начин што уче, попут ученика (људи)[1130]. Заиста, код Дионисија наилазимо на многа, па и на ово ерминевтичко изненађење; бројеви у нашем искуству настају посредним, накнадним учењем које називамо математиком, јер односе међу елементима света ми претварамо у умне принципе који имају за циљ

[1121] Исто, 1296B.
[1122] ΔΙΟΝΥΣΥΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 273C.
[1123] Види исти, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 285A.
[1124] Максим наводи речи: „а није јасно ово представио (οὐ σαφῶς δὲ τοῦτο παρίστησιν)“. Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΙΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 93B.
[1125] Исто, 93C.
[1126] ΔΙΟΝΥΣΥΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 321A.
[1127] Исто.
[1128] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΙΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 104A.
[1129] ΔΙΟΝΥΣΥΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 321A.
[1130] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΙΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 104AB.

конкретно неизмењиво одређење неке ствари или односа. На тај начин се геометрија као грана математике и развила из конкретне тежње за делимичним или потпуним превазилажењем свакодневних тешкоћа. Египатско грађевинарство, како световно тако и сакрално, породило је модерну геометрију од које су, узевши, мислиоци начинили идеолошке принципе формирајући попут Еуклида и његових ученика теоријску, или попут питагорејаца, идеолошко-религиозну математику[1131].

Бог не долази „накнадно“ до мудрости и разума, односно „од споља“ већ „изнутра“, од Себе, тако да Он умно покреће умствене стварности, и то према Себи, дакле према божанским стварима[1132], док код људи спознаја бива „од споља“. Бог људима, за разлику од анђела, не дарује спознаје „јединствено у многоврсности (ἑνιαίως ἐν ποικιλίᾳ)“ већ у „мноштву раздељених символа (πλήθει διαιρετῶν συμβόλων)“[1133]. Због тога хришћанска гносеологија разликује појмове фантазије и мишљења. Фантазија и мишљење нису појмови са идентичним значењем, јер фантазија је једна страст и један утисак који обзнањује нешто чулно или нешто што је као чулно, док је мишљење-енергија и стварање[1134]. Чула схватају бића као догађајно збирно обликовање, док се ум бићима приближава, односно схвата бића на начин другачији од чула[1135]. Дакле, за разлику од људског, по природи раздељујућег виђења бројности, анђели имају гностичко, спознајно одређење сопствене бројности. То значи да анђелско сагледавање бројева није математичко, изведено, тако да и наше, хришћанско сагледавање значаја бројева унутар богоустановљеног богослужбено-симболичног начина постојања Цркве, помера нашу свест од идеолошке природе математике, као једне од делатности људског умовања, ка дејствујућој хришћанској онтологији бића. Библијски бројеви јесу саставни делови врлинског живота у Богу. Библијски број носи појмове везане за одређене начине постојања, због чега *унутрашњост броја* излази из сопственог оквира, јер увек указује на пројавни, а не на затворени (или сâм себи довољан) начин постојања. Максим Исповедник нашироко излаже предање Цркве о животоносној природи библијских бројева, тако да на пример, за њега „миријада носи тип последње жудње... а монада носи символ првог добра“[1136], и свако покретан од овог символа, поседује савршен основ за бестрасност тако да „изступа из материје и материјалних (ствари) и завршава у умним, и божанским и мирним стварностима умствених бића (τῶν νοητῶν)“[1137]. Управо тим путем душа бива узета од пропадљивости, али и од свих „умствених суштина и сједињује се самом Богу неким еротским сједињењем, колико је оно могуће људској природи“[1138].

Називајући пророка Исаију „богословом“ Дионисије наводи да један од анђела „светлосним руковођењем“ уздиже пророка „свештеном созерцању“ у коме пророк види најузвишеније суштине основане „као у симболима“, и исказане као оне које су испод, односно *после* Бога, са Богом, и око Бога[1139], док у односној

[1131] Види S. K. HENINGER, Jr., Touches of Sweet Harmony, San Marino, 1974. стр. 104-107.
[1132] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 376B.
[1133] Исто.
[1134] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 201A.
[1135] Види исто, 201AB.
[1136] Исти, Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1281B.
[1137] Исто, 1281C.
[1138] Исто, 1272C.
[1139] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 304C.

схолији Максим поменуте символе тумачи серафимском шестокрилошћу[1140]. Дионисије опет, шестокрилост тумачи у смислу узвођења божанским стварностима „првим, средњим и последњим умовањима“[1141], јер „сваки небески и човечији ум има прве, средње и последње редове“[1142]. Исаија је „тајновођен од анђела богоначалном и многочасном пјенију којим је богослову образовано и предано виђење сопственог свештенознања“[1143], што значи да анђео прихвата божанско обасјање по сопственој моћи, а пророцима предаје по њиховој моћи, односно пријемчивости, а не онолико колико сам анђео зна̂[1144].

С друге пак стране, богоустановљено јерархијско тајноводство које узводи умове по многодимензионалним степенима богосазнања, представља заправо божанско предупређење поменуте онтолошке немоћи словесних бића за непосредним богосазнањем; отуда и речи Мојсија боговидца: „лицем к лицу говорио је Господ к вама из (средине) огња“ (Пон. Зак. 5, 4). Дионисије наводи да је у спису *О небеској јерархији* описао небеске силе „не достојно, већ колико је било достижно, и како (на то) упућује богословље најсвештенијих Писама“[1145]. Анђела кога сваки побожан човек прихвата за заједничку борбу, односно за спасење, Максим назива „вишим логосом мудрости и знања“[1146]. Он у том смислу у своме делу *Различита богословска и икономијска поглавља* особеност највише доброте не сагледава везаним само за „божанске и бестелесне суштине умствених (бића као) изображењима неизрециве и божанске славе,...већ је и у чулним (стварностима) које пуно заостају за умственим (највиша доброта) помешала одразе свога величанства који могу човечији ум који их следи, непрелесно превести к Богу...“[1147].

О чулној природи богообликовања

Следујући библијском предању Дионисије говори и о другачијим чулним обличјима богооткривених божанских карактера. По њему „свештени богослови“[1148] користе многе димензије ватрености како би колико је то могуће, у видљивом приказивању богоначалија најверније исказали божанску природу. „Чулна ватра“[1149] приказује многе димензије богодејствовања; све оно што јој се приближи она мења, односно на неки начин преображава, остајући притом несмешљива са било којом ствари. Ватра је тајанствена и не открива своје постојање све док се не појави материја која ће исказати њено величанство. Особина ватре да греје сведочи о животворности али и о нестајању свега што јој се превише дуго приближи. Ватра је усмерена ка небесима чиме сведочи своју непадну природу. Без сталног обличја ватра сведочи пројавну необличност. Она је

[1140] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 100A.
[1141] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 304D.
[1142] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 100B.
[1143] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 305A.
[1144] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 100CD.
[1145] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 372C.
[1146] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1260C.
[1147] Види исто, 1257AB.
[1148] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 329A.
[1149] Исто.

незадржива (свудапродирућа); њеним дејством се распознају ствари, итд. Максим Дионисијеву фисиологију ватре назива чудесном[1150], те и сам он, ватру сагледава узвишенијом од свих других стихија[1151] и наводи: „Запази због чега се много пута Господ Бог сагледава као ватра и по чему је сличност ватре са Богом“[1152]. Због свега наведеног „богомудраци (θεόσοφοι)“[1153] су ватрено изобличавали небеске суштине пројављујући по пријемчивости небеских сила-њихову боговрсност и богоподражавање[1154].

Богослови користе и карактеристике људског обличја како би исказали божанска дејства. Као парадигме те врсте они користе умне особине, чуло вида, усправно држање, господство и власност, али за разлику од животињских чулности које не у тако оштрој мери[1155] поседује и човек, ум је по преимућству људска карактеристика; он је непокорив и незадржив. Чулне парадигме небеских стварности које сежу до појединачних чулности сведоче заправо о походећем промислитељном богодејству које спасава богоустановљене димензије, односно богоустановљене границе постојања, што се најсилније види у богослужбено-симболичним Јовановим речима: „к својим (стварностима-εἰς τὰ ἴδια) дође и своји (οἱ ἴδιοι) га не примише; а који га примише даде им власт да буду деца Божија, (онима) који верују у име његово“ (Јн. 1, 11-12).

Чуло вида указује на усмереност божанским светлостима и непосредном „бестрасном прихватању божанских обасјања“[1156]. Промисао кроз чуло мириса позива на надумно миомирно раздељење, те на силу распознавања и уклањања од супротних начина постојања[1157]. Кроз чуло укуса божанствена промисао упућује на кушање умне хране[1158], док чулом додира указује на потребу разликовања корисности и штетности неког познања[1159], итд.

Ни појединачни делови тела нису непромишљено саздани, тако да су рамена, мишице и руке пројавитељи стваралачке и дејствене силе[1160], срце јесте „символ боговрсног живота“[1161] који промислитељно раздаје животворну силу, груди пак указују на непокоривост и заштитност[1162]. Ноге указују на ужурбаност, односно вечнокретно усмерење ка божанском, због чега „богословље светим умовима обликује крилате ноге“[1163], јер крилатост упућује на брзину узношења ка

[1150] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 104D.
[1151] Види исто, 105A.
[1152] Исто.
[1153] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 329C.
[1154] Исто.
[1155] Чулност као највиши израз животињског света сведочи заправо о њиховој бесловесности зато што је животињски свет изразито чулан. На тој основи Максим разликује оштру силину чулности код животиња, чулност човека усмеравану његовом словесношћу, и умну природу анђела лишених телесне чулности. Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 105CD.
[1156] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 332A.
[1157] Види исто.
[1158] Види исто, 332B.
[1159] Види исто.
[1160] Види исто, 332C.
[1161] Исто.
[1162] Види исто.
[1163] Исто, 332CD.

небесима и на превазилажење сваке нискости[1164], док лакокрилост (πτερῶν ἐλαφρία)[1165] указује на узношење неометано мешањем земаљских ствари. Максим додаје да крилате ноге приказују особину самопокретног[1166]. Одговарајуће богослужбено-символично место налазимо нпр. у речима анафоре: „...херувими и серафими, шестокрили, многооки, крилати, који (лакокрило) лебде...“.

Дионисије надаље тумачи павловску „многоврсну мудрост“ (Еф. 3, 10) која облачи и голотињу небеских сила у „свештене одежде“ и даје им свештене ствари од којих су неке ватрене. Оне иконизују ватру и светлост као обележја боговрсности неба у коме „умствено осветљује, (или пак) умствено бива осветљено“[1167]. Свештене одежде указују на животну посвећеност приступању божанственим и тајанственим виђењима[1168], што у богослужбеним текстовима сагледавамо тајноводствено у речима: „...обуче ми одежду непропадљивости...“[1169].

Дионисије још упућује и на „свештена објашњења свештенообразованог животињског обличја небеских умова“[1170], тако да лавље обличје осим владалачког и непоколебивог карактера сведочи и о скривености богоначалија с обзиром на запажано природно понашање лава када репом брише трагове за собом[1171]. Ово је заправо одраз божанског сакривања „умних трагова“ после божанског проласка[1172].

Коњско обличје у случају да је у питању бела боја, говори о сродности са божанском светлошћу. Уколико је боја коња плава, то упућује на скривеност; црвена боја се односи на ватреност и дејственост, а црно-бели коњи упућују на промислитељно спајање крајева постојања и сведоче о промисаоном снисхођењу првих уређења другима, те повратку других уређења првима[1173], итд.

Небески умови се називају и ветровима јер невременим покретом с вишег на ниже и обратно, узводе бића са собом к Богу[1174]. По Максиму Дионисије има у виду речи Псалма: „онај који ходи на крилима ветрова“ (103, 3), речи које упућују на Вазнесење Христово[1175], јер у Делима апостолским налазимо да је Исуса „облак узео од очију њихових“ (1, 9). Ветрови садрже „икону и тип“[1176] покрета, али и животородно и нагло и незадрживо кретање, као и непознатост и невидљиву скривеност покретних начала и надилаза (циљева), јер је речено: „не знаш одакле долази и куда иде“ (Јн. 3, 8).

Пријемчивост за божански начин постојања никада не исказује божански додир са закашњењем, већ га *временски* идентификује као меру сопствене пријемчивости за божанске тајне; у супротном, све што је постало, то и нестаје у времену, тако да све што нестане и није достојно памћења. И у богоустановљеном

[1164] Види исто.
[1165] Види исто, 332D.
[1166] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 108D.
[1167] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 333A.
[1168] Види исто.
[1169] Минеј, 31. мај, богородичен 9. песме канона.
[1170] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 336C.
[1171] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 112D.
[1172] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 336D.
[1173] Види исто, 337AB.
[1174] Види исто, 333CD.
[1175] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 109D-112A.
[1176] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 336A.

богослужбено-симболичном начину постојања не налазимо недостатак кашњења богослужбених дејстава, јер богослужбени поредак сведочи о крајње релативним временским растојањима унутар којих се савршују богослужбени символи.

О анђелском именовању људи

Библијско предање које Дионисије сведочи познаје још једну врсту именовања. „Ако су последња (бића)“, наводи он, „у целости непричасна узвишеним (бићима), због чега се наш свештеноначалник у Речима (Писма) назива *анђео Господа сведржитеља* (Мал. 2, 7)?“[1177] Под анђелским именовањем људи у Светом Писму, Дионисије не подразумева другу могућност до удеоништва људи у анђелским особинама, односно појавама њихових богодејстава колико је то достижно људима[1178]. Иако божански начин постојања превазилази начине постојања свих створења, ипак она носе његове атрибуте, што се види из Дионисијевих речи: „А нађи ћеш да и боговима богословље назива небеске и над нама суштине, (али) и уз нас најбогољубивије и свештене мужеве“[1179]. Најјасније старозаветно богоименовање људи налазимо у речима Господњег обраћања Мојсију: „Ево дао сам те да си Бог фараону, а Арон брат твој биће твој пророк“ (Изл. 7, 1). Сличност људи са Богом потиче по Дионисију од богоподражавања тако да су богоподражатељи удостојени божанске истоименитости[1180]. На овом месту Дионисије има у виду Давидове речи којима Господ пред неверним Јеврејима брани своје божанско Синовство као и наше усиновљење, речима: „ја рекох богови сте и синови Вишњега сви“ (Пс. 81, 6)[1181]. Ову истину препознајемо и код Исуса Навина као појаву Мојсијевог богоподражавања у речима: „Господе мој Мојсију, запрети им“ (Бр. 11, 28). Богоименовања имају своје богоосновање и у Божијим речима: „Ово моје име је вечно и помен од родова до родова“ (Изл. 3, 15), али и одраз богоименовања у Божијем призиву Мојсија речима: „Мојсије, Мојсије...“ (Изл. 3, 4), или Самуила: „Самуиле, Самуиле“ (1. Цар. 3, 4; 3, 6; 3,10), тако да Бог познаје богове, јер и синови Вишњега познају Вишњег, због чега и Бог синове назива заправо њиховим божанским (синовским) именима. Исти смисао надкриљују и Господње речи: „не радујте се томе што вам се духови покоравају, *него се радујте јер су имена ваша написана на небесима*“ (Лк. 10, 20).

Проблематика божанских имена односи се дакле, на богословске судове о Божијој *сместивости*, односно *несместивости* унутар створеног света. Бог јесте несместив из два разлога: први се тиче Његове свеприсутности тако да ни једно место не може да обухвати божанско у своје границе. У том смислу Бог не живи у рукотвореним храмовима (Дап. 7, 48) јер он *својом славом* испуњује и небо и земљу. Други разлог божанске несместивости Максим тумачи старозаветним

[1177] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 292C.
[1178] Види исто, 293A.
[1179] Исто, 293AB.
[1180] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 293B.
[1181] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ , Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 96A.

речима: „који дом ћете ми сазидати, говори Господ, или које је место мога покоја?“ (Ис. 44, 1), као и Христовим речима: „Син човечији нема где главу склонити“ (Лк. 9, 58). Међутим, Божија несместивост (из Лк. 9, 58) негативно-симболичним начином упућује на неверу људи као на немогућност покоја Сина Човечијег, што очигледно одражава и Дионисијево помињање божанских умова, који као боговрсни јесу „божанска места богоначалног покоја“[1182]. У првом смислу иако Бог не живи у рукотвореним храмовима, ипак заповеда Мојсију установљење скиније као места сусрета људи са Богом, као што и Соломон по вољи Божјој гради Богу храм. У другом смислу Максим наводи речи: „ако неко заповести моје држи, ја и Отац ћемо доћи и стан ћемо код њега начинити“ (Јн. 14, 23). Очигледно је да Максим на односним местима прати симетрије, односно мере божанског откривења сместивости и несместивости, што и категорију простора поставља у контекст *божанског простора*, а не уопштеног простора опажања ствари и бића (Аристотел). Отуда и речи: „...не нађе им се место“ (Откр. 20, 11), или речи: „и ако се и праведник једва спасава, безбожник и грешник где ће се јавити?“ (1. Петр. 4, 18).

Веома важна есхатолошко-историјска димензија постојања откривена је и у Књизи о судијама Израиљевим у којој налазимо богослужбену слику: „јави се анђео Господњи к жени...“ (Суд. 13, 3), али жена, обраћајући се свом мужу рече: „...човек Божији дође к мени и облик његов, као облик анђела Божијег, страшан веома“ (Суд. 13, 6). Очигледно је у питању поистовећење анђела Божијег са човеком, чији је дакле облик анђелски. Ова проблематика уско је повезана и са сагледавањима времена и простора, јер је и по Дионисију као и по Игнатију Богоносцу епископ *на месту Божијем* тако да се Бог, односно Његове воље, не откривају прелазно по времену и месту, већ су време и место за Цркву нераздељиво повезани са сотириолошких, односно богочовечанским стварностима.

Следећа веома важна чињеница тиче се богословског смисла којим о овој теми пише апостол Павле. Наиме, у библијским списима не налазимо поредак анђелских сила у редоследу у којем их наводи Дионисије, јер и сам апостол Павле, како запажа Максим Исповедник, помиње другачији след анђелских уређења у посланицама Римљанима и Ефесцима[1183]. Како онда можемо оправдати многе Дионисијеве ставове засноване управо на апостолској науци?

У овом питању историјске уско-текстуалне ерминевтичке експозиције, пројектује се многострука проблематика површних приступа библијском језику и светоотачким текстовима. Дионисије и Максим упућују на тајноводствени карактер предања апостола Павла, а ни у ком случају не на систематско излагање било које богословске области унутар његових, или библијских текстова уопште. Тако, код првог небеског уређења божанских сила Дионисије даје редослед од најнижег до највишег реда и то: серафими, херувими, тронови; други редови небеских сила који своја усмерења одржавају ка првим редовима јесу власти, господства и силе, док треће и последње небеско уређење представљају начала, арханђели и анђели. Анђели су најнижи редови небеских сила и њихова делатност спасења најтесније је повезана са богослужбеним узвођењем људских јерархија. Када Дионисије говори

[1182] Исто, 212C.
[1183] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 65A.

да је уређење тронова богоносно, описујући тронове као прва небеска уређења[1184], и као она која превазилазе *сваку последњост* бића, Максим у односној схолији говори о богоносном Господњем Телу позивајући се на израз „богоносно тело“ код Василија Великог. Максим у том смислу и поставља питање: „шта је дакле погрешно (ἄτοπον) ако се и тело Његово назове богоносно, јер носи Бога Логоса по непосредном јединству“[1185]. Богослужбени текстови пројављују и Богородицу као престол Божији речима: „...радуј се престоле Божији, *на коме Језекиљ виде Господа, у подобију човека, кога носе херувими...*“[1186]. Узимамо себи на овом месту слободу да суочимо Дионисијев став о богоносним Троновима и одговарајућу Максимову примедбу преузету од Василија Великог.

Дионисијев став о богоносном уређењу тронова показује се наизглед дефинитивним, што би богословски лако могло да се схвати тако да богоносна могу бити само небеска бића (тронови) које немају тело!? С обзиром на то да Дионисије божанска обликотворења сматра неизбежним свештеним парадигмама без којих се божански начин живота никада не може достићи, он на други гносеолошки начин отклања сваку могућу сумњу у истинитост свог става. Богослужбена природа старозаветног закона подразумева и божанску скривеност пред неподобнима, али и богоименовања коришћењем двојаког начина „свештене објаве (ἐκφαντορίας): један, као што је и природно (дејствује) кроз сличне иконе свештенотипова, а други кроз неслична обликотворења“[1187]. Богословље дакле, једне ствари сједињено предаје а друге раздељено, и нити је сједињене (ствари) дозвољено раздељивати, нити раздељене (ствари) смешати[1188]. Очовечење Личности Бога Логоса условило је својеврсно обртање послепадне гносеолошке перспективе тако да Господ Исус Христос узимајући као нематеријалан нашу материјалну *последњост*, богоустановљује *нови приступ* Богу Оцу, Нови богослужбени Завет, којим се вечност (од сада) задобија удеоништвом у Тајни Његовог Тела. Дионисијев став о небеским силама или суштинама није супротан овој чињеници, јер је материјална страна богослужбеног симболизма богоустановљених начина постојања у Старом Завету остала идентична оној у Новом, с том разликом да се сада свако наше виђење које би укључивало тајноводства анђела не збива без богослужбено-симболичног удеоништва и анђела и људи у Тајни Христове Личности. Будући да је старозаветно тајноводство укључивало уздизање ума од телесности ствари и бића ка *бестелесним обличјима старозаветних откривења небеских ствари и бића*, прекретница начина постојања у Христу тиче се сада обитавања небеског света на земљи, те сједињеног симболичног удеоништва небеских и земаљских бића у Тајни Тела и Крви Христове. Због тога апостол Павле и Петар говоре да треба да се „обзнани сада *началима и властима на небесима кроз Цркву* многострука мудрост Божија, по намери од векова коју учини у Христу Исусу Господу нашем” (Еф. 3, 10-11), као и да у ту, небеску Тајну, и „*анђели желе завирити*“ (1. Пт. 1, 12). Тело Христово дакле, поново сједињује све што је грехом раздвојено, што исказују и речи

[1184] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 205CD.
[1185] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 68A.
[1186] Напев на блажена на празник Покрова Пресвете Богородице, Зборник.
[1187] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 140BC.
[1188] Види исти, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 640A.

катавасије (*Морја чермнују пучину*): „...Христос који саокупља раздељене природе“[1189]. Божанске облике верни сада примају предавањем богослужбено-симболичној природи божанских воља, што подразумева одрицање од сопственог облика кога диктирају чула како би постали по Максимовим речима „облик...(онога) ко је пре свега (створеног) (εἶδος γινόμεθα τοῦ πρὸ πάντων ὄντος)“[1190], који пресаздаје оно што је *по природи*, и „Дух усиновљења који јесте семе ка усличњењу рођених (а) које обликотвори (рођене водом и Духом) са сејачем“[1191]. Апостол Павле говори о крштењу као о „срастању са *подобијем* смрти Његове (Христове)...“ (Рм. 6, 5), али и са *облачењем у Христа*. Максим дели Дионисијево мишљење говорећи о јединству са Богом као о „надумном сједињењу“ у коме ум оставља и силу умовања[1192].

Најопштије узевши, богослужбена идентификација људи са Богом подразумева срастање са обликом Христове смрти и уподобљавање облику Његовог васкрсења, али и то кроз срастање са богоустановљеним богослужбено-симболичним облицима нашег постојања унутар Христовог Тела, Цркве. Максим говори у прилог оваквом сагледавању *сједињења у облику*, јер за њега сједињења по природном логосу бестрасног постојања „обликотворе према врлинама, као што су претходно страсти обликотвориле (човека) према греху“[1193]. О богослужбеном сједињењу небеских сила и Цркве сведочи и Григорије Богослов речима: „са пастирима слави, са анђелима певај, са арханђелима играј. *Нека буде заједнички празник небеских и земаљских сила*“[1194]. Одговарајући богослужбени стихови сведоче исту стварност речима: „Сада као чинови анђелски на небесима, и стојећи са страхом (чинови) људски на земљи, победничку песму приносимо ти блажени...“[1195], или: „Ликују анђели сви на небесима, и радују се људи данас, и игра сва твар ради рођеног у Витлејему спаситеља Господа...и царствује Христос у векове“[1196]. Само у овом смислу можемо разумети речи односне Максимове схолије: „Показује велики Дионисије да је у тајни божански апостол предао светима овакве (поретке анђелских сила)“[1197].

Дионисијев приступ било ком виду тајноводства не разликује се од библијских односних приступа, јер као што су црквене, заправо богослужбене структуре постојања темељи и најопштије пројављени хоризонти библијски исписаног језика Духа, тако и ванбиблијско сагледање многих димензија божанских тајноводстава пренешених кроз Дионисијеве списе до нас, одише свештеним карактерима богоустановљених богослужбено-симболичних начина постојања. У том смислу исти Дух који садејствује језику Речи (Писма), установљује и Цркву. Отуда Реч Писма не постоји без Цркве, што значи да по божанском Промислу Речи Писма неодвојиве су од свештеног тајноводства. Ово није произвољан став већ богоустановљење какво нпр. налазимо и код пророка

[1189] У вези са истом проблематиком види и тропаре васкрсне гл. I, II, IV, VI.
[1190] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 217A.
[1191] Исти, Πρὸς Θαλάσσιον (Περὶ διαφόρων ἀποριῶν), PG 90, 281AB.
[1192] Види исто, 252B.
[1193] Исто, 252A.
[1194] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Λόγος ΛΗ’, PG 36, 332A.
[1195] Посни Триод, тројичне песме, четврти глас (на Славу).
[1196] Рождество Христово, и ниње на Литијске стихире.
[1197] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 65A.

Данила у речима: „...и гледах док се престоли поставише и стар данима седе,...*суд седе и књиге се отворише. Гледах тада од гласа речи великих, од којих рог онај говори*“ (Дан. 7, 9-11). Исти садржај налазимо и у богослужбеним речима: „Када се поставе престоли и отворе књиге, и Бог на суд седне, о какав страх (ће) тада (бити) предстојећим анђелима...“[1198].

Умствене силе „божанским и непоколебивим еросом“[1199] усмерене су ка „началним обасјањима нематеријално и несмешљиво“ и „надсветски гледају у богоначално усличњење“[1200]. Оне дакле, умствено пројављују богоподражавање. Међутим, надсветско гледање које Дионисије помиње није својствено само умственим силама, већ и људима, јер наводи да анђелске јерархије треба да се поју и да се „свештена обликотворења у Речима *надсветским очима* сагледавају“[1201]. Дионисије наводи и да се „божанским и непомешивим еросом“[1202] верни избављају од приказа супротних Богу. Анђелске силе су први удеоници[1203] божанских (ствари) и на много начина откривају божанску скривеност, због чега се и називају именом-анђели[1204]. Максим у одговарајућој схолији везује ове Дионисијеве речи са законом који је дат преко анђела[1205]. Дакле, анђели немају ово своје име због нечег другог, већ због пројаве божанских воља, односно пројаве „богоначалог обасјања“[1206].

Другу димензију која одговара анђелским начинима постојања налазимо у Максимовим списима када говори о три саборна педагошка начина постојања којима се лече болести изазване наклоношћу према страстима и материји. Описујући трећи начин исправљања страсног живота Максим наводи поистовећење *са вишим човеком* који има виши циљ од овосветског и који у себи има непоколебиву истрајност у јављању до тада скривене истине[1207]. Томе у прилог ваља имати на уму Максимово тумачење Григоријевог схватања односа логоса, теорије и праксе. Наиме, пракса је по њему сједињена са логосом и теоријом, јер дело логоса јесте постављање телесних покрета, а дело теорије јесте разборито одабирање доброг умовања и просуђивања тако да се пресветло, кроз истинско знање, показује сама истина. Кроз оба израза (логос и теорија) се ствара и чува свака философска врлина и кроз њих се (врлина) показује у телу, али не сва, јер тело не може да је обухвати с обзиром на то да је врлина постојећи карактер божанске силе, него обухвата неке њене одсјаје, али не због ње са̂ме, већ због достизања боговрсног подражавања богољубивих мужева. Врлинско расположење сакривено је у дубинама душе и показује се кроз делатност тела тако да сви који покажу врлину могу *појати божанску промисао*[1208]. На истом месту Максим

[1198] Посни Триод, Недеља месопусна, Слава на Господи Возвах.
[1199] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 180A.
[1200] Исто.
[1201] Исто, 177BC.
[1202] Исти, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 436B.
[1203] Види исти, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 180A. И код Григорија Богослова налазимо да су анђели прва удеоништва. Види ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Λόγος Μ’, PG 36, 364B.
[1204] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 180AB.
[1205] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 53D-56A.
[1206] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 180B.
[1207] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀπορι̂ων, PG 91, 1104D-1105A.
[1208] Види исто, 1108BC.

говори о онима који потребују „парадигму типа врлине“[1209], као и о онима који се наслађују „благодатима врлина душе“[1210]. И по учењу Григорија Богослова „требало је (Добро) да се рашири и проходи да би многа била доброчинства,...и (Бог) прво умује анђелске и небеске силе; и умовање (Његово) бȋ дело, Логосом испуњено и Духом савршено. И тако настадоше друге светлости (λαμπρότητες), служитељи прве светлости (λαμπρότητος), које треба да узимамо или као умне духове, или као ватром некаквом нематеријалном и бестелесном, или каквом другом природом која би била најближе исказаним (стварностима)“[1211]. С друге стране, код Дионисија налазимо истину по којој анђели заправо немају облик и да би било богохуљење тврдити да анђели имају облике[1212]. И када Дионисије говори о отачком (старозаветном) предању које анђелима приписује разне облике, он то чини показујући како је и тада као и сада због различитих природа, то јест онтолошког јаза између Бога и света, човеку немогуће да без тајноводствено-богослужбених символа приђе Богу. Због тога се анђели у богослужбеним текстовима представљају служитељима који непрестано служе Господу, попут речи: „Лик анђелски архистратига имајући...с њим светој тројици *неуђутно приноси песмопојање* јер је саздатељ свега из небића, војске огњезрачних чинова, словом приведе“[1213].

Слободни смо указати на још једну димензију библијског јављања анђела. Наиме, чињеница да анђели немају облик, будући да су бестелесни, а да се опет јављају људима у различитим облицима, предзначује у Старом Завету долазак у телу Онога кога нико никада није видео, што отвара и другачију димензију именовања анђела. О томе ће управо сада бити речи.

а) Богослужбени смисао анђеловрлинског именовања људи

Библијски односи анђела и људи немају индивидуалистички карактер. Средњевековни Запад следи, чини се, управо такву тенденцију у покушају Томаса Гала (XIII в.), а пре њега Ричарда од св. Виктора (XII в.) да анђелске облике повеже са људском контемплацијом[1214]. У том смислу Томас Гал покушава да „анђелизује“ људски ум и душу, тако да би прва тријада анђелских сила одговарала *основној природи душе и свом њеном природном деловању*[1215]. Друга анђелска тријада састојала би се од природе потпомогнуте од благодати, што подразумева домет који превазилази саму природу, док би највиша тријада небеских сила подразумевала натприродну благодат и укључивала екстазу и превазилажење самог ума[1216].

[1209] Исто, 1108C.
[1210] Исто.
[1211] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Λόγος ΛΗ’, PG 36, 320CD-321A.
[1212] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας, PG 3, 137CD.
[1213] Минеј Септембар, 6. дан, сједален после треће песме канона.
[1214] Види STEVEN CHASE, Angelic Wisdom: The Cherubim and the Grace of Contemplation in Richard of St. Victor, University of Notre Dame Press, 1995.
[1215] Види BOYD TAYLOR COOLMAN, „The Medieval Affective Dionysian Tradition“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008. стр. 622.
[1216] Види исто.

Дионисијев приступ небеским силама не може да се ограничи на умно-душевно постигнуће појединца; многодимензионалност његове мисли и по овом питању не може бити правилно сагледана уколико се не узму у обзир и друге димензије његовог учења о анђелима, као и анђелоименовањима људи. Богословско богатство богослужбених текстова завређује у том смеру велику научну пажњу, тако да ћемо покушати да укажемо на анђелоименовање људи као на реалност богослужбеног начина постојања.

Господ Исус Христос назива се и *Анђео Великог Савета*, јер открива апостолима Бога Оца у богослужбеној Тајни постојања. Христово божанско Весништво (Анђелство) не постоји без свештеног откривења божанског начина постојања. Свештено-тајноводствену природу заједнице Господњег Оваплођења исказује Јован Богослов речима: „Логос постаде тело *и ушатори се међу нама*“ (Јн. 1, 14). Приступ небеским силама и Дионисије одређује као свештено-богослужбену стварност. На почетку његовог разјашњења анђелских имена он позива на појање и сагледавање „*надсветским очима* свештеног обликотворења анђелске јерархије у Речима, како би се уздигли ка њиховој најбоговрснијој простоти кроз тајанствена изображења“, и позива да појемо „начало свеколике свештене науке у богоподобном поштовању и усавршитељним благодарењима“[1217]. У богослужбеним пјенијима сагледавамо химнична благодарења као божанствена, попут речи: „...светло слављење савршујући благочестномудрено, *појемо песмама божанственим*“[1218]. Небеске силе се као јерархијска уређења славе кроз богослужбени начин постојања Цркве, тако да нпр. богојављенска богослужења спајају чинове Херувима и Серафима са догађајем на Јордану речима: „Видеше те воде, Боже, видеше те воде и побојаше се: јер у твоју славу херувими не могу гледати, нити је видети серафими: но са страхом предстоје, једни јер носе, а други јер славе силу твоју: с њима милостиви узвисујемо хвалу твоју...“[1219].

Дионисије у контексту усмерености анђелских сила ка Богу говори о „божанском и постојаном еросу“[1220], али када наводи књиге старозаветног канона, он књигу *Песма над песмама* сагледава као „(божанске) песме и иконе божанских ероса“[1221]. Подсетимо се и предреченог, да по Дионисију Христос јесте „почетак и савршенство сваке јерархије“[1222]. Читав живот анђела је умни[1223], и с обзиром да су на прве и многе начине постали удеоници божанског живота, и на прве и многе начине постали пројаве божанске скривености, они су с правом удостојени анђелског имена[1224]. Упућујући на Дионисијево запажање о именовањима анђела, Максим говори: „Запази... како по себи (анђели) имају прво уређење, а још и како се кроз анђеле поучавамо, и како се закон кроз њих даде, и да су оце наше и пре закона и после закона к Богу узводили анђели“[1225]. Иако је испрва нејасно да ли се време *после закона* односи на новозаветно време, или на време после Мојсија,

---

[1217] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 177BC.
[1218] Свјетилен, 26. Август, Минеј.
[1219] Минеј, 8. јануар, Слава и ниње на Стиховње стихире, јутрење.
[1220] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 180A.
[1221] Исти, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 429C.
[1222] Исто, 373B.
[1223] Исти, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 180A.
[1224] Види исто, 180AB.
[1225] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 53D-56A.

Дионисије дејство анђела (на овом месту) исказује *узвођењем наших отаца* к Богу кроз анђеле, „који их одвраћаше од прелести несвештеног живота, или им показиваше свештена уређења, или скривена виђења надсветских тајни...“[1226]. Максим у овом контексту помиње Исуса Навина, Гедеона и Корнилија стотника у контексту одвраћања од несвештеног живота ка правом путу, те пророке Данила, Језекиља и Исаију који су имали виђења „свештених уређења“[1227], и то, Данило „миријаде миријада (анђела)“[1228], Језекиљ свештена уређења *херувима*, а Исаија *серафима*. Анђели су библијски пројављени и као жетеоци, односно као они који по смрти престављају животе људи са земље на божанска места, као у Господњим речима: „а би̑ када умре сиромах, однесоше га анђели у наручје Авраамово“ (Лк. 16, 22), тако да анђелско дејствовање престављења верних, не треба сагледавати изван тајноводствене богослужбено-символичне перспективе речи самих анђела: „овај Исус који се узноси од вас на небо, тај ће доћи на начин на који сте га видели да одлази у небо“ (Лк. 1, 11). Анђели дакле, јављају оно што се има збити, и док Тајна Старог Завета лежи у прихватању Закона датог „преко анђела“ (Дап. 7, 53), дотле Тајна Новог Завета објављује премештање законског живота у анђелску службу те вољно одвајање душе од телесних страсти, тако да се човек упућује на духовно божанско пресаздање[1229].

Небеске силе али и анђелска именовања људи, није измислио Дионисије Ареопагит већ су део читаве старозаветне богослужбено-символичне мисли. Због тога и указујемо на химнографске, односно на богослужбене паралеле ових, за Цркву важних димензија хришћанског живота, јер и Максимово богословље упућује на другачију природу људи по њиховом удеоништву, као на природу богова, господа, и силних анђела[1230].

Дионисије говори о стварању, установљењу и покрету „првих промислитељних енергија удеоништва“[1231], али и о уподобљавању јединственом богоустановљеном начину постојања Цркве, дакле начину постојања оних који су *пре нас* били слуге Речи, а које Дионисије подразумева под појмом наше *анђелоподобности* (у изразу ἀγγελομιμήτως)[1232]. Анђелска изображења људи представљају чест мотив у текстовима богослужбених химни, тако да богослужбена сагледања људи као анђела налазимо у многим стиховима, нпр.: „Анђео, анђелоподобним твојим животом, на земљи био си, и прозвањем анђела свеподобно обогатио си се, доброту душевну доброти телесној двоструко си сјединио...“[1233], или: „Анђелско житије желевши, удаљио си се..., Пимене, у пустињу, и страсти си телесне покорио, равноанђеоски си се јавио...“[1234], или: „Анђелског житија желећи, удаљио си себе у пустиње, и страсти покорио си телесне, равноанђеоски показао си се, Пахомије богоносни...“[1235], или: „...с

[1226] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 180B.
[1227] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 56A.
[1228] Исто.
[1229] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια διάφορα Θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1216A.
[1230] Види исти, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 324CD.
[1231] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 308A.
[1232] Исти, Ἐπιστολή ι΄, PG 3, 1117AB.
[1233] Минеј 3. јануар, пророк Малахија.
[1234] Свјетилен, Минеј, 27. Август.
[1235] Минеј, 15. Мај, Свјетилен.

нетварним удворио си се анђелима...“[1236], или: „...и анђелско житије примивши“[1237], или: „...анђелске си достигао чинове, чијем си житију непорочно поревновао...“[1238], или: „...демонске погубио си војске и анђелске достогао си чинове...“[1239], или: „...и све си уздигао к ревности анђелског живота...“[1240], или:„...човече небески, земни анђеле, винограда делатељу, Христов друже искрени...“[1241], или: „Саво богомудри, равностојатељу анђела...сабеседниче пророка“[1242], или: „нетварних анђела сабеседниче“[1243], или: „једнонаселниче анђела“[1244], или: „земни анђео и небески човек...равностојатељ светих анђела, апостола једноприродни...“[1245], или: „...њој узвикнимо, као анђео: радуј се...“[1246], или: „Анђео на земљи житијем си се показао, анђеле си удивио...зрацима твојих чудеса...оставио си мудровање нижих (ствари), и вишње царство си достигао...“[1247], или: „...а ти у немоћи тела анђелски си поживео“[1248]. Овим речима могу се тумачити речи: „...чинови анђелски гледајући задивише се и говорише: како у телу будући, бестелесног врага побједио јеси...“[1249]. Надаље, указујемо и на друга односна места богослужбених текстова: „...анђелског житија желећи, удаљио си себе од свих животних красота, уселио си се у дворове заповести Господњих, и са анђелима радујеш се“[1250], „...анђела сабеседниче, преподобних сапричастниче и праведних...“[1251], „...оданде бесмртност примио јеси, и незалазно блаженство, где су чинови анђела...“[1252], „С вишњим силама прибројала си се славна, свет оставивши и Христа ужелевши, Христино...“[1253], „...божанственог гроба достигавши и славе анђела угледала си...“[1254], „...анђелском свјетлошћу украшен си славни...“[1255], „...бестелесних једнонаселника и заједничара свим преподобним...“[1256], „...похвалним песмама венчајмо земног анђела и небеског човека...“[1257], „добродјетељи усходећи, узвисио си се на небеса, богопријатни, и познао јеси анђелске чинове, и сва вишња уређења, и трисунчани зрак научио от Павла“[1258], „с нетварним удворио си се анђелима...“[1259]. „...саживотницу анђела и

[1236] Слава на Господи возвах, Минеј, 6. новембар.
[1237] Минеј, 20. јануар, Сједален други.
[1238] Минеј, 20. јануар, Стихира по 50. псалму.
[1239] Минеј, 5. децембар, Слава на Хвалитне стихире, Сава Освећени.
[1240] Минеј. 20. јануар, Сједален по Полијелеју.
[1241] Стихира на Господи возвах, Минеј, 12. децембар, свети Спиридон Чудотворац.
[1242] Стихира на Господи Возвах, Минеј, 5. децембар, свети Сава Освећени.
[1243] Минеј, 27. јануар, Стихире на Господи возвах. Види и Минеј, 20. јануар, Слава на Хвалитне стихире.
[1244] Минеј, 20. јануар, Свјетилен.
[1245] Минеј, 27. јануар, Стихира на Господи возвах.
[1246] Минеј, 25. новембар, и ниње на Хвалитне стихире.
[1247] Икос, Минеј, 23. октобар.
[1248] Минеј, 27. јануар, Канон Јовану Златоустом, стих 4. песме.
[1249] Србљак, 4. јануар, Сједален други.
[1250] Свјетилен, Минеј, 12. јул.
[1251] Слава на Хвалитне стихире, Минеј, 20. јануар.
[1252] Стихира на Господи возвах, Минеј, 29. јул.
[1253] Минеј, 24 јули, Слава на стиховње Октоиха.
[1254] Стихира на Господи возвах, Минеј, 22. јул.
[1255] Девета песма канона, Минеј, 31. мај.
[1256] Минеј, 15. децембар, други тропар преподобном Павлу из Латре.
[1257] Минеј, 2. јануар, Стихире на Госп. Возв.-св. Серафим Саровски, приложеније на крају књиге Минеја.
[1258] Минеј 3. Октобар, Дионисије Ареопагит, Свјетилен.

сабеседницу, двором мисленим наслађујеш се...“[1260], „У образу анђела који се јавља у пећи огњеној песмословаца, Христа Бога, пујте чада...“[1261]. „Анђела сабеседниче...“[1262], „Са анђелима све небеско, са људима све земаљско, гласом радовања, богородице пева ти...“[1263], „данас анђелска чиноначалија на небесима и зборови људи на земљи, помен твој мати светло празнују; они (на небесима) имајући тебе као сликовственицу, а ми к Богу посредницу“[1264], „...анђео на земљи виђен си како озарујеш, преподобни, помишљања верних...“[1265], „С вишњим чиновима као светитељ, као Божији служитељ предстојиш...“[1266], „Мисао очистивши и ум, са анђелима и ми празнујемо...“[1267], „Јавила си се славнија од херувима и показала си се виша од серафима, јер си Бога родила оваплоћеног...“[1268], „Светија од херувима, виша од небеса свеслављена богородице...“[1269], „...а он је проповедао спаситељева часна изображења, и светих свих побожно поштовање. Зато је венац на небесима примио, са анђелима се радује“[1270], „и сада на небесима са анђелским радујуш се чиновима, наслађујеш се вишњег изливања светлости јасно, и триипостасној светлости причешћујеш се обилно...“[1271], „...чудодејствени Јефтимије, сабеседниче анђела: с њима помињи све који те верно певају“[1272], „...Добродејством Господње си саздао обиталиште, и с небеским (силама) ликујеш, Христова бивши обитељ...“[1273], или „Арханђелски запевајмо верни, небеску ложницу, и двери уистину запечаћене...“[1274], итд.

Великопосни богослужбени текстови у многоме инсистирају на анђеловрлинском животу светих; тако нпр. у стиховњим стихирама на јутрењу (петак), друге недеље Великог поста, налазимо речи: „Како да вас назовем свети: да ли херувими? Јер је на вас починуо Христос. Да ли серафими? Јер њега прослависте. Да ли анђели? Јер сте се одвратили од тела. Да ли силе? Јер дејствујете чудеса. Многа су Ваша имена...“. Богослужбено порекло заједничког славословљења Бога и од људи и од анђела, налазимо и у великопосним богослужбеним речима: „Предстојећи са страхом херувими, ужасавају се с трепетом серафими... с њима и ми запевајмо грешни: свјат, свјат, свјат јеси Боже наш...“[1275]. Анђелске и људске химне као *принос* помињу се у речима: „Предстојећи са страхом херувими, ужасавају се с трепетом серафими, *трисвету песму приносе*

[1259] Минеј, 6. Новембар, Слава на Господи Возвах.
[1260] Минеј, Октобар 29. Стихире на Госп. Возв.
[1261] Минеј, 31. Октобар, Ирмос.
[1262] Минеј, 4. Децембар, Слава на Стих. Стих.
[1263] Октоих, сједален, понедељак јутрење, пети глас.
[1264] Види и даље Хвалитне стихире, Србљак, света Ангелина, 30. јули.
[1265] Минеј, 6. Јули, кондак св. Сисоја Великог.
[1266] Минеј, 4. јун, песма првог канона, јутрење.
[1267] Минеј, 2. Јули, Слава и ниње на Господи Возвах.
[1268] Минеј, 7. Октобар, Слава на Свјетилен.
[1269] Сједален, јутрење, Четвртак прве недеље Великог поста.
[1270] Минеј, 17. Октобар, Андреј Критски, Свјетилен.
[1271] Минеј 20. Слава на Господи Возвах, св. Вел. Муч. Артемије.
[1272] Свјетилен, Минеј, 20. Јануар.
[1273] Минеј, 14. октобар, Слава на Стиховње стихире (Преп. Параскева)
[1274] Србљак, 11. новембар, и ниње на Господи возвах, Мало вечерње.
[1275] Триод посни, Среда јутрење, Песме тројичне, 6. глас.

неуђутним гласом, с њима и ми запевајмо...“[1276], или у речима: „Све небеско сада се радује, човечански род сада с њима празднује, и пророци *тајно заједно* се веселе, јер је предвидевша иконично, у роду дрвета, (као) купину, и посуду, и жезал, облак, двер и престол, и велику гору, да се данас рађа“[1277], итд.

Свештеноначални призив за богослужбеним сједињењем и јединственим дејством анђелских сила и црквено-јерархијског начина постојања, одређује најпре сагледања другог (ближњег) у анђелском, односно христолошком, а не овосветском смислу, због чега се јерархијски обавезујемо речима богослужбеног језика које су стање и обличја људи до Другог Доласка Христовог заоденуле у херувимске облике, као у речима: „Тебе не смеју гледати херувими, летећи говоре са клицањем божанствену песму трисветог гласа...“[1278], али и у речима Херувимске песме: „Ми који херувиме тајанствено изображавамо и трисвету песму певамо сваку животну бригу сада оставимо, као они који ће примити Цара свих, анђелским силама невидљиво праћеног“; на другом месту богослужбене речи налажу да „ућути свако тело и ништа земно да не помишља“. У том смислу и Дионисије инсистира на јерархијски сагледаваним дејствима небеских сила; отуда очиститељна као и свака друга богоначална енергија просијава кроз прве суштине небеске јерархије и осталима се предаје на начин који приличи сваком понаособ „богодејственом причасништву“[1279]. У овим речима сагледавамо Дионисијево оријентисање историјског причасништва *богодејству* као *усходу*, односно својеврсном покрету ка нечему што *није од овога света*.

Дионисије под поијмом *богодејств*а подразумева „богодејствене тајне предате нама кроз свештену трапезу“[1280]; као значење и циљ „нас ради учињеног...богодејства“[1281], и говори о свођењу божанских прогреса до места и начина свеопштег, небеско-земаљског причасништва богодејственим тајнама. Дионисије тумачи богодејствено причасништво у контексту небеских суштина наводећи као „најближи пример“[1282] очиститељном дејству серафима (у Ис. 6, 5-7) чинодејства јерарха, који и поред тога што ђаконска служба очишћује, а свештеничка просвећује, он сâм јесте тај у чијој је власти и очишћење и просвећење, јер су све ово дарови јерарха[1283]. То значи да у његово, јерархово име, сви црквени чинови имају начало и силу богодејстава. Тако и анђео чија је обредодејствена очиститељна сила дејствовала у пророку Исаији, узводи Исаију ка Богу као узроку, а серафиму као прводелатном јерарху[1284]. Дионисијево инсистирање на поређењу јерархичности небеских и земаљских стварности богословски указује на јерархичност будућих стварности које нас чекају после овога живота, јер поредећи јерархичност (складност) телесних структура, са обећањима живота Будућег Века, апостол Павле указује на јерархичну (складну)

[1276] Исто.
[1277] Минеј, 7. септембар, Сједален.
[1278] Посни Триод, песме тројичне, слава, глас 8. У истом смислу налазимо и речи: „...на његоже не смејут зрјети многоочитиј...“. Види Минеј, 30. децембар, Слава и ниње, на Стиховње стихире.
[1279] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 305C.
[1280] Исти, Ἐπιστολή θ’, PG 3, 1108A.
[1281] Исти, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 209B.
[1282] Исто, 305C.
[1283] Исто.
[1284] Исто, 305CD.

природу вечног живота, због чега се благодатно и дотиче јерархичности телесних структура рекавши: „оно што око не виде, и ухо не чу, и у срце људско не узиђе, оно припреми Бог онима који га љубе“ (1. Кор. 2, 9). Ове Павлове речи у складу су и са Господњим речима: „у дому оца мојега станови су многи“ (Јн. 14, 2). Тако су и сви хришћани у Цркви позвани да анђелски гледају једни друге по јерархијској природи сваке анђелске службе, јер богоустановљене службе једна другој не могу сметати или бити сувишак, већ јесу богоустановљени начин спасења света од смрти.

Преносећи старозаветно предање Дионисије ни у ком случају не приказује свет анђела и свет људи као паралелне, односно независне, већ као прожимајуће стварности које пројављују богоустановљен, односно есхатолошко-историјски начин постојања. У том смислу он и говори да се анђелска близина Богу не треба схватати „местом“[1285], због чега Дионисијево богословље свеопшту јерархију постојања смешта у богодејствене оквире нарочитих начина будућих постојања а не у просторне оквире, и као што се ниједна људска делатност мимо уцрковљења не узима за стварну, тако се ни једно постојање које не произилази из богодејствених есхатолошко-историјских структура не сагледава стварним. Већ смо поменули да Дионисије у том смислу дефинише део постојања као онај који одаје утисак да постоји, а заправо не постоји[1286]. И Григорије Ниски наводи слични став речима: „(они) који *ташту сенку* гледају као постојећу, а *истинско биће* сматрају за небиће“[1287].

Важност анђела који су постављени над сваким народом има нарочити смисао у делима Дионисија Ареопагита. Дионисијево тумачење Мојсијевог библијског стиха по коме је над сваким народом постављен анђео (јер када је „раздељивао Вишњи народе, као што посеја синове Адама, постави границе народа по броју анђела Божијих“-Пон. Зак. 32, 8), има за циљ да прикаже библијску истину да Бог оне народе или људе који нису стигли до познања истине не одбацује, већ их познаје из перспективе дејства Сопственог (божанског) Промисла, односно њиховог врлинског јединства са Својим анђелима. То ће рећи да анђели који началствују народима заправо обликују христолошке карактеристике јерархијског живота појединих народа, онолико колико је то народима пријемчиво (прихватљиво). Из тог разлога Мојсије и говори да Бог ствара народе „по броју анђела Божијих“, а не обратно, да Бог ствара анђеле по броју народа, имајући у виду анђеле као причасништва Божија мимо којих се Богу не може прићи.

б) Богослужбено назначење *мужествене* природе врлине

Говорећи о божанској правди Дионисије се дотиче још једне важне есхатолошко-историјске проблематике која, иако актуелна у данашње време, пролази богословски незапажено. Наиме, смештајући писца *Areopagiticuma*-а у време петог и можда шестог века (до 532. г. „када су на скупу присталица Халкидона и присталица Севира Антиохијског, Севирове присталице читале

[1285] Исти, Ἐπιστολή Η’, PG 3, 1092B.
[1286] Види исти, Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, PG 3, 461A.
[1287] ГРНГОРІОС ΝΥΣΣΗΣ, Ἐξήγησις τοῦ Ἄσματος τῶν Ἀσμάτων, PG 44, 884B.

одељак из четвртог писма“[1288] Дионисијевих списа), Лаут приписује Дионисијевој еклисиологији нерешен статус жена, наводећи да је у Дионисијево време „било жена у чину монаха, али то се (код Дионисија) не помиње ниједном речју. А то *јесте* изненађујуће, јер у цркви Дионисијевог времена (а посебно у цркви у Сирији) жене су имале различите улоге...Али ми ништа од овога не видимо код Дионисија“[1289]. Овакав Лаутов став додатно компликује рефлексију Дионисијеве богословске мисли на питање полних разлика међу црквеним члановима, односно црквеним службама уопште.

На супрот Лаутовој перцепцији овог, по њему отвореног проблема Дионисијевог богословља, код писца *Areopagiticum*-а наилазимо на потпуно другачију стварност. Најпре, оне који су се приволели материјалним стварима и страстима, и који свакако не трпе тешкоће због своје вере, Дионисије види отпалим од „божанског ероса“[1290]. Тумачећи Јеротејев израз „свеколики ерос свих бића“[1291], Максим говори да свеколики ерос подразумева и појединачне еросе, о којима је и Јеротеј словио у свом односном тексту. Начин на који Бог јесте свеколики, и опет, неки део ероса, Максим објашњава на јасности примера „семене речи (σπερματικοῦ λόγου)“[1292], користећи рађање као пример. Наиме, када семе уђе у утробу, настаје ембрион, а када се раздели, један део чини нос, други очи, и сл. тако да је јединство ембриона присутно у сваком његовом делу. Сличну аналогију сагледавамо и када је у питању свесавршени ум; читава енергија садржи и делове, јер друго је самоправедност, друго је самохраброст, итд. Они се међусобно не мешају већ се разликују једно од другог; опет, своју нераздвојивост имају у поретку, уређењу[1293]. Иако Максим у својим Одговорима Таласију говори да је од „Ниског великог Григорија“ научио да је робовање страстима последица не „састварања“ страсти људској природи, већ да је човек због наклоности „најбесловеснијем делу природе“ учинио себе подобијем бесловесних животиња[1294], у Максимовом богослужбеном богословљу врлина, сагледавамо у потпуности слагање са Дионисијевим ставом. Тако на пример, Дионисијевом изразу „веома мужевно (λίαν ἀνδρικῶς)“[1295], Максим супротставља појам „θηλυδρίαι“ означавајући њиме робовање „светским и телесним страстима“[1296] као својеврсном *поженствљењу* човекове природе. Односна Максимова схолија упућује на једну од важних димензија богослужбено-симболичног начина постојања Цркве. Разликовање полова у овом смислу није везано за природне датости рођења које нико од људи није могао бирати, већ за врлински живот Цркве. Будући да Адам као корпоративна личност из Пост. 5, 2, а не један човек (мушког пола), сведочи о моћи заједнице да задобије мужевност или женственост у складу са врлином, односно грехом, апостол Павле у том смислу и тумачи мужевност и женственост, или кроз везивање људи за Духа Светог (Еф. 4, 4), или, на супрот томе, везивању мушкарца за тело жене чиме мушкарац постајући

[1288] A. LOUTH, Denys the Areopagit, London 1989. стр. 14.
[1289] Исто, стр. 55-57.
[1290] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 896B.
[1291] Исто, 713C.
[1292] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 269C.
[1293] Види исто, 269CD.
[1294] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Πρὸς Θαλάσσιον (Περὶ διαφόρων ἀπορίων), PG 90, 269A.
[1295] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 896C.
[1296] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 365A.

„једно тело с њом“ (Пост. 2, 24) заправо задобија женствени етос, женственост. Због тога апостол Павле говори: „да и који имају жене буду као да (их) немају“ (1. Кор. 7, 29). С друге стране, жени је као и мушкарцу назначење да од другог задобија мужевност, а не од себе, због чега апостол Павле говори „муж је глава жени“ (1. Кор. 11, 3), а Христос је глава мужу (1. Кор. 11, 3), што ће рећи да муж није сам себи извор мужевности! Најчешћи старозаветни (јеврејски) израз за жену јесте „човечица (אִשָּׁה)“, а по речима човека из књиге Постања: „Она је сада кост од костију мојих и тело од мога тела. Она *ће* се звати човечица, јер је од човека узета“ (2, 23).

Једно је дакле муж(есте)ност, а друго је мушкост, односно женственост у полном смислу. Непостизање црквено-врлинског, односно богослужбено-симболичног превазилажења опседнутости страстима порађа женственост и код мушкараца и код жена, док је на богослужбено-симболичном темељу врлина основана муж(есте)ност и жени и мушкарцу. Када Дионисије инсистира на врлинској, мужественој постојаности, Максим тада указује на чињеницу да је речено за жене да су „мужествене или мушкојављене (ἀνδριζομέναι ἢ ἀρρενοφαναί)“[1297]. Многодимензионални начини постојања богослужбене природе врлина представљају узвишене црквене исказе мужности. Свака од димензија мужности почива на налажењу мере, или пак на одрицању од телесних страсти. Крајње исходиште мужествености није задовољење психолошке потребе појединца за изражавањем исправне религиозне етике; мужественост као богослужбена врлина подразумева различите степене божанског начина постојања, а по моћи пријемчивости сваког бића за службу којом се одриче сопствена воља и живи за богослужбено угађање другим, вишим логосима мудрости. Тако нпр. када Максим тумачи службу апостола Павла као служење „надљудским тајнама“[1298], он има у виду јерархијски богоустановљено преимућство апостолске службе над пророчком, иако пророчка служба Духа у датом случају „говори Павлу да не узлази у Јерусалим“ (Дап. 21, 4). Павле међутим, апостолску службу види као божанственије подражавање Христу тако да службу као дар Духа износи на себи како би и сам „постао други Христос“[1299] макар то некоме изгледало као непослушност према пророчкој служби. На тај начин Павле одржава и води богоустановљени поредак владања у божанским стварностима, не дозвољавајући никакво „међусобно мешање Духом добро одређених чинова (βαθμούς) Цркве“[1300].

Божанске стварности по Максиму чине и врлина и знање, и огледало је по њему врлинско показивање прототипова, а енигма јесте пројава архетипова по знању[1301], што у овом контексту одговара примерима богослужбене природе врлине мужности, коју налазимо у речима богослужбених химни: „...крсним знамењем к мисленим врагом *мужески* се наоружавши“[1302], или: „...у *женској* природи *мужевно* поживевши“[1303], или: „...у *мужествју женственост*

[1297] Исти, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 132A.
[1298] Исти, Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90, 365C.
[1299] Исто, 368A.
[1300] Исто, 368B.
[1301] Исти, Κεφαλαία διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1237B.
[1302] Минеј, 14. Октобар.
[1303] Србљак, 30. јул, св. Ангелина, Хвалитне стихире.

сакривши...ангелски поживевши... “[1304], или: „...дјева бивши душом и телом, била си *муж* разумом и вером...“[1305], или: „...и природом њиме украшена...и богочашћем и *мужественошћу* душе...“[1306], или слично: „*Мужественошћу* душе у веру се обуче...“[1307], или: „...најгорче муке претрпевши *мужествено*“[1308], или: „...пострадавши, мученице, *мужествено*...“[1309], али и речи: „...*господоименита*, моли за нас који те љубављу поштујемо“[1310], итд.

Следујући тајноводству поменутих богослужбено-симболичних песама, али и речима апостола Павла, слободни смо закључити да женственост није онтолошки израз датости женске природе, већ управо начина повлађивања телесности уопште. Због тога је у богослужбеном смислу страсност тела неприлична богоустановљеним временима дејстава црквених служби као иконичних усличњења архетипу, односно њиховом христолошком циљу и надилазу, што представља једно од значења речи Херувимске песме: „...сваку животну бригу сада оставимо“, али и речи: „нека ућути свако тело...“.

Све актуелније, милитантно инсистирање сила „(н)овог светског поретка“ на црквеном признању, односно поштовању хомосексуалности као датости постојања по рођењу или опредељењу, требало би заправо да доведе у питање хришћанске назоре по којима се у природи рађају само мушкарци и жене. Правдање става да се хомосексуалци рађају, а да нису хомосексуалци сопственом вољом, поткрепљују и примерима људи рођених са оба пола. То би требало да значи да Бог омогућује и потпуно равноправно рађање хомосексуалаца као што омогућује и рађање двополних бића!? Видели смо међутим, да се библијски аспект полности не тиче природних датости по којима је неко рођен као мушкарац или као жена, због чега апостол Павле и говори да у Христу „нема ни мушког ни женског“ (Гал. 3, 28), већ се врлина мужевности сагледава управо кроз божански призив одрицања од робовања телесним страстима.

Дионисије још детаљније говори о мужествености јер по њему није довољно „уклонити се од сваког зла, него бити и мужествено постојан (ἀρρενωπῶς ἀμάλθακτον), свагда без страха од погубне препуштености злу, (и) не треба *свештени ерос истине* никада прекинути, него остваривати једнако, (са) коликом год (могућом) силом свештено (и) непрестано управљање савршенијем узвођењу ка богоначалију“[1311]. Мужевност и разумност дакле, служе врлинском живљењу[1312]. Управо овај смисао налазимо у речима Сједалног које говоре о мироносицама како се боје јудејске дрскости, али им „*мужественост* победи немоћну природу...“[1313].

Богојавно рођење Господа Исуса Христа говори нам о супротстављености доласка на свет послепадним начином постања, односно страсним постањем од мужа и жене; сада се дешава божански начин постојања који долази од *Мужа* по

[1304] Минеј, 25. Септембар, Слава на Господи Возвах, Преп. Јефросинија.
[1305] Свјетилен, Минеј, 25. Септембар, Преп. Јефросинија.
[1306] Минеј, 6. Новембар, Стихире на Господи Возв. Павле Цариградски (Исповедник).
[1307] Минеј, 8. јун, кондак.
[1308] Минеј, 20. Октобар, Свјетилен, св. Артемије.
[1309] Свјетилен, Минеј, 17. јули, св. вел. муч. Марина.
[1310] Исто.
[1311] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 401C.
[1312] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφαλαῖα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1284B.
[1313] Сједален, Четвртак 3. недеље по Пасхи, јутрење.

преимућству, односно од Господа и Спаситеља Исуса Христа. Његов богослужбено-симболични начин постојања чини од свих, и од жена и од мушкараца-христомужеве. Због тога огромна и непролазна важност поменутих Дионисијевих и Максимових речи лежи у њиховој свести о богоустановљеном јерархијском богослужбено-симболичном начину постојања света, тако да полна датост не може затварати очи пред врлинским начином постојања богоустановљене заједнице. Она је дакле богоустановљено свештеноначално порекло и циљ врлине мужевности. Дионисије још наводи да су на глас ђакона да иступе из заједнице после катихумена и поседнутих нечистим духовима, излазили и они који су „због немуж(еству)ности“[1314] били склони прихватању Богу „супротстављених поруга и приказа“[1315]. Уз то, поменуте Дионисијеве речи смештају сваку врлину у свештену природу Цркве која богослужбено оправдава и потврђује врлинско живљење, и у том смислу потпуно је јасно како Дионисије може говорити о божанском дару заједнице усличњења са Христом у којој се боговрсно и нешкодиво хита ка „*свештеној безгрешности* (τῆς ἱερὰς ἀναμαρτησίας)“[1316].

[1314] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 436B.
[1315] Исто.
[1316] Исто, 444B.

Богослужбено-символични смисао потврдног и одречног богословља

Увод

Уобичајено је настојање и Западних и Источних богослова да потврдно и одречно богословље представе некаквим видом умно-софистичке богословске дисциплине којом ум треба да се ограничи у сазнању онога што Бог јесте и онога што Бог није. Можда би таква настојања најбоље окарактерисао Денис Тарнер (Denys Turner), објашњавајући, како рече, „технички смисао“[1317] апофатике и *њеног комплементарног партнера*[1318] катафатике. Сазнање онога што Бог јесте везује се за потврђивање божанског постојања на основу од Бога створених бића, док се одречна имена односе на безмерно-превазилазећу непричасност божанске природе од стране створених бића, како ум не би изналазио имена бића и ствари неприличних за поистовећење са Богом. У том смислу готово сви модерни мислиоци и Истока и Запада одвајају потврдно и одречно богословље од конкретног богослужбеног живота хришћана чинећи га самодовољним системом потврђивања и одрицања божанских особина који почиње и завршава или одрицањем неког потврдног (искуственог) суда префиксом-„не“ (не-сазнајност, не-видљивост, не-описивост, итд.), или надилажењем сваког потврдног израза префиксом-„над“ (нпр. над-суштина, над-природност, над-умност, итд.). Међутим, ограничити се на спекулативни начин потврђивања или одрицања (негације) божанских особина или дејстава значило би негирање богослужбених претпоставки библијско-светоотачког одрицатељног богословља. Неки аутори постављају потврдно и одречно богословље у тријадолошки контекст, или тачније, настоје на потреби разликовања „Монаде од Тријаде“, односно тајне која превазилази сваку реч с једне, и „тринитарног богословља историје спасења“[1319] с друге стране. Такав став приписују управо Максиму Исповеднику. Други опет, попут Фишера покушавају да усмере овај проблем ка контемплативној делатности верника како би указали на Дионисијево настојање *не на важности самог ритуала*, већ на сагледањима који из њега произилазе[1320]. Други аутори попут Ханса Балтазара[1321], Жан Ванеста[1322], Ренеа Рокеа[1323] и Џона Џонса[1324] инсистирају на вредновању

[1317] DENYS TURNER, The Darkness of God (*Negativity in Christian Mysticism*), Cambridge, 1995. стр. 19.

[1318] Види исто.

[1319] LARS THUNBERG, Man and the Cosmos, New York, 1985. стр. 39.

[1320] Види JEFFREY FISHER, „The Theology of Dis-similarity: Negation in Pseudo-Dionysius“, *The Journal of Religion*, Vol. 81, No. 4, Chicago, 2001. стр. 543.

[1321] Види HANS URS VON BALTHASAR, „Glory of the Lord“, *A Theological Aesthetics. Volume I: Seeing the Form*, Edinburgh, 1982. стр. 206.

[1322] Ванест се осврће на Мојсија и његову негацију свега како би достигао богопознање, притом Ванест говори о Мојсијевом постигнућу на један индивидуалистички начин који се по њему не

различитих негација унутар Дионисијевог богословља, од негације појединачних ствари и бића, преко *негације негација* (Балтазар), до самонегације (Роке). Неки аутори су због свог приступа апофатичком богословљу[1325] одавали утисак привржености атеизму и нихилизму, или пак следовању тајним друштвима и неговању некаквог свог тајног језика и знања[1326].

Због сличних приступа Дионисијевом богословљу (а нарочито његовом спису *О мистичном богословљу*) лако се стиче утисак да се одречно богословље односи на некакву одрицатељну делатност ума као услову за појединачно, односно индивидуално сједињење са Богом што у крајњој инстанци чини нејасним са̂м хришћански начин постојања. Тако на пример Георгије Флоровски, следујући устаљеном западном критичко-историјском приступу Дионисијевим списима, наводи: „Бог се може разумети и описати на два начина: кроз јасно и одлучно супротстављање свету, а то значи порицање свих израза и дефиниција које се односе на Њега, а које одговарају и приличе твари, што значи свима и свакоме, или кроз уздизање свих одређења која се примењују на твар, и опет, на све и свакога. Отуда, постоје два пута богопознања и богословља: *пут потврдног или катафатичког богословља*, и пут *одричног или апофатичког богословља*. Апофатички пут је узвишенији, једино он води у неприступну Светлост која се творевини открива као божански примрак. Пут противстављања Бога свету захтева одрицање. Немогуће је о Богу рећи ишта потврдно, јер свака потврда је делимична и услед тога ограничена“[1327]. Због тога је по Флоровском у његовом осврту на Дионисијеву гносеологију „пут познања (заправо) пут апстракције и негације, пут поједностављења и прећуткивања да би се познао Бог као ослобођен од онога што постоји. То је подвижнички пут...“[1328]. Владимир Лоски у истом духу наводи: „Онако како иконографски ’антинатуралистички’ апофатицизам није иконоборство, тако и апофатички, антирационалистички пут одрицања није гносеомахија, одбијање познања...(јер) би се тиме довела у питање сама основа хришћанства и хришћанског учења-Оваплођење Слова, централни догађај Откривења, који је дао могућност развоју како иконографије, тако и богословља“[1329]. Лоски, попут Флоровског, апофатику повезује са очишћењем мисли, али и са новозаветним богословским моментом чије постојање омогућује иконографија Оваплођења, које,

---

разликује од сједињења са Богом у Дионисијевом *Тајанственом богословљу*. Види, JAN VANNESTE, Le Mystere de Dieu: Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys I 'Areopagite, Brussels, 1959. СТР. 48-51, 119-120, 154-155, 165.

[1323] Види RENE ROQUES, Structures theologiques de la Gnose d Richard de Saint Victor: Essais et analyses critiques, Paris, 1962. стр. 143.

[1324] Види JOHN N. JONES, „Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology“, *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 4, 1996. стр. 359. 364. и 368.

[1325] Види JACQUES DERRIDA, „How to Avoid Speaking: Denials“, *Derrida and Negative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1992. стр. 74. Види од истог аутора и „*Différance*“ у *Margins of Philosophy*, Chicago, 1982.

[1326] Види MARY-JANE RUBENSTEIN, „Dionysius, Derrida, and the critique of „Ontotheology““, *Modern Theology*, 24:4 Oxford 2008. стр. 726-727.

[1327] ГЕОРГИЈЕ ФЛОРОВСКИ, Византијски аскетски оци и духовници, Београд, 2009. стр. 246.

[1328] Исто, стр. 247.

[1329] ЛОССКИЙ В. Н., По образу и подобию, Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. стр. 2. Преузето са http://www.portal-slovo.ru/theology/37553.php?PRINT=Y, 06. 03. 2010. у 12:30.

по њему, није било могуће у Старом Завету[1330], што значи да сада очишћење чула омогућује да прихватимо „образ божанственог Лица, које је дошло у телу“[1331]. Иако Лоски сматра да се мимо икономије Бог не може познати, јер се икономијски Он и открио, ипак његово схватање икономије Духа Светог у односу на потврдно и одречно богословље остаје необјашњено можда због тога што Лоски Дионисијеву (како рече) „методику“, види позајмљеном од Плотина[1332]. Богословско порекло апофатичког богословља Лоски најпре налази код Филона, али одређеније га види код Климента Александријског који наводи да „ми добијамо некакво познање Бога Сведржитеља познајући не то шта Он јесте, већ то шта Он није (Стром. V, 11)“[1333]. За Лоског међутим, Климентова апофатика односи се на спекулативно мишљење „а оно није пут мистичног сједињења“[1334].

Исту односну експозицију налазимо и код Лаута; он у њој „као по навици“ призива ауторитете од Платона до философа Прокла, и између осталог наводи: „Оно што је Проклов неоплатонизам држао логично и онтолошки раздвојеним, Дионисије спаја у очити парадокс. Бог разоткрива нешто о себи самом. Ми ово можемо потврдити: то је катафатичко богословље. Али оно што Бог открива о себи није он сам и како се трудимо да познамо Бога какав је он сам по себи, ми морамо ићи даље од потврда које чинимо, и порекнемо их Богом, и тиме ступимо ка апофатичком богословљу. Апофатичко богословље даље досеже, а наша порицања су истинитија него наше потврде у односу на Бога“[1335]. Препричавајући пристрасно критичко-историјским методом Дионисијев спис *О тајанственом богословљу*, Рорем „водство за (Дионисијево) духовно путовање знања и незнања“ види у одговарајућој „комбинацији афирмација и негација“[1336], као „две стране истог новчића“[1337], док се дионисијевска контемплација литургијских символа као гносеолошког метода (по Ворему) тиче само литургијског искуства јерарха, „и никога другог“[1338]. И када афирмацију и негацију покушава да смести у некакав богослужбени контекст, Рорем наводи Плотиново и Платоново идеолошко порекло Дионисијеве синтезе афирмације и негације[1339].

Најзад, и други (нехришћански) народи говорили су о Богу и афирмативно али и о томе да Бог превазилази све што је материјално! Међутим, питања које нам се и у овом случају намећу гласе: прво, чиме поменути спекулативни приступ потврдном и одречном богословљу (Флоровског, Лоског, Лаута) који се по овом питању не разликују од мишљења осталих богословских аутора на Западу, обавезује наш конкретан начин постојања? Друго, због чега свети оци инсистирају на одрицатељном богословљу, или још боље, каква добра Црква чува иза сопствене, богослужбене пројаве одрицатељног богословља? Или због чега Максим

[1330] Види исто.
[1331] Исто.
[1332] Види исто, стр. 4.
[1333] Исто, стр. 5.
[1334] Исто.
[1335] ANDREW LOUTH, Denys the Areopagit, London, 1989. стр. 87-88.
[1336] PAUL ROREM, Pseudo-Dionysius (A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence), New York, 1993. str. 192.
[1337] Исто, стр. 202.
[1338] Исто, стр. 192.
[1339] Види исто, стр. 210-211.

инсистира на Дионисијевом изразу „*сила* надвишеног одрицања (δύναμις ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως)“[1340] која се у односном случају тиче одречног богоименовања, односно коришћења израза који говоре о Богу у недостатном смислу[1341]?

Еклисиолошки оквири потврдног и одречног богословља

Имајући у виду став четвртог латеранског синода (1215) по питању сличности и несличности творевине са Богом, Јанарас покушава да одреди западни став по питању аналогије као „количинско-метрички“ однос сапостојања „слично-несличног“[1342] за разлику од аналогије несличних сличности византијских богослова који су говорили не о „количинском упоређењу објективних несличности“[1343], већ о потпуној несличности другачијег (личносног) начина постојања. По Јанарасовом мишљењу то значи да заживљење аналогије несличних сличности као гносеолошког метода подразумева лична сазнања и прелазак са објективних категорија расуђивања ума, на поље „саборног знања“ које садржи искуство личног односа[1344]. Када Јанарас говори о аналогији као о гносеолошком методу он наводи да се Запад повео више за Аристотеловим смислом аналогије, а византијски Исток за Платоновим, тако да се западни, схоластички приступ, исцрпљује умственим узвођењем односних тврдњи ка апсолутним (тврдњама) и одређивањем појединачних ствари према општим, док је аналогија за византијце била гностички метод који је узводио од захтева за заједницу до самог остварења заједнице[1345]. Прихватајући (*Платонову*) *аналогију византијског Истока*, Јанарас јерархију одређује као „истину аналогије“[1346], имајући у виду да „гносеологија византијских богослова више није један сазнајни метод, бољи или лошији, више или мање одговарајући из перспективе потврђивања или одрицања; то је један динамички ’етички’ догађај, једна сазнајна могућност која доноси динамично поновно установљење човека у (његово) оригинално постојање, у прогресивно постигнуће личносне саборности постојања“[1347]. Стиче се утисак да Јанарас на одговарајућем месту не објашњава до краја своје виђење потврдног и одречног метода богопознања, покушавајући на неки начин да квантитативно-мерљиве методе потврђивања и одрицања одвоји од аналогије као синонима за, по њему, јерархијско уличњење са Богом. У сваком случају Јанарас наводи да се сазнајна динамика неслично-сличног, сагледава не у контексту умствених антагонизама потврдно-одречних тврдњи, већ у контексту одговарајућег начина постојања. Управо у том смислу усмерићемо нашу пажњу како би покушали да укажемо на црквено предање потврдног и одречног богословља, као на саставни део богослужбено-символичног начина постојања Цркве.

[1340] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 341C.
[1341] У питању су Дионисијева и Максимова тумачења израза „лудост Божија“ или „слабост Божија“. Види, ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 865B.
[1342] ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρος, ’Αθήνα, 1987. стр. 274.
[1343] Исто.
[1344] Исто, стр. 274.
[1345] Исто, стр. 271.
[1346] Исто, стр. 276.
[1347] Исто, стр. 275.

Најпре, тајноводствена природа Православног богослужбено-символичног богословља пројављује потврдно-одречни карактер живота у Христу. Одрицање се тиче свих недовољно изрецивих димензија божанског начина постојања, али оно не мимоилази конкретан начин постојања, већ се пројављује на богослужбено-символичној равни. Дионисије везује одречно богословље за богоустановљене јерархијске делатности унутар тајноводственог богослужбено-символичног начина постојања Цркве. Разматрајући јединства и разликовања у Богу и у божанској економији Дионисије говори о „свештеном и незатамњеном уму“[1348] којим се приближавамо „појавним виђењима Речи (Писама) (τὰ φανὰ τῶν Λογίων θεάματα)“[1349], док се другим истинама приближавамо „тајанствено, по предању, (начином) који превазилази енергије ума“[1350], тајанствено „*по сили постојећој у хлебу и чаши*“[1351], „јер све божанске (ствари), и оне које се нама јављају, спознају се само удеоништвима (ταῖς μετοχαῖς); а шта су оне по своме началу и установљењу, изнад је ума, и сваке суштине и знања. Ако надсуштинску скривеност или Богом, или животом, или суштином, или светлошћу, или речју назовемо, ништа друго немамо на уму него силе које нам из Ње приступају, (и то) обожитељне (силе), или суштинотворне, или животородне, или мудродарне, а Њој се ослобађањем од свих умних енергија приближавамо“[1352]. Превазилажење делатности ума Максим смешта унутар богослужбено-символичног начина постојања, и то између првог входа *светог сабрања*, читања јеванђеља, свештеног целива, и Символа вере[1353]. Ова изврсна места Дионисијевог и Максимовог богословља пројављују потврдност и одречност богословља не као засебну, спекулативну дисциплину; и потврдно и одречно богословље саставни су и нераздвојив део светотајинског живота Цркве, што чини значајну разлику у поимању одречног богословља Православног богослужбено-символичног начина постојања, у односу на било коју могућу одрицатељну концепцију богоименовања Западних религиозних мислилаца, али и оних хришћанских писаца на Истоку који следују таквим, „готовим“ ставовима.

Шира богословска позадина Дионисијевог богоименовања односи се заправо на дубоку сједињеност сваког богоименовања са стварношћу црквених богодејстава. Божанска безименост сједињена је са богоустановљеним богослужбено-символичним начином постојања Цркве, због тога што се Онај који нема имена открива човекоподобним, и доброподобним, и богоименитим начинима, што значи да божанско откривење говори о томе *где се Бог налази*, као што и рече Мојсију: „и бићу ти познат оданде и говорићу теби с врха очишћења, између два херувима који су над ковчегом завета, и по свему (ћеш чинити) што заповедим теби к синовима Израиљевим...“ (Изл. 25, 23). Иако раније поменуте Дионисијеве речи посредно упућују на богослужбену свезу богоименовања и дејства Безимене личности, морамо узети у обзир и Максимову односну експозицију. Наиме, тумачећи Дионисијев израз надсуштинске „скривености“, Максим додаје: „и име Бог не показује суштину, нити шта Бог јесте, већ неко

[1348] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 654A.
[1349] Исто.
[1350] Исто.
[1351] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 224B.
[1352] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 645AB.
[1353] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Ἡ Μυσταγωγία, PG 91, 697C-701C.

(Његово) доброчинство (учињено) нама...и из удеоништва дарованих нам од Бога, ми чинимо и божанска именовања, а то шта Бог јесте, свима је несхватљиво. А божанско постојање тако ће се достојно појати, (да) сваку енергију, (па) и најдејственију, умну, потпуно од себе отклонивши, прими нас кроз свету утихлост, (да) приступимо даровима оданде израстајућим (ἐπιβάλλοντας ταῖς ἐκείθεν ἐκφοιτώσαις δωρεαῖς)“[1354]. Овим речима Максим уједно тумачи и Дионисијев израз „знање у незнању“[1355].

Богоустановљени богослужбено-симболични начин постојања сведочи управо овакав приступ сазнању. Јединствена природа сазнања богооткривених истина с једне стране јасно се богослужбено-симболично поје кроз неизбројива по суштини еклисиолошка богодејства, а с друге, тишином смиреног начина постојања и незастрањивошћу ума, исказују се никада до краја исказива божанска доброчинства. Молитвени начин постојања сведочи јединство исказивог и неисказивог послушношћу молитвама свештеноначалника, јер молитвени изрази и покрети јерархијских чинова чувају богоустановљене мере *појања* и *ћутања*, тако да појање упућује на свеукупност божанских доброчинстава, али их не открива у потпуности, већ ћутање и смирење ума прати неисказивост богодејстава. Отуда и речи Херувимске песме: „...сваку животну бригу сада оставимо“.

а) Потврдно и одречно богословље у личности Исуса из Назарета

Одречно богословље чини основну и најзаступљенију проблематику Дионисијевог кратког списа *О мистичном богословљу*. У својеврсном прегледу списа написаних пре овог, Дионисије наводи богословски разлог због кога његови списи имају различите дужине. Једноставност као карактеристика бића и ствари *најближих* Богу и мноштвеност као особина бића и ствари *(на)даље од Бога*, одређују и начин његовог писменог богословског израза, прилагођеног чак и својом дужином, једноврсној или мноштвеној природи одређене богословске проблематике. У том смислу треба прихватати и Дионисијево богословље у спису *О тајанственом богословљу*, дакле, у складу са природом и исказивошћу богословске проблематике о којој је реч, имајући у виду да од одређеног степена богопознања настаје потпуно безречје и безгласност[1356]. Божанско откривење дакле, основ је богопознања, и када Максим тумачи нпр. виђење пророка Илије, он говори да „глас тананог даха (црквеносрпски-*глас хлада тонкаго*-αὖρα λεπτῆ)“ у коме беше Бог, тајанствено научава начину живота у стању божанском, непоколебивом, мирном и потпуно нематеријалном и простом (једноставном), слободном од сваке врсте и облика, стању које не може нити да се изрази нити да се покаже[1357]. Максим тајноводственог пророка Илију сагледава у раскидању свезе чула и материје колесницама врлина, тако да је Илијино тело попут завесе на путу чистог кретања ума ка умственим стварностима, које телесне страсти затамњују кроз власни, умни део душе, *да би* (Илија) *био причасник неизрецивих добара којима је жудео, колико је то могуће ономе који је још у пропадљивом телу, да би*

[1354] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 224CD.
[1355] Исто, 224D.
[1356] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1033C.
[1357] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀπορίων, PG 91, 1124A.

се можда и ми уверили у оно што нам је обећано[1358]. Иако Максим богоименовања не објашњава попут Дионисија, он се ипак ослања на богослужбено-симболични начин Дионисијевог богословствовања исказујући сопствену тајноводствену еклисиологију у непрекорачењу Дионисијевих значења, и тежи да им се приближи свестан недостижности Дионисијевог удостојења божанске пројаве енергија Духа[1359].

Закључили смо да потврдно и одречно богословље не треба посматрати одвојеним од богоустановљеног богослужбеног бића Цркве. И потврдно и одречно богословље саставни су делови богослужбене праксе Цркве. У модерној богословској мисли ова чињеница није препозната. Да би говорили о основама Дионисијевог потврдног и одречног богословља најпре се морамо осврнути на одразе ове у суштини есхатолошко-историјске проблематике сагледаване у старозаветном и новозаветном откривењу, као основама Дионисијевог богословског предања, али и у кључној важности богословља Четвртог Васељенског Сабора за ову тему. У вези са тим и *одебељење слова* сведочи о христолошком јединству потврдног и одречног богословља као богодејству којим „се невидљиви види и...беспочетни, саздаје“[1360].

Сагледавање богоименовања као откривеног есхатолошко-историјског хоризонта постојања у најтеснијој је свези са богословским наслеђем које називамо потврдним и одречним богословљем. Потврдно и одречно богословље извиру из богослужбене природе Цркве онако како богослужбена структура Цркве ојасњује и оприсутњује Бога који не живи у рукотвореним храмовима, а коме Соломон „начини храм“ (1. Цар. 6). Богословље светих отаца Четвртог Васељенског Сабора возглављује потврдно и одречно одређење божанског присуства у свету, као јединство две онтолошке стране постојања, сједињене *несливено*, *нераздељиво*, *непромењиво* и *неразлучно*. Јединство људског израза и начина постојања богослужбено-симболичне природе Цркве увек изнова објављује, односно актуализује имена Онога који истине бића открива, а који је по божанској природи изнад сваког имена. Због тога исти Онај који преко анђела благовести: „зашто то питаш (за) име моје? И оно је чудесно“ (Суд. 32, 29), он заповеди Мојсију да открије Његово име, због чега и рече: „именом *Господ* нисам им се открио“ (Изл. 6, 3). Важно је на овом месту напоменути да Мојсије користи богоименовање *Господ* у вези са богоустановљеним призивом Адаму у речима: „И позва *Господ* Бог Адама и рече му: Адаме, где си“ (Пост. 3, 9). Потврдна и одречна богословска одређења воде богоустановљеном циљу остварења односног, дакле богослужбеног начина постојања у Христу.

Важан проблем за нашу тему представља и однос Дионисијевог богословља и јелинистичких утицаја који се његовим списима приписују и у време Максима Исповедника. Најпре, древну философску мисао карактерише њена несвештена природа. Међутим, ако се у књигама о историји философије развој мисли креће од митолошке ка идеолошко-спекулативној равни, то не сме да ода утисак онтолошке зависности философске мисли од икаквог тада актуелног обредног живота, јер би барем номинално, у том случају философија била појам истозначан

[1358] Види исто, 1124B.
[1359] Види исти, Μυσταγωγία, PG 91, 660D-661A.
[1360] Минеј, 27. децембар, јутрење, И ниње на Стиховње стихире.

мистериологији. У поглављу своје књиге о Дионисију, које носи наслов „Апофатичка и катафатичка теологија“[1361], Лаут образлаже на нешто више од *једне странице књиге* свој приступ Дионисијевом сагледавању потврдног и одречног богословља. По Лауту се читав проблем потврдног и одречног богословља дешава на спекулативној равни тако да, осим Дионисијеве „корекције неоплатонизма“[1362], не преостаје ништа друго него да Лаут у неоплатонизму види оригинално порекло потврдног и одречног богословља[1363]. И када упоређујући „мит о Еру, из Платонове *Државе*“, приказ „небеског свода из *Федра*“, виђење „сачувано у грчкој монашкој литератури под именом Нила (V век)“, са Дионисијевим описом визије коју је имао свештени Карп, Лаут жели да укаже на „платонистички тон Карповом виђењу“, због (по Лауту) Дионисијевог преузимања пројекције „три нивоа стварности који одговарају Једном, Уму и Души“ којима заправо употребљава Проклову „анализу стварности-биће, живот, интелигибилно“[1364]. С обзиром да за Лаута платонизам и неоплатонизам у великој мери одређују светоотачку мисао, можда би најпре требао бити доследнији својим критичко-историјским истраживањима, и испитати идеолошко порекло и смисао неоплатонистичких спекулација како по питању потврдног и одречног богословља о коме је тренутно реч, тако и истинско порекло најшире митолошке и касније, философске мисли. Пристрасност његовог критичко-историјског метода иде готово до апсурда приказујући и Дионисијево виђење богоименовања оригинално неоплатонистичким[1365]. Међутим, ако божанска имена у неоплатонизму немају никакве везе са божанским откривењима (или ако имају?!), онда Лаут оставља недореченим најмање два питања: како то да се богословска проблематика одречности божанских имена среће много пре појаве философских писанија (а да не говоримо и пре неоплатонизма)? Ако пак, божанска имена у неоплатонизму имају везе са божанским откривењем, која би то откривења била[1366]? Богословска неакривичност какву налазимо код неких аутора иде до те границе да проблематику божанских имена смештају у редослед „јелинске, хришћанске, исламске и јеврејске (традиције)“[1367].

Потврдни и одречни богоустановљени начини богопознања условљени су најпре божанским откривењем, и одговарајућим начинима постојања човека и света као предусловима богопознања. Супротно томе, порекло потврдног и одречног богословља Лаут и Рорем „као један“ приписују јелинској мисли што ће рећи да по њиховом мишљењу за богослужбено-симболични начин постојања Цркве потврдно и одречно богословље не би требали имати никакав обавезујући, односно реални смисао. Због чега у својим критичко-историјским ставовима Рорем

[1361] ANDREW LOUTH, Denys The Areopagit, London 1989, стр. 87.
[1362] Исто, стр. 84.
[1363] Исто, стр. 87
[1364] Исто, стр. 21.
[1365] У поглављу поменуте књиге о Дионисију Ареопагиту, под називом *Неоплатоничко учење о божанским именима*, Лаут пише: „Иако оно што Дионисије говори да чини (дакле, истраживање имена датих Богу у Писмима), њега приближава врло уско са Јефремом, док оно што он заправо чини, одаје његову дубоку приврженост неоплатонизму“ (!?) ANDREW LOUTH, Denys The Areopagit, London 1989, стр. 81.
[1366] Исто.
[1367] PAUL ROREM, Pseudo-Duonysius (*A Comentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*), New York, 1993. str. 167.

и Лаут нису били доследнији и позабавили се управо тим, по њима правим, јелинским пореклом Дионисијевих истина?

Имајући у виду исказане богословске ставове Лаута и Рорема морамо бити на опрезу, јер ако проблематика односа *откривеног* (виђеног) и истовремено *неописивог* има свој богослужбени контекст, онда сваки покушај да се потврдно-одречно богословље постави ван његове откривењске, богослужбене равни, јесте бесмислен. Из овог, сасвим изгледног угла, шта значи спекулативни став да се због Божије неописивости, Богу ни један атрибут не може приписати? По нашем мишљењу апсолутно ништа, осим необавезујуће тврдње. Али истовремено, да ли би се философска спекулација која говори о божијој описивости могла суштински одвојити од многобоштва или од пантеизма? Не, судећи по Плотиновим писанијама која, или подразумевају вечне принципе као *праве* позадине имена богова древног многобоштва, или истовремено (а у суштини противречно) подразумевају свеколику истост Једног и света[1368]. Плотин се у Енеадама (3. 5, 2) позива на Платона у генеалогији богова рекавши да Платон „на многим местима тврди да је Ерос син Афродите, и да је његов посао *чување лепих дечака* и покретања душе ка тамошњој лепоти, или оснаживање тежње ка ономе тамо, кад (тежња) већ постоји. Треба узети у обзир и све оно што је у Гозби речено, где он тврди да Ерос није постао од Афродите, већ из Пеније и Пора на прослави Афродитиног рођендана“. Надаље није сасвим јасно да ли Плотин признаје обе Платонове генеалогије Ероса (иако сам тврди да је *Ерос* супстанција створена из бића), или жели рећи да се по Платону *Ерос* може сваки пут по нахођењу тумачити. Плотин наводи и да „...у Целини постоје многе Афродите које су у њој (Целини) постале са Еросом као демони, и које су истекле из једне Афродите Целине, многе (Афродите дакле) које постоје у делу (Целине) са својим властитим Еросима...“, одакле видимо да један од сегмената (нео)платонистичке мисли показује сву распарчаност идеја на коју наилазимо када тражимо свеопшти смисао бар неког сегмента јелинске мисли, распарчаност о којој је писао и Климент Александријски[1369]. Наиме, ако говоримо о еросу и лепоти (доброти) у контексту горе наведених Плотинових речи тада морамо узети у обзир став Аверинцева који је говорио о суштинској разлици између философског и хришћанског приступа појму лепоте (доброте), наводећи: „...у робовласничком свету, у којему су права пуноправних условљена нечијим бесправљем, а телесно достојанство слободних се обезбеђивало телесним понижавањем неслободних, сјај ’олимпијске нагости’ крио је у себи неку неправду“[1370]. Аверинцев уз то цитира и речи Лосева: „У време када је хришћанство разрадило најподробнију и најсложенију философију молитве, платонизам на хиљаде страница посвећених екстази не проговара о томе ни речи...Платоничар прихвата своје божанство целим телом и свом душом...“[1371].

Видели смо дакле, да када се говори о потврдном и одречном богословљу углавном се има у виду умна делатност која потврђивањем или одрицањем неког

[1368] Види PLOTINI OPERA, Tomus I-III, Oxford University Press, 1964-1982. п. 6. 7.

[1369] ΚΛΗΜΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ, Στρωματέων λόγοι ϵ’ καί ς’, PG 9, 9-401.

[1370] СЕРГЕЈ С. АВЕРИНЦЕВ, Поетика рановизантијске књижевности, Београд, 1982. стр. 78. Аверинцев још додаје: „Треба истаћи: и у животу и у књижевном стваралаштву Грци су били сувише природни да достигну ту неумољиву безосећајност, коју су често конструисали у својству апстрактног идеала“. (стр. 83).

[1371] Исто, стр. 79.

именовања или суда одређује схватљивост или несхватљивост појединих димензија божанског постојања. Ако су потврдно и одречно богословље супротстављени једно другом у смислу у ком се у богословском свету често чује, како је могуће да било који човек поверује да се у личности Господа Исуса Христа десио конкретан, догађај Отелотворења Бога Логоса!? Другим речима, постоји ли могућност одрицања потпуног сједињења човечанске и божанске природе (на начин на који то дефинишу оци Четвртог Васељенског Сабора), као последица крајњег, апсолутизованог исходишта спекулација о логичкој искључивости потврдних и одречних појмова?! Ако су у питању поједине протестантске конфесије које на личност нашег Господа Исуса Христа гледају као на личност узвишеног човека, тада се спекулативна самодовољост потврдног и одречног богословља може на неки начин и разумети. У том смислу олако се, мада насумично, може позвати и на Максимове речи, јер када Максим тумачи Дионисијев израз „неумствена и неизрецива бескрајност“[1372], он наводи: „Неумствену (ἀνόητον) рече не (у смислу) луду (безумну), већ (управо) оно што од некога не може бити схваћено; а Бог је безграничан, јер не подлеже ниједном одређењу, него је Он одређење свега, и (Он) све у себи одређује, а одређењу не подлеже, јер се одређења састоје из потврђивања, а потврђивања о Богу су неодговарајућа јер су лажна (ψεύδονται); Бог је изнад њих, јер није суштина, већ (је) над суштином“[1373]. Узимајући смисао поменутих речи мимо осталих реалних контекста Максимове мисли, свако би их могао користити у прилог искључивости спекулативног порекла потврдног и одречног богословља. Међутим, у односу на многе предречене чињенице јасно је да Црква као богоустановљени богослужбено-симболични начин постојања људи дејствује као богоустановљена мера или симетрија одречног и потврдног богословља. Бог није ни у једном делу творевине, и због тога, по Дионисију, Бог је с оне стране бића[1374]. Али истовремено Његово место идентично је месту Дионисијевог јерарха, и његов покрет идентичан покрету јерарха; јерарх дакле, открива покрете Бога, подражавајући својим богослужбеним кретањем али и мировањем, конкретна богодејства јерархијског домостроја спасења.

Када Дионисије говори о односу двају енергија у личности Исуса Христа он износи на видело чињеницу да Бог у Христу дела и као Бог и као човек. По Максиму Бог је на „надљудски начин, као човекољубац, постао (по суштини истински) човек од суштине људи, док ће начин на који је постао човек заувек остати неисказив; (јер је) надљудски постао човек“[1375]. Максим Исповедник не пренебрегава чињеницу да Бог узима на себе људску природу, јер је човек згрешио пристајући на демонско ипостазирање смрти у задовољству, „хранећи се (надаље) пропадљивошћу (своје) природе“[1376]. Господње Отелотворење бива исправљање начина постојања логоса пале природе. Апостол Павле гледајући на „силину тајне“[1377] и знајући да је тајна стално нова и никада не стари, говори да је Исус Христос *исти и јуче и данас и сутра* (Јевр. 13, 8). Али иако се јавља на

[1372] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 141A.
[1373] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΙΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 40D-41A.
[1374] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1021B.
[1375] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΙΤΗΣ, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1184B.
[1376] Исто, 1181D-1184A.
[1377] Исто, 1181B.

одговарајуће начине у причасницима, ипак по преобиљу тајне увек остаје невидљив[1378]. Онај који је божанском страшћу победио привлачност душе телу, поста неописив иако је у телу[1379]. Као Бог он речју, нетелесно лечи центурионовог слугу, што сведочи просторна удаљеност Његовог Тела и *нечулно* присуство Његових животворних речи (енергија) на месту на коме Господ није телесно. Као човек међутим, Он на видљив начин спава, једе, тугује, и сл., тако да Бог у Христу не дејствује само божански, већ дејствује и човечански[1380], што ће рећи да дејства природа у Христу не бивају подвојена. Божанска дејства бивају на човечански начин, а човечанска дејства на божански начин. Тако Исус на невидљив, божански начин лечи стотниковог слугу, али и као Бог показује на људској природи божанско дејство, што налазимо у богослужбено-символичном примеру речи: „...васкрсење пројављајући као Бог...“[1381].

У том контексту Дионисије и Максим откривају сваки на свој начин елементе тварних, или људском уму схватљивих или макар наслутљивих богообјава. Потврдно богословље своје најдубље темеље има у божанском откривењу Онога коме је ближе одрицање него потврђивање. Бог се од давнина јављао на многе начине нашим оцима (Јевр. 1, 1), али многи начини не подразумевају било какав приступ божанском откривењу. Због тога је у последње дане „говорио нама у сину...кроз кога је и створио векове“ (Јевр. 1, 2). Једини истински приступ божанским откривењима саржан је у богослужбеној природи како старозаветног тако и новозаветног света. О томе сведочи уска повезаност божанских јављања и богослужбених радњи како у Старом, тако и у Новом Завету.

Међутим, ни без богоустановљеног именовања бића, ствари, идеја и њихових односа није могуће постојање по икони Божијој. Именовање не подразумева само давање одређених имена разноликим категоријама појединачних или општих елемената постојања, јер по речима Максима: „Истина није у нашим именовањима, него у стварима“[1382]. Али, Григорије Богослов одриче и тачно схватање саме творевине, рекавши: „...нити (постоји) тачно схватање твари (οὐδὲ ἡ τῆς κτίσεως ἀκριβὴς κατανόησις)“[1383]. Именовање заправо претпотавља гносеолошко слагање конкретног божанског смисла са постојањем конкретног бића или ствари, при чему човек признаје или не признаје да је део односа са датим бићем, ствари или елементом. Ако су у питању ствари тада свака ствар заузима сопствено вредносно место у човеку, јер ствари немају подједнаку важност за човека. Човек због тога у свакодневном животу показује многе димензије имена ствари и бића. Значај појединих ствари и бића може бити час већи, час мањи, што ће рећи да за сваког човека имена ствари уопште, временом или добијају или губе на значају.

Иконично-одразна антрополошка одређења одречног и потврдног богословља пројављује и душевно-телесни склоп човека. Он сведочи о ентитетима који су међусобни спој потврде и одрицања. У том смислу човеков скривени свет открива се према другим људима и бићима кроз његово тело. То значи да човекове

[1378] Види исто, 1181AB.
[1379] Исто, 1185B.
[1380] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Ἐπιστολή γ’ καί δ’, PG 3, 1069B-1072D.
[1381] Богородичен, гл. 8.
[1382] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Ζήτησις μετὰ Πύρρου, PG 91, 296B.
[1383] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Λόγος ΚΗ’, PG 36, 32B.

словесне намере открива његово тело. Различити покрети људског тела откривају различите душевне покрете, тако да душевне радости, равнодушности, невољности, бунтовништва, али и болести, открива човеково тело. Стваралачке силе душе не могу се открити без људског тела. Бог је тако сачинио тело да оно буде видљиво откривење невидљивих, душевних стварности. Најзад, људско тело открива и бестелесне карактере људске словесности.

Последњи циљ потврдног као и одречног начина сазнања по Дионисију је неодвојив од богослужбеног символизма. На првим страницама списа *О божанским именима* Дионисије Ареопагит користи реч „богоделатна светлост“[1384] не у есотеричном нити у умно спекулативном смислу, већ је јасно одређује као свештено пројавну стварност користећи уз израз „богоделатна светлост“ већ помињану реч „ἐκφαντορικῶς“. Дионисије тиме јасно показује да приступ богодејственој светлости поставља у јерархијске оквире богослужбено-символичног постојања Цркве, што налазимо и у богослужбеним речима: „(да Христова церков) носи ризу весеља, *и божанственом и светлоносном* се покрива благодању“[1385].

Максим тумачи Дионисијеве речи кроз призму Павловог „завештања“ Тимотеју „предатог у Тајни“ (2. Тим. 1, 12). Максим ће рећи да Дионисијеви „свештени застори“ подразумевају заправо јединствен поредак и традиције Светог Писма, и „традиције епископа“[1386], јер Дионисије поред „свештених застора Речи (Писма)“ помиње и свештене засторе „човекољубља свештеничких предања“[1387]. То значи да свештено јединство Речи и јерархијских традиција јесу конкретни начини постојања у којима се на чулни и суштински начин изображавају умне и надсуштинске стварности.

Однос богослужбено-символичног начина постојања и божанског откривења Дионисије Ареопагит исказује речима: „...није могуће да нам другачије засија богоначална светлост, него *узводећи* загрнута мноштвом свештених завеса, и према нама прилагођена Очева Промисао саприродно и сродно. Због тога је и савршитељноначална свештеноустанова најсветије наше јерархије, удостојивши се *надсветски подражавања* небеских јерархија, и речене нематеријалне јерархије материјалним облицима и сложеним обличјима уразновршена (διαποικίλασα), предала њих нама, на (нама) одговарајући начин, како би (ми) од најсвештенијих творења били *уздизани ка једноставним узношењима и усличњењима*, јер није могуће нашем уму да *се узнесе ка подражавању* и созерцању (божанског), без коришћења (самом уму одговарајућег) материјалног руковођења“[1388]. Из истог разлога божанствени Дионисије ће рећи да се циљ јерархије, односно, усличњење Богу и сједињење са њим, постиже само љубављу према *свештеноделатним обављањем заповести, док начало свештеноделовања заповести јесте чин крштења*[1389]. Позивајући се на ове Дионисијеве речи Григорије Палама додаје: „Да ли се може наћи савршеније усличњење Богу? Никако, нити да се рече, нити (да се)

[1384] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 592B.
[1385] Прва недеља Великог поста, блажена.
[1386] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 197B.
[1387] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 592B.
[1388] Исти, Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 121BCD.
[1389] Исти, Περὶ τῆς ἐκκλισιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 392A.

помисли“[1390]. И када је у питању „безгранична пучина Речи (Писма) Духа (Светога)“ чије се дубине испитују управо Духом Светим, Максим инсистира на њиховом „*узводећем* (анагошком) сагледању“[1391], тако да узводећа, умом сагледива једноставна знања у најкрајњој инстанци међусобно сједињују све „по началном логосу премудрости“[1392].

Богословље Григорија Паламе попут његових богословских узора, Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника, одише управо вечним *христосветлосним исходиштем* свештеног символизма Цркве. Наиме, у полемици са противницима Цркве свога доба Палама указује на немогућност философског начина размишљања да приближи уму нематеријалне архетипове божанских символа Христове Цркве, додајући да „онај философ који тражи и чини вољу Божију, имајући реч делатну (λόγον ἔμπρακτον) и дело оречено (πρᾶξιν ἐλλόγιμον), кроз реч и дело показује непреварљивост продирућег (ума) сопственим умовањима („...τὸ ἀπλανὲς τοῦ μεταβατικοῦ τῶν οἰκείων νοήσεων...“), и као словестан и већ савршен, може да се уздигне од подељених свештених символа ка сједињујућем у (њиховим) архетиповима, савршавајући предложења кроз себе умно и бивајући савршаван кроз њих (предложења) тајно. Одатле постиже и надсавршено виђење и усхођење кроз духовну молитву“[1393].

О тајанственом богословљу Дионисија Ареопагита

Подсећамо да један од постављених циљева овог рада јесте и сведочанство о подударности основних богословских аксиома у предањима двојице црквених мужева, не само због констатовања очевидне истине, већ због тога што подударност њихових богослужбено-богословских ставова сведочи о самој природи, односно јединственој рецепцији божанског предања и поред терминолошких различитости њихових појединачних начина изражавања.

У спису *О мистичком богословљу* Дионисије не помиње Тајну Господњег Преображења. Али и поред указивања на Мојсијев свештени пример као на аутентични, и за Цркву неоспоран догађај богојављања и богопознања, ставови западних аутора, а под њиховим утицајем и ставови неких богослова на Истоку ипак остају неподељени, овај пут по питању њиховог инсистирања на наводно Дионисијевој индивидуалистичкој концепцији тајанственог сједињења са Богом[1394]. Тако нпр. Ванест наводи: „Многи теолози признају Светом Павлу

[1390] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων, ΕΠΕ 2, 334, 25.
[1391] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Πρὸς Θαλάσσιον (Περὶ διαφόρων ἀπορι̂ων), PG 90, 245B.
[1392] Исто, 252B.
[1393] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων, ΕΠΕ 2, 276, 11.
[1394] По начинима на које се приступа Дионисијевом виђењу тајанственог богословља не би било необично да се постави и следећа могућност: Да је Дионисије којим случајем поменуо таворско Преображење у свом спису, можда би религиозни мислиоци Запада тај догађај приписали неком (нео)платонистичком виду мистицизма у који су се „зачудо“ уплели и јеванђелисти (!?). Међутим, сједињење са Богом схватано на индивидуалистички начин, по правилу подразумева пренебрегавање тајне постојања откривене на богослужбено-симболични начин, осим ако је у питању некаква „окултна пракса“. Упечатљив пример налазимо у Голициновом прегледу сличне проблематике. Види ALEXANDER GOLITZIN, „The demons suggest an Illusion of God's glory in a form“: Controversy over the Divine Body and Vision of Glory in some late fourth, early fifth Century

аутентично мистичко искуство...(Мојсијево) пењање на Синај 'где не види Бога, а затим улази у примрак', опширно је објашњено у првом поглављу *Мистичке теологије*. Библијска прича је, на жалост, потпуно очишћена од мистичког садржаја"[1395]. Судећи по Ванесту Дионисијево *мистично* не оставља довољно јасноће у погледу „мистерије спасења откривеног Богом 'на крају времена' које је проповедао Свети Павле…(нити да је то) пре мистерија Божије трансенденције која је опсенила философа...Све у свему, ни садржај расправе, ни њен наслов не доводе нас до уверења да је аутор хтео да опише и анализира *лично мистичко искуство*"[1396]. Тако би Дионисијева мисао у спису *О тајанственом богословљу* имала два могућа правца: један би инсистирао на усвајању *мистеријски*[1397] (магијски?!) виђеног јединства са Богом (можда као код Јамвлиха), а други, на индивидуалној деификацији, као код Порфирија (Малка)[1398]. Иштван Перцел доприноси овом другом гледишту додајући један нови моменат; по њему су монофизити Сергије из Решене и Стефан бар Судаили допринели да се историјски очувају оригенистичке тенденције. Док су *саборске осуде фокусиране на митско-метафизички систем оригенизма*, ова двојица аутора инсистирала су на унутрашњој душевној контемплацији која се тиче аскетског живота, чиме су заправо реафирмисали и историјски осигурали јерес оригенизма унутар православне хришћанске традиције[1399]. С друге стране, по мишљењу Шафера „*традиција тајанственог размишљања*[1400] може бити идентификована са оном у Платоновом *Симпосиону*"[1401], тако да би „Павлово путовање" (из 2. Кор. 12, 2) било комплементарно „платонистичкој традицији мистичког искуства"[1402].

Ванест помиње *Григорија Ниског, светог Бернара, свету Терезу* као *традиционалне хришћанске мистике* код којих постоји „прочишћење религиозно и морално; односи се на грех и страсти. У Мистичкој теологији Псеудо-Дионисија тај аспект практично недостаје...Он, дакле, има једино умски досег...Ни у једном тренутку личног уздизања, баш као ни у спомињању екстазе, хришћанска љубав не игра никакву улогу"[1403]. Насупрот Ванестовом гледишту Томас Гал упућује на Мојсијеву приврженост Богу, односно на љубавно сједињење[1404].

Monastic Literature, *Scrinium*, tom. 3, (Theophaneia school: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism), Saint Petrsbourg, 2007. стр. 76.

[1395] ЖАН ВАНЕСТ, „Мистичка теологија Псеудо-Дионисија Ареопагита", *Градац*, бр. 122-123, Београд, 1997. стр. 99.

[1396] Исто.

[1397] Види исто.

[1398] Порфирије је инсистирао на индивидуалним духовним вежбама које подстичу духовни развој. Види у HADOT, P., Philosophy as a Way of Life, Oxford, 1995. стр. 100.

[1399] Види PERCZEL ISTVAN, „The Earliest Syriac Reception of Dionysius", *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008. стр. 566.

[1400] Немогуће је оправдати овакву синтагму у контексту Дионисијевог богословског приступа тајанственом богословљу.

[1401] CHRISTIAN SCHÄFER, Philosophy of Dionysius the Areopagite, Boston, 2006. стр. 46.

[1402] Исто.

[1403] ЖАН ВАНЕСТ, „Мистичка теологија Псеудо-Дионисија Ареопагита, Градац, бр. 122-123, Београд, 1997. стр. 102.

[1404] Види, BOYD TAYLOR COOLMAN, The Medieval Affective Dionysian Tradition, *Modern Theology*, 24:4 October 2008. стр. 621. Он наводи Томаса Гала и његов рад „Extractio on The Mystical Theology", у *Dionysiaca*, ed. Chevalier, 710.578.

Дионисије наиме, има потпуно другачији став по питању обожења од оног код неоплатоника. Обожење код Плотина подразумева унижење тела и сеобу душа, што се види из његових речи: „...свако од нас, због свог тела удаљен је од бивства, а душом, тј. оним што смо ми понајпре, учествује у бивству, и (као такав) јесте неко бивство“ (Енеада 6. 8, 12), или речи: „...ако испитујеш узрок, кажеш да је узрок све. Зашто постоје очи? Да би постојало све. А обрве? Да би постојало све“ (Енеада, 6. 7, 3), док у вези са сеобом душа у животињски облик Плотин наводи: „А кад он добије тело звери, ми се чудимо како је то могуће када је он појам човека; то је могуће, зато што је он све, али дела час на основу оног, а час на основу овог (појма-појма звери)“ (Енеада 6. 7, 6). Плотин још наводи: „А када се душа која је била повезана с оном вишом душом онда када је била човек, поведе у свом избору за зверском природом тада даје појам те животиње која јесте у њој. Јер она га поседује у себи а сад је њена делотворност ниже врсте“ (Енеада 6. 7,6), и „..то од чега човек зависи и то с чиме је повезан, није Бог. Између њих постоји разлика која је међусобна разлика (њихових) душа..“ (Енеада 6. 7, 6).

Постоје и аутори који у идеји хришћанског платонизма виде јединство Дионисијеве мисли и руских „софиолога“ (Соловјова и Булгакова)[1405].

У свом начину читања Дионисијевог списа *О тајанственом богословљу*, Рорем помиње „безхристовну мистичну теологију“[1406]. Уз то, Рорем поставља и примедбу о недостатку „библијског и литургијског захтева“ у овоме спису[1407]. Следујући његовом мишљењу, спис *О тајанственом богословљу*, као и спис *О божанским именима* Фишер карактерише као Дионисијево разматрање проблема божанске природе, те његовог концептуалног отклона од плотиновско-прокловске идеје о еманацијама као одговарајућим посредништвима у односу света и божанске трансцендентности[1408]. Џон Џонс у свом читању списа *О тајанственом богословљу*, прави разлику између одрицања појединачних и (одрицања) свих бића. Приказујући проблем богопознања изнова у искључиво спекулативној равни он истиче да Бог по Дионисију превазилази индивидуална одрицања (будући да је изнад и потврђивања и одрицања), тако да Његова трансцендентност и одрицање свих бића, међусобно коренспондирају у контексту који подразумева Бога као Узрока свих бића[1409]. Дионисијевом *Тајанственом богословљу* се између осталог замера и непомињање љубави за разлику од средњевековних читача који сједињење Мојсија и непознатог Бога кроз љубав виде у одбацивању Мојсијеве

[1405] Види PAUL L. GAVRILYUK, „The Reception of Dionysius in Twentieth-Century Eastern Orthodoxy“, *Modern Theology*, 24, 4, University of St. Thomas, 2115 Summit Avenue, St. Paul, MN 55105, USA, 2008. стр. 711.

[1406] PAUL ROREM, Pseudo-Dionysius (A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence), New York, 1993. str. 220.

[1407] Види исти, Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis, Toronto, 1984. str. 25.

[1408] Види JEFFREY FISHER, „The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius“, *The Journal of Religion*, Vol. 81, No. 4, Chicago, 2001. стр. 530-531. Код Фишера наилазимо на став који не спори Мојсијевско порекло Дионисијевог учења о богопознању. Види исто на стр. 542.

[1409] JOHN N. JONES, „Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology“, *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 4 (Oct., 1996), стр. 361. и 369.

мислене активности[1410]. Чак и када се тајанствено искуство повезује са молитвом, и тада се има у виду индивидуална молитва[1411].

Да не би истоврсном логиком поменутих мислилаца бранили богослужбене темеље Дионисијевог тајанственог богословља, и сврстали се међу оне који „се боре са Западом муницијом позајмљеном од непријатеља“[1412], ми полазимо од речи Дионисија и Максима које би свако требало *пустити да говоре саме*! На супрот платонистичким и неоплатонистичким моделима индивидуализованог сагледавања односа Бога и човека, прва реченица Дионисијевог списа *О мистичном богословљу* јасно карактерише приступ Богу као не-индивидуалистичко постигнуће. Дионисије (и сâм свештеноначалник) управо то посведочава обраћајући се Богу молитвом: „Тројице надсуштинска и надбожанска и наддобра, *носиоче богомудрија хришћана, води* ***нас*** *наднезнаном, надсветлосном, и најкрајњем врхунцу тајни Речи,* где су покривене просте и савршене (ἀπόλυτα) и неизмењиве (ἄτρεπτα) тајне богословља...“[1413]. Овај, за нас, важан моменат показује *смер* према коме треба управљати сваки суд о Дионисијевом молитвеноим богословљу. Супротно постављање ствари (попут оног код Тарнера[1414]) чини да се богослужбени основ читаве проблематике потпуно изгуби. Односна Максимова схолија Дионисијеве речи „просте и савршене (тајне богословља)“ објашњава умованим без символа, односно онаквим какве оне јесу, и то престанком (ἀνενεργησία) свештеног покрета названог од Дионисија на другом месту „неумовањем“[1415], док их на овом месту Дионисије сагледава као невидљиву и „најмрачнију таму (σκοτεινότατον γνόφον)“[1416]. У том контексту помиње одговарајуће изразе Псалама у речима: „облак и мрак су око Њега“ (Пс. 96, 2), јер Бог „постави таму скровиштем својим“ (17, 12). Ако је Дионисије по Максимовим речима престанак дејствовања „свешеног покрета“ назвао „неумовањем“, онда овај богословски моменат упућује пре свега на свештени покрет који по Максиму претходи приступу *најкрајњој тами*, као што и Дионисијева молитва за вођењем *нас* од стране Носиоца *богомудрија хришћана*, претходећи, уводи у његову надасве кратку причу о тајанственом богословљу. Дионисије притом у трећем поглављу списа *О тајанственом богословљу* поставља овај спис у контекст осталих списа, од којих је већина на жалост до данас изгубљена, списа који се баве темама потврдног тријадолошког богословља, божанским облицима и карактерима итд. Дионисије

[1410] Види BOYD TAYLOR COOLMAN, „The Medieval Affective Dionysian Tradition“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008. стр. 616

[1411] Види Denis’s Hidden Theology in The Pursuit of Wisdom and Other Works by the Author of the “Cloud of Unknowing”, trans. James Walsh, S.J., New York, 1988. стр 75.

[1412] PAUL L. GAVRILYUK, „The Reception of Dionysius in Twentieth-Century Eastern Orthodoxy“, *Modern Theology*, 24, 4, University of St. Thomas, 2115 Summit Avenue, St. Paul, MN 55105, USA, 2008. стр. 714.

[1413] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 997A.

[1414] Тарнер наиме, почиње своје разматрање Дионисијевог потврдног и одречног богословља управо овом молитвом, а усмерава га ка наводном покушају Дионисијеве „артикулације елемената јеврејске и грчке алегорије“, као и низом закључака који не упућују на стварну, богослужбену природу Дионисијевог разматрања. Види DENYS TURNER, The Darkness of God, Cambridge, 1995. стр.

[1415] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 4, 416C-417A.

[1416] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 997A. Види и ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 4, 417A.

жели тиме рећи да се проблематика списа *О тајанственом богословљу* не треба посматрати као самодовољан спис, што горе поменути аутори обавезно превиђају.

Када говоримо о мистичном искуству, запажамо да и Максим попут Дионисија говори о могућности да душа дејствује „бивајући иза сваког (παντὸς ἐπέκεινα γενομένης) бића и (свега) умованог, продирући у самог Бога, који је једини добар и истинит (и) који је изнад сваке суштине бића и умовања (ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ νόησιν)“[1417], тако да и Максим сведочи о томе да човек ништа осим сопственог расположења, или боље, сопствене наклоности не чини, ни добро, ни врлину, ни дело, ни знање, ни победу, ни мудрост ни истину, већ све то Бог дарује људима[1418]. Овај Максимов став уклопив је и у Дионисијев став о удеоништву у Богу, а не о *постигнућу по себи*. Максим дакле, инсистира на боговрсним врлинама „од којих се састоји једнотворећа љубав (ἑνοποιὸς ἀγάπη) која грабећи душу од свих (ствари) које подлежу стварању и пропадљивости, (као) и свих умствених суштина (које су) изнад (створених ствари), и од самог Бога по еротском неком сједињењу обухваћена (бива), колико је то могуће људској природи, (и) тајанствено твори неизрециво и божанствено саживљење“[1419].

По Дионисијевом учењу нико од неучених (μηδεὶς τῶν ἀμυήτων), а камоли од „већма непосвећених (τῶν μᾶλλον ἀμύστων)“[1420] не треба да познаје науку тајанственог сједињења са Богом. Дионисије неученима сматра оне људе који „држе да по сопственом знању могу познати (Онога који) таму начини својим скривалиштем“[1421], и наставља речима: „Ако су изнад њих божанска тајноводства (μυσταγωγίαι), шта тек неко може рећи о већма непосвећеним који свенадилазећи узрок карактеришу последњим постојећим (стварима) сматрајући да (Узрок) не превазилази ништа од, њих начињених, безбожних и многоврсних обличја“[1422]. Овај Дионисијев став, у складу са самим почетком његовог списа, открива хришћане као носиоце богомудрости, и као оне који могу имати посебну врсту удеоништва у Господу.

Дионисијево учење дакле, упућује на богослужбено-симболичну димензију учења о стварању света у контексту онтолошке потребе постављања и потврђивања места бићима у односу на Узрок свега постојећег, јер *узрочно*, „Бог је место свега (постојећег)“[1423]. И по Максиму Бог „ће бити неописиво и бескрајно место свих спасених“, односно „место свих достојних...“ који су имали у Богу свој „стан и основање“[1424], док они који не буду могли удеоно да прихвате „присуство по добром бићу Божијем, где ће се јавити, отпадајући од божанског живота који је (и)

[1417] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1269B.
[1418] Види исто, 1272A.
[1419] Исто, 1272C.
[1420] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1000A.
[1421] Исто. Неки аутори на овом месту подразумевају тзв. *онтотеологе*, назване по Кантовом изразу *онтотеологија* којим је Кант подразумевао *a priori* доказ о Божијем постојању (за разлику од козмотеологије која би представљала доказ *a posteriori*). Види MARY-JANE RUBENSTEIN, „Dionysius, Derrida, and the Critique of “Ontotheology”“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008, стр. 728, 735.
[1422] Исто, 1000AB.
[1423] Исти, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 613D.
[1424] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1328C.

над веком и (над) временом и (над) местом?“[1425]. Слободни смо закључити да се и Дионисије и Максим поводе Господњим речима: „ако неко заповести моје држи, ја и Отац ћемо доћи и стан ћемо код њега начинити“ (Јн. 14, 23). Притом, богословски неопходно одрицање бића, заправо исказује истину да творачки Узрок надилази свако биће; притом се одрицање не схвата супротстављеним[1426] потврдном богословљу, већ се указује на истину да божански узрок превазилази сваку потврду и место бића, као и свако одрицање бића[1427].

Наводећи речи апостола Вартоломеја о „многом“ и „најмањем“ богословљу[1428], као и спознање ширине и величине али и ограничености јеванђеља, Дионисије потврдност и одречност бића и ствари темељи на истовремености многоречја и безречја „доброг узрока свега“[1429]. Будући да претходно инсистира на двостраној, потврдној и одречној делатности ума, поставља се питање природе нашег обраћања Богу. Дионисије свакако има у виду обраћање и богоименовање као богослужбену привилегију посвећених, односно хришћана (које и помиње у почетку списа *О мистичком богословљу*), а не спекулативу делатност ума. У том смислу и богослужбени одраз Дионисијевог става о несупротстављености потврдног и одречног богословља из божанске перспективе сазнања[1430] налазимо управо у текстовима анафора, али и у другим богослужбеним текстовима у којима се на одређени начин смењују потврдна и одречна богоименовања, молитвено упућена Богу. Будући да божанско сазнање не укључује потврдности и одречности богоименитих категорија, божанска тајноводства богоустановљеног богослужбено-симболичног начина постојања Цркве управо прате божанска мерила по којима су молитвена потврђивања и одречења испод виших, саборнијих хоризоната постојања Цркве. Због тога није довољно што се молитве састоје из потврдних и одречних богоименовања, већ се тајноводствена природа Цркве наставља, вишом, божанственијом делатношћу која подразумева различите богослужбено-симболичне радње, односно покрете и мировања. Оне превазилазе ниво потврдног и одречног богослужбеног богословља, јер су божанственије. Отуда и Господње инсистирање на *творењу божанске воље*, а не просто на вербалном обраћању Богу речима: „Господе, Господе“ (Мт. 7, 21). На тај начин и потврдно и одречно богоименовање јесу део молитвене природе црквеног начина постојања, што ће рећи да молитвене структуре богослужбених химни сведоче о богослужбено-симболичној симетрији потврдног и одречног начина богоименовања, а не о домишљањима немирног ума.

Богословски хоризонт који проистиче из поменутог Дионисијевог става о богопомирљивој природи богослужбено-симболичног потврдног и одречног начина богоименовања, односи се на до сада непомињане аспекте богослужбеног пута к богосједињењу, што сведочи о потпуној супротности наспрам индивидуалистичког начина сједињења са Богом. У том смислу, пут ка

[1425] Исто, 1328BC.
[1426] Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1000B.
[1427] Види исто.
[1428] Дионисије наводи речи „божанственог Вартоломеја“ о томе да је „богословље и много и најмање (καὶ πολλὴν τὴν θεολογίαν καὶ ἐλαχίστην)“. Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1000B.
[1429] Исто, 1000C.
[1430] Види исто, 1000B.

богопознању уздиже се са богослужбеног нивоа потврдно-одречног богословља, на саборнији ниво који на узвишенији начин исказује богослужбено сједињење са Богом, и чији је узрок свештеног богодејства изнад сваког људског потврђивања или пак, одречења. Симболичне радње превазилазе богослужбени ниво потврђивања и одречења као први молитвени ниво којим се ум уздиже изнад поистовећења Бога са бићима и стварима као и са страсним везама са чулним светом, тако да су потврђивања и одречења постављена као изрази бестрасности, заправо одречења брига овога света. Ова чињеница потпуно је у складу са богослужбеном условљеношћу удеоништва у божанском начину постојања по моћи човека, односно по његовој пријемчивости, на чему Дионисије и Максим толико инсистирају.

Истинско сједињење људи са Богом Дионисије сагледава пролажењем (Пасхом) и *уздизањем* к Богу кроз одређени начин постојања унутар јерархијске структуре богослужбених символа са сваком могућом побожношћу, јер је управо учествовање у богослужбеним симболима по њему прави и једини пут до истинског сједињења са Богом. Ако се Дионисијево учење о богопознању измести ван његовог природног, богослужбеног контекста, тада не остаје другачији приступ овој теми осим индивидуалистичког, на чему горе поменути аутори и инсистирају[1431]. Једино из богослужбено-симболичне перспективе можемо разумети сву ограниченост, њему приписиваног, индивидуалистичког мистицизма, коју најбоље разобличују управо Дионисијеве речи: „О, *најбожанственије и свештено савршавање*, откривајући рухо симболично огрнутих енигми, блиставо нам се покажи и испуни наша умна виђења јединственом и незаклоњеном светлошћу”[1432]. Шира верзија текста на одговарајућем месту садржи речи *богослова великог Григорија*: „О, пасха велика и свештена! Наша пасха и *ово свештено савршење је исти наш Господ Исус Христос* коме светац упућује реч, да открије засторе и испуни јединственом светлошћу”[1433]. Чини се да идентичне истине чувају и речи Игнатија Богоносца: „*Од Евхаристије и молитве они се удаљују, јер не признају да је Евхаристија тело Спаситеља нашег Исуса Христа*...” (Смир. 7, 1).

Уз то, присуство божанских стварности у богослужбеном симболизму помиње се јасно и у Акатисту Исусу Христу у речима: „Зашто се сва природа тајанствено смеши у дане празника? Зашто је тада тако лако и радосно у души? Зашто ваздух у храму бива тако светао? То је због струјања благодати Твоје, због

[1431] Ако за пример, у нееклисиолошком, односно индивидуалистичком смислу узмемо у разматрање Дионисијеве речи о Мојсију (који се „одваја (и) од оних који гледају, и од гледајућих, и продире у таму незнања...искључујући сва спознајна схватања, и бива у потпуно недодирљивом и невидљивом, (бивајући) потпуно (у припадности) онога који је иза свих (ствари), и ничији (бивајући), нити свој, нити туђ...и не зна ништа, знајући надумно“ (ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1001A.), имали бисмо идентичну перспективу као када бисмо на пример, речи стихире (појане подразумева се у црквеном сабрању): „Анђелским ликовима си се здружила, када те божанствени ерос распали, и учини да прелетиш повише видљивих (ствари), бестрашћа ради и чистоте: тада си свог супруга уловила богопокорним речима...“ (Минеј, 30. децембар, Стихире на Господи возвах), сагледавали без икакве везе са богослужбено-симболичним начином постојања.

[1432] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 428C.

[1433] Исти, Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, PG 3, 456BC.

одбљесака таворске Светлости. Небо и земља тада заједно певају похвалну песму: Алилуја“[1434]. Богослужбено-симболична светоотачка предања сматрамо најважнијим показатељима доживљаја јерархијског богослужбено-симболичног начина постојања као истинско присуство саме Личности Христове[1435].

Из свега изложеног можемо закључити да је индивидуалистички однос човека са Богом потпуно стран Дионисијевом тајанственом богословљу. Предуслов мистичног сједињења са Богом подразумева свештени покрет о коме говоре и Дионисије и Максим; свештени покрет подразумева одбацивање свега онога што би чинило предуслове индивидуалистичког виђења постигнућа тајанственог сједињења са Богом. Због тога се из перспективе *свештеног сабрања* требају сагледавати Дионисијеви савети Тимотеју о начину *уздизања* ка „надсуштинском зраку божанске таме“[1436]. Наводећи речи: „остави чула и умне енергије, и све чулно и умствено, и сва небића и бића, и колико је доступно незнано се уздигни к сједињењу, (које је) изнад сваке суштине и знања...“[1437], Дионисије нема на уму издвајање Тимотеја из заједнице, већ управљање ка јединству с Богом унутар конкретне заједнице. И Максим искуство боговиђења приписује души обретеној у Богу, коју ни сопствена делатна сила ни сагледање не може поколебати и одвојити „од Бога који је једино добро и истинито, и изнад сваке суштине бића и умовања“[1438], али ни његове речи не подразумевају индивидуалистички приступ сједињењу са Богом. Због љубави која свештено уједињује људе а која се налази у свештеној природи врлина, душа бива узета од Бога изнад свега што је трулежно као и од умствених суштина које су изнад трулежи, (и како рекосмо) обухваћена од Бога „по неком еротском сједињењу (κατ’ ἐρωτικήν τινα σύγκρασιν), колико је то могуће људској природи“[1439]. Максим човека врлине назива „љубавником (ὁ ἐραστής) добрих (ствари)“[1440] који се слободовољно предаје Божијој промисли, док онај који не љуби божанска добра тај се другачијим начинима образовања одвраћа од зла, „јер Бог као добар, логосима мудрости исцељује оне који (то) желе, а (другачијим) начинима образовања исцељује оне који су непомични ка врлини“[1441].

Индивидуализам се не може приписати Дионисијевом нити Максимовом тајанственом богословљу. Западни мислиоци би свакако требали узимати у обзир богатство павловског богословља, јер када апостол Павле описује тајанствено искуство, он о себи говори у трећем лицу једнине, рекавши: „*знам човека у Христу* (који је) пре четрнаест година, да ли у телу не знам, да ли изван тела, не знам, Бог зна, био узет до трећега неба. И знам тог човека, да ли у телу или без тела не знам,

---

[1434] Благодарствени акатист Господу Исусу Христу, Кондак 9.

[1435] О томе да је света Евхаристија сам Христос види код ΝΤΟΜΠΡΙΒΟΓΙΕ ΜΙΝΤΙΤΣ, Τὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας, Ἀθῆναι 1989, стр. 104. О односу богослужбених стварности и боговиђења, али у контексту богословља Симеона Новог Богослова види ALEXANDER GOLITZIN, „The Body of Christ: Saint Symeon the New Theologian on Spiritual Life and the Hierarhical Church“, , *Scrinium*, tom. 3, (Theophaneia school: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism), Saint Petrsbourg, 2007. стр. 121-122.

[1436] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1000A.

[1437] Исто, 997B.

[1438] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1269B.

[1439] Исто, 1276A.

[1440] Исто.

[1441] Исто.

Бог зна, (који је) узет у рај и чуо неисказане речи које нису дозвољене човеку говорити“ (2. Кор. 12, 2-4). Слободни смо наведеном божанском хоризонту Павлове антропологије у описаном догађају богосједињења павловски *супротставити* индивидуалистички приступ по његовим речима: „...јер када бејасмо у телу...“ (Рм. 7, 5). Међутим, треће лице једнине из 2. Кор. 12, 2-4, апостол Павле користи не да би исказао смирење, односно скромност због тога што се удостојио нарочитог боговиђења, јер би исту скромност и смирење показао и када је отворено сведочио о виђењу Господа на свом путу за Дамаск (Дап. 22, 5-12), већ због изузетности догађаја који искључује сваки индивидуализам, а којим се апостол Павле управо хвали, јер рече: „знам човека“ као што рече и: „овим ћу се хвалити (величати), *а собом се нећу хвалити*“ (2. Кор. 12, 5)! Због чега би се Павле хвалио *у трећем лицу једнине*!? Другим речима, намеће се питање: *ко је, и какав је тај човек* кога помиње апостол Павле рекавши: „знам човека...“ (2. Кор. 12, 2)?!

Наравно да речи апостола Павла, као и речи Дионисија и Максима о нарочитом искуству богосједињења не остављају по страни коначни догађај Васкрсења. Једно је искуство као сведочаанство о богопознању за које не могу са сигурношћу одредити *да ли су га доживели у телу или не*, а друго је конкретан догађај Васкрсења који подразумева речи апостола Павла: „сеје се тело душевно, а устаје тело духовно... први човек Адам постаде *душа жива*, а *последњи Адам*, *Дух који оживљује*“ (1. Кор. 15, 44-45).

Прилози за синтезу Дионисијеве и Максимове есхатолошко-историјске перспективе постојања

Увод

Имајући у виду заједничке аспекте Дионисијевог и Максимовог богословља приказане у досадашњем излагању, наш богословски фокус усмерићемо на важне богословске димензије које се несумњиво односе на подударност Максимових и Дионисијевих есхатолошко-историјских приступа Тајни постојања. Видели смо да Дионисије на начин сличан Максимовом, приступа личности Господа Исуса Христа. Тајна Христова као Тајна свештене заједнице карактерише богословска полазишта обојице црквених мужева, што значи да ни један од њих не оставља повод зарад ког би се Тајна Христова измештала у односу на начин постојања Цркве. Ова чињеница представља разлику између богослужбено-символичног приступа и различитих индивидуалистичких приступа при одгонетању онога *што рече Писмо*. Подударност основних Дионисијевих и Максимових ставова види се и у тајноводственом приступу библијским текстовима, што нас упућује на свест о нераздељивости библијских списа од конкретног божанског начина постојања људи. У поглављу рада под називом *Богослужбене перспективе есхатолошко-историјских димензија постојања створених бића*, представили смо оквир у коме се и поред јасних терминолошких разлика у приступу Тајни постојања могу повући јединствене онтолошке паралеле, односно сличности у приступу, али и сагледавањима истих богословских проблема. То се, видели смо, односило како на апостолски смисао одговарајућих израза код апостола Павла и Јована (сенка, икона, благодат, истина), тако и на смисао одговарајућих израза у начину изражавања Дионисија и Максима. Наравно да нам је Максим Исповедник у свему предреченом осведочени и неоспорни водич кроз веома комплексну мисао Дионисија Ареопагита.

На страницама које следе упоредићемо и нека њихова гледишта која до сада нисмо узели у обзир. Вишезначност, односно многодимензионалност Дионисијеве и Максимове мисли поставља пред нас управо такав захтев.

Реалност *промене* у склопу односа есхатолошких и историјских стварности

Важна претпоставка у нашем настојању да прикажемо главне премисе у прилог синтези Дионисијевог и Максимовог приступа есхатолошко-историјском начину постојања Цркве, тиче се промене унутар божанског домостроја спасења. Дионисије појам промене види у контексту многоизмењивости потакнуте грешним начином живота, због чега промену сагледава као кретање бића ка пропасти, смрти. Исти богословски став на много места у својим списима дели и Максим Исповедник. Али и поред тога, узимамо себи слободу да укажемо на чињеницу да се проблем есхатолошко-символичног начина постојања реалније сагледава кроз призму још једне чињенице. Тако нпр. Христос се оваплотио, или појавио на земљи у *последње дане*, што значи да би данас израз *последњи дани* могли схватити не као будући, већ као прошли догађај. На сличан начин и код пророка Исаије наилазимо

на речи са есхатолошким смислом, речи изказане у прошлом времену: „дете се роди нама, син, и даде се нама“ (Ис. 9, 6), иако се истински догађај о коме говори Исаија десио више векова касније. И апостол Павле говорећи о Мелхиседеку у есхатолошко-историјском контексту заправо оправдава историјски актуелно постојање личности из Старог Завета. Међутим, Павлов есхатолошки контекст постојања Мелхиседека не може се посматрати мимо Личности Господа Исуса Христа који једини нема почетка ни краја својим данима, нити чулно порекло попут људи.

Иако конкретни богослужбени догађаји Цркве пројављују есхатолошко-историјски начин постојања, у исто време постоји и разликовање есхатологије као богоустановљеног иконичног начина постојања, и есхатологије као догађаја у коме се дешава *промена*, уколико промену у божанским вољама схватамо као *божанске домостројне промене* поступно дејствоване у процесу богоостварења коначног циља стварања света. Есхатон се у том смислу, „открива у историји од самог почетка стварања и то постепено. Сједињење творевине са Богом Логосом, по св. Максиму, није постојало у почетку самим стварањем у пуноћи, већ је постојало као тип, као сенка будућег сједињења свега у Христу... Нови Завет се разликује од Старог по томе што се у Новом Завету Христос открива као конкретна личност, као Исус Христос са којим конкретна бића остварују заједницу и на тај начин постају причасници Божијег живота и становници будућег Царства Божијег“[1442]. На богооткривене ипостасне промене у Богу упућују догађаји везани за божанско Отелотворење, с обзиром на то да пре Отелотворења Бог није имао Тело, а од догађаја Отелотворења, Бог није нама нити замислив, нити причастан осим кроз богослужбено-символичне димензије постојања Цркве као Тајне Његовог Тела и Крви. Насупрот томе, идеолошка свест о аксиому непромењивости у Богу, односно *божанском*, дело је философске мисли, па је управо за такав начин размишљања „лудост“ оно што се десило са телесним страдањем хришћанског Бога, односно са *домостројном променом* која се може пратити у историјском смислу.

Свеза између есхатологије као дела символичне стварности и есхатологије као остварења вечног постојања света сада се предокуша богослужбеном природом вере, док се не деси следећа домостројна промена када ће се коначно остварити бесмртна заједница са Богом. Због тога апостол Павле говори о вери као о већ постојећој ипостаси оних стварности којима се надамо. С друге стране, Господ Исус Христос указује на последњу богостројну промену послепадног света речима: „када дакле видите мрзост запуштења о којој говори пророк Данило, како стоји на месту светом...“ (Мт. 24, 15), што ће рећи да се у време Христовог живота на земљи још није испунила свака од предстојећих домостројитељних промена, па ни она која је откривена пророку Данилу. Указивање на домостројну промену свеопштег васкрсења мртвих налазимо у речима јеванђелисте: „многа тела уснулих светих усташе“ (Мт. 27, 52) у време Христове смрти на крсту, али све њих је касније дочекала смрт, попут четвородневног Лазара, „да се не би они без нас (у)савршили“ (Јевр. 11, 40).

У том смислу се не требамо плашити помињања промена у Богу зато што је наше црквено постојање одређено и у богослужбеном смислу ипостасном променом у Богу. Ипостасна промена у Богу одређује и промену начина постојања

[1442] ИГНАТИЈЕ МИДИЋ, Биће као есхатолошка заједница, Пожаревац, 2008. стр. 206.

света у односу на божанске покрете у свету које води Логос Божији као личност Исуса Христа. Ипостасна промена у Богу подразумева се искључиво са наше, а не божанске стране, и састоји се у тајноводству Тела које Бог Логос претходно није имао, а од одређеног историјског тренутка има, и у складу са таквом *променом*[1443] промењени су и начини старозаветног богослужбеног постојања до те мере да не треба да нас чуди ни литургијска молитва Василија Великог и Јована Златоустог (слична освећењу Логосом Божијим у анафори Серапиона Тмуидског) упућена управо Господу Исусу Христу да нас *освешта*. Чини се да о оваквој, богослужбено-симболичној врсти спора око домостројитељне промене сведоче дела апостолска у вези са лажним сведоцима који против Стефана говораху: „Човек овај не престаје да говори речи против светог места овог и против закона; *јер чули смо га да говори, да ће овај Исус Назарећанин укинути место ово и да ће изменити обичаје које нам предаде Мојсије*“ (Дап. 6, 13-14). Све ово говори да божанске воље упућују на промене не ка смрти, већ догађајне промене изображене и кроз Господње речи о *великој радости* која бива на небу за једног грешника који се покаје (Лк. 15, 7).

Јован Богослов у Књизи Откривења говори о последњој и коначној промени у домостроју спасења када „смрти неће бити више“ (Откр. 21, 4), и када су „и смрт и ад бачени у језеро ватрено, и ово јесте друга смрт, језеро ватрено“ (Откр. 20, 14), када „времена више неће бити“ (Откр. 10, 6), када „и мора нема више“ (Откр. 21, 1), када ће Бог обрисати „сваку сузу од очију њихових“ (Ис. 25, 8; Откр. 7, 17), затим да Будући Град „не потребује сунце нити месец да му светле, већ га је слава божија обасјавала, и светиљка је његова (града) јагње“ (Откр. 21, 23), да „храма не виде(х) у њему (граду), јер Господ сведржитељ јесте храм његов, и јагње“ (Откр. 21, 22). Исаија наводи да ће се „и во и медвед заједно напасати...и лав и во заједно ће јести траву“ (Ис. 11, 7), док се из јеванђеља учимо да се у Царству Небеском „нити жене нити удају, већ ће бити као анђели на небу“ (Мт. 22, 30), да ће се у „дан онај један оставити, а други узети“ (Мт. 24, 40-41), и укратко, да ће све што је спасено постојати без страдалности у времену и месту који сада представљају изразе смрти.

У оквиру проблематике промене начина постојања унутар божанског домостроја спасења можемо наћи још једну димензију у Максимовом спису *Богословска и икономијска поглавља*; у њему овај црквени муж говори о томе да је због човековог греха ђаво привукао човекову пажњу на задовољство кроз које је уипостазирао смрт, јер се човек од тада „хранио својом пропадљивом природом“[1444] због чега је Бог постао Савршени Човек. Максим има у виду Савршеног Човека не у смислу природне бесмртности, већ целокупности људске природе коју Бог Логос узима на себе. Овде није у питању никаква Максимова контрадикција или пак недоследност између Тајне оваплоћења условљене човековим грехом наспрам предвечне намере Божијег отелотворења о чему говори и апостол Павле као и Максим Исповедник, већ истина да човек без Бога нема моћи која би га могла избавити од смрти. Због тога је исправно рећи да је Бог дошао у свет да се „свет кроз њега спасе“ (Јн. 3, 17), иако је исправно рећи да би

[1443] Промену с друге стране не треба сматрати као „новину у Богу“, с обзиром на предвечну божанску намеру да Бог Логос послане Тело, а по речима апостола Павла: „све је у Њему, кроз Њега и за Њега створено“ (Кол. 1, 16)

[1444] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΙΤΗΣ, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1181D-1184A.

Бог, да човек није погрешио, имао намеру да се сједини са својом творевином, јер је „...све за Њега створено“ (Кол. 1, 16). Међутим, оно што јесте проблематично у искључивости богословске логике по којој је Тајна Господњег Оваплоћења условљена човековим грехом, лежи у некако „одомаћеном“ ставу послепадног човека, по коме грех припада „природном стању човека“ те будући да је човек пао, неисправно је размишљати о томе „шта би се десило да није било пада“!? Будући да грех није природан већ насилно наметнут начин постојања, нама и у садашњем животу није страно божанско предзнање о свету и човеку, што ће рећи да божанске воље носе искључиво облике и димензије постојања живота без греха; у том смислу сваки човек може закључити да окренутост човека греху није стални, „природни“ начин постојања, јер човек није у стању ни непрекидно да чини грех (!?), зато што добро у човеку, односно његова добро створена природа бунтује против греха не дозвољавајући човеку да непрекидно греши. Најзад, неприродност греха видимо и у чињеници да је Господ на себе узео телесну пропадљивост као последицу човековог пада, али сам није могао да греши, иако се говори да је *узео на себе грехе света*. Господ у Своме Пречистом Телу показује неприродним сваки грех. Максимовски речено, ђаво је „изливши отров зла дрветом познања отрулежио природу која је њега окусила, (и) он исти, желевши да једе тело Владике, силом божанства у Њему (сâм) се отрулежи“[1445]! Тајна Оваплоћења сагледавана из угла речи апостола Павла: „све је у Њему, кроз Њега и за Њега створено“ (Кол. 1, 16) доноси посебно сведочанство, посебну гносеолошку *логику* иманентну црквеном начину постојања; ту логику диктира богослужбено-симболични начин постојања који пројектује божанску гносеолошку перспективу по којој се уз домостројитељну промену испуњује промишљени божански наум о спасењу света. Сапостојање два приступа тајни спасења, једног на основу спасења од смрти у послепадном стању света, а другог у смислу предвечног божанског наума да се у личности Бога Логоса збуде Тајна Очовечења, не представља неспојиве стварности, што се јасно сагледава у богослужбеним величањима оних који су се већ удостојили вечног живота, иако апостол Павле говори да уснули неће добити обећања „без нас“ (Јевр. 11, 40), и то *нас* „који будемо живи у доласку Господњем“ (1. Сол. 4, 15).

Горњи свет **као израз есхатолошко-историјског начина постојања**

Следећа премиса у циљу представљања синтезе Дионисијевог и Максимовог есхатолошко-историјског приступа тајни постојања тиче се богослужбено-симболичног израза *горњи свет*. Дионисијев приступ есхатолошко-историјском начину постојања следује између осталих, и Павловим речима: „*горње* (стварности да) иштите, где Христос седи с десне стране Бога...старајте се о *горњим* (стварностима), а не о оним на земљи. Јер умресте и ваш је живот сакривен са Христом у Богу“ (Кол. 3, 1-3). Исто сведочанство пројављују и богослужбено-симболичне речи: „горе имајмо срца“, као и (већ помињане) речи Григорија Богослова: „закони природе се разрешују; треба да се напуни горњи свет, то Христос заповеда, немојте да смо противни”[1446]. И Златоусти позива да се

[1445] Исто, 1184А.
[1446] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Λόγος ΛΗ’, εἰς τὰ Θεοφάνια, PG 36, 313B.

„успнемо у горњи град (εἰς τὴν ἄνω μητρόπολιν) Јерусалим, (к) мајци свих нас“[1447]. Одговарајуће стварности налазимо у многим црквеним химнама, попут речи стихире: „Презиратељ доњих и преселилац, љубавник горњих (стварности), и пустински грађанине Саво богомудри...“[1448].

Горњи свет за који (по Григорију) Христос заповеда да треба да се напуни, Дионисије сагледава као свет анђела, али и у анђелском свету и у овом свету Дионисије претпоставља *ниже стварности-вишим* што значи да се кроз ниже (доње стварности) откривају више (горње). Идентичну перспективу налазимо у богослужбено-символичним тајнама пјенија предречених анђеловрсних димензија постојања људи, а по богослужбеним пројавама речи Господа: „од сада ћете видети небо отворено и анђеле Божије како узлазе и силазе на сина човечијег“ (Јн. 1, 51), као и речи: „гле говорим вам: *подигните очи ваше* и сагледајте њиве да су већ беле за жетву“ (Јн. 4, 35). Дионисије божанске речи доводи у везу са посредујућим анђелима који су очигледно *становници горњег света*, а нас назива анђелољубитељима, и он у том смислу наводи: „Научио ме је овоме онај (учитељ), а ја теби преносим...или да сам изнађеш неко сродније истинито (тумачење), или од другог да научиш, *ако наравно Бог подâ реч* (ῥῆμα) *и посредујуће анђеле* (προξενούντων ἀγγέλων), *и нама анђелољубитељима* открије сјајније, (и) ако је могуће и мени, љубљеније сагледање (μᾶλλον ἐραστὴν θεωρίαν)“[1449]. И Максим користи Григоријев израз *горњи свет* када, тумачећи Дионисијеве речи упућене исцелитељу (монаху) Гају, говори о Спаситељу као Оцу Будућег Века који „рађа у Духу кроз љубав и знање *оне који су испунили горњи свет*“[1450]. По Максиму такође, „онај који је кроз дело угодио Богу, (он је) заправо кроз созерцање преместио ум ка земљи умних стварности (πρὸς τὴν τῶν νοητῶν χώραν τὸν νοῦν μετατίθησιν), да не би кроз умишљање нечега од (ствари) страстних по чулу видео смрт, као (онај) који се уопше не нађе од (стране) оних који желе да га привуку“[1451]. Бог нас с једне стране привлачи *горњим светом*, и у том смислу користи свештене речи: „...радујте се томе што су имена ваша записана на небесима“ (Лк. 10, 20), или речи: „у царству небеском нити се жене нити се удају“ (Мт. 22, 30), или речи у којима апостол Лука говори о радости на небу (у Лк. 15, 7), итд.

Стихови богослужбених химни као сведочанства о промени начина постојања у складу са *горњим светом* гласе: „Који си горе слављен од анђела, не одступивши од очевих недара неизречено, с доњим (људима) поживе...“[1452], или речи: „На небо срца имајући, анђелске подражавајмо чинове...“[1453], или речи: „...и сада у вишњем живиш царству...као победник...“[1454], или: „У храму славе твоје стојећи, на небесима мислим (да) стојим богородице, двери небеска отвори нам двери милости твоје“[1455], или: „Премудрост вишњу знајући, анђелском животу био

[1447] ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, Εἰς τὸν Ἡσαΐαν Ὁμιλίαι, PG 56, 135A.
[1448] Минеј, 5. децембар, Хвалитне стихире, Сава Освећени.
[1449] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 308B.
[1450] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀπορι̃ων, PG 91, 1060C.
[1451] Исти, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1237C.
[1452] Свјетилен, Минеј, Децембар 15., Св. Елефтерије.
[1453] Посни Триод, песме тројичне, гл. 8.
[1454] Минеј, 16. октобар, Стиховље на Господи Возвах.
[1455] Слава и ниње другог сједалног, Понедељак јутро, Октоих).

си подражатељ, (и) свих који те слушају привео си к спасењу блажене...“[1456], или: „...живиш уистину у вишњем царству...“[1457], или: „...и изпосредовајући наслађење горњег царства“[1458], или: „...к небеском узвођен божанственом путовању“[1459], или пак речи: „Свештенства избрање од Бога примивши, и у божанствену ризу свише си се оденуо...“[1460], или већ помињане речи: „Анђелским ликовима збројивши се, када те божанствени ерос распали, и учини да прелетиш повише видљивих (ствари), бестрашћа ради и чистоте: тада си свог супруга уловила богопокорним речима...“[1461], или: „Садашњу славу си презрео, (и) вишњу славу примио: и...небеска (блага), насљедивши блажене...“[1462], или речима: „У утробу твоју чисту жели да се усели Господ који живи увек на небесима: јер долази да онебеси земнородних смешање, у њега се мудро обуче“[1463], или: „Као вишње постојанство благољепије, и нижу показао си красоту светог насељења славе твоје, Господе...“[1464], или: „...и доње (стварности) с вишњим смо сада сакупили“[1465], или још: „...и причисли је граду твоме, владико... владалачком силом твојом, њеним молитвама“[1466], или: „...свет просветише светлошћу православља...венце победе с небеса примивши...“[1467], или: „...небеско наслеђе примивши...“[1468]. Богослужбено-врлинску симетричност претходних речи сагледавамо и у стиховима: „Покорио си лошије бољем, богопријатни, да ум страсти води предучинио си свемудро: свестрано, Јеротеје, био си орган богословља, и апостол Христов мудри јерарше, за свет се моли“[1469], или речима: „живот твој је славан и успење са светима, моли за душе наше“[1470]. Исту богослужбену проблематику сведочи и молитвени призив Богу пред „наднебеским жртвеником“, као и богослужбене речи: „...изменио си привремене (ствари) за вечне, богосијајући многоцјени бисер стекавши...“[1471], или: „...к ширини си се узнео небеског царства...светлошћу непропадљиве тројице сијајући...“[1472], или: „Вечног царства славни, најчистијом проходиш ширином...“[1473], или речи: „...бестрашћем се украшавајући уселио си се у обитеље преподобних, где је светлост незалазна, где је дрво живота...“[1474], или речи: „...и мртве си сауздигао животе наш... и смрт опленио силом твојом, и уистину земне небесним сакупио...“[1475], али и речи: „Сишавши с неба к земним, и доле лежећи у

[1456] Србљак, 4. јануар, Сједален по Полијелеју.
[1457] Минеј, децембар 18. дан, Стихире на Господи Возвах.
[1458] Минеј, 22. дан октобар (?), Стихире на Господи Возввах.
[1459] Минеј, 30. новембар, свјетилен, Андреј Првозвани.
[1460] Минеј, 17. новембар, Стиховње стихире.
[1461] Минеј, 30. децембар, Стихире на Господи возвах.
[1462] Србљак, 2. децембар, свјетилен.
[1463] Песма прва канона на Благовести.
[1464] Минеј Септембар 13. тропар обновљења храма Христовог васкрсења.
[1465] Стих. Стихира, 23. Нивембар, Минеј, Попразднство Ваведења.
[1466] Минеј 31. август, Слава и ниње на Стиховње стихире.
[1467] Минеј, Октобар 25. Слава на Стиховње стихире.
[1468] Минеј Новембар 6. Стихире на Господи Возвах.
[1469] Месец октобар 4. Свјетилен
[1470] Минеј, 9. јуни, Слава на Стиховње.
[1471] Минеј, 16. новембар, Слава на хвалитне стихире.
[1472] Минеј, 18. новембар, свјетилен.
[1473] Минеј, 18. новембар, Канон светоме, прва песма.
[1474] Минеј 8. Децембар, Стихире на Господи Возв. Св. Патапије.
[1475] Цветни Триод, Петак друга недеља по Пасхи, Јутрење, Стих. Стихире.

стражи ада, саваскрснувши као Бог Адамов зрак, вазнесењем твојим Христе на небеса си узвео...“[1476], или: „Вишњи Јерусалим желећи, сва умом изступивши к небеским (стварностима)...где се красотом горњег сиона наслађујеш, оданде и на нас мотриш стално“[1477], или: „...Христово царство и бесмртну славу с њим примисте, са свима светима, и предстојите заједно тројици часној, славословећи је достојно“[1478], или: „...небеско богатство примила си...твоје свето успеније почитајем“[1479], или: „...бестрашћем си се украсио, и уселио у обитељ преподобних, где је светлост незалазна, где је дрво живота...“[1480], или: „...Господу си отишао“[1481], или: „Сада се све испуни светлошћу, и небо и земља и подземље, да празднује сва твар востаније Христово, у коме се (све) утврђује“[1482], или: „... преставила си се у небеску ложницу; моли Христа Бога...“[1483], или: „...обитељ рајског пространства примивши те начини (те) наследником...“[1484], или: „...светлошћу православља мир просветивши...венце победе с небеса примише...“[1485], или пак: „...небеско наследство примивши...“[1486], и многе друге.

Међутим, у приступу ономе што називамо *горњи свет* најпре морамо узети у обзир незаобилазну богословску перспективу која *горњи свет* сагледава у смислу будућег, а не „просторно-паралелног“ поимања садашњих постојања, подвојеног на „земаљски“, просторно доњи, и „анђелски“, просторно горњи свет. У том смислу нарочито је индикативан богословски моменат у коме Дионисије (иако не користи израз *горњи свет*) помиње *све друго* „од свештених богослова речено о боговрсном уређењу небеских јерархија, ка коме је наше јерархијско уређење, колико је то могуће, *усличњено, да би достигли анђелско благољепије* као у иконама, изображено кроз њега (односно кроз анђелско благољепије) и *узвођено* ка надсуштинском поретку (ὑπερούσιον ταξιαρχίαν) свеколиког свештеноначалија“[1487]. Максим у односној схолији наводи: „*Запази да оно што се у Цркви дешава данас јесте подражавање горње тајанствене јерархије, јер и свештеници стављају печат животворног крста онима који приступају тајни, због њиховог одвајања од неверних, и да би избегли непријатеља, и оно што је дозвољено ипођакону да чини, (то) не чине (њему) потчињени, и што чини презвитер, не чини ђакон; и једноставно рекавши, сваки има своју приличну службу* (λειτουργίαν)*, и заједничким именом називају се сви клирици и служитељи, као и анђели; одавде ваља умовати како божанствени Стефан рече: „ви који примисте закон у заповестима анђела, и не одржасте*“[1488]. Из Дионисијевих речи и Максимове схолије следи наизглед да је

[1476] Сједален по полијелеју, Четвртак 6. недеље по Пасхи.
[1477] Свјетилен, Србљак, 30. јул-Ангелина српска.
[1478] Свјетилен, Минеј, Октобар 26.
[1479] икос 8. песме на св. Ангелину, Србљак, 30. јули
[1480] Минеј 8. Децембар, Стихире на Господи Возв. Св. Патапије.
[1481] Свјетилен, Минеј 2. Септембар, тропар св. Симону.
[1482] 3. песма васкрсног канона.
[1483] Методије Патарски, 20. јуни, тропар.
[1484] Србљак, Октобар 28. Слава на стиховње, вечерња служба.
[1485] Минеј, Октобар 25. Слава на Стиховње стихире.
[1486] Минеј Новембар 6. Стихире на Господи Возвах.
[1487] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 241C.
[1488] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 81CD-84A.

реч о паралелном начину постојања две јерархије и просторном „пресликавању“ делатности горњих јерархија.

Међутим, поистовећење са божанским (горњим) облицима по начину постојања пројављује најпре нераздељивост верних. Нераздељивост јесте једноставност у коме сједињено еклисиолошко мноштво може задобити *простоту* (ἁπλότης)[1489]. Недељивост код Максима јесте стање богослужбене заједнице васкрсења након претходног *уздизања* (ἀνάβασιν) тако да постајући једнаки са анђелима више немамо душевна тела већ духовна[1490]. Недељивост дакле, није једноставност (простота) у философском смислу, као немогућност дељења једноделних ентитета. Хришћански смисао једноставности (простоте) налазимо и у првој молитви свештеноначалника у анафори чије се ауторство приписује Дионисију Ареопагиту, и то у речима: „преобрати разлике које нас раздељују и учини нас јединством благодати...и као што си Један над свиме, учини и нас једн(ностав)им(а) пред тобом, а не раздељеним, у времену у коме савршавамо ову тајну...“[1491]. Тумачећи Дионисијев навод о правом виђењу и знању по коме „надсуштинског (Бога), надсуштински треба појати (τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνῆσαι) кроз одрицање свих бића“[1492], Максим говори да Бог бива знан незнањем, јер превазилазећи свако знање о Богу постајемо *уједностављени изнад умовања* (ἣν ἁπλωθέντες ὑπὲρ τὰς νοήσεις), постајемо једноставни (ἁπλοῖ) и нераздељиви *због стања јединства* и не знамо оно што благочестиво не зна ниједна словесна твар, и „стојећи у оваквом незнању *постајемо облик Онога који је пре свега (створеног)*“[1493]. Божанско је по Дионисију и „најједноставније (ἁπλούστατον)“. Овакво виђење једноставности (простоте) дијаметрално је супротно философском поимању једноставности душе са којом се божанско не може упоредити по простоти! По Максиму божанско има моћ да раздели и једноврсност бестелесне душе[1494]!

Због тога Дионисије близину Божију, односно постизање једноставности, не одређује просторно[1495] (наводно поведен „неоплатоничком инспирацијом“, како то мисли Лаут или „употребом неоплатонске теме“ Дионисијеве анђелологије[1496]) већ искључиво богопријемчивошћу анђелских редова. Чини се да исто, Лаутово

[1489] Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 193A.

[1490] Исто, 193AB. Максим на овом месту израз *духовно тело* тумачи у контексту изобилног изливања Духа Светога на васкрсле, сада ослобођене од „многосложних разноврсности мисли и чула“. Исто, 193B.

[1491] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, ’Αναφορά, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη, 1987. стр. 338.

[1492] Исти, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, PG 3, 1025A.

[1493] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 217A.

[1494] Види исто, 372B.

[1495] Види исти, Ἐπιστολή Η΄, PG 3, 1092B.

[1496] Види ANDREW LOUTH, Denys the Areopagite, London 1989. стр. 37. и 47. И код других аутора наилазимо на коментаре о неоплатонском пореклу Дионисијевих појмова *прогрес* (πρόοδος), настањење, односно *стан* (μονή) и *повратак* (ἐπιστροφή) којима он тумачи дејства небеских сила. Тако наилазимо на интересантан коментар Чарлса Стенга који поменуте, наводно неоплатонистичке појмове види као „техничке термине који потичу од апостола Павла“, односно од Павлових речи: „од њега, кроз њега и за њега (је) све (створено)“ (Рм. 11, 36). По мишљењу овог аутора, апостолу Павлу откривена је оригинална философија која је требала промисаоно да поврати Грке Богу. Види STANG CHARLES M., „Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008. стр. 544.

мишљење дели и о. Георгије Флоровски који за Дионисијев свет анђела говори као о бићима чије је „савршенство одређено високим и повлаштеним степеном заједнице са Богом...Чистом духовношћу своје природе они су од свега најближи Богу и зато су посредници Његовог пројављивања у свету...“[1497]. С друге стране Фергус Кер говори о анђелима као о „изворима благодати“[1498] наводећи на крајње површан начин управо ауторитет Дионисија Ареопагита. Оваквом ставу према основним богословским поставкама Дионисијевих списа можемо придружити и мишљење Пола Рорема који очигледно немајући праву слику о важности поменуте Дионисијеве мисли, близину Богу не сагледава и у одговарајућим приступима сакралној архитектури Истока и Запада. Тако је по њему готичка естетика дубоко инспирисана богословљем Дионисија Ареопагита[1499], што би, претпоставља се, требало да значи да источна сакрална архитектура нема одговарајућу дионисијевску инспирацију!? Уколико је Дионисијево богословље утицало на сакралну архитектуру запада, тада погрешан приступ Дионисијевом богословљу може бити видљив и у просторно-антропоморфном сагледавању односа са Богом које се огледа у „преломљеним луковима“ или пак у оштрим угловима управљеним ка небу. Таква архитектонска решења пре упућују на *просторно померање* Божијег „места“ у односу на свет, него на немоћ градитеља да се управо таквим архитектонским решењима спречи урушавање кровних конструкција храмова.

Просторна слика свеопштег постојања приписана Дионисијевом богословљу не узима у обзир чињеницу по којој Дионисијев анђеловрлински начин постојања не подразумева подражавање анђелске јерархије „по месту“, јер како рече: „блискост (небеских јерархија Богу) немој схватати местом (μὴ τοπικῶς ἐκλάβεις)“[1500], већ наводи да се њихов „положај“ мора схватати као „приближавање по склоности богоприхватања (κατὰ τὴν θεοδόχον ἐπιτηδειότητα)“[1501]. По Дионисију због тога, коначно постизање анђелског живота људи најпре претпоставља догађај Васкрсења, те *нетрулеживост и бесмртност*[1502], односно постојање у Будућем Веку у коме ће се људи као „христоврсни“[1503] показати у „надумном јединству“[1504]. Тада ће се пројавити у „божанственијим подражавањима небеских умова“[1505], заправо као „једнаки са анђелима, будући (да су) синови васкрсења“[1506]. Иако по Дионисијевим речима сједињење обе јерархије (људи и анђела) подразумева сједињење из перспективе Будућег Века, он не спори, како видесмо, боговрсни живот у Христу који је *већ почео*, тако да дијалектика *горњег* (будућег), и *доњег* (садашњег) света започиње *већ овде*, а испуњава се на божанственији начин у есхатолошком догађају Васкрсења. Дионисије на тај начин зависност овог, *доњег* света сагледава у контексту *горњег* света, односно божанског света који долази. За

[1497] ГЕОРГИЈЕ ФЛОРОВСКИ, Византијски аскетски оци и духовници, Београд. 2009. стр. 259.
[1498] FERGUS KERR, After Aquinas *(Versions of Thomism)*, Oxford, UK, 2002. стр. 149.
[1499] Види PAUL ROREM, Pseudo-Duonysius (*A Comentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*), New York, 1993. str. 81.
[1500] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Ἐπιστολή η΄, PG 3, 1092B.
[1501] Исто.
[1502] Исти, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 592B.
[1503] Исто.
[1504] Исто, 592C.
[1505] Исто.
[1506] Исто.

нас то значи да по Дионисију историја зависи од есхатолошких догађаја. Максим у (већ поменутом) тумачењу речи Григорија Богослова, *горњи свет* такође посматра у контексту *већ сада* започетог начина постојања у коме Христос пуни *горњи свет* својим безгрешним зачећем и начином постојања, јер Адам је својим начином постојања „*прве у духу законе природе* кроз преступ укинуо, и испунио доњи свет онима који се по њему (Адаму) рађају у пропадљивости“[1507]. Тако се и у Максимовој односној перспективи могу сагледавати Дионисијеви ставови о *већ сада* започетом животу у Христу, као и о *анђелском начину постојања који за сада раздваја горњи и доњи свет по начину постојања у пуноћи*, све док се не деси коначно сједињење људи и анђела.

Видели смо у контексту анђеловрлинског именовања људи да богослужбене химне исказују с једне стране сједињење светих са анђелима, а с друге, недовршен процес у коме се од тих светитеља моли за наше спасење како би се и са нама десило *прибројавање анђелским силама*. Истовремено и незаобилазно, као што по Дионисију Христос јесте начало сваке јерархије (анђелске и људске), начало које омогућује *богопостање* (крштење), као нови начин јерархијског боговрсног начина постојања започетог *већ сада* у Христу, тако се и по Максиму *већ сада* дешава испуњавање *горњег света*, у чему видимо сличност са одговарајућом Дионисијевом пројекцијом. Чини се да у истом смислу треба сагледавати и Максимово тумачење речи апостола Павла: „...а све ово се...записа за наученије наше, на које и дођоше свршеци векова“ (1. Кор. 10, 11), у коме Максим *свршетке векова* види с једне стране као предодређене векове божанске намере потпуног и савршеног Господњег Отелотворења, а с друге стране, на ишчекивање примања других векова у којима ће се десити „тајанствено и неизрециво обожење људи“[1508], тако да обратном перспективом сагледавања анђела који узлазе и силазе на Сина Човечијег заправо сагледавамо двојакост значења векова, и то, уделовљења предодређених векова у личности Господа Исуса Христа с једне, и векова спасења који су у Његовој власти с друге стране! У том смислу и умно одвајање векова на коме Максим инсистира чини заправо потребу разликовања векова у тајни божанског Очовечења, и векове у „благодати људског обожења, (тако да) једни (векови) већ имају свој крај, а други још нису настали. Укратко речено, од векова једни су силазећи од Бога ка људима, а други постоје као узлажење људи ка Богу“[1509]. У истом смислу Дионисије свет анђела, који своја *спознајна обасјања* добијају од Христа, као небеска бића, а заправо бића *горњег света*, смешта *с оне стране земаљског постојања*, заправо после догађаја Васкрсења, а људе поставља у анђелски односно боговрсни живот у Христу који је *већ почео*! На исти начин, овај пут по Максиму, Христос већ испуњује *горњи свет* као Цркву, својим начином постојања. Непомирљиву подвојеност између начина постојања *доњег*, чулног, и *горњег* света, мири *анђелоподражавање* које сада представља богослужбено-симболични начин постојања на супрот чулног начина постојања. И Дионисијев и Максимов приступ потпуно одражавају смисао Господњих речи: „јер по васкрсењу нити се жене нити се удају, *него су као анђели (Божији) на небу*“ (Мт. 22, 30). Само у овом контексту можемо исправно разумети значење поменуте Дионисијеве речи

[1507] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 91, 1276C.
[1508] Исти, Πρὸς Θαλάσσιον (Περὶ διαφόρων ἀπορι῾ων), PG 90, 317CD.
[1509] Исто, 320AB.

о боговрсном уређењу небеских јерархија, „ка коме је наше јерархијско уређење, колико је то могуће, усличњено, *да би* (сада) *достигли анђелско благољепије као у иконама*“, али да би по Васкрсењу постали једнаки са анђелима у боговрсности, бивајући *испуњени неизрецивим најјаснијим зрацима као и ученици његови у најсветијем оном Преображењу*[1510].

Богослужбене показатеље христолошког јединства небеских и земаљских стварности можда најбоље изражавају химне посљедованија Цветног Триода који говоре о Тајни Васкрслог Христа у контексту Томиног богословља, израженог кроз речи: „Дотакни се Томо руком ребара (мојих), говори Христос, и образ (рана) од клинова приђи и дотакни, *вером испитуј*, и буди ми веран...“[1511], (и) „дотакнувши се руком ребара.... близанац Тома, не опали се дотачињањем, него оста ране дирати уверавајући се, и говораше прободеноме нас ради: ти си мој Господ и Бог мој, јер си и мучење претрпео“[1512], или кроз речи: „...и дотакни се ребра мога, и не буди неверан, но вером проповедај, моје из мртвих васкрсење“[1513], као и речи: „...дотакнуо се ребра владичиног неверни Тома, и дотакнувши, *двоструку природу проповеда*“[1514]. Осим јасне Томине потврде истинског сједињења небеских и земаљских стварности кроз савршено сједињење две природе у Христу, богослужбено значење поменутих стихова протеже се и на важност Томиног богословља, односно пројављеног сведочанства о Господу Исусу Христу као Ујединитељу небеског и земаљског света, односно Ујединитељу анђела и људи, а опет по Христовим речима: „од сада ћете видети небо отворено и анђеле Божије како узлазе и силазе на Сина Човечијег“ (Јн. 1, 51). У том смислу тајну Новог Завета Максим види као „премештање живота и анђелско богослужење и вољно душевно одбијање тела“[1515], што из богослужбеног контекста празновања Христовог рођења сведоче речи: „...*одебељује слово*[1516]... јасле иконизују престо

[1510] Исто, 592C. Дионисије на овом месту јасно одваја стање до, и стање после догађаја васкрсења мртвих. У овом светлу би требало созерцавати и његов став о почетку нашег најбоговрснијег живота у Христу већ од сада.

[1511] Цветни Триод, Петак друге недеље по Пасхи, Јутрење, Слава и ниње на Стих. стихире.

[1512] Исто, Понедељак, друге недеље по Пасхи, јутрење, сједален други.

[1513] Исто, Петак друге недеље по Пасхи, Јутрење, Слава и ниње на Хвалитне стихире.

[1514] Исто, Стих. стихире.

[1515] Наравно да Максим говори о одбијању страсти тела, што следи у наставку његовог текста. Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1216A. Међутим, максимовско „душевно одбијање тела“ можемо посматрати и из другачије перспективе. Наиме, иако христолошки проблематична, анафора Апостолских установа порекло човечије душе исказује нетелесним постањем, односно постањем од Бога, дакле не постањем од четири елемента (стихија), него постањем (од Бога) другачијим начином, док тело настаје од четири елемента, (ваздуха, ватре, воде и земље). Али и у таквој перспективи, очигледно да и ова анафора није скрила истину о томе да се душевним силама оживљује и оправдава постојање и делатност тела (што ће рећи да тело дејственост добија од душе). Тело преко душе треба да се сроди са Богом тако да је душа телу животодавно упориште. Творац преко душе може постати *духовски састанар човека* из књиге Постања (5, 2), тако да оно што божанска благодат јесте за душу, душа то буде за тело. Слободни смо закључити да оваква перспектива може оправдати и мишљења отаца Цркве да је словесна душа икона Божја у човеку, али ако из исте перспективе и тело по природи већ сада јесте нетрулеживо, како то тврди Јован Златоусти. Види ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, Περὶ τῆς τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως, PG 50, 428A.

[1516] *Одебељење слова* у тексту ове стихире можемо препознати и у богослужбеном прогресу дејстава јерарха. Облачење јерарха представља започињање богослужбено-симболичног, односно христолошко-домостројитељног похођења света; оно се наставља иконичним окупљањем ученика и

небески, животиње образују херувимско предстојање, пастири се чуде. Мудраци даре приносе. Анђели певајући говоре: слава на висинама Богу...“[1517].

Митрополит Јован Зизиулас негодује против историјских измена првобитне праксе праволинијског покрета Малог и Великог входа. Входови су имали смисао покрета у коме црквено сабрање следи свештеноначалника иконизујући на тај начин Вход или покрет ка Царству Небеском. Због тога митрополит инсистира на максимовском сагледавању евхаристијских савршавања као на кретању ка Царству Небеском. Ова димензија се најконцизније и најупечатљивије види у Максимовом тумачењу *Трисвете песме* у којем Максим, попут Дионисија помиње *будуће сједињење и источасност са бестелесним и умним силама* „када ће у складу са горњим силама, кроз поистовећење са непоколебивошћу вечнокретања око Бога, људска природа научити да трисветим пева и свети триипостасно једно божанство“[1518]. Међутим ако погледамо одговарајући део Дионисијевог текста наићи ћемо на готово идентичан став. Кретање по Дионисију, како он на многим местима говори *узвођење*, представља управо вход ка стању које ће се десити после Васкрсења јер, поновићемо изнова: „А тада, када нетрулеживи и бесмртни постанемо, и христоврсни и најблаженији крај достигнемо, свагда ћемо са Господом, по Речима, бити, испуњени видљивим Његовим Богојављањем у свечистим сагледањима, најјавнијим зорама које нас обсјавају, (а) које су (обасјавале) и ученике (Његове) у најбожанственијем оном Преображењу...јер ћемо, као што говори истина Речи, *једнаки са анђелима бити, и синови Божији, будући синови Васкрсења*“[1519].

Дионисијево учење о анђелима не треба разматрати мимо богословске равни Максимове, али како смо видели и Дионисијеве Христологије, односно Еклисиологије. Исти приступ захтева и изучавање сличне проблематике у списима других отаца Цркве. У супротном, неизбежно наилазимо не само на питање о смислу и сврсисходности библијских јављања анђела, већ и о реалној, црквеној утемељености сваке анђелске димензије постојања. Забуну најчешће уноси Дионисијев исказ о *чиноначалном свештенопостављењу* којим се наша јерархија удостојава *надсветског подражавања небеских јерархија* тако што *нематеријалне јерархије обликотвори материјалним облицима*[1520]. Сличне моменте налазимо и у одређењу бестелесне јерархије која је *надсветска*, дакле *не припадајућа овоме*

народа, окретањем свих сабраних према јерарху као према Христу који их у нарочитом богослужбено-символичном покрету тајноводи ка Богу Оцу. Божанске радње које јерарх чини оживотворавају свеколики Христов домостројитељни наступ к Богу Оцу, наступ у коме се приказују библијске истине као део јединственог домостроја спасења, затим сабрање свештеника као апостола који возгласима одају хвалу Богу кроз јерарха (Исуса Христа). Ђакони јесу заповести Божије које благословом јерарха исходе од Бога на начин на који покретом излазе из олтара к народу, задржавајући старозаветно тајноводство исхођења ка изабраном народу и дејствима повратка народа Богу. Ђакони после повратка Богу обитавају поред, и око Бога, пројављујући у заједници са јерархом Христом старозаветна свештена виђења пророка, али и свој божански идентитет. После осталих домостројитељних дејстава јерарха, причешћа Телом и Крвљу Христовом, на позив јерарха завршава се Тајна Крста и Васкрсења чему последује отпуст народа и излазак јерарха из храма у пратњи ђакона, односно анђелских сила, као при Вазнесењу Господњем.

[1517] Хвалитне стихире на празник св. архиђакона Стефана.

[1518] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Ἡ Μυσταγωγία, PG 91, 696BC.

[1519] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 592BC.

[1520] Исти, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 121CD.

свету, док „нашу јерархију видимо како се, аналогно нама шири у мноштво чулних символа, под којим се свештеноначално, симетрично узводимо ка једноподобном обожењу, ка Богу и божанској врлини“[1521]. Да не би стекли утисак о дионисијевском анђелском свету као о паралелној духовној стварности морамо истовремено узети у обзир следеће, на разним местима овог рада наведене, и надасве реалне аксиоме Дионисијевог предања о анђелима:

а) Анђелски облици и начини њихових постојања нису произвољни плодови Дионисијевог ума, већ их Дионнисије преузима и сагледава из угла библијског предања. Он дакле, тумачи библијске помене о анђелским силама;

б) Дионисије наводи да анђелске силе по природи немају облике, а то значи да немају ни „духовне“ облике, због чега их Дионисије назива *бестелесним* и *без обличја*;

в) Иако по природи немају облике Дионисије инсистира на библијском приказу анђелских сила у различитим облицима и они су у најопштијем смислу свог имена, весници божанских намера. Анђели у том смислу добијају од Господа спознаје, божанске речи и јављају их људима;

г) По Дионисију анђели говоре људима о ономе што ће се збити, дакле о будућим догађајима

д) Дионисије наводи да је богохулно тврдити да се животињски облици приписани анђелима сматрају најближим Богу;

ђ) По Дионисијевом учењу близина анђелских сила Богу не треба се схватати просторно (местом), већ пријемчивошћу за врлинску непоколебивост као за различите начине конкретних постојања у складу са божанским вољама;

е) Иако Дионисије говори о деветоименовању небеских сила, он и поред тога помиње и тумачи многа друга анђелска обличја преузета из библијског предања. Та библијска изображења подразумевају не само спој различитих животињских обличја, већ и оних ствари које су у овоме свету објекти, предмети, али и дела људских руку (нпр. кола или колеснице, точкови, драго камење итд.);

ж) Анђелске силе нису узроци врлина, већ их добијају од Господа и одржавају непоколебиво, за разлику од људи код којих је врлина колебива и подложна смрти;

з) Анђели јесу *вечни*, не због тога што су нестворени, већ због тога што учествују у *вековима* који су по Дионисијевом тумачењу божанска мера и намера *вечног* постојања бића;

и) Међу анђелским силама не постоји мешање чинодејстава, тако да нпр. Арханђели не могу бити нпр. Власти, већ они спајају Анђеле и Начала (Ἀρχαί) због чега они и носе назив „Ἀρχαί-анђели (односно Арханђели, или Началоанђели)“;

ј) Дионисије преноси библијско сведочанство о Личности Господа Исуса Христа као о Анђелу Великог Савета, због *свештенопројавног уређења Његовог доброделатног доласка*;

к) Дионисије анђелска чинодејства сагледава као свештена по преимућству;

л) Дионисије наводи да је Господ Исус Христос началних и надахнуће земаљске и небеске (анђелске) јерархије;

[1521] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 373A.

љ) Дионисије преноси сведочанства из Псалама и из књиге пророка Исаије о томе да неке анђелске силе са недоумицом приступају Тајни Господњег Вазнесења показујући потребу за јединством са Господом и после Његовог Васкрсења;

м) Неопходност постојања божанских изображења Дионисије тумачи непостојањем начина којим би се без материјалног тајноводства човеков ум усмеравао ка невидљивим божанским стварностима;

н) Јединство анђела и људи у Христу Дионисије поставља у склопу догађаја свеопштег Васкрсења када ће сви бити удеоници у Христу *као и ученици Његови у најбожанственијем оном Преображењу* на Тавору;

њ) Дионисије се позива на речи апостола Павла о томе да ће људи по Васкрсењу постати једнаки са анђелима (ἰσάγγελοι) будући да су синови Васкрсења;

о) Дионисије најзад анђелске чинове назива *надсветским*.

Имајући у виду и христолошке моменте Максимовог и Дионисијевог богословља можемо закључити да анђели као парадигме постојања људи нису одељени од Христове Личности, већ управо супротно! Они *узлазе и силазе на Сина Човечијег* због кога се и у време Господњег Вазнесења они показују весницима Другог Доласка Христовог али се и после Господњег Вазнесења анђели показују као свештеноначалници конкретних црквених општина, о чему говори Јован Богослов у Откривењу, али и Дионисије кроз помен пророчког анђеловрлинског именовања свештеноначалника као *анђела Господа Сведржитеља*. На тај начин подобност анђелима није подобност слици паралелно постојећег духовног света, већ јерархијска подобност вољама свештеноначалника као *анђела Господа Сведржитеља*. По Дионисију *божански јерарх је пројављитељ богоначалних праведности*, јер је *анђео Господа Сведржитеља*. Ангелолошки говорећи, Вечни Живот подразумева реално сједињење са Анђелом Великог Савета, у коме свако биће налази свој анђелски, или, како би Дионисије рекао *христоврсни* покој.

Најзад, богословље апостола Павла даје за право Дионисију да тумачи *огледало* у коме сада *огледатељно* сагледавамо нашу јерархију као свештено уређење и као *икону богоначалне лепоте*. То не значи ништа друго до *огледатељно* сагледавање живота који ће се открити по Васкрсењу из мртвих. Зар томе може засметати парадигматска, односно анђелска непоколебивост врлине постојања у Будућем Веку наспрам ововековног колебања и посртања у сваком начину постојања? Видели смо да Дионисије поставља символ свештеног сабрања као пут ка сједињењу са Христом, јер је Он и Творац Символа, односно началник и надахнуће сваке јерархије. Павловски израз *икона* Максим тумачи као црквени начин постојања који јасно и у случају Дионисијевог *символа* свештеног сабрања још не подразумева вечно биће. Због смрти и колебивости сваког садашњег (историјског) начина постојања прилична је и човекоподобна парадигматска свеза са Богом, у којој, по моћи пријемчивости, личност свештеноначалника јесте слика непоколебивости врлине постојања попут христолошке непоколебивости *анђела Господа Сведржитеља*, односно *вишег логоса мудрости*, и у складу са њим, свега што се богоустановљено око њега дешава у богослужбено-симболичној равни постојања.

Можемо на крају закључити да синтеза Дионисијеве и Максимове мисли по питању есхатолошко-историјског начина постојања Цркве има своје оправдање управо у основном захтеву који се тиче личности као истине бића, односно истине света. Њихове заједничке ставове најпре налазимо по питању немоћи творевине да постоји „по себи“, односно мимо божанског Узрока, затим у богослужбено-симболичном начину постојања Цркве као удеоништву историје у предвечној божанској намери стварања света и човека, и ипостасног сједињења са светом у Личности Божијег Логоса. У том смислу Максим богословски подробније од Дионисија објашњава овај богословски аспект, док се у Дионисијевом случају посредно али реално може извести став који налазимо код Максима. Иако Максим говори о истини, као стању будућег века, ипак је по њему Бог Логос на неки начин *већ спасио*, односно већ сачувао сву створену природу савршивши у својој личности предвечни Божији наум. Тај аспект одговара и Дионисијевој перспективи живота *који је већ почео*. Синтеза Дионисијевог и Максимовог приступа Тајни спасења јасна је из њиховог односа према богослужбено-симболичном начину постојања мимо кога не постоји могућност спасења света од смрти.

Закључак

Богочовечанско Откривење Будућег Царства Божијег као начин постојања Цркве јесте онтолошки одговор на проблем спасења од смрти која проблематизује општељудско и светварно постојање. Кључни захтев постављен пред наше истраживање представљао је заправо богочовечанско сагледавање односа есхатологије и историје које налазимо у начину постојања Цркве. Рад смо започели излагањем различитих богословских пројекција односа историјског, и будућег (есхатолошког) начина постојања, јер су се многи аутори помињани у овом раду бавили проблематикама есхатолошко-историјских односа уопште. У истраживању теме нашег рада не ради се о једној у низу *школâ интерпретација*[1522] оригиналног Дионисијевог или Максимовог мишљења по неком питању, већ настојању да се изучавање њихових списа започиње најпре из њима много ширег, али саприродног амбијента. Тај амбијент подразумева богослужбено-симболични начин постојања као реално полазиште и исходиште њихових богословских ставова. Правац усмерења истраживачке методологије ка сагледавању многодимензионалности Дионисијевих и Максимових есхатолошко-историјских богословских димензија, кретао се превасходно према нарочитом начину постојања. Богоустановљени богослужбено-симболични начин постојања назван именом *Црква* јесте најшири основ светоотачког *погледа на свет*.

Будући да су се многи аутори бавили темама односа временог (смртног), и Вечног живота обећаног од Господа, ми смо покушали да кроз својеврсну ретроспективу најважнијих сотириолошких захтева постављених пред нас у контексту Дионисијевих и Максимових списа прикажемо она гледишта која и некада и сада у први план постављају управо црквени начин постојања као онтолошки услов будућег, вечног постојања света.

Ретроспективу есхатолошко-историјске проблематике постојања започели смо инсистирањем на посебности ове проблематике још у седмом веку[1523], зато што она представља шири списатељски покушај да се догађаји односа Бога и света изведу из еклисиолошке у потпуно другачију раван. Овакав богословски став налазимо и касније у делима Хуга од светог Виктора (једанаести век), Томе Аквинског (тринаести век), до модерних богословских дела у оквиру римокатоличке цркве, која се и данас, попут Јулијана из Толеда, темом односа есхатологије и историје баве у контексту стања душе после смрти. Есхатологија је у том погледу постављена на крај историје док историјом доминирају етичке и јуридичке димензије живота. Сличне, или пак несличне, али у сваком случају различите варијанте односа есхатона и историје крећу се од пренаглашавања

[1522] О *школама интерпретација* види, SARAH COAKLEY, „Introduction—Re-thinking Dionysius the Areopagite“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008. стр. 533. Оваквом методолошком приступу потребно је наћи *саприродни амбијент* у коме и Дионисијево и Максимово богословље могу да се истражују слободно од сваке *научне сумње*. Богослужбена *проходност* њихових богословских ставова јесте предуслов њиховог истраживања, јер мимо њиховог саприродног, еклисиолошког, односно богослужбеног амбијента, списи бивају лишени много ширих сагледатељних перспектива. Другим речима, искључиво у еклисиолошком окружењу њихова богословска предања имају неоспорни смисао.

[1523] Ради се о Јулијану из Толеда (642-690), млађем савременику Максима Исповедника (580-662).

историјске перспективе постојања и људског удела у спасењу, па све до наглашавања доласка есхатона у историју мимо људског удела. Видели смо да се и однос према есхатологији мењао у зависности од неких трагичних историјских догађаја. То значи да би и будући, можда још трагичнији историјски догађаји могли утицати на формирање есхатологије која нема никаквих додирних тачака са историјом, јер би се таквом логиком, нпр. у случају новог (нуклеарног) светског рата неумитно морао поставити још већи проблем божанске правде или пак својеврсног „одсуства“ Бога из света, што би есхатологију поново поставило као стварност на крају свих историјских токова. Истовремено би и промишљање Бога о свету било ирелевантно, јер би могући нуклеарни ратови однели много више жртава него сви досадашњи ратови заједно. На тај начин би се и догађаји везани за божанско отелотворење Сина Божијег поставили у искључиво јуридичка или етичка мерила индивидуалистичког начина постојања.

Антрополошки минимализам, односно инсистирање на божанском величанству, који предлаже Карл Барт истиче у први план *веру* као искључиви „медиум“ који постоји између индивидуе и Бога. Вера међутим, по учењу апостола Павла подразумева ипостас онога чему се надамо и она се исказује конкретним начином постојања унутар богоустановљене богослужбено-симболичне заједнице. Ако ову чињеницу узмемо у обзир, чиме би Бартов став према вери као „медијуму“ (између Бог и индивидуе) могао бити релевантан. Шта би дакле био садржај живота индивидуе по васкрсењу, када подразумева се више неће бити вере? Заснивањем односа есхатона и историје на могућим и, у Светом Писму нађеним оправдањима западни аутори попутУлтмана, Молтмана, Кулмана, Балтазара, Паненберга и др. као да не могу да се договоре о односу Бога и времена, те нуде различита религиозна решења. Аргументација коју користи сваки од њих наизглед има свој библијски основ тако да се лако може стећи утисак да је сваки појединачни приступ поменутих аутора исправан.

Указали смо уз то и на чињеницу да пристрасна употреба критичког, историјско-текстократског тумачења речи Светог Писма и светоотачких текстова нема истинског богослужбеног утемељења. Из тог разлога многобројне верзије религиозних решења крећу се правцима недефинисаних начина постојања, површно ослоњених на могућност, односно појединачност неког смисла унутар текстова Светог Писма или Светих Отаца, површно приписиваног Духу библијске речи. Поменути ставови који подразумевају одсуство богослужбеног критеријума истраживања у многоме су допринели да се и код појединих православних ревнитеља за веру упорно бране управо индивидуалистички аспекти у начину постојања за које се подразумева да су засновани на реалним димензијама односа есхатологије и историје.

Указали смо у том смислу на чињеницу да се код западних мислилаца и поред сведочанстава о различитим димензијама односа есхатологије и историје, улога Цркве не приказује јасно. Видели смо да су нпр. антрополошке димензије постојања или пренаглашаване, или спутаване. Будући да су људи конкретни чланови Цркве, пренаглашавање или спутавање антрополошке перспективе вечног постојања итекако представља реалну и изобразиву претњу на еклисиолошкој равни живота. Због тога смо довели у питање и неодговарајућа еклисиолошка

решења западних мислилаца због црквеног начина постојања које би морало да уважи сваку библијску и светоотачку пројекцију живота.

С друге стране, Православно богослужбено-символично предање Бога временоименује тиме што је Он као Узрок неодвојив од промишљања о свету. Његово промишљање даје постојање свету. То значи да се у Богу учествује кроз нарочиту богочовечанску заједницу личности. Због тога смо говорили и о православним богословским ауторитетима чија се мишљења можда не подударају у свим нијансама комплексних есхатолошко-историјских димензија постојања, али се слажу у једном: Црква као евхаристијско сабрање јесте мерило односа есхатологије и историје, а не некаква могућност начина постојања правдана текстовима Светог Писма или текстовима светих Отаца, претходно извученим из њима саприродног богослужбено-символичног контекста. Управо је црквени начин постојања који смо у раду назвали *богоустановљеним богослужбено-символичним начином постојања*, мерило и онога о чему су писали апостоли и онога о чему су писали потоњи свети Оци. Због тога је начин постојања Цркве у *Символу вере* и назван *апостолским* и *саборним*. У том смислу приказали смо кратку ретроспективу богословља Николаја Николајевича Афанасјева, о. Александра Шмемана, о. Георгија Флоровског, митрополита Јована Зизиуласа и епископа Игнатија Мидића, не због тога што се нико други од православних ауторитета није бавио сличним темама, већ због тога што су они, као наши даљи или ближи савременици иницирали истраживања на пољу ове, најдубље и најкомплексније проблематике постојања. Њихова мисао је извела (да се послужимо изразом о. Георгија Флоровског) „из вавилонског ропства“ богоотражитеље наше епохе и изменила богословске перспективе, што значи и *начине постојања*, чак и код духовних ауторитета који нису били поборници саборно сагледаване светоотачке евхаристијске еклисиологије, већ углавном подвижничког начина живота.

Православни хришћански захтев за учествовањем у богоустановљеним богослужбено-символичним начином постојања Цркве, започели смо гносеолошким истраживањем библијских и светоотачких израза *закон, сенка, икона, символ, истина, благодат, енигма*, како бисмо указали на заједничке именитеље светоотачког богословља у најважнијим богословским ставовима и поред конкретних терминолошких разлика међу библијским и наведеним светоотачким ауторитетима. Указали смо да Дионисијев израз *символ* и павловско-максимовски израз *икона*, имају заједничка исходишта, као што заједничка богословска исходишта постоје и на нивоу Максимових и Дионисијевих израза *биће, добробиће* и *вечно биће*. *Сенка* и *икона*, као и дионисијевски израз *символ* носе обележја помешаности живота и смрти, дакле историјског ограничења постојања које ће трајати до Другог Христовог Доласка и догађаја Васкрсења мртвих. Иста ствар односи се и на степеновање дејства божанске благодати постојања на нивоу створених начина постојања која одређују светоотачке изразе *биће, добробиће* и *вечно биће*. Истовремено, са богослужбеним величањем живота, односно сведочењем о будућем животу без смрти, већ овде и сада се пројављује покрет који пред Богом неће бити пролазан. Међутим, човек као икона Божија, у *подобију* (које богослужбено-символично исказује и будући, надсмртни начин постојања) има удела у истини, али непотпуност, односно ограниченост иконе (символа), односно стања *добробића*, указује на послепадну границу моћи бића,

односн о на смрт. Смрт проблематизује постојање у времену јер нико нема сазнања о сопственом трајању, односно о тренутку смрти, и будући да се природни живот завршава смрћу, иконичност постојања увек указује и на супротност начину постојања Цркве, односно на сталну смртну претњу. Али када би се од символа (иконе) одузела смрт као претња бићу, символ (икона) би прерастао у сам бесмртни Архетип. Дакле, све оно што је у смртном животу *икона* носила као обележја смрти, нестаће, а стварности које су се криле иза симболичног начина постојања остаће као вечни хоризонти богоустановљеног начина постојања, преображени, како Максим рече *у облику*.

Наше истраживање задате теме наставили смо Максимовим сагледавањем тајне Христове личности, и то тако да реч *Христос* не означава просто једну личност, већ Једну Тајну, док се истовремено подразумева предвечна Божија намера да се у Христу деси сједињење личности Бога Логоса и створеног света. То је од примарне важности за приступ теми односа *есхатолошког* и *историјског*. У наставку смо приказали Дионисијеву христологију и покушали да, као што је то случај са Максимовом христологијом, непосредно истражимо реалне предпоставке и перспективе Дионисијевог христолошког богословља, имајући у виду светотајинску пројекцију Дионисијеве христологије. И поред разлике у начину изражавања Дионисија и Максима трудили смо се да, за разлику од Максима, који непосредно говори о свези Тајне Христове и Цркве, покажемо да се посредно може оправдати слично виђење Дионисија Ареопагита, и поред терминолошких разлика, с признањем, да у Дионисијевом корпусу не можемо наићи на детаљнију богословску акривију на какву наилазимо у Максимовим исказима. Оно што је заједничко списима двојице мужева Цркве јесте приступ есхатолошко-историјској проблематици који јасно ставља до знања да Бог није одвојен од Своје Цркве, *односно од света као Цркве*, тако да однос света са Богом само на богослужбено-симболични начин може бити виђен у реалној богоустановљеној заједници. Црква која је есхатолошко-историјски основана на животоносном богочовечанском начину постојања јесте једина божанска установа која је и део историје. Приказали смо како у овом смислу православно богословље не заобилази конкретне еклисиолошке свештено-тајноводствене димензије божанских делатности.

Видели смо да је симболично присуство вечности унутар времена богоустановљено смештено у јерархијске структуре богослужбеног симболизма Цркве, мимо којих богопознање није могуће. Наравно да свест о постојању „неке силе“ или „божанских личности“ нема додирних тачака са богопознањем, колико год религиозна свест критичко-историјски инсистирала на „библијским“ откривењима истих. Уз то, не постоји спасење без присуства одговарајуће, есхатолошке, односно *богоспаситељне руке*, као и одговарајућег човековог удеоништва у богоустановљеном начину постојања Цркве. Старозаветна Црква мерило је старозаветних есхатолошко-историјских епоха као богоустановљеног (јединственог) начина постојања. Богодејстава у богослужбено-симболичном начину постојања новозаветне Цркве потврђују да се божанске пројаве *историјски* не дешавају мимо конкретних начина постојања људи у богочовечанској заједници као месту божанских откривења. Организам Цркве сведочи о нераздвојивости божанских дејстава и дејстава човека (подразумевајући притом да је појединачно понашање у Цркви у складу са божанским установама). Господ Исус Христос у

Новом Завету од конкретних историјских догађаја чини есхатолошко-историјске начине постојања. Господње помињање догађаја везаних за Мојсија, Илију, Давида, крстообразног Јоне у утроби китовој и његово поновно обретење на земљи, потом Господње присуство на свадби у Кани као и сваки описани новозаветни догађај сведочи заправо о богопретварању, односно богопризнавању историјских бића и догађаја за есхатолошке. Удеоништво у Богу дакле, подразумева јерархијску структуру ипостасне власти Господа Исуса Христа над сваким појединачним постојањем. Дакле, конкретне историјске догађаје Господ претвара у есхатолошко-историјске символе, односно у јерархијску стварност која би без смрти (која у њој још „дејствује“), постала коначни саборни догађај. Господ Исус Христос дакле, богоустановљује црквени, богослужбено-симболички начин постојања који дејствовањем Духа Светог сваки пут, конкретне историјске догађаје свештеног сабрања богопретвара у богослужбени есхатолошко-историјски символ, као да се сваким сабрањем понавља преображење историје слично оном догађају у Кани. Богоцентричност и христоцентричност Дионисијевог виђења јерарха у *символичном свештенодејству*, одређује есхатолошку перспективу свеопште Тајне спасења на тај начин што се сотириологија богоустановљено управља са места јерарха као христоврсног извора спасења. Дионисијев јерарх дејствује *одозго*, што значи да његови евхаристијски последователји од заједнице са њим виде почетак спасења, а не од себе. Неки аутори, иако на овај начин схватају Дионисијеву богословску експозицију, дакле као пројекцију спасења *одозго*, они је не препознају као христолошку, јер не виде у њој Христову жртву[1524]. Божанска пројекција *господарства одозго* предодредила је и одговарајући начин сазнања; он је дарован од Бога људима као начин узвишеног сазнања произтеклог из господарственог начина постојања над творевином. Другим речима одговарајуће сазнање тицало се господарског начина сазнања, односно начина познавања творевине *с више*. Алексеј Нестерук указује на овај важан гносеолошки моменат[1525]. По њему се после првородног греха начин сазнања променио дијаметрално супротно; сада се сазнањем учимо законима творевине, тако да и начин *научно дефинисаног сазнања* можемо назвати сазнањем одоздо. Сличну есхатолошку свест показује Максимов став да се због спасења света, у најширем богословском смислу речи *спасење*, десило Оваплођење Бога Логоса[1526].

Иста спаситељна природа есхатолошко-историјског симболизма односи се и на старозаветну Цркву. Богослужбено јединство символа Старог и Новог Завета могуће је једино у Личности Христовој у којој се *испуни* богослужење Старог Завета. Дионисије и Максим у том смислу показују повезаност богоустановљене новозаветне јерархије за структуру божанског промисла пројављеног у Старом

[1524] LARS THUNBERG, Man and the Cosmos, New York, 1985. стр. 158.

[1525] ALEXEI V. NESTERUK, „The Cosmos of the World and the Cosmos of the Church: Saint Maximus the Confessor, Modern Cosmology and the Sense of the Universe“, *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013. 342.

[1526] MAXIM VASILJEVIC, „Death, Resurrection, and the Church in St Maximus' Theology“, *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013. стр. 406.

Завету. Њихово инсистирање на пријемчивости сваког појединачног верника за божански, јерархијско-односни начин постојања у Цркви, није просто обавезна законска одредба, већ прилагођавање божанској циљности постојања свеколике природе унутар богопреданих богослужбено-симболичних структура постојања. Једино на тај начин обећано спасење које чувају стварности назване именом *Будући Век*, учиниће да све заблуде које су се у смртном животу чиниле истином, нестану. Конкретне црквене службе јесу односни начини постојања, и многокориштена библијска реч *подобије*, или одговарајућа реч *личност* не представља ништа друго до међуодносност црквених служби које Господ препознаје као богоустановљене, Његове јерархијске службе. Посматрање личности мимо оваквог богоустановљеног односног контекста, мимо Тајне Личности, нема свог утемељења, јер је за Дионисија личност Христова начало и савршенство сваке јерархије, а не објективизована личност која тек накнадно твори заједницу и постоји у заједници.

Богоустановљени начин слављења Бога као есхатолошко-историјски догађај по преимућству, судећи по богословској мисли Максима Исповедника и Дионисија Ареопагита, пројављује благодатно присуство Бога у стварности коју називамо *Црква*. Јеванђеља приказују Господа по Његовом васкрсењу са знаковима смрти на свом бесмртном телу, односно очувању трагова сотириолошких догађаја садашњег времена и после свеопштег васкрсења, што говори о стварности благодатног пресаздања *свештено-историјског* у есхатолошки догађај. Истовремено, историјска стварност Господњег Васкрсења пројављује и улогу садашњег временског постојања света у *насилничком* освајању димензија Будућег Постојања. У том контексту и икона као богослужбени начин постојања има удела у долазећем нетрулеживом постојању. Богопризнање патњи односи се на страдања Господњег Тела која се по дејствујућем божанском закону умањују, да би се сила Божија у немоћи смрти Исуса Христа показала савршеном. Постојање трагова смрти у Будућем Веку сведочиће оно што можемо назвати историјским димензијама есхатолошког начина постојања, дакле сведочиће о почетку богослужбеног начина постојања у историји, који Христос историјским знаковима страдања не одбацује, него признаје као постојање историјских удова сопственог Тела, Цркве. На овом месту есхатолошко-историјске димензије постојања постају потпуно јасне кроз више пута помињане Дионисијеве речи, да је „*већ почео у Христу наш најбоговрснији живот*“[1527], јер Дионисије обожење сагледава као *процес* човековог „причасништва најбожанственијом евхаристијом“[1528]. Богослужбени симболизам Цркве чува овакву богословску пројекцију у смислу следовања „...његовим животоносним стопама“[1529], јер нам је он већ *даровао царство своје будуће*, што сведоче речи анафоре: „*...док нас ниси узвео на небеса и даровао царство твоје будуће*“. Богослужбено-симболични начин постојања Цркве представља онтолошке темеље освећења времена и преобликовања времена у догађај признат од Бога као Будући, на исти начин на који и историјски догађај свадбе у Кани Господ пресаздаје у богослужбено-симболични догађај Будућег Века. Време се на тај начин јасно показује као мера постојања, а не као мера смрти. Тако покрет живота који још одавде започиње никада не престаје, јер је он изображење вечног кретања.

[1527] ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 553BC.
[1528] Исти, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 124AB.
[1529] Србљак, 15. јануар, јутрење, сједален 2. гл. 4.

Максим за разлику од Дионисија обимније представља тајноводство свештеног сабрања што нам је дало повода да његов литургијски приступ упоредимо са Дионисијевим излагањем одговарајуће проблематике. Уз то и сам Максим упућује на Дионисијеве речи као на оквире својих разматрања, тако да Дионисијева и Максимова тајноводствена сагледања стоје у унутрашњем јединству. Оно што је неоспорно заједничко обојици мужева Цркве односи се на богослужбени начин постојања Цркве као основе сваког богословског исказа. Ова чињеница је од непроцењиве вредности када је у питању порекло богословског искуства светоотачке мисли; самим тим, и Догматика као богословска дисциплина има свој основ у богослужбено-символичном начину постојања Цркве.

Указали смо дакле, на чињеницу да богослужбено богословље у списима Дионисија и Максима пројављује многодимензионална али саборна, јединствена сагледања света у коме богослужбени символи не противрече реалности тварног постојања. Управо супротно, они светодуховски дејствују против смрти, због чега и код Дионисија и код Максима наилазимо на динамизам богослужбених *сила* које имају улогу у промени начина постојања људи. Видели смо да, насупрот томе, западни религиозни мислиоци или релативизују божанску, или пак човекову улогу у спасењу света, тако да или, *по мери човека* настоје да „саобразе“ свет Богу до Другог Господњег Доласка, или долазак Бога у свет виде као реалност за коју се човек и не пита. У оба случаја релативизује се однос богопројављене људске и божанске слободе у личности Господа Исуса Христа, и уводи својеврсно „растојање“, или кашњење између Његовог Васкрсења и Његовог Другог Доласка. Јасно је да се овакви ставови не заснивају на богоустановљеном богослужбено-символичном темељу. Морамо дакле, имати на уму реалну историјску истину, да су се римокатоличке и протестантске „верзије“ односа есхатологије и историје пројектовале насилно управо на православни начин постојања, па и наших простора, правдане очувањем одговарајућег „начина живота“.

Следеће поглавље рада односи се на *Есхатолошко-историјске димензије постојања у контексту библијског предања о анђелским силама*. Ово поглавље обухвата у себи Дионисијеве и Максимове одговоре на питања проистекла из мноштва анђелоименитих израза који су у непосредној вези са богослужбено-символичним библијским предањем. Богословску проблематику овог поглавља истраживали смо из перспективе Дионисијевих и Максимових тумачења старозаветног предања о тзв. небеским силама (или војскама, или чиновима, или умовима). Видели смо да њихова светоотачка тумачења обухватају важне аспекте управо богоименовања која у себи комбинују оне стварности које јесу и које нису *од овога света*. Сам израз *небески* говори о стварностима које још нису део *овога света*. Истовремено морамо узети у обзир и богословске стварности сакривене иза нововековних, и неретко, површно употребљаваних *апофатичких* и *катафатичких* богословских израза. Због тога смо указали на потребу за различитим библијским богоименовањима која су општа богоименовања везана за одређена просторно-временска бића која пројављују и (некакво) своје вечно постојање. Разматрања одговарајућих проблема тицала су се најпре излагања есхатолошко-историјских димензија богоименовања која у најширем смислу представљају одређено идентификовање са различитим божанским именима, али и са *небеским силама*, као именима везаним за Божија дејства на којима Дионисије инсистира не само у спису

О небеској јерархији, већ и у спису *О божанским именима*, као и у спису *О црквеној јерархији*. Указујући на многодимензионална значења библијских богоименовања покушали смо да усмеримо богословску пажњу на конкретне начине постојања који су управљали предање старозаветне цркве ка будућим догађајима, и најзад ка апостолском предању које сада јесте начин постојања Цркве Новог Завета. Због тога смо поглавље које се односи на анђелска именовања и облике започели ширим богословским предпоставкама које се морају имати у виду када се приступа библијском проблему богоименовања. Максимова сагледавања богоименовања црпели смо из његових Схолија на Дионисијеве списе, будући да се он у корпусу својих списа не бави богоименовањима на начин на који Дионисије то чини. Притом смо тежили да сачувамо тематски оквир који је подразумевао односност њихових списа. Представили смо обликотворења која нису део реалног, свакодневног света, али су библијски представљени у контексту синтетичких, што ће рећи саборнијих начина постојања. Наравно да смо узели у обзир и чињеницу да постоје библијски искази за анђелске облике који подразумевају и облике оних бића која реално постоје у природи. У својој библијској рецепцији и Дионисије и Максим користе потврдне изразе који су умом и чулима неоспорни и у библијској и у каснијој, светоотачкој мисли.

Анђелоименовање се по Дионисијевом мишљењу тиче божанских прогреса, односно божанског деловања унутар историје. Бог непрестано одржава свет у постојању тако да се на основу божанских дејстава унутар света може говорити о божанским именима. То међутим није и једини разлог или пак, право на именовање Бога; богоименовање на основу створености бића (и ствари) или односа међу њима, постоји као израз односа са Богом који је Творац света, односно Узрок постојања. С тим у вези лежи и захтев за начином постојања људи у односу на божанско постојање кроз Његова историјска богодејства. Због тога анђелоименовање, као један од нивоа именовања божанских дејстава, не представља никакву спекулативну дисциплину, већ саставни део богослужбено-симболичне дијалектике у односима Бога и људи.

С друге стране, богоименовање у најширем смислу одаје утисак да за свој основ има оно што условно можемо назвати *природним симболизмом*, који заправо подразумева учествовање видљиве творевине у свеопштој Тајни постојања, па самим тим и у Тајни спасења. *Природни симболизам* само условно називамо тим именом, јер мимо богослужбено-симболичног начина постојања Цркве *природни симболизам* не постоји као самосвојна, односно као посебно дејствујућа стварност. Богоименовања су пројављена као старозаветна свештена изображења божанских дејстава, и то разноврсношћу свештених облика небеских сила. Због тога смо инсистирали на сагледавању богоименовања у контексту много ширем него што је то Дионисијев спис *О божанским именима*.

Интересантно је запазити да Максим у својим *Схолијама* свеобухватно приступа Дионисијевом богословљу. Дионисијева богословска решења која крију својеврсне богословске пречице кроз библијску мисао представљају заправо *тајноводствена узвођења* која Максим не сагледава само из перспективе текста оног списа који тренутно тумачи, већ се невероватно *лако креће* кроз све Дионисијеве списе, и често се враћа појединим већ поменутим аспектима Дионисијевог богословља. Вредна је пажње чињеница да је Максим до детаља

познавао Дионисијеве списе, тако да је за многе богословске нејасноће налазио решења најпре у неком од њих, не позивајући се одмах на библијске и светоотачке текстове. Најзад, користио је и списе кападокијских отаца не само да би објаснио неку нејасноћу, већ и да би богословљем овог мужа Цркве и сам сведочио о аутентичном, односно оригиналном црквеном предању, ништа мањем од аутентичности хришћанског предања богословских ауторитета какви су били и свети оци Кападокије.

Надаље, Дионисије разматра сваки свој спис већ некаквим богословским захтевом за ограничењем свега што се о Богу може рећи у односу на библијско предање. Он притом нема у виду искључивост у одабирању речи које би и мимо библијских могле, са подразумеваном акривијом, бити употребљаване у исказивању божанских појава у свету. Указали смо на другачијост сагледавања речи као простих звукова и речи које носе конкретан смисао. Максим и Дионисије у том смислу превасходно имају у виду непромењивост, али и ограниченост изреченог смисла у односу на божански смисао библијских речи, и то увек у контексту одговарајућег начина постојања. По њима свештени начин постојања јесте онај који нас свему научава, тако да саме речи имају превасходно свештени смисао. У том смислу и исказана анђелска, али и друга имена будућих бесмртних стварности потакнута су одговарајућим начином постојања. И у најширем смислу, речи не сачињавају искључиво вештину комуникације, како то површно види модерна цивилизација (нарочито кроз масовне медије), већ се кроз речи најпре појављује хришћански, богослужбено-симболични начин постојања.

Једна од основних истина речи у контексту богоименовања односи се на двострукост саме структуре постојања коју Дионисије назива именом *богоначални парови*, а која појављује спој видљивих и невидљивих стварности. У природи створених бића *богоначални парови* могли би се појаснити Максимовим односима логоса бића и конкретног начина постојања створене (видљиве) природе бића, као што би изговорене речи са њиховим смислом у конкретном начину постојања могле одразно иконично указивати на смисао *богоначалних парова*. Ово је важна димензија Дионисијевог и Максимовог приступа тајни постојања, јер се њоме посведочују саборни начини постојања *богоначалних парова* (Дионисије), односно природних логоса постојања кроз конкретне начине постојања бића и ствари (Максим).

У раду смо указали на богослужбену перспективу Максимових и Дионисијевих тумачења библијских текстова, тако да кроз богослужбена богодејства бића приказују своје *почетке*, *средине* и *крајеве*, јер *Онај који до сада дејствује* богослужбено приводи у биће, и све одржава и управља Себи као циљу, односно Узроку постојања. Понављамо да различита богоименовања нису никакав Дионисијев или Максимов спекулативни систем већ конкретне богослужбене стварности унутар тумачених библијских текстова. Указали смо и на упорно пренебрегавану чињеницу код многих савремених аутора да је мојсијевска или пак пророчка перспектива многих богословских аспеката оригиналнија, односно много старија од философских учења којима се и данас тенденциозно приписује јелинско порекло неких богослужбених радњи, односно најозбиљнијег темеља хришћанске традиције.

Богослужбено-символична природа богословља одређује исправност могућег богословског суда из еклисиолошке перспективе, због тога што Бог као Спаситељ света није само одвојен од света, већ и одржава свет у постојању. Међутим, логика послепадног човека поводи се за одређивањем разлике између Бога и света у односу на индивидуална (објективизована) сагледања елемената природе, одвајајући већ у почетку сваког разматрања Бога од Његове творевине. Гносеолошко давање предности *појавном*, односно видљивом над *невидљивим*, говори о чињеници да се на нивоу гносеологије подваја *историјско* од божанских стварности. Када би се историјске стварности јављале само на основу *појавног*, тада би потпуно одсуство Бога из света могло да се оправда, међутим, историјске ствари и бића имају своје конкретне начине постојања несливено и нераздељиво, што нам указује и на *невидљива јединства постојања*. Ова чињеница говори о увек саборније запажаним начинима постојања. Дионисије и Максим у том смислу инсистирају на најширем, односно на најсаборнијем начину постојања заједнице која подразумева богослужбено-символични контекст постојања, који порађа потпуно другачији гносеолошки приступ творевини. Тај приступ подразумева истовременост *појавног* и *невидљивог*. Због свега овога следеће поглавље нашег рада назвали смо *Богослужбени смисао потврдног и одречног богословља*. Као што смо и показали, ставови о односу Бога и света који нису *утемељени* на еклисиолошким, већ чешће на „хришћанско-декларативним“ основама, *потврдно* и *одречно* богословље смештају у необавезујућу област *спекулативног*. Управо је тај, нетајноводствени смер богословске мисли, „упорно“ приписиван Дионисију, тако да и сличну проблематику неретко налазимо и у богословљима православних аутора. На тај начин доведи се у питање свештена нит Дионисијевог, али и Максимовог есхатолошко-историјског виђења света. Сама чињеница што Максим темељно тумачи Дионисијеве текстове итекако говори о Максимовим ставовима, односно и о Максимовој одговорности за смер Дионисијевог богословља. Дионисије и Максим сагласни су у захтеву да сваки хришћанин треба *и кроз своје тело* да покаже Бога онолико колико је то могуће, због чега је богослужбено-символични начин постојања услов спасења. Једино на тај начин човекова богослужбено-символичка свест јасно, односно кроз тело, показује да се божанско деловање распростире до сваког краја постојања. Дионисије у том смислу указује на богоначалне парове који карактеришу свако постојање, па и оно које је неживо. Оваплећење Господње говори по преимућству о сједињењу видљивог, дакле историје и Невидљивог, што и јесте основ и за разумевање Дионисијевог израза *богоначални парови*. Јединство видљивог и невидљивог које запажамо у структурама свеопштег постојања у природи није „готова стварност“; оно говори заправо о потенцији бића за саборнији начин постојања парова *видљиво-невидљиво*. Човек је сачињен од невидљиве душе коју пројављује његово видљиво тело. С друге стране, душа је носилац живота тела тако да се оно што јесте невидљиво, покаже као својеврсни *узрок* видљивом постојању. Богослужбено-символични начин постојања јесте најсаборније, односно свештено сабрање у богослужбеном јединству *видљивог* и *невидљивог*, тако да се сада, користећи за тренутак језик Четвртог Васељенског Сабора, *несливено* али и *нераздељиво* пројављује будући начин постојања. Израз *несливено* говорио би о стањима садашњег, смртног и

Будућег бесмртног начина постојања, док би израз *нераздељиво* означавао *још од сада* почетак спасења од смрти.

Указали смо на то да и најпростије сагледавање поретка по коме све (што постоји) постоји, упућује на јерархијске структуре свеколике тајне стварања, тако да структура постојања ствари и бића исказује трајање кроз богоустановљену непромењивост *закона постојања*, богоустановљено уклопљеног у јединствено уређење мноштвеног, јерархијског, богослужбено-симболичног начина постојања човека. У том смислу се и боготражитељство кроз елементе творевине не сме схватати одвојеним од боготражитељства унутар богослужбених начина постојања, јер све што постоји свој циљ тражи у богоустановљеној природи богослужбених начина постојања која за свој циљ имају живот у Царству Христовом. Другим речима, иако се природни начин постојања може чинити појединачним, одељујућим, ипак се у односу на Свеузрок појединачно постојање сагледава као органски део саборнијих начина постојања целине. Божије воље дејствују кроз јерархијску структуру Цркве, због чега човек мора узети активни удео у богоустановљеном, саборном начину постојања јерархијског симболизма Цркве како би био удеоник у божанском начину постојања. Дионисијевски речено, *божански парови*, као видљиво-невидљиве структуре или закони свеколиког постојања, управљају наш живот у Цркви. Максимово тумачење Дионисијевих списа сведочи у најширем смислу о црквеној јерархији као конкретном дејству божанског промисла. Тајна Христова као тајна Цркве извор је свеколиког знања, чак и знања које је изнад потврдне и одречне гносеологије. Тајна Христова је истовремено и израз знања ствари и бића овога света, али и тишине незнања која серафимски наткриљује Лице Онога који се од смртних још увек не може у потпуности видети *лицем к лицу*.

На основу потврдних и одречних исказа унутар Тела Христовог обликује се и језик Цркве по коме је све што се о Богу може, или не може рећи, садржано управо у богоустановљеним богослужбеним символима Цркве. Они чувају истинитост божанских именовања тако да именовања Бога нису имена гола, спекулативна, него их, како то и доликује божанским стварностима, откривају јерархијска богослужбено-симболична чинодејства. Чинодејства су дакле покрети Цркве с обзиром на то да покрете Цркве иницира сам Бог као свештеноначало црквених служби. Тако и све оно што јесте мировање у Цркви, израз је ћутања као својеврсне пројаве одречног богословља, јер се у овом веку морамо суздржати од сваке „несувисле радозналости“ о стварностима у Будућем Веку.

Најдубља значења богослужбених симбола не могу се задржати на психолошкој или на историографској логици константно подложној многодимензионалним могућностима измене. У том смислу, животворни симболизам Христовог сиромаштва за *богатства овога света*, небројено пута је важнији од социјалног или психолошког одређења богатства или сиромаштва као једног од историјских проблема западног хришћанства[1530], који сиромаштво и богатство исказује кроз негацију једног или дугог, зарад историјске димензије, и сходно њој, „имитације“ живота *Исуса Христа*. Све ово представља потребу за индивидуалнистичким последовањем Христовом начину живота. Насупрот томе, богослужбено-симболични начин постојања Цркве као Тела Христовог, не оставља

[1530] FERGUS KERR, After Aquinas *(Versions of Thomism)*, Oxford, UK, 2002. стр. 167.

никакву могућност постојања више извора обожења како то на пример, тврди Тома Аквински[1531].

Упоредном анализом текстова Дионисија и Максима изнели смо на видело велики број примера који сведоче и о различитим начинима изражавања ових црквених мужева о некада истоветним стварностима. Дионисијев и Макимов двиг у циљу отварања врата свеколиког богословља сведочи о богатству *Духа* њиховог богословског језика, који увек измиче потпуном разумевању, тако да се и тајне сакривене у њиховом богословском изражавању никада до краја не могу обухватити. Међутим, иако последује Дионисијевом богословљу (понављајући то и сâм на више места), Максим своје ставове износи на другачији начин имајући на појединим местима наизглед другачији став, као што смо видели у његовом одређењу израза *сенка, икона и истина*. Један од истраживачких императива огледао се у покушају да укажемо на реални склад у значењима Дионисијевих израза *сенка*, *символ*, *истина*, са одговарајућим Максимовим ставовима, јер су напросто и начини изражавања двојице великих богослова тајноводствени у толикој мери, да бављење искључиво тим тајноводством, захтева посебан, односно шири простор. Усклађивање њихових ставова никако не значи изједначавање „неизједначивих“ судова и ствари, већ је напор у том правцу указивао да тежиште њихових умовања јесте истозначан, и да представља богослужбено-симболични развој и смер ка спасоносном карактеру богоустановљеног организма Цркве.

Упоредно сагледавана богословска проблематика њихових списа, било да се ради о космологији, или антропологији, или христологији, или сотириологији, или пневматологији, или тријадологији, или пак аскетици, има богочовечански организам Цркве за своје мерило. По питању проблематике богоименовања разлика је видљива, али није непремостива. И Дионисије и Максим сабирају предано богословље богоименовања Старог Завета указујући на његову свештену природу. На сличан начин оба писца говоре и о богословској проблематици везаној за постојање и улогу небеских сила како у Старом, тако и у Новом Завету, али и у приступу честом богослужбеном изразу *горњи свет*, не на просторни, већ на временски начин. Док Дионисије излаже нејасне и тешко схватљиве богословске моменте старозаветних виђења небеских бића, Максим у Схолијама разлаже, али и продубљује смисао Дионисијевих речи. Будући да је Максимов богословски опус обимнији од сачуваних Дионисијевих списа, он и на себи својствен начин, и у складу са тадашњим црквеним предањем тумачи свештену природу и саборни смисао односа међу небеским силама. На тај начин Максим попут Дионисија не раздваја дејство небеских сила од конкретне богоустановљене заједнице људи са Богом.

За Дионисија богоосноване јерархије, земаљска и небеска представљају два краја постојања, садашњи и Будући; оне и у литургијским текстовима пројављују богослужбено-симболично јединство у, дионисијевски речено, *свештеном сабрању* као *архисимволу*. Небеска јерархија бива есхатолошки положај бића око Господа као Првојерарха, док се верни не крећу истоврсно небеским јерархијама, већ, за сада, свештеним символима по угледу на небеска, односно есхатолошка бића. На

[1531] Разматрајући питање о томе да ли сâм Бог јесте извор благодати Тома Аквински наводи да осим Исуса Христа као извора благодати, постоје свете тајне и анђели. Види Summa Theologiae. 1-2. 112. 1. види такође и FERGUS KERR, After Aquinas *(Versions of Thomism)*, Oxford, UK, 2002. стр. 150.

тај начин симболично се показује есхатолошко богослужбено јединство око Христа као око свештеноначалника. Господ Исус Христос јесте *светловођа*, *надахнуће* и *началник* и наше садашње и Будуће Јерархије, односно Будућег начина постојања. Због тога по Максиму и Дионисију земаљска и небеска јерархија исказују јединство у *Тајни Христовој*. Јерарх је по Дионисијевим учењу на месту Божијем. Због тога Дионисије препознаје јерарха и као анђела (о чему говори и Јован Богослов) и као Христа. Дејством јерарха богослужбени симболи антиципирају божанску источасност Будућих (анђелских) и садашњих начина постојања, односно јерархија. И Дионисије и Максим сагледавају небеске силе и у односу на Стари, и у односу на Нови Завет, као непоколебиве причаснике божанског живота. Оне су уједно и свакидашњи богослужбени узори који уздижу мисли верних са брига овога света на пажњу према божанским симболичним изображењима, како то исказује есхатолошко-историјска димензија постојања у Трисветој песми, али и чинодејства многих (свакодневних) јутарњих и вечерњих служби.

Најзад, Господња Смрт и Васкрсење предато је Цркви не на критичко-историјски, већ на богослужбено-тајноводствени начин, тако да се и Васкрсење Господње богослужбено повезује са Васкрсењем Цркве, а не са индивидуализованим приступом Тајни Васкрсења. Управо о таквом, црквеном сједињењу Бога и људи сведочи Игнатије Богоносац речима: „*јер је Бог обећао сједињење* (главе и удова)*, које је* (сједињење) *Он Са̂м*“ (Трал. 11, 2)! Због тога и свест о спасењу зависи од начина постојања којим се сведочи богослужбени смисао речи: „долазак сина Човечијег биће (изненадан) као долазак лопова у ноћи“ (1. Сол. 5, 2-4). Уз то, живот у Цркви прати и свест о Васкрсењу Цркве (света) као догађаја у искључиво божанској власти. Притом, васкрсење неће бити васкрсење *великог броја индивидуа* што и сведочи саборни начин постојања црквених служби. Смрт као „појава“ дешава се индивидуално због дејствујућег Адамовог одабира самодовољности као узрока и првородног, и сваког другог греха индивидуализма, докле год постоји овакав свет. Насупрот томе, васкрсење Цркве јесте предодређени догађај предвечне воље Божије да по речима Господа Исуса Христа „сви једно буду“ (Јн. 17, 21), односно *да сви једновремени буду*, што јесте немогуће са аспекта самодовољности бића. Због тога јерархијски начин саборног, богослужбено-симболичног постојања својим очиститељним, просветитељним и савршитељним дејствима пројављује и призива на „други живот због кога смо и саздани“[1532], а због кога „нам је (и) потребно у Цркви бити док из садашњег живота не изиђемо“[1533].

[1532] ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 144A.
[1533] ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, Ἡ ὁμιλία ΛΒ’, PG 57, ζ’.

ЛИТЕРАТУРА:

Извори:

ΒΕΠΕΣ, Ἀθῆναι, 1955.

MIGNE, J. P. Patrologia Graeca, Paris, 1857.

Πατερικαὶ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμάς, Θεσσαλονίκη, 1986.

Аутори изворних текстова:

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΜΕΓΑΣ, Κατὰ ἀριανῶν, PG 26.

Πρὸς Σεραπίωνα, PG 26.

ΒΑΡΘΟΛΟΜΑΙΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ, PG 2.

ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΜΕΓΑΣ, Ἡ ἑξαήμερος, PG 29.

Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, PG 32.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Λόγος ΚΘ', PG 36.

Λόγος ΛΗ', PG 36.

Λόγος Μ', PG 36.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων, ΕΠΕ 2.

ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, PG 3.

Περὶ Οὐρανίας Ἱεραρχίας, PG 3.

Περὶ Θείων Ὀνομάτων, PG 3.

Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας, PG 3.

Ἐπιστολές PG 3.

ΘΕΟΦΙΛΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ, Πρὸς Αὐτόλυκον, PG 6.

ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΣΤΟΥΔΙΤΗΣ, Εἰς τὴν σύναξιν τῶν οὐρανίων ταγμάτων, PG 99.

ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ ΜΑΡΤΗΣ, Ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν ἀριστοτελικῶν, PG 6.

ΙΣΙΔΩΡΟΣ ΠΗΛΟΥΣΙΩΤΗΣ, Ἐπιστολαί, PG 78.

ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, Εἰς τὸν Ἡσαΐαν Ὁμιλίαι, PG 56.

Περὶ τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως, PG 50.

ΚΛΗΜΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ, Στρωματέων λόγος ε' καὶ ς', PG 9.

Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, PG 8.

ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀπορι῾ων, PG 91.

Σχόλια εἰς τὸ Περὶ Θείων ὀνομάτων, PG 4.

Σχόλια εἰς τὸ Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, PG 4.

Σχόλια εἰς τὸ Περὶ Οὐρανίας Ἱεραρχίας, PG 4.

Σχόλια εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς θεολογίας, PG 4.

Σχόλια εἰς τὰς Ἐπιστολάς, PG 4.

Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90.

Ζήτησις μετὰ Πύῤῥου, PG 91.

Πρὸς Μαρῖνον ἐπιστολή, PG 91.

Μυσταγωγία, PG 91.

Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ

καὶ οἰκονομικά, PG 90.

ΤΑΤΙΑΝΟΣ, Πρὸς Ἕλληνας, PG 6.

***Преглед литературе осталих аутора*:**

АВЕРИНЦЕВ, СЕРГЕЈ С., Поетика рановизантијске књижевности, Београд, 1982.

AIDAN NICHOLS, Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship, Edinburgh, 1993.

ALBERT MAGNUS, An Christus sit causa nostrae resurrectionis?, Opera omnia, Parisiis, 1894.

ARISTOTLE. Physika. *Aristotle's Physics: A Revised Text With Introduction and Commentary*. изд. W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1936.

АКВИНСКИ ТОМА, Summa contra Gentiles, Notre Dame Press, 1975.

ARMSTRONG, H.A., „Two Views of Freedom", *Studia Patristica*, 18, (1982): 397-406; repr. In id., *Hellenic and Christian Studies* XI, Variorum, 1990.

БАЈЕРВАЛТЕС, ВЕРНЕР, Платонизам у хришћанству, Нови Сад, 2009.

BEIERWALTES WERNER, Der verborgene Gott: Cusanus und Dionysius, Trier, 1997.

BALL HUGO, Byzantinisches Christentum, Einsiedeln, 1958.

BALTHASAR, HANS URS, *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*, trans. L. Lhaumet and H.-A. Prentout (Paris: Aubier, 1947) [= French edition of the 1941 edition].

BALTHASAR, HANS URS, „Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis", *Scholastik*, 15, 1940.

BALTHASAR, HANS URS, Explorations in Theology, San Francisco, 1993.

BALTHASAR, HANS URS, The Glory of the Lord, San Francisco, 1984.

BALTHASAR, HANS URS, A Theology of History, New York. 1963.

BALTHASAR, HANS URS, Presence and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa, San Francisco, 1995.

BALTHASAR, HANS URS, Theodrama, San Francisco, 1992.

BALTHASAR, HANS URS, Eshatologie, у J. Feiner-J. Truesch-F. Boeckle, Fragen der Theologie heute, Einsiedeln, 1957.

BARDY, GUSTAVE, „Le texte du *περί ἀρχῶν* d'Origène et Justinien“, *Recherches de science religieuse*, 10, 1920.

BARDY, GUSTAVE, „La littérature patristique des *Quaestiones et Responsiones* sur l'Ecriture sainte“, *Revue Biblique*, 41, 1932.

BARNET LINKOLN, Albert Ajnštajn i svemir, Beograd, 1956.

BARTH, KARL, *The epistle to the Romans*, Oxford, 1928.

BATHRELLOS, DEMETRIOS. "ΧΡΙΣΤΟΣ ΘΕΛΩΝ: Person, Nature and Will in Ancient Christology with Special Reference to Saint Maximos the Confesssor", Kings College, London, 2000.

BARTOS, EMIL. Deification in Eastern Orthodox Theology: An Evaluation and Critique of the Theology of Dumitru Staniloae, Carlisle, Cumbria, 1999.

BEAUCAMP, J., „La chronique pascale: le temps approprié“, y *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge*, ed. J.-M. Leroux, Paris, 1984.

BEGGIANI S. J., „Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius“, *Theolgical Studies* 57, 2006. стр. 201–223.

BENEVICH, GRIGORY, *Maximos the Confessor: Polemics against Origen and Monotheletism*. St. Petersburg, 2007.

BENEVICH, GRIGORY, "The Sabbath in St. Maximos the Confessor," *Studi sull'Oriente Cristiano* 9.1 (Rome, 2005): 63-81.

BENEVICH, GRIGORY, *Maximos the Confessor: Polemics against Origen and Monotheletism*. St. Petersburg, 2007.

BENEVICH, GRIGORY, "God's Logoi and Human Personhood in St. Maximus the Confessor," *Studi sull'Oriente Cristiano* 13:1 (2009): 137-52.

BENEVICH, GRIGORY, "Maximos the Confessor's Polemics against anti-Origenism: Epistulae 6 & 7 as a Context for the Ambigua ad Iohannem," *Revue d'histoire ecclesiastique* 104.1 (2009): 5-15.

BENEVICH, GRIGORY, *Maximos the Confessor, Quaestiones et Dubiae* (Moscow, 2010). Russian translation (by Dmitry Chernoglazov).

BERTHOLD GEORGE C., "The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor," in *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, pp. 51-9. Edited by Felix Heinzer and Christoph Schönborn. Paradosis 27. Fribourg: Éditions Universitaires, 1982.

BERTHOLD GEORGE C., "Did Maximos the Confessor know Augustine?" *StPat* 17.1 (1982): 14-17 [see Larchet, *Divinisation*, 206, n. 155].

BERTHOLD GEORGE C., "Maximos the Confessor and the *Filioque*," *StPat* 18.1 (1985): 113-117.

BERTHOLD GEORGE C., "History and Exegesis in Evagrius and Maximos the Confessor," in L. Lies, ed., *Origeniana Quatra* (Innsbruck, 1987), 390-404.

BERTHOLD GEORGE C., "The Church as a Mysterion: Diversity and Unity according to Maximus Confessor," *Patristic and Byzantine Review* 6.1 (1987): 20-29.

BERTHOLD GEORGE C., "The Logology of Maximos the Confessor in his Criticism of Origenism," in *Origeniana Quinta* (Leuven, 1992), 570-76.

BERTHOLD GEORGE C., "Theology as Visionary, Integrative, Pastoral: The Legacy of Maximos the Confessor," *Pro Ecclesia* 2 (1993): 216-30.

BERTHOLD GEORGE C., "The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximos the Confessor," *StPat* 27 (1993): 145-49.

BERTHOLD GEORGE C., "The Anagogical Imagination: Maximos the Confessor and the Legacy of Origenian Hermeneutics," in *Origeniana Sexta* (Leuven, 1995), 639-54.

BERTHOLD GEORGE C., "Gentiles of the Soul: Maximos the Confessor on the Substructure and Transformation of the Human Person," *JECS* 4 (1996): 57-85.

BERTHOLD GEORGE C., "Realized Eschatology in Maximos the Confessor, *Ad Thalassium* 22," *StPat* 32 (1997): 258-63.

BERTHOLD GEORGE C., "The Passion of Jesus Christ in Maximos the Confessor: A Reconsideration," *StPat* 37 (2001): 361-77.

BERTHOLD GEORGE C., “The World in the Mirror of Holy Scripture: Maximos the Confessor’s Short Hermeneutical Treatise in *Ambiguum ad Joannem* 37,” in id., ed., *In Dominico Eloquio – In Lordly Eloquence: Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 408-26.

BERTHOLD GEORGE C., „Levels of Scriptual Meaning in Maximos the Confessor“, *StPat* 27, 1993.

BLOWERS, PAUL M. „Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximos the Confessor: An Investigation of the Questiones ad Thalassium“, *Christianity and Judaism in Antiquity*, 7, Notre Dame, Indiana: UNDP, 1991.

BLOWERS PAUL M., and ROBERT WILKEN, *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ. Selected Writings of St. Maximos the Confessor* (SVSP, 2003).

BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy.* Oxford, 1998.

BOBZIEN, S., “The Inadvertent Conception and Later Birth of the Free-Will Problem,” *Phronesis* 43 (1998): 133-175.

BOBZIEN, S., “Explication de la liturgie et interprétation de l’Écriture chez Maxime le Confesseur,” *StPat* 10 (1970): 323-327.

BOUDIGNON, CH., “Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?” in *Philomathestatos: Etudes patristiques et byzantines offertes à Jacques Noret à l’occasion de ses soixante-cinq ans*, d. B. Jannsens, et al. (Paris-Louvain, 2004), 1-43 (= Orientalia Lovaniensia Analecta, 137).

BONAVENTURA, OPERA OMNIA S. BONAVENTURAE, Ad Claras Aquas, 1882.

BOOJAMRA, J., „Original Sin according to St. Maximus the Confessor“, *SVTQ*, 20 N. Y. 1976.

BORNERT, RENE, „Les Commentaires Byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle“, *Archives de l’Orient Chrétien*, 9, Paris: Institut Français d’Études byzantines, 1966.

BRACKE, RAPHAEL BRUNO MARIA, “Some Aspects of the Manuscript Tradition of the Ambigua of Maximus the Confessor,” in *Fribourg Symposium* (1982), 97-109.

BRACKE, RAPHAEL BRUNO MARIA, “Two fragments of a Greek manuscript containing a corpus Maximianum,” *Patristic and Byzantine Review* 4.2 (1985): 110-14.

BRADSHAW, DAVID, „St Maximus the Confessor on the Will“, *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013. 143.

BRANDES, W. „Juristische Krisenbewältgung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Papst Martin I. und Maximus Homologetes“, *Fontes Minores*, 10, 1998.

BROADIE ALEXANDER, History of Jewish Philosophy, *The nature of medieval Jewish philosophy*, Volume II, London, 1997.

BROCK, SEBASTIAN, “An Early Syriac Life of Maximus the Confessor,” *Analecta Bollandiana*, 91, 1973.

BROCK, SEBASTIAN, “Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists,” *Orientalia Lovaniensia Periodica* 17 (1986): 119-40.

BUTLER, MARK. “Hypostatic Union and Monotheletism: The dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor” (Ph.D. diss., New York, 1993).

BULTMANN, RUDOLF, „New Testament and Morfology“, y Craig A. Evans (ed), *The Historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies, Volume 1*, Routledge, 2004.

BULTMANN, RUDOLF, Kerygma and Myth, (The Mythological Element in the Message of the New Testament and the Problem of its Re-interpretation), www.religion-online.org/showchapter.asp?title=431&C=292

BURRELL DAVID, C.S.C. и MOULIN ISABELLE, „Albert, Aquinas, and Dionysius“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford (UK), October 2008.

CANDIDO POZO, Eshatologija, Sarajevo 1997.

CASARELLA PETER, „Cusanus on Dionysius: The turn to Speculative Theology“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford (UK), October 2008.

CAMERON, AVERIL. „Changing Cultures in Early Byzantium“, *Variorum Collected Studies*, 1996.

CANART, PAUL. “La deuxième lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur” *Byzantion* 34, 1964.

CANDAL, M., “La gracia increada del Liber Ambiguorum de san Maximo,” *OCP*, 27 1961.

CAPPUYNS, M., „Jean Scot Erigéne et les Scholiae de saint Maxime le Confesseur: Introduction, texte critique et traduction“, *Byzantion* 24, 1964.

CASPAR, E. „Die Lateranasynode von 649“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 51, 1932.

CASPARO, GIULIA SFAMENI, „Aspetti di doppia creazione nell’ antropologia di Massimo il Confessore“, *Studia Patristica* 18.1, 1985.

Cauci, Dumitru D. *Οι συμβολισμοί στις «Απαντήσεις προς τον Θαλάσσιον» του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού* (Αθήνα, 2001).

CHASE STEVEN, Angelic Wisdom: The Cherubim and the Grace of Contemplation in Richard of St. Victor, University of Notre Dame Press, 1995.

CHRISTOU, P. „Maximus the Confessor on the Infinity of Man“, Fribourg Symposium 1982.

The Cloud of Unknowing, trans. James Walsh, S.J., New York, NY, 1981.

COAKLEY SARAH, „Introduction—Re-thinking Dionysius the Areopagite“, *Modern Theology*, 24:4 Oxford, 2008.

COLISH, MARCIA L., „John the Scot’s Christology and Soteriology in Relation to his Greek Sources (Dionysios the Areopagite and Maximos the Confessor)“, *Downside Review* 100, 1982.

CONGOURDEAU, MARIE-HELENE, „Maxime le Confesseur et l’humanite de l’embryon“, y *La politique de la mystique: Hommage à Mgr Maxime Charles*, ed. J.-L. Marion, Limoges, 1984.

COOPER, ADAM, „Maximos the Confessor and the Structural Dynamics of Revelation“, *VigChr* 55, 2001.

COOPER, ADAM, „’Suffering Wonders’ and ‘Wonderful Sufferings’: Maximus the Confessor and his Fifth Ambiguum“, *Sobornost* 23.1, 2001.

COOPER, ADAM, „Holy Flesh, Wholly Deified: The Place of the Body in the Theological Vision of Saint Maximos the Confessor“, University of Durham, 2002.

COOPER, ADAM, The Body in St. Maximos the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified Oxford, 2005.

CORRIGAN, K., „“Solitary” mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius“, *The Journal of Religion*, 1996. 28–42.

CORRIGAN, K., Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism, Indiana, Purdue University Press, 2004.

CROCE, VITTORIO. „Tradizione e ricerca: Il metodo teologico di san Massimo il Confessore“, *Studia patristica mediolanensia* 2, Milan, 1974.

CROSS, RICHARD, “Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus,” *Medieval Studies* 6 (2000): 69-214.

CROSS, RICHARD, “Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium,” JECS 10 (2002): 245-65.

CROSS, RICHARD, “Divine Monarchy in Gregory Nazianzus,” JECS 14:1 (2006): 105-16.

CRISP, THOMAS, „‘Presentism’, in M. Loux and D. Zimmerman“, *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press, 2003.

CULLMANN OSCAR, Χριστὸς καὶ χρόνος, ’Αθῆναι 1980.

DALEY, B. “Apokatastasis and ‘Honorable Silence’ in the Eschatology of St. Maximus the Confessor,” in Heinzer and Schönborn, 309-339.

DALMAIS, IRENEE-HENRI (O.P.), “La Théorie des ‘Logoi’ des creatures chez St. Maxime les Confesseur,” *Revue des Sciences Philosophiques at Théologiques* 36 (1952): 244-49.

DALMAIS, IRENEE-HENRI, “L’Oeuvre spirituelle de S. Maxime le Confesseur: Notes sur son développement et sa signification,” *La Vie spirituelle*, Supplément 21 (1952): 216-26.

DALMAIS, IRENEE-HENRI, “Une traité de théologie contemplative: Le Commentaire du Pater Noster de s. Maxime le Confesseur,” *Revue de l’ascèse et da la mystique* 29 (1953): 123-59.

DALMAIS, IRENEE-HENRI, “La Doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur d’après le ‘Liber Asceticus’,” *Irénikon* 26 (1953): 17-39.

DALMAIS, IRENEE-HENRI, “Saint Maxime le Confesseur et la crise de l’origénisme monastique,” *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Théologie 49 (Paris: Aubier, 1961), 411-21.

DALMAIS, IRENEE-HENRI, “L’anthropologie spirituelle de saint Maxime le Confesseur,” *Recherches et débats* 36 (1961): 202-11.

DALMAIS, IRENEE-HENRI, “La function unificatrice du Verbe Incarné dans les oeuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur,” *Sciences ecclésiastiques* 14 (1962): 445-59.

DALMAIS, IRENEE-HENRI, *Introduction à Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut* (Namur, 1964).

DALMAIS, IRENEE-HENRI, “Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l’anthropologie de saint Maxime le Confesseur,” in *Mélanges offerts aud P.M.-D. Chenu* (= Bibliothèque thomiste 37) (Paris, 1967), 189-202.

DALMAIS, IRENEE-HENRI, “La vie de saint Maxime le Confesseur reconsidéree?” SP 17.1 (1982): 26-30.

DALMAIS, IRENEE-HENRI, “La manifestation du Logos dans l’homme et dans l’Église: Typologie anthropologique et typologie écclesiale d’après Qu. Thal. 60 et la Mystagogie,” in Heinzer and Schönborn (1982), 13-25.

DALMAIS, IRENEE-HENRI, “L’innovation des natures d’après saint Maxime le Confesseur (à propos de l’Ambiguum 42), SP 15 (1984): 285-90.

DALMAIS, IRENEE-HENRI, “Les lignes essentielles de la vie spirituele selon s. Maxime le Confesseur (Prologues des TP 1.10 and 20, *ad Marinum*; PG 91:133, 228-9),” *Studia Patristica* 18.2 (1989): 191-201.

DALSGARD-LARSEN, B. “Les traités de l’âme de saint Maxime et de Michel Psellos dans le Parisinus graecus 1868,” *Cahiers de l’Institut du Moyen-Age grec et latin* (University of Copenhagen) 30 (1979): 1-32.

DE ANDIA, Y., “Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l’Aréopagite,” in ead., *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* (Paris, 1997), 291-326.

DEKKERS, E., “Maxime le Confesseur dans la tradition latine,” in *After Chalcedon. Studies in Thelogy and Church History offered to Professor Albert Van Roey for his seventieth Birthday*, ed. C Laga, J.A. Munitiz, and L. Van Rompay, 83-97.

DECLERCK, J.H., “Les citations de S. Maxime le Confesseur chez Paul de l’Évergétis,” *Byzantion* 55 (1985): 91-117.

DERRIDA JACQUES, „How to Avoid Speaking: Denials“, *Derrida and Negative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1992.

DERRIDA JACQUES, „Différance“, *Margins of Philosophy*, Chicago, 1982.

DIEKAMP, FRANZ, „Gregory von Nyssa“, y *Analecta Patristica*, OCA 117, Rome, 1938.

DELEHAYE H., „L’Ancienne hagiographie byzantine: les sources, les premiers modèles, la formation des genres“, *Subsidia Hagiographica*, 73, Brussels, 1991.

DEUN, P. “Suppléments à l’iconographie de Maxime le Confesseur dans les arts byzantin et slave,” in *La spiritualité de l’univers byzantin,…*

DEUN, P. “Les citations de S. Maxime le Confesseur dans les florilége palamite de l’Atheniensis, Bibliothèque Nationale 2583,” *Byzantion* 57 (1987): 127-57.

DEUN, P. “Les extraits de Maxime le Confesseur contenus dans les chaînes sur le Nouveau Testament,” *Orientalia Lovaniensia Periodica* 25 (1994): 169-73.“Les symbolique des nombres dans l’oeuvre de Maxime le Confesseur,” *Byzantinoslavica* 53 (1992): 237-42.

DEUN, P. “Les Diversa Capita du pseudo-Maxime (CPG 7715) et la chaîne de Nicétas d’Héraclée sur l’Évangile de Matthieu (CPG C 113),” JOeB 45 (1995): 19-24.

DEUN, P. “L’Unionum definitiones (CPG 7967, 18) attribué à Maxime le Confessuer: étude et édition,” REB 58 (2000): 125-47 (text = p. 145).

DE VOCHT, C. “Un nouvel opuscule de Maxime le Confesseur, sources des chapitres non encore identifiés des cinq centuries théologiques (CPG 7715),” *Byzantion* 57 (1987): 415-20.

DEVREESE, R., “La Vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions,” *Analecta Bollandiana* 46 (1928): 5-49.

DEVREESE, R., “Le texte grec de l’Hypomnesticum de Théodore Spoudée. Le supplice, l’exil et la mort des victimes illustres du monothélisme,” *Analecta Bollandiana* 53 (1935): 49-80.

DEVREESE, R., “La fin inédite d’une lettre de saint Maxime,” *RevSR* 17 (1937): 25-35.

DEVREESE, R., “La lettre d’Anastase l’Apocrisiaire sur la mort de saint Maxime le Confesseur et ses compagnons d’exil,” *Analecta Bollandiana* 72 (1955).

DIEHL, C., *L’Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique*. 2 vols. (Paris, 1896).

DISDIER, M., “De vita contemplative secundum doctrinam s. Maximi confessoris” (Ph.D. diss., Pontificual Oriental Institute, 1928).

DISDIER, M., “Les Fondements dogmatiques de la spiritualité de s. Maxime le Confesseur,” *Echos d’Orient* 33 (1930): 296-313.

DISDIER, M., “Une oeuvre douteuse de Maxime les Confesseur: Les cinq centuries théologiques,” *Echos d’Orient* (1931): 160-178. [i.e., the *Diverse Chapters*, cf. Soppa.]

DISDIER, M., “Elie l’Ecdicos ets les *Hetera kephalaia* attribués à saint Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos,” *Echos d’Orient* 31 (1932): 17-43.

DIEKAMP, FRANZ. “Gregory von Nyssa,” in id., *Analecta Patristica*, OCA 117 (Rome, 1938), 13-15.

DOUCET, MARCEL. *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus. Introduction, texte critique, traduction et notes* (Montreal, 1972).

DOUCET, MARCEL. „Est-ce que le monothéletisme a fait autant d’illustres victimes? Réflections sur un ouvrage de F.-M. Léthel“, *Science et esprit* 5.1, 1983.

DOUCET, MARCEL, „La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie: Maxime le Confesseur, interprète de l’Écriture“, *Science et esprit* 37, 1985.

DODDS E. R., Proclus: The elements of Theology, Oxford, 1963.

DRAESEKE, J., „Zu Maximos Confessor“, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 47 1904.

DUPOND, VERONIQUE. „Le Dynamisme de l’action liturgique: une étude de la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur“, *RSR* 65, 1991.

DUVAL, Y., „La patrice Pierre, exarque d’Afrique“, *Antiquités africaines* 5, 1971.

DYSINGER, L., „The Logoi of Providence and Judgment in the Exegetical Writings of Evagrius Ponticus“, *SP* 37, 2001.

ЕВДОКИМОВ ПАВЛЕ, Православље, Службени гласник, 2009.

ELERT, W., *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Thedoor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte* (Berlin, 1957).

EPIFANOVICH S.L., Materials for the Study of the Life and Works of Maximos the Confessor, Kiev, 1917.

FARREL, JOSEPH P. “Free Choice in St. Maximus the Confessor” (D.Phil. diss, Oxford, 1987)

FARREL, JOSEPH P. *Free Choice in St. Maximos the Confessor* (South Canan, PA: St. Tikhon’s Seminary Press, 1989).

FLOROVSKY, GEORGES. *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*. Collected Works 9 (Vaduz, 1987). Chapter on Maximos.

FRANCESCHINI, E., “Grosseteste’s Translation of the *Prologos* and *Scholia* of Maximus to the Writings of the Pseudo-Dionysios,” JTS 136 (1933): 355-63.

Fribourg Symposium = F. Heinzer and Chr. Schönborn, *Maximos Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembre 1980 (= Paradosis 27), (Fribourg, Suisse, 1982).

FEUERBACH, LUDWIG, The Essence of Christianity, Mt. San Antonio College, Walnut, 2008.

FEISAL MOHAMED G., „Renaissance Thought on the Celestial Hierarchy: The Decline of a Tradition?“, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, No. 4, University of Pennsylvania Press, 2004.

FELDMAN LUIS H., Judaism and Hellenism Reconsidered, Boston, 2006.

FISHER JEFFREY, The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius, The Journal of Religion, Vol. 81, No. 4, Chicago, 2001.

ФЛОРОВСКИ ГЕОРГИЈЕ, Византијски аскетски оци и духовници, Београд, 2009.

GARRIGUES, JEAN-MIGUEL, “L’énergie divine et la grâce chez Maxime les Confesseur,” *Istina* 19 (1974): 272-296.

GARRIGUES, JEAN-MIGUEL, “Le sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur,” *Istina* 21 (1976): 6-24.

GARRIGUES, JEAN-MIGUEL, “La Personne composée du Christ d’après saint Maxime le Confesseur,” *Revue Thomiste* 74 (1974): 181-204.

GARRIGUES, JEAN-MIGUEL, *Maxime le Confesseur: La charité, avenir divin de l'homme*, Théologie historique 38 (Paris: Beauchesne, 1976)

GARRIGUES, JEAN-MIGUEL, "Saint Maxime le Confesseur face à la crise finale de la romanité chrétienne au VIIe siècle," *La Loi: Revue Catholique Internationale, Communio* 13.2 (1988): 119-22.

GAVRILYUK PAUL L., „The Reception of Dionysius in Twentieth-Century Eastern Orthodoxy", *Modern Theology*, 24, 4, University of St. Thomas, 2115 Summit Avenue, St. Paul, MN 55105, USA, 2008.

GASPARO, GIULIA SFAMENI, "Aspetti di 'Doppia Creazione' nell'antropologia di Massimo il Confessore," SP 18.1 (1985): 127-134.

GAUTHIER, R., "Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain," *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1951): 51-100.

ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ ΧΡΗΣΤΟΣ, Σχεδίασμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία, 'Αθήνα, 1988.

ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ ΧΡΗΣΤΟΣ , Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρος, 'Αθήνα, 1987.

GEANAKOPOULOS, D., "Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximos the Confessor on the Theology of East and West," *Church History* 38 (1969): 150-63.

GEHIN, P., "Le Filocalie che hanno preceduto la 'Filocalia'," in *Nicodemo l'Aghiorita*. Atti del'VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sessione bizantina. Bose, 16-19 settembre 2000, ed. Antonio Rigo, 83-102.

GERSH, S., "*Per se ipsum*: The problem of immediate and mediate causation in Eriugena and his Neoplatonic predeccessors," in *Jean Scot Erigéne et l'histoire de la philosophie*, ed. R. Roques (Paris, 1977), 367-76.

GILBERTSON MICHAEL, God and History in the Book of Revelation: New Testament Studies in Dialogue with Pannenberg and Moltmann, Cambridge University Press, Cambridge, England 2003.

GOLITZIN ALEXANDER, "Dionysius the Areopagite in the works of Gregory Palamas: On the question of a 'Christological corrective' and related matters", *St Vladimir's Theological Quarterly*, 46 (2002).

GOLITZIN ALEXANDER, Et Introibo ad altare Dei: the mystagogy of Dionysius Areopagita, Analekta Blatadon 59; Thessalonike, 1994.

GOLITZIN ALEXANDER, „The demons suggest an Illusion of God s glory in a form“: Controversy over the Divine Body and Vision of Glory in some late fourth, early fifth Century Monastic Literature, *Scrinium*, tom. 3, (Theophaneia school: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism), Saint Petrsbourg, 2007.

GOLITZIN ALEXANDER, „The Body of Christ: Saint Symeon the New Theologian on Spiritual Life and the Hierarhical Church“, , *Scrinium*, tom. 3, (Theophaneia school: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism), Saint Petrsbourg, 2007.

GRAY PATRICK T. R., The Defense of Chalcedon in the East (451-553), Leiden, 1979.

GRAY PATRICK T. R., „'The Select Fathers': Canonizing the Patristic Past“, *Studia Patristica* 23, 1989.

GRUMEL, V., “L’union hypostatique et la comparison de l’âme et du corps chez Léonce de Byzance et S. Maxime le Confesseur,” EO 25 (1926): 393-406.

GRUMEL, V., “Notes d’histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur,” EO 26 (1927): 24-32.

GRUMEL, V., “Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur,” *Dictionnaire de théologie catholique* 10 (1928): 448-459.

GRUMEL, V., “Recherches su l’histoire du monothélisme,” EO 27 (1928): 6-16, 257-277; 28 (1929): 19-34, 272-82; 29 (1930): 16-28.

HADOT, P., Philosophy as a Way of Life, Oxford: Blackwells, 1995.

HAJZEHBERG VERNER, Fizika i metafizika, Beograd 1989.

HALDON, J., “Ideology and the Byzantine State in the Seventh Century: The ‘Trial’ of Maximos the Confessor,” in V. Vavrinek, ed., *From Late Antiquity to Early Byzantium* (Prague, 1985), 87-91.

HALDON, J., *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (Cambridge: CUP, 1990).

HALLEUX, A., “Manifesté par le Fils: Aux origenes d’une formule pneumatologique,” *Revue théologique de Louvain* 20 (1989): 3-31; repr. in id., *Patrologie et oecuménisme* (Louvain, 1990), 338-366. Cf. Id., “Cyrille, Théodoret et le *Filioque*,” *Revue d’histoire ecclésiastique* 74 (1979): 597-625.

HARNACK, ADOLF, What is Christianity?, London 1958.

HARVEY MARGARET, „Adam Easton and Pseudo-Dionysius“, *Journal of Theological Studies*, april 1997.

HAUSHERR, I., *Philautie, de la tendresse pour soi à la charité selon sainte Maxime le Confesseur* , OCA 137 (Rome: Pontifical Institute of Oriental Studies, 1952).

HEINTJES, J., “Sancti Maximi Confessoris de cognitione humanae doctrinae” (Ph.D. diss., Gregorianum, 1937).

HEINTJES, J., “De opgang van den menschelijken geest tot God volgens Sint Maximus Confessor,” *Bijdragen der Nederlandsche Jesuieten* 5 (1942): 260-302; 6 (1943): 64-123.

HEINCER, F., *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximos Confessor*, Paradosis 16 (Fribourg: Éditions Universitaires, 1980).

HEINCER, F., “Anmerkungen zum Willensbegriff Maximos Confessors,” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981): 372-392.

HEINCER, F., “L’explication trinitaire de l’économie chez Maxime le Confesseur,” in Heinzer and Schönborn, *Fribourg Symposium* (1982), 159-172.

HEINCER, F., “Zu einem unbeachteten Maximus zitat in *Periphyseon* des Johannes Scotus Eriugena,” *Traditio* 40 (1984): 300-306.

HEIDEGGER MARTIN, Basic Concepts of Ancient Philosophy, Indianapolis, 2008.

HELMER S., Der Neuchalkedonismus, Bonn, 1962.

HENINGER, S. K. Jr., Touches of Sweet Harmony, San Marino, 1974.

HORNUS J. M., „Le Corpus dionysien en syriaque“, *Parole de l’Orient*, 1, 1970.

HOVORUN, C., *Will, Action, and Freedom. Christological Controversies in the Seventh-Century* (Leiden-Boston: Brill, 2008).

ΧΡΗΣΤΟΥ, Π. «Ἄνθρωπος ἄναρχος καί ἀτελέυτητος: Ἀπό τήν ἀνθρωπολογίαν τοῦ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ» *Κληρονομία* 12.2 (1980).

HYMAN ARTHUR, Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosofy, Marquette University Press, Milwaukie, 2002.

ΙΑΜΒΛΙΧΟΣ ΧΑΛΚΙΔΕΩΣ, Περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου, TLG 99, 6.

ENDRE FON IVANKA, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln 1964.

ENDRE FON IVANKA, "Der philosophische Beitrag der Auseinandersetzung Maximos' des Bekkeners mit dem Origenismus," *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 7 (1958): 23-49.

ЈЕРМА, Пастир, *Дела апостолских ученика*, Врњачка Бања - Требиње 2002.

JANSSENS, B. "Does the Combination of Maximus' *Ambigua ad Thomam* and *Ambigua ad Iohannem* go Back to the Confessor Himself?" *Sacris Erudiri* 42 (2003): 281-286.

JEAUNEAU, ÉDOUARD, "La traduction érigénienne des Ambigua de Maxime le Confesseur: Thomas Gale (1636-1702) et le Codex Remensis," in *Jean Scot Erigéne et l'histoire de la philosophie*, ed. R. Roques (Paris, 1977), 135-44.

JEAUNEAU, ÉDOUARD, "Jean Scot Erigéne et le grec," *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 41 (1977-78): 5-50.

JEAUNEAU, ÉDOUARD, "La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène," in *Eriugena: Studien zu seinen Quellen* (Heidelberg, 1980), 35-54.

JEAUNEAU, ÉDOUARD, "Jean l'Érigène et les Ambigua ad Iohannem de Maxime le Confesseur," *Fribourg Symposium* 1982, 343-364.

JEAUNEAU, ÉDOUARD, "Ps.-Dionysios, Gregory of Nyssa, and Maximos the Confessor in the Works of John Scotus Erigena," *Carolingian Essays: Andrew W. Mellen Lectures in Early Christian Studies*, Catholic University of America, ed., Uta-Renate Blumenthal (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1983), 137-49.

JEAUNEAU, ÉDOUARD, Ed., *Maximii Confessoris Ambigua ad Iohannem Latina interpretatio (Iohannis Scotti Eriugenae)*, CCSG 18 (Brepols, 1988).

JEAUNEAU, ÉDOUARD, "Les Ambigua ad Iohannem dans l'oeuvre de Jean Scot," in CCSG 18, Appendice II.

JEAUNEAU, ÉDOUARD, "La figure de Melchisédek chez Maxime le Confesseur," in *Autour de Melchisédech: Myth-Réalités-Symbole* (Chartres, 2000), 51-59.

JONES JOHN N., „Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology", *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 4, 1996.

JONES TAMSIN, Dionysius in Hans Urs von Balthasar and Jean-Luc Marion, *Modern Theology* 24:4, Oxford (UK), October 2008.

JOSEPHUS, The Jewish Wars, Books I-III, trans. H. St. J. Thackeray, Harvard University Press, 1961.

ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ, Β. «Ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής καί ἡ ἐκκλησία τῆς Κύπρου», *Ἀπόστολος Βαρνάβας* 53 (1992) 379-98.

ΚΑΡΑΤΖΑΦΕΙΡΗΣ, Ν. «Ἡ περί προσώπου διδασκαλία Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ» (Διδ. Διατριβή, Θεσσαλονίκη, 1985).

KATTAN, A.E., *Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor* (Leiden-Boston: Brill, 2008).

KERR FERGUS, After Aquinas *(Versions of Thomism)*, Oxford, UK, 2002.

KLITENIC WEAR SARAH and JOHN DILLON, Dionysius the Areopagite and the Neoplatinist Tradition, Hampshire, 2007.

KIRCHMEYER, I., "Un commentaire de Maxime le Confesseur sur le Cantique?" *StPat* 8 (1966): 406-13 (on the *Catena of the Three Fathers on the Song of Songs*).

LACKNER, W., *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitaten bei Maximos dem Bekenner* (Graz, 1962).

LACKNER, W., "Zu Quellen und Datierung der Maximosvita (BHG3 1234)," *AnBoll* 85 (1967): 285-316.

LACKNER, W., “Der Amtstitle Maximos des Bekenners,” JOeB 20 (1971): 63-65.

LACKNER, W., “Ein angebliches Gedicht Maximos des Bekenners,” *Byzantion* 44 (1974): 195-197 = Epifanovich, no. 33, p. 91 (CPG 7707, no. 32).

LAGA, CARL, “Maximi Confessoris ad Thalassium Quaesto 64,” in id., *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey*, ed. C. Laga, et al. (Leuven, 1985), 203-15.

LAGA, CARL, “Maximi Confessoris *ad Thalassium Quaestio* 64,” in *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday*, ed. Carl Laga, et al. (Leuven, 1985), 203-15.

LAGA, CARL, “Judaism and Jews in Maximos the Confessor’s Works: Theoretical Controversy and Practical Attitude,” *Byzantinoslavica* 51 (1990): 177-88.

LAMOREAUX JOHN C. и ROREM PAUL, John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite. Oxford, 1998.

LANG, UWE MICHAEL, “Anhypostatos-Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth,” JTS 49 (1998): 630-57.

LANG, UWE MICHAEL, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century* (Leuven: Peeters, 2001).

LARCHET, JEAN-CLAUDE, “Le baptême selon Maxime le Confesseur,” *Revue des sciences religieuses* 65 (1991): 51-70

LARCHET, JEAN-CLAUDE, *La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cogitatio fidei 208 (Paris: Cerf, 1988).

LARCHET, JEAN-CLAUDE, *Maxime le Confesseur, médiateur enre l’Orient et l’Occident* (Paris: Cerf, 1998).

LARCHET, JEAN-CLAUDE, “Ancestral Guilt according to St. Maximos the Confessor: A Bridge between Eastern and Western Conceptions,” *Sobornost* 20 (1998): 26-48 (= Eng. trans. of chap. 2 of the above).

LARCHET, JEAN-CLAUDE, *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène* (Paris: Cerf, 2010), chap. 14, pp. 331-421 = Maximos the Confessor.

LÉTHEL, FRANÇOIS-MARIE, *Théologie de l'Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumiére par saint Maxime Confesseur*, Théologie Historique 52 (Paris: Beachesne, 1979).

LÉVY, A., *Le créé et le incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: Aux sources de la querelle palamienne* (Paris: J. Vrin, 2006); cf. Larchet, 2010, p. 411, n. 341.

LEVY ZE'EV, History of Jewish Philosophy, *The nature of modern Jewish philosophy*, Volume II, London, 1997.

ЛЕВИНАС ЕМАНУЕЛ, Вријеме и друго, Београд, 1997.

LOOSEN, JOSEPH (s.j.), *Logos und Pneuma bei begnadeten Menschen bei Maximus Confessor* (MBTh 24) (Münster [Wesft.], 1941).

LOSSKY, VLADIMIR, "Dionysios the Areopagite and Maximos the Confessor," in id., *The Vision of God*. Translated by Asheleigh Moorhouse (Bedfordshire, 1973), 99-110.

LOSSKY VLADIMIR, La theologie mystique de l' Eglise d' Orient, Paris, 1944.

ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ, Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, Ἀθήνα, 1992.

ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ, *Ἡ εὐχαριστιακή ὀντολογία. Τά εὐχαριστιακά θεμέλια τοῦ εἶναι ὡς ἐν κοινωνίᾳ γίγνεσθαι στήν εὐχαριστιακή ὀντολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ* (Ἀθήνα: Δόμος, 1992).

LOUTH, ANDREW, "St. Denys the Areopagite and St. Maximos the Confessor: A Question of Influence," *StPat* 27 (1993): 166-74.

LOUTH, ANDREW, *Maximos the Confessor* (London and New York: Routledge, 1996). See the review of this book by Thunberg, *Sobornost* 19:2 (1997): 61-65.

LOUTH, ANDREW, "St. Maximus the Confessor: Between East and West," *SP* 32 (1997): 332-45.

LOUTH, ANDREW, *Wisdom of the Byzantine Church: Evagrios of Pontos and Maximos the Confessor* (Columbia, University of Missouri, 1998) [3 lectures on aspects of Maximus' theology].

LOUTH, ANDREW, "Recent Research on St. Maximos the Confessor: A Survey," *SVTQ* 42 (1998): 67-84.

LOUTH, ANDREW, "St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition," in Sarah Coakley & David A. Palin, eds., *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honor of Maurice Wiles* (Oxford: Clarendon, 1993), 117-30.

LOWDEN, J., *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (Cambridge, 1993).

MADDEN, JOHN D., "The Vocabulary of Purpose from Homer to Aristotle" (Ph.D. diss., Yale, 1975).

MADDEN, JOHN D., "The Authenticity of Early Definitions of Will (*Thelesis*)," *Fribourg Symposium*, 61-79.

MADDEN, NICHOLAS, "Composite Hypostasis in Maximos the Confessor," *StPat* 27 (1993): 175-97.

MADIGAN KEVIN J. and JON D. LEVENSON, Resurrection, Yale University, 2008.

Μαξίμου Σαρδέων, «Ο Μονοθελητισμός και οι κατ᾽αυτού αγώνες Μαξίμου του Ομολογητού», *Ορθοδοξία*, 45-53.

MAHIEU G., Travaux préparatoires à une édition critique des oeuvres de S. Maxime le Confesseur, Louvan, 1957.

ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, Γ., «Οἱ ἐντολές τοῦ Θεοῦ ὡς θεῖες ἐνέργειες», στό *Πρόσωπο καί Θεσμοί* (Θεσσαλονίκη, 1997), 41-60.

MARION, J.-L., "Les deux volontés du Christ selon Saint Maxime le Confesseur," *Résurrection* 41 (1973): 42-66.

МАЈЕНДОРФ ЈОВАН, „Псеудо-Дионисије Ареопагит", *Отачник*, бр. 1, Врњачка Бања 1996.

MAJERCIK RUTH, The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary, NewYork, 1989.

MALI FRANC, „Hat die Schrift *De symbolica theologia* von Dionysius Ps.-Areopagita gegeben? Anmerkungen zu den Nachrichten des Sergius von Reš'aina über Dionysius Ps.-Areopagita' y M. Tamcke", *Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirche* 2. Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg), Hamburg, 2002.

MALYSZ PIOTR J., „Luther and Dionysius: Beyond mere Negations", *Modern Theology*, 24:4, Oxford (UK), October 2008.

MANCHESTER PETER, The Syntax of Time, Boston 2005.

MARION JEAN-LUC, God without Being, Chicago, 1991.

MARION JEAN-LUC, Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les 'Regulae', Paris, 1975.

MARION JEAN-LUC, Sobre a ontologia cinzenta da Descartes, Lisbonne, 1997.

MARION JEAN-LUC, L'idole et la distance: cinq études, Paris, 1977.

MARION JEAN-LUC, Dieu sans l'être. Hors-texte. Paris, 1982.

MARION JEAN-LUC, Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998.

MARION JEAN-LUC, Cartesian Questions: Method and Metaphysics, Chicago, 1999.

ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Ν. *Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινωνία κατά τόν Μάξιμο τόν Ὁμολογητῆ* (Ἀθήνα: Γρηγόρης, 1979).

ΜΕΣΚΟΣ, Α., *Ἡ Ὑπόθεση ταῶν λογικῶν κβάντων*. Ἀθήνα, Ἁρμός, 2007.

MAXIMOS SIMONOPETRITES (NICHOLAS CONSTAS), „St. Maximus the Confessor: The Reception of His Thought in East and West", *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013.

MEYENDORFF, J., “Free will in St. Maximos the Confessor,” in A. Blane, ed., *The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Essays in Honor of G. Florovsky* (Mouton, 1974), 71-75.

MEYVAERT, P., “The Exegetical Treatises of Peter the Deacon and Eriugena’s Latin Rendering of the *Ad Thalassium* of Maximus the Confessor,” *Sacris Erudiri* 14 (1963): 130-48.

MEYVAERT, P., “Eriugena’s Translation of the Ad Thalassium of Maximus,” in *The Mind of Eriugena*, ed. J.J. O’Meara and L. Beiler (Dublin, 1973), 78-88.

MICHAUD, E., “St. Maxime le Confesseur et l’Apocatastase,” *Revue International de Théologie* 10 (1902): 257-72 [argues that Maximos was on this question a secret follower of Origen, cf. Daley (1982), 314].

McGINN BERNARD, „Thomas Gallus and Dionysian Mysticism“, *Studies in Spirituality*, 8, 1998.

ΜΙΝΤΙΤΣ ΝΤΟΜΠΡΙΒΟΓΙΕ, Τὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας, Ἀθῆναι 1989.

MIDIC IGNATIJE, „The Roots of the Church according to St Maximus the Confessor“, *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013. 377.

МИДИЋ ИГНАТИЈЕ, Сећање на будућност, Београд, 1995.

МИДИЋ ИГНАТИЈЕ, Биће као есхатолошка заједница, Пожаревац, 2008.

МИДИЋ ИГНАТИЈЕ, Проблем смрти у хришћанској онтологији, Пожаревац, 2012.

ΜΠΕΤΣΑΚΟΣ, Β., *Στάσις Ἀεικίνητος. Ἡ ἀνακαίνιση τῆς ἀριστοτελικῆς κινήσεως στή θεολογία τοῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ* (Ἀθήνα: Ἁρμός, 2006).

MIQUEL, P., “*Πεῖρα*. Contribution à l’étude du vocabulaire de l’expérience religieuse dans l’oeuvre de Maxime le Confesseur,” *StPat* 7 (1966): 355-61.

MONTMASSON, E. “La Chronologie de la vie de saint Maxime le Confesseur,” EO 13 (1910): 149-54.

MOLTMAN JURGEN, *The Coming of God*, London 1996.

MOLTMAN JURGEN, The Way of Jesus Christ (Christology in messianic dimensions), London, 1990.

MONFASANI JOHN, „Pseudo-Dionysius the Areopagite in mid-Quattrocento Rome“, *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, New York, 1987.

MUELLER-JOURDAN PASCAL, Typologie spatio-temporelle de l’Ecclesia byzantine (La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l’Antiquité tardive), Supplements to Vigiliae Christianae 74, Leiden – Boston, Brill 2005.

PASCAL MUELLER-JOURDAN, „***Where*** and ***When*** as Metaphysical Prepequisites for Creation in ***Ambiguum*** 10“, *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013. p. 327.

MURPHY, F.X., “Evagrius Ponticus and Origenism,” in R. Hanson and H. Crouzel, ed., Origeniana Tertia 1981, pp. 253-269.

NACHMANIDES RAMBAN, Writings and Discourses, trans. Ch. B. Chavel (New York: Shilo, 1978), vol. 2. (Hebrew: *Kitbei Rabenu Mosheh ben Nahman*, ed. Ch. B. Chavel, Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook, 1963.

NEIL, BRONWEN. “Two Views of Vice and Virtue: Augustine of Hippo and Maximus th Confessor,” in *Prayer and Spirituality in the Early Church* 3: *Liturgy and Life*, ed. B. Neil, et al. (Sydney: St. Paul’s, 2003), 261-71.

NESTERUK, ALEXEI V., *Light from the East. Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition.* Minneapolis: Fortress Press, 2003 [makes significant use of Maximos, bringing together the doctrine of the logoi with theorems in modern physics].

NESTERUK, ALEXEI V., „The Cosmos of the World and the Cosmos of the Church: Saint Maximus the Confessor, Modern Cosmology and the Sense of the Universe“,

Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013.

NICHOLS, AIDAN. *Byzantine Gospel. Maximos the Confessor in Recent Scholarship.* Edinburgh: T & T Clark, 1996.

NIKOLAOU, T., "Zur Identität der *makarios geron* in der Mystagogia von Maximos dem Bekenner," *OCP* 49 (1983): 407-18.

NORET, J., "La rédaction de la Disputatio cum Pyrrho de saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655?" *AnBoll* (1999): 291-296.

NORRIS, RICHARD. "Two Trees in the Midst of the Garden (Gen 2:9B): Gregory of Nyssa and the Puzzle of Human Evil," in *Dominico Eloquio: In Lordly Eloquence: Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken*, ed. P.M. Blowers, et. al. (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 218-41.

OAKES EDWARD T., Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar, New York, 1994. стр. 114.

OEHLER, KLAUS, "Aristotle in Byzantium," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 5 (1964): 142-143.

PALMER, A., *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (Liverpool, 1993).

ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ, ΜΑΞΙΜΟΣ, «Ἡ ἐπίδραση τῆς θεολογίας τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου στούς μεταγενεστέρους πατέρες τῆς ἐκκλησίας», στό τόμο «Γρηγόριος ὁ Θεολόγος: Συνέδριο Πατερικῆς Θεολογίας» (5-8 Ἰουλίου 1990, Μητρόπολη Καλαβρύτων). Ἀθήνα, Ἁρμός, ἄ.χ., σελ. 151-173.

PARENTE, P., "Use e significato del termine *θεοκίνητος* nella controversia monotelistica," *REByz* 11 (1953).

PARRY, KEN, “Maximus the Confessor and the Theology of Asceticism,” *Phronema (Annual Review of St. Andrew’s Greek Orthodox Theological College, Sydney, Australia)* 17 (2002).

PARYS, MICHEL VAN, “Un maitre spiritual oublié: Thalassios de Libye,” *Irenikon* 52.2 (1979): 214-40.

PELIKAN, JAROSLAV. “Council or Father or Scripture: The Concept of Authority in the Theology of Maximos the Confessor,” in David Neiman, et al., eds., *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of Georges Florovsky*, OCA 195 (Rome, 1973), 277-88.

PELIKAN JAROSLAV and HELMUT T. LEHMANN, Luther’s Works [*LW*], (eds) (St. Louis, MO: Concordia, and Philadelphia, PA: Fortress Press, 1955-1986), 36:109 = *Dr. Martin Luthers Werke* [*WA*], Weimar: Böhlau, 1883-1993.

PERCZEL ISTVAN, „The Earliest Syriac Reception of Dionysius“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008.

PERL, ERIC. “Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximos the Confessor” (Ph.D. diss., Yale University, 1991).

PERL, ERIC. “Metaphysics and Christology in Maximos Confessor and Eriugena,” in Bernard McGinn and Willemein Otten, eds., *Eriugena: East and West: Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies. Chicago and Notre Dame, 18-20 October, 1991*, Notre Dame Conferences in Medieval Studies, no. 5 (Notre Dame, Ind.: UND, 1994), 253-70.

PHILIPS, G., “La grâce des Justes de l’Ancien Testament. Position du problème, Documents patristiques,” *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 23 (1947): 521-556.

PHILLIPS, MARGARET BAGWELL, “*Loci Communes* of Maximus the Confessor: *Vaticanus Graecus* 739” (Ph.D. Diss., St. Louis University, 1977).

PIERRES, J., “Sanctus Maximus Confessor, princes apologetarum synodi Lateranesis anni 649” (dissertation, Gregorianum) (Rome, 1940).

PIETZ, M.W., “Martin I und Maximus Confessor,” *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 38 (1917): 213-256, 429-458.

PIRET, PIERRE. *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Théologie historique 69 (Paris: Beauchesne, 1983).

PLOTINI OPERA, Tomus I-III, Oxford University Press, 1964-1982.

PLASS, P.C., “Transcendent Time in Maximos the Confessor,” *The Thomist* 44 (1980): 259-77.

PLASS, P.C., “Moving Rest in Maximos the Confessor,” *Classica et medievalia* (Copenhagen) 35 (1984): 177-90.

PLESTED, MARCUS. *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition* (Oxford, 2004), esp. chap. 8, pp. 213-254 = Maximos the Confessor.

PONSOYE, E., “La cosmologie de Maxime le Confesseur et les intuitions de la physique contemporaine,” *Présence Orthodoxe* 74 (1987): 17-29.

PUECH HENRI-CHARLES, „La tenebre mystique chez le Pseudo- Denys l'Areopagite“, y *Puech's En quete de la Gnose*, Paris, 1978.

PRADO, JOSÉ J., *Voluntad y naturaleza: La antropologia filosófica de Máximo el Confesor*. Rio Cuarto, Argentina, 1974.

PRASSAS, D., “St. Maximus the Confessor’s Question and Doubts: Translation and Commentary” (Ph.D. diss. CUA, 2003) [now published].

PRESTIGE, G.L., “The Triumph of Formalism,” chap. 13 of his *God in Patristic Thought* (London: SPCK, 1964 [1936]), 265-281.

РАДОВИЋ АМФИЛОХИЈЕ, Тајна Свете Тројице по светом Григорију Паламу, Острог, 2006.

REDOVICS, ARNIS. “Gregory of Nazianzus (Or. 29.2) in Maximos the Confessor’s *Ambigua*,” *StPat* 37 (2001): 250-256.

RICHARD, MARCEL, “Florilèges spirituels grecs,” *Dictionnaire de Spiritualité* 5 (Paris: Beauchesne, 1964), 475-512. [On Maximos, *Loci communes* (PG 91:722-1017); cf. Phillips (1977).]

RIOU, ALAIN. *Le monde et l’Église selon Maxime le Confesseur*, Théologie historique 22 (Paris: Beauchesne, 1973).

RIST JOHN M., „A note on Eros and Agape in Ps-Dionisius“, *Vigiliae Christianae* 20 (1966).

RIST JOHN M., „Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul“, *From Athens to Chartres, Neoplatonism and Medieval Thought*, New Yok, 1992.

ROARK TONY, Aristotle on Time (A Study of the physics), Cambridge University Press, New York, 2011.

ROQUES RENE, L’ Univers Dionysien, Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris, 1954.

ROQUES RENE, Structures theologiques de la Gnose d Richard de Saint Victor: Essais et analyses critiques, Paris, 1962.

ROREM PAUL, Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis, Toronto, 1984.

ROREM PAUL, Pseudo-Duonysius (*A Comentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*), New York, 1993.

ROREM PAUL и C. LAMOREAUX JOHN, „John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's True Identity“, *Church History*, Vol. 62, br. 4, Cambridge University Press, 1993.

ROUECHÉ, M. “Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century,” *Jahrbuch d. Öster. Byzantinistik* 23 (1974): 70-73 [= critical edition of Epifanovich, no. 34, pp. 91-93; CPG 7707 (34): a commentary on Porphyry’s *Isagoge* and the *Categories* attributed to Maximos].

RUSSEL, NORMAN, *The Doctrine of Deification in Greek Patristic Theology* (Oxford, 2004).

RUBENSTEIN MARY-JANE, „Dionysius, Derrida, and the Critique of 'Ontotheology'“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford (UK), October 2008.

SAFFREY, H.-D., “Une lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus,” *Studia Patristica* 9 (1966): 98-105. [On the word *theandrikos.*]

SCHAMP, J., “Maxime le Confesseur et Photios, A propos d’une édition récente des Questions à Thalassius,” *Revue Belge de Philologie et d’Histoire* 60 (1982): 163-76.

SCHÄFER CHRISTIAN, Philosophy of Dionysius the Areopagite, Boston, 2006.

SCHUBERT M. OGDEN, Existence and faith, New York, 1960.

SCHOORS, A., “Biblical Onomastics in Maximus the Confessor’s Quaestiones ad Thalassium,” in *Philohistor. Miscellanea in honorem Carlo Lagi*, ed. A. Schoors & P. van Deun (OLA 69) (Louvain, 1994), 257-72.

SHERWOOD, POLYCARP, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Studia Anselmiana 30 (Rome, 1952).

SHERWOOD, POLYCARP, *The Earlier Ambigua of St. Maximos the Confessor and his Refutation of Origenism*, Studia Anselmiana 36 (Rome: Pontificum Institutum S. Anselmi, 1955).

SHERWOOD, POLYCARP, *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life, the Four Centuries on Charity*, ACW 21 (London & Westminster, MD, 1955).

SHERWOOD, POLYCARP, “Saint Maxime et Denys l’Aréopagite,” DS 3 (Paris, 1957), 295-99.

SHERWOOD, POLYCARP, “Exposition and Use of Scripture in St. Maximos as Manifest in the *Quaestiones ad Thalassium*,” *OCP* 24 (1958): 202-207.

SHERWOOD, POLYCARP, “Maximus and Origenism. ΑΡΧΗ και ΤΕΛΟΣ.” *Berichte zum XI. internationalen Byzantinisten-Kongress*. Munich, 1958. III/1, pp. 1-26.

SHERWOOD, POLYCARP, “Notes on Maximus the Confessor,” *The American Benedictine Review* 1.3 (Autumn, 1950): 347-356.

SHERWOOD, POLYCARP, “Constantinople III,” in G. Dumeige, ed., *Histoire dec conciles oecuméniques*, vol. 3 (Paris, 1973), 131-272.

SCHOORS, A., “Biblical Onomastics in Maximos Confessor’s Quaestiones ad Thalassium,” in A. Schoors and P. Van Deun, eds., *FS Carl Laga* (Louvain, 1994), 257-72.

SCHÖNBORN, CHRISTOPH. *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique* (Théologie historique 20) (Paris: Beauchesne, 1972).

SCHÖNBORN, CHRISTOPH. “La primauté romaine vue d’Orient pendant la querelle du monoénergisme et du monothélisme (VIIIe siècle),” *Istina* 21 (1976): 476-490.

SCHÖNBORN, CHRISTOPH. “Plaisir et douleur dans l’analyse de S. Maxime, d’après les *Quaestiones ad Thalassium*,” in *Fribourg Symposium*, ed. Heinzer and Schönborn, 273-284.

SCHWAGER, R., “Das Mysterium der übernaturlichen Natur-lehre. Zur Erlösungslehre des Maximos Confessors,” *Zeitschrift der katholischen Theologie* 105 (1983): 32-57.

SHIELDS CHRISTOPHER, Aristotle, New York, 2007.

ΣΙΑΣΣΟΣ Λ., Ἐραστὲς τῆς ἀληθείας, Θεσσαλονίκη, 1984.

ΣΚΟΥΤΕΡΗΣ Κ., Ἡ ἔννοια τῶν ὁρῶν „θεολογία“ „θεολογεῖν“ „θεολογος“ ἐν τῇ διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι καὶ τῶν Καππαδοκῶν, Αθῆναι, 1972.

SIDDALS, RUTH M., “Oneness and Difference in the Christology of Cyril of Alexandria,” Studia Patristica 18.1 (1985): 207-211.

SINKO, T., *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni, Pars II de traditione indirecta* (Cracow, 1923).

SHELDON-WILLIAMS I.P., “The Greek-Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximos and Eriugena”, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

SHERWOOD P., „Sergius of Reshaina and the Syriac versions of the Pseudo-Denis“, *Sacris Erudiri*, 4, 1952.

SOLIGNAC, A., “Nous” et “Mens,” DS 11:459-69.

SOPPA, W., *Die Diversa Capita unter den Schriften des heiligen Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung* (Dresde, 1918) [the first study to systematically demonstrate that the *Diverse Chapters* is in fact a collection of experts taken primarily from the QThal; cf. Disidier, 1931].

SQUIRE, A.K., “The idea of the soul as Virgin and Mother in Maximos the Confessor,” *StPat* 7 (1966): 456-61.

STANG CHARLES M., „Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008.

STANILOAE, DUMITRU, “La christologie de saint Maxime le Confesseur,” *Contacts* 142 (1988): 112-20.

STANILOAE, DUMITRU, “Commentaires” [on the *Ambigua*, appended to] Emmanuel Ponsoye, trans. *Saint Maxime le Confessor: Ambigua* (Paris, 1994), 373-540.

ΣΤΑΝΙΛΟΑΕ, Δ., «Εἰσαγωγή – Σχόλια στή Μυσταγωγία» στό τόμο: *Μυσταγωγία τοῦ ἁγ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ* (Ἀθήνα: Ἀποστολική Διακονία, 1973).

STUHLFAUTH GEORG, Das Dreieck, Die Geschichte eines religiosen Symbols, Stuttgart, 1937.

STARR, J., “St. Maximos and the forced Baptism at Carthage in 632,” *Byzantinisch neugriechische Jahrbücher* 16 (1940): 192-96.

STEAD, JULIAN. “”The Patriarchs as Models of the Christian Life according to St. Maximus the Confessor in the *Ambigua* (1137C-1149C),” *Patristic and Byzantine Review* 15 (1996-97): 141-49.

STEEL, C., “Elementatio Evangelica: À propos de Maxime le Confesseur, Ambigua ad Ioh. XVII,” in F. Van Segbroeck, et al., eds. *The Four Gospels* (FS G. Neirynck) III (Leuven, 1992), 2419-2432.

STEPHANOU, E., “La coexistance initiale du corps et l’âme d’aprè saint Gregoire de Nysse et Maxime l’Homologète,” *Echos d’Orient* 31 (1932): 304-15.

STICKELBERGER, B., “Über ein christologische Grundaxiom bei Maximus Confessor und Karl Rahner,” Fribourg Symposium, 375-384.

ΣΤΡΑΤΟΣ, Ἀ.Ν., «Ὁ Πατριάρχης Πύρρος», *Byzantina* 8 (1976): 9-19.

STRAUBINGER, H., *Die Christologie des hl. Maximus Confessor* (Bonn, 1906).

STUDER, B. “Soteriologie des Maximus Confessor,” Fribourg Symposium, 239-246.

SUCHLA BEATE REGINA, „Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum“, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: i. Philologischhistorische Klasse*, 1980.

ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ, Χ., «Ἡδονή – ὀδύνη κατά τόν ἅγιον Μάξιμον τόν Ὁμολογητήν», *Ἐκκλησία* (1973), σελ. 531-32, 577-78.

ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ, Χ., *Εὐχαριστία καί θέωσις κατά τόν ἅγιον Μάξιμον τόν Ὁμολογητήν καί τόν Νικόλαον Καβάσιλα* (Ἀθήνα, 1974).

ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ, Χ., «Η δια των αρετών απάθεια κατά τον άγιον Μάξιμον τον Ομολογητήν», *Θεολογία* 50 (1979), 567-93.

ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ, Χ., *Θέματα ασκητηκής ζωής εις τα «Κεφάλαια αγάπης» του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού* (Αθήνα, 1993).

ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ, Χ., *Θέματα δογματικής θεολογίας και πνευματικής ζωής κατά την διδασκαλίαν Μαξίμου του Ομολογητού* (Αθήνα, 2003).

ΤΑΤΑΚΗΣ, Β.Ν., «Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής», *Ἡ Βυζαντινή Φιλοσοφία* (Ἀθήνα, 1977), 83-99, 295-95, 322-23.

TAYLOR COOLMAN BOYD, „The Medieval Affective Dionysian Tradition“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008.

TELEPNEFF, GREGORY. “The Person, *Pathe*, Asceticism, and Spiritual Restoration in St. Maximos,” GOTR 34 (1989): 249-261.

ΤΕΡΕΖΗΣ, Χ. Ἀθ., «Βυζαντινή ἑρμηνευτική. Ἕνα παράδειγμα ἀπό τόν Μάξιμο τόν Ὁμολογητή», *Ἴνδικτος* 15 (2001): 78-96.

ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Α. «Cur Deus Homo? Ἀπροϋπόθετον ἤ προϋπόθετον ἐνανθρώπισιν τοῦ Θεοῦ Λόγου; Σχόλιον εἰς τήν θεολογίαν τοῦ ἱεροῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ» *ΕΕΘΣΠΑ* 19 (Ἀθήνα, 1972): 295-430.

ΘΕΟΚΛΗΤΟΣ ΔΙΟΝΥΣΙΑΤΗΣ, *Τά 400 Κεφάλαια περί Ἀγάπης καί Ἑρμηνεία εἰς τό Πάτερ ἡμῶν* (Ἅγιον Ὄρος, 1976).

THOMAS GALLUS, Grand commentaire sur la Théologie Mystique, ed. G. Thery, Paris, 1934.

THUNBERG, LARS, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximos the Confessor*, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, no. 25 (Lund: C.W.K. Gleerup, 1965) (2nd ed. Chicago: Open Court Publishing, 1995).

THUNBERG, LARS, *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximos the Confessor* (Crestwood, NY: SVSP, 1985).

TROELTSCH ERNST, „Der Historismus und seine Probleme“, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 1, No. 1, Blackwell Publishing, Edinburgh, 1961.

TOLLEFSEN, TORSTEIN. *The Christocentric Cosmology of St. Maximos the Confessor: A Study of his Metaphysical Principles*, Acta Humaniora 72 (Oslo: Unipub Forlag, 2000).

TOLLEFSEN, TORSTEIN. “Did St. Maximos the Confessor have a Concept of Participation?” *StPat* 37 (2001): 618-25.

TOLLEFSEN, TORSTEIN, „St Maximus’ Concept of a Human Hypostasis“, *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim

(Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013. 115.

TÖRÖNEN, MELCHISEDEC. *Union and Distinction in the Thought of St. Maximos the Confessor*, OECS (Oxford: OUP, 2007).

ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π., *Μυστικισμός, Αποφατισμός, Καταφατική Θεολογία : Τεῦχος Β΄. Μάξιμος ο Ομολογητής, Γρηγόριος ο Παλαμάς* (Αθήνα, 1975), 7-22.

TROELTSCH ERNST, Dogmatics of the History-of-Religions School, 1913.

TROELTSCH ERNST, „Protestantism and Progress“, *Religious Studies Review*, l4:2 (April, l988).

TROELTSCH ERNST, „The Christian Faith“, *Religious Studies Review*, 18:2, (July, 1992), p. 218.

TROELTSCH ERNST, „On Historical and Dogmatic Method in Theology“, *Gesammelte Schriften*, Volume II, Tubingen, 1913.

TROELTSCH ERNST, The Absoluteness of Christianity and the History of Religions, Louisvile, Kentucky, 1971.

TSIRPANLIS, CONSTANTINE N., “Aspects of Maximian theology of politics, history and the kingdom of God,” *Patristic and Byzantine Review* 1.1 (1982): 1-21. TSIRPANLIS, C.N., «Acti sancti Maximi», *Θεολογία* 43 (1972): 106-115.

TURNER DENYS, „Dionysius and some late Medieval Mystical Theologians of Northern Europe“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford (UK), October 2008.

TURNER DENYS, The Darkness of God (*Negativity in Christian Mysticism*), Cambridge, 1995.

TZAMALIKOS, P., *The Concept of Time in Origen* (Frankfurt: Peter Lang, 1992).

UNGER, D.J., “Christ Jesus, Center and Final Scope of All Creation according to St. Maximus Confessor,” *Franciscan Studies* 9 (1949).

UTHEMANN, K.-H., “Das anthropologische Modell der hypostatischen Union bei Maximus Confessor,” Fribourg Symposium, 223-233.

VANNESTE JAN, Le Mystere de Dieu: Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys I 'Areopagite, Brussels, 1959.

VARVATSOULIAS, G., “Neurosis according to Karen Horney and the Anthropological Aspects of St. Maximos the Confessor” (Ph.D. diss. Durham, 1996) [published in Greek: Akritas, 2004.]

ΒΑΣΙΛΙΕΒΙΤΣ ΜΑΞΙΜΟΣ *Ο ἀνθρωπος της εν Χριστώ κοινωνίας. «Μετοχή Θεοῦ» στη θεολογική ανθρωπολογία του Γρηγορίου του Θεολόγου και Μαξίμου του Ομολογητου* (Ph.D. Diss., Athens, 1999).

MAXIM VASILJEVIC, „Death, Resurrection, and the Church in St Maximus’ Theology“, *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013.

VENEDIKTOV, I., “St. Maximos the Confessor and his Commentary on the Lord’s Prayer,” *Journal of the Moscow Patriarchate* 7 (1986): 69-73.

VENEDIKTOV, I. and A. MUMRIKOV, “Interpretation of the Divine Liturgy by St. Maximus the Confessor: Theological Aspects,” *Journal of the Moscow Patriarchate* 4 (1987): 70-72; 5 (1987): 72-73.

VILLER, MARCEL, “Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: les oeuvres d’Évagre le Pontique,” *Revue d’ascétique et mystique* 11 (1930): 156-184; 238-268; 331-336.

VISHNEVSKAYA, ELENA, “Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor,” in *Partakers of Divine Nature: The History and Development of Deificaiton in Christian Traditions*, ed. Michael J. Christensen & Jeffery A. Wittung (Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007), 132-45.

ΒΛΕΤΣΗΣ, ᾿Αθ., *Τό προπατορικό ἁμάρτημα στή θεολογία Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ* (Κατερίνη: Τέρτιος, 1998).

VOCHT, C. DE, “Un nouvelle opuscule de Maxime le Confesseur, sources des chapitres non encore identifié des cinq centuries théologiques,” *Byzantion* 57 (1988): 415-20.

VÖLKER, W. “Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor,” in E. Klostermann, ed., *Studien zum neuen Testament und zur Patristik* (Berlin, 1961), 331-50.

VÖLKER, W. “Zur Ontologie des Maximus Confessor,” *Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift E. Barnikol* (Berlin, 1964), 57-79.

VÖLKER, W. *Maximos Confessor als Meister des geistlichen Lebens* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1965).

WALSH JAMES, The Cloud of Unknowing, (ради се о преводу текста непознатог аутора), New York, 1981.

WILBERDING ERICK, „A Defense of Dionysius the Areopagit by Rubens“, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 1, University of Pennsylvania Press, 1991.

WOLFSON H. A., „Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides“, у *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 1, Cambridge: Harvard University Press, 1973.

VÖLKER, W. *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zur Symeon dem Neuen Theologen* (Wiesbaden, 1968), cf. pp. 315-27: “Beilage: Christi Verklärung auf dem Tabor in der Deutung des Maximus Confessor und Gregorius Palamas.”

WALLACE, M., “Affirmation and Negation in the Theology of St. Maximus the Confessor” (Ph.D. diss., St. Anslem, Rome, 1960).

WEAVER, D., “Exegesis of Romans 5:12 among the Greek Fathers and its Implications for the Doctrine of Original Sin,” SVTQ 29.3 (1985): 231-57.

WILKEN, ROBERT. “Maximos the Confessor on the Affections in Historical Perspective,” in Vincent L. Wimbush & Richard Valantasis, ed., *Asceticism* (New York: OUP,), 412-423.

WILLIAMS, J.P., “The Incarnational Apophasis of Maximus the Confessor,” SP 37 (2001): 631-35.

WHITTOW, M., *The Making of Byzantium, 600-1025* (Berkeley, 1996), 15-138.

WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit* (Berliner Byzantinische Studien 6) Frankfurt am Main - Berlin, 2001.

YEAGO, DAVID. “Jesus of Nazareth and Cosmic Redemption: The Relevance of St. Maximos the Confessor,” *Modern Theology* 12 (1996): 163-193.

ZHIVOV, V.M., “The Mystagogia of Maximus the Confessor and the Development of the Byzantine Theory of the Image,” SVTQ 33 (1987): 358-72 [*or* 31.4, pp. 349-76?]

ZIRNHELD, CLAIRE-AGNÈS. “Le double visage de la passion: malédiction due au péché et/ou dynamisme de la vie: *Quaestiones ad Thalassium* 21, 22, et 42,” in *FS C. Laga*, Orientalia lovaniensia analecta 60 (Leuven: Peeters Press, 1994), 361-380.

ЗИЗИУЛАС ЈОВАН Д., Заједница и другост, Пожаревац, 2011.

ЗИЗИУЛАС ЈОВАН, „Символизам и реализам у православном богослужењу (особито у Светој Евхаристији)“, Саборност, бр. 1-4, Пожаревац, 2001.

ЗИЗИУЛАС ЈОВАН, „Евхаристија и Царство Божије“, Саборност, бр. 3-4, Пожаревац, 2002.

ZIZIOYLAS, JOHN, Being as Communion, New York, 1985.

ZIZIOYLAS, JOHN, The One and the Many, Alhambra, 2010.

ZIZIOYLAS, JOHN, „Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor“, *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology - University of Belgrade 2013. 85.

Речници и енциклопедије:

ACHTEMEIER, PAUL J., ed. *Harper's Bible Dictionary.* New York, 1985.

BERKHOFF, LOUIS, *Systematic Theology.* Grand Rapids, MI:

Eerdman's Publishing Co., 1988.

CERESA-GASTALDO, A. *Dizionario Patristico* 2 (1984).

CHRESTOU, P. *ΘΕΕ* 8 (1966).

CONGOURDEAU, M.-H. *DEMA* 2 (1997).

DALMAIS, I.-H. *DS* 10 (1980).

DOUGLAS, J. D., ed. *The New International Dictionary of the Christian Church*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House. 1978.

GEISLER, N., ed. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 2000.

HARRISON, EVERETT F., ed. *Baker's Dictionary of Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1960.

ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΡ. ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΥ, ΛΕΞΙΚΟΝ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΗΣ, Ἀθήνα. 1999.

KAZHDAN, A. Dumbarton Oaks Hagiography Database, Washington D. C., 1998.

McKIM, DONALD K., *Westminster Dictionary of Theological Terms*. Louiseville, KY: John Knox Press, 1996.

LAMPE, G. W. H. A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1961.

LSJ- LIDDELL-SCOTT-JONES, Lexicon of Classical Greek,

(http://www.tlg.uci.edu/lsj/#eid=1& context=lsj).

Кратка биографија кандидата:

Предраг Петровић рођен је 02. децембра 1963. год. у Зрењанину од оца Зорана и мајке Савете. Основну школу завршио је 1978. год. у Зрењанину. Средњу електротехничку школу завршио је у Зрењанину 1982. год. Богословски факултет Српске Православне Цркве у Београду уписао је 1986/87. год. а дипломирао 1991. Постдипломске студије уписао је на Богословском факултету Аристотеловог Универзитета у Атини школске 1994/95. год. и положио испите предвиђене одговарајућим законом о постдипломским студијама. Предраг Петровић је 5. децембра 1999. год. рукоположен у чин ђакона Саборне Цркве св. арханђела Михаила и Гаврила у Пожаревцу, а од 01. новембра 2001. год. постављен је за ђакона Саборне Цркве св. вел. муч. Георгија у Смедереву. На Богословском факултету Српске Православне Цркве у Београду, дана 10. априла 2000. године, ђакон Предраг Петровић изабран је за асистента-приправника, на катедри за Догматику. Магистарски рад под називом ЕСХАТОЛОШКА ПРИРОДА СИМВОЛИЗМА ЦРКВЕ У ДЕЛИМА СВЕТИХ ОТАЦА ОД I ДО VII ВЕКА одбранио је на Богословском факултету Српске Православне Цркве у Београду дана 29. септембра 2005. год. пред комисијом у саставу: еп. проф. др Игнатије Мидић (ментор), проф. др Владан Перишић и проф. др Ненад Милошевић. На Седници Научно-наставног већа Богословског факултета Универзитета у Београду одржаној 30. априла. 2009. год. ђакону мр Предрагу Петровићу одобрена је тема докторске дисертације под називом ЕСХАТОЛОШКО-ИСТОРИЈСКЕ ДИМЕНЗИЈЕ ПОСТОЈАЊА У ДЕЛИМА ДИОНИСИЈА АРЕОПАГИТА И МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА. Дана 10. јула 2009. године изабран је за место асистента катедре за Догматику. Ђакон Предраг Петровић произведен је у чин протођакона у Цркви св. арханђела Михаила и Гаврила у Пожаревцу дана 09. јануара 2011. год. Дана 20. јуна 2012. године реизабран је за место асистента на катедри за Догматику.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани: Предраг Петровић
број уписа: 5/114 (06. 10. 2008.)

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом:

„ЕСХАТОЛОШКО-ИСТОРИЈСКЕ ДИМЕНЗИЈЕ ПОСТОЈАЊА
У ДЕЛИМА ДИОНИСИЈА АРЕОПАГИТА
И МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА“

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 03. 04. 2013.

_____

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Предраг Петровић
Број уписа: 5/115 (06. 10. 2008.)
Студијски програм: Докторска дисертација по старом програму
Наслов рада: „ЕСХАТОЛОШКО-ИСТОРИЈСКЕ ДИМЕНЗИЈЕ ПОСТОЈАЊА У ДЕЛИМА ДИОНИСИЈА АРЕОПАГИТА И МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА“
Ментор: Еп. др Игнатије Мидић, редовни професор Православног богословског факултета Универзитета у Београду

Потписани Предраг Петровић

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду.**
Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.
Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 03. 04. 2013.

_____

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„ЕСХАТОЛОШКО-ИСТОРИЈСКЕ ДИМЕНЗИЈЕ ПОСТОЈАЊА
У ДЕЛИМА ДИОНИСИЈА АРЕОПАГИТА
И МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА“

која је моје ауторско дело.
Дисертацију са свим прилозима предао сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.
Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

Потпис докторанда

У Београду, 03. 04. 2013.

_____

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани: Предраг Петровић
број уписа: 5/114 (06. 10. 2008.)

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом:

„ЕСХАТОЛОШКО-ИСТОРИЈСКЕ ДИМЕНЗИЈЕ ПОСТОЈАЊА
У ДЕЛИМА ДИОНИСИЈА АРЕОПАГИТА
И МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА“

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 03. 04. 2013.

Предраг Петровић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Предраг Петровић
Број уписа: 5/115 (06. 10. 2008.)
Студијски програм: Докторска дисертација по старом програму
Наслов рада: „ЕСХАТОЛОШКО-ИСТОРИЈСКЕ ДИМЕНЗИЈЕ ПОСТОЈАЊА У ДЕЛИМА ДИОНИСИЈА АРЕОПАГИТА И МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА“
Ментор: Еп. др Игнатије Мидић, редовни професор Православног богословског факултета Универзитета у Београду

Потписани Предраг Петровић

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду.**
Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.
Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 03. 04. 2013.

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„ЕСХАТОЛОШКО-ИСТОРИЈСКЕ ДИМЕНЗИЈЕ ПОСТОЈАЊА
У ДЕЛИМА ДИОНИСИЈА АРЕОПАГИТА
И МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА“

која је моје ауторско дело.
Дисертацију са свим прилозима предао сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.
Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

Потпис докторанда

У Београду, 03. 04. 2013.