



УДК 27-31 Псеудо-Дионисије Ареопагит
27-31 Максим Исповедник, свети
DOI:10.5937/sabornost7-5085
Оригинални научни рад

Предраг Петровић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Богослужбене претпоставке Дионисијеве христологије

Abstract: Дионисије говори о „осуштаствљеним тајнама“ Господњег човекољубља, а свети Максим Исповедник у својој схолији овај израз тумачи као догађаје везане за Господње Оваплоћење као што су глад, труд, ход по води, улазак кроз затворена врата, васкрсавање мртвих и слично. Издвојен из ширег контекста Максимовог богословља, овакав Дионисијев став би могао бити схваћен искључиво кроз раздвојена историјска дејства Господње богочовечанске личности. Аутор, зато, анализира питање: да ли се Дионисијеве речи „осуштаствљене тајне“ тичу и нашег богослужбено-символичног постојања, или је овде искључиво реч о тајнама богочовечанске личности које су се *иојединачно* десиле пре две хиљаде година? Закључује да нам Максимова богословска појашњења, дата на другим местима његових *Схолија*, дају за право да стварност која се крије иза Дионисијевог израза — *осуштаствљене тајне*, идентификујемо са тајноводственим христолошким начинима јерархијског постојања Цркве.

Key words: христологија, богослужбени символизам, тајна Цркве, Дионисије Ареопагит, свети Максим Исповедник.

Када Дионисије говори о „осуштаствљеним тајнама“ (οὐσιώδη μυστήρια) (Migne, 1857a, 640C) Господњег човекољубља, Максим, у својој схолији, овај израз тумачи као догађаје везане за Господње Оваплоћење као што су глад, труд, ход по води, улазак кроз затворена врата, васкрсавање мртвих и слично (види Migne, 1857δ, 216BC). Издвојен из ширег контекста Максимовог богословља, овакав Дионисијев став би могао бити схваћен искључиво кроз раздвојена историјска дејства Господње богочовечанске личности. Због тога нам се намеће суштинско питање: да ли се Дионисијеве речи „осуштаствљене тајне“ тичу и нашег богослужбено-символичног постојања, или је овде искључиво реч о тајнама богочовечанске личности које су се *иојединачно* 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

¹ djpredragpetrovic@gmail.com

иза Дионисијевог израза — *осуїїїасїївљєне їїаїне*, идентификујемо са тајноводственим христолошким начинима јерархијског постојања Цркве, што ћемо и показати на страницама које следе.

Темеље најширег сагледавања есхатолошко-историјских димензија постојања света, можемо наћи у Дионисијевој христологији. Ако бисмо пренебрегли овај крајугаони камен његовог учења, онда би се могућности есхатолошко-историјских димензија постојања кретале у нејасним и, у крајњем случају, оригенистичким хоризонтима. Многи аутори траже и виде порекло готово сваке димензије Дионисијевог учења у различитим неоплатоновско-философским, или пак магијским утицајима времена у коме је живео, што је још један од разлога због кога морамо указати на значај, управо, Дионисијеве христологије. Указаћемо на чињеницу да према 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 *доїослужбену оїїїљивосїї* 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“ (Флоровски, 2009, стр. 261). Не доводећи у питање неоспорни богословски ауторитет о. Георгија Флоровског и по питањима односа есхатологије и историје, слободни смо исказати извесне недоумице због поменутог цитата. Као прво, остаје нејасан поменути израз „релативно ретко“. Могли бисмо на исти начин окарактерисати многа светоотачка дела. У истом смислу остаје нам нејасан исказ о. Георгија да *образ Боїочовека није ценїїрална їїачка Дионисиїевої духовної оїїїїа*. На страницама које следе, указаћемо на могућност другачијег приступа Дионисијевој христологији у којој не можемо ни замислити хришћански живот без личности Богочовека¹.

Најпре, морамо поменути да Дионисије користи израз *доїословљє* и као израз најуже повезан са догађајем Христовог Оваплоћења јер,

¹ Став који заузимамо није просто опонирање тако великом и важном богословском ауторитету какав је био и остао о. Георгије Флоровски, већ је, како већ рекосмо, наставак истраживања којима се и он бавио, али истраживањем доста непопуларним, због тога што су многи западни и неки источни богословски аутори судећи *їо изїлегу* 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 покреће Максимов неизрецив богословски труд да Дионисија прикаже у сасвим другачијем, еклисиолошком, а не индивидуалистичком светлу, и да притом не изнесе нити један *усиљєни* богословски став којим би бранио Дионисијев богословски ауторитет по сваку цену.

како рече: „Оно што је најочигледније у читавом богословљу, односно, у људском богосаздању Исуса, јесте неисказиво (сваком) речју и незна-но (сваком) уму па и самом првом од презвитерујућих анђела“ (Migne, 1857a, 648A). Рорем потпуно превиђа ово Дионисијево одређење појма *δοῖοςловље*, тако да Рорему мањкају одговарајућа еклисиолошка полазишта и исходишта како старозаветног и новозаветног, тако и богослужбеног (тајноводственог) сагледавања Дионисијевог богословља, чиме се метод Роремовог указивања на различита значења појма *δοῖοςловље* не разликује од општеприхваћеног метода критичко-историјског идентификовања различитих текстуалних места у којима се овај појам појављује (Rorem, 1984, стр. 14–22). Проблематичност оваквог приступа лежи у потпуно необавезујућем значењу самог појма *δοῖοςловље*.

Међутим, Дионисијев појам *δοῖοςловља* које, како видесмо, везује за „људско богосаздање Исуса“, обавезује нашу пажњу и чињеницом да је богословље по њему неодвојиво од појма *δοῖοдејство*, као у речима „богодејство је возглављење богословља“ (Migne, 1857a, 432B), 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 *Χριστός* 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 „Тајни Христовој“.

По Дионисијевом учењу, Бог Отац је „изворно дожанство“, а Исус и Дух су „догородног дожанства догоизданци (Θεόφυτοι)...и надсуштинска светила“ (Migne, 1857a, 645B). Описујући атрибуте придодате Божјем бићу у писаном богословском наслеђу, Дионисије атрибут „човекољудно“ 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 (της ἀμεταβόλου καὶ ἀσυχύτως)“ (Migne, 1857a, 592B). (Одговарајућа Максимова схолија упућује између осталог и на апостолско порекло израза „ἀσυχύτως“ — несмешљиво)². Исусово човекољудно „потпуно и неизмењено постојање“, Дионисије исказује у смислу „осуштаствљених тајни“ (Migne, 1857a, 640C) које се, по Максиму, тичу оваплоћења, јер се Дионисије супротставља гледишту по коме се отелотворење десило привидно (види Migne, 1857δ, 216BC). Исусово „мужно“ осуштаствљење примамо тајанствено, али нам остаје незнано на који начин се од „девичанских крви“, мимо природе,

² Види Migne, 1857δ, 196D. Да Бог у Христу остаде неизмењен (ἀμεταβόλως) види Migne, 1857a, 181C. и ἀμετάβλητος код Migne, 1857δ, 57A.

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 физиологији“ (Migne, 1857a, 648A), тако да и Дионисијев израз „мужно боґодејство“, Максим тумачи као Христово очовечење у коме је Бог „бдудући у телу, дејствовао божанске тајне“ (Migne, 1857δ, 57A).

Следећи христолошки моменат који Дионисије тумачи јесте Господње име *Анђео Великої Савеїа*. Дионисије наводи да Исаија (у 9, 6) Господа назива *Анђелом* због „свештенопројавног уређења Његовог доброделатног доласка“³. Максим уз то наводи да се Господ Исус Христос као човек потчињује анђелима, што значи да се потчињује изобраењима Бога Оца која бивају кроз анђеле (Migne, 1857δ, 57D), додајући Матејево сведочанство о приступању и служењу анђела Господу после кушања у пустињи (Мт 4, 11) (Migne, 1857δ, 60B). Максим уз то предупредује и питање о потреби присуства анђела уз већ присутно Христово божанство, одговарајући да Свето Писмо посвуда говори да „Бог кроз анђеле чудедејствује“ (Migne, 1857δ, 60B). Божанска сотириологија не укида Исусово име *Анђела Великої Савеїа* (којим га именује пророк Исаија, јер нам Он „јавља што је чуо од Оца“ (Migne, 1857δ, 181D)), због чега морамо имати у виду управо речи Господње: „Од сада ћете видети небо отворено и анђеле Божије како узлазе и силазе на Сина Човечијег“ (Јн 1, 51), као на *Анђела Великої Савеїа*, јер је Господ и творац и Узрок анђела.

Надаље, Дионисије назива Исуса „Очевом светлошћу која јесте, светлошћу истинитом која освећује сваког човека који долази на свет“ (Јн 1, 9), и „кроз коју имамо приступ началосветлосном Оцу“ (Migne, 1857a, 121A). И, по Максиму, не освећује се свако од Логоса, него „многи пребивају не(пр)освећени и по познању непричасни светлости“ (Migne, 1865a, 1336B), док је причасник светлости Логоса онај, који „по сопственој вољи (кат’ οἰκεῖαν ὑψώψη) долази у истински свет врлина“ (Migne, 1865a, 1336B).

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 боґочовечанског постојања. Богослужбена традиција Православне Цркве чува ову димензију у 9. песми катавасије „Отворићу уста моја...“ и то у речима: „...сакупивши раздељене природе...“⁴, или пак у речима стиховње стихире: „Испунио си блажени Очево благовољење, сјединивши горње (стварности) с доњим, вазнео си

³ Migne, 1857a, 181D. Максим за пројавно уређење Анђела Великог Савета наводи Јованове речи: „одјавио сам твоје име људима“ (Јн 17, 6).

⁴ *Зборник црквених бојослужбених ѡсама*, 2009, стр. 692 — Канон, 9. песма, Среда Преполовљења, 4. недеља по Пасхи.

се у слави к првим (стварностима)⁵, или у речима: „(Са) горњим и доњим (бићима) сада скупа се веселимо...“⁶, 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 содом, нити са другима, нити са анђелима, *неіо да и са њима садејсївујемо дожанске (їајне), іо іромислу Исусовом који све у свему дејсївује и сївара мир неизрециви и од века іредогређени, іоново нас мирећи себи, и у себи, Оцу.*“ (Migne, 1857a, 953AB) О овој свези мира између Господа, људи и анђела, Максим додаје: „Онај који не ратује са содом, (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“ (Migne, 1857δ, 400AB). Да се мир, о коме је овде реч, не односи ни на какву нецрквену стварност, видимо из управо поменутих Дионисијевих речи: „...*неіо да и са њима садејсївујемо дожанске (їајне), іо іромислу Исусовом који све у свему дејсївује и сївара мир неизрециви и од века іредогређени...*“ Максим на одговарајућем месту тумачи ову богослужбену димензију речима схолије: „То јест, да поштујући дожанско, савршавамо исто богослужење и поклоњење са њима (анђелима).“⁷ Идентичну богослужбено-символичну стварност налазимо и у молитви Малог входа: „...нека са входом нашим буде и вход твојих светих 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 *свешїено у (Њеіовим) људским (сїварносїима)* због дожанске 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 симбола (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.“ (Migne, 1857a, 481D–484A)

Најзад, у богослужбеном смислу треба сагледавати Дионисијево инсистирање на Христовом уређењу начина постојања јер је Христос „*Тво-рац симбола*“ (Migne, 1857a, 428B). Због тога је веома важна чињеница да

⁵ *Зборник црквених бојослужбених ѡсама*, 2009, стр. 720 — Стиховње стихире, Четвртак јутрење, недеља 7. по Пасхи.

⁶ *Минеј за децембар*, 1984, стр. 554. — 29. децембар, икос, после шесте песме канона.

⁷ На овом месту Максим очигледно под множином заменице „αὐτοῖς“, има у виду и анђеле и људе јер Дионисије претходно говори у том контексту. Види Migne, 1857δ, 400B.

Максим у Христу види сједињеним и *ѿприродни закон, и ѿисани закон, и закон блаѡодаѡији, јер је Христѡс Творац свеѡа и Творац закона ѿприроде, а као Промислиѡиѡел и Законодавац, и у речима мудро и у Духу, односно блаѡодаѡији; Он је и крај закона* (Рим 10, 4), *односно ѿисаноѡи закона духовно умованоѡи, али и Измириѡиѡел свеѡа са Боѡом* (Migne, 1865a, 308BC). Због тога „вапи (и) творевина кроз створења у њој и објављује (на свој начин) онима који могу умно чути сам узрок, тројично појан (τριάκιως ὑμνουμένην)“ (Migne, 1865a, 296C).

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. Тако на пример, тајну савршења мира Дионисије саслѡедава на христолошки начин. Миро је саздано из више мирисних елемената; али будући бескрајно по природи, јер је на симболичан 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 (Migne, 1857a, 477C). Због тога је Исус „извор благоуханих божанских прихватања (ἀντλήσεων)“ (Migne, 1857a, 480A), тако да је од Њега и „мирис знања Његовог које се јавља кроз нас у сваком месту“ (2Кор 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 *ѿрке коју је ѿрчао* (2Тим 4, 7), Дионисије на павловски начин исказује узвишену парадигму постојања у Христу. Христос по Дионисијевим речима јесте и „творац такмичења (ἀθλοθεσίας δημιουργός) (који је) као мудар поставио правила (такмичења)“ (Migne, 1857a, 401D). Он је као Творац такмичења заправо први такмичар који је иза себе у свештеним „законоположењима“ установио начине хоћења Његовим „божанским ѿраѡовима“ тако да се такмичар „у доѡѡодражаѡиѡелном ѿакмичењу бори са енерѡијама и ѡѡѡѡјањима која се ѿроѡиѡиве обожењу, (и) саумире са Христѡм ѡреху на ѡѡајанѡѡивени начин крѡиѡењем“ (Migne, 1857a, 404A). Ове Дионисијеве речи упућују нас на важне гносеолошке одреднице; оне почињу богоустановљењем свештених начина постојања као свештеним траговима Христовог земаљског живота. Отуда и сва богојављања као и Дионисијева богословствовања јасно одишу богослужбеним карактером христолошког постојања. С друге

стране остаје све оно што Дионисије своди под *енерѿије и ѿстојојања која се ѿрошѿиве обожењу*, што другим речима има значење хода ка непостојању, а што Дионисије и наводи као наступање ка стварностима за које се само мисли да постоје (Види Migne, 1857a, 436A).

На другом месту, за Христова тајноводства, Дионисије ће користити речи „мужна Исусова боґодејства“ (Migne, 1857a, 429C), или речи „боґо-предано свештено учење и боґоподражајно живљење његових ученика“ (Migne, 1857a, 429CD). 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 *ѿворац символа*, односно *ѿворац ѿакмичења* у симболичним боґослужбеним радњама, утврдио истине о стварању света и уопште о циљу стварања као и сва знања која ми због наших слепадних немоћи не можемо открити природним начином постојања. У Дионисијевом боґословљу не може се раздвојити *ѿајна* од *знања*, јер ни тајна ни знање не припадају свакоме.

Свештеноначалник свештеним дејствима, описујући чулно наш живот као иконе, *изводи на видело Исуса Христѿа* из Божје скривености у потпуно и несмешљиво нашој природи човекољубно очовечење, одакле се човекољубно раздаје чинећи нас „*истѿински заједничарима Божјим и (заједничарима) дожанских (стѿварносьи)*“ (Migne, 1857a, 444CD). Прихватање миомира испуњује задовољством наше чуло мириса, ако је чуло здраво и пријемчиво, и аналогно томе, и наше умне силе, усмерене ка „боґодејственим мерилима“ одговарајућим повратком ума ка дожанским стварностима, достижу боґоначални миомир и „*свешѿено задовољсьиво* (της εὐφραδείας ἱερας)“ (Migne, 1857a, 477D). По Максимовим речима: „Писмо очовечује (оно што је) дожанско, називајући (дожанско) од (ствари) човечанских“⁸, јер се по Дионисију „дожанско тело Његово назива видљивим боґојављањем“ (Migne, 1857δ, 197C). И боґослужбена пјенија сведоче: „Неописан дожанством, (а) описан телесном тварју, желећи доћи водама Јорданским да се крсти, Њега мисленом чистотом примимо: јер жели учинити обновљење свих...“⁹, или речи стихире: „Господе, и Јовану си дошао на Јордан као човек, но ниси одступио од престола, са Оцем заједно седећи...“¹⁰, као и речи: „С више Отац вопијаше ово је Син возљубљени мој, који се крсти телом у водама јорданским.“¹¹ Боґослужбено-симболично Крштење Господње јесте кључ откривења боґоустановљености боґослужбеног симболизма којим Господ премудро

⁸ „...ἀνθρωπολογεῖ τὸ θεῖον ἢ Γραφῆ ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων αὐτὸ ὀνομάζουσα“, Migne, 1857δ, 197BC.

⁹ *Минеј за јануар*, 1984, стр. 50. — 3. јануар, Сједален.

¹⁰ *Минеј за јануар*, 1984, стр. 218. — 9. јануар, Стихира на Господи возвах.

¹¹ *Минеј за јануар*, 1984, стр. 230. — 9. јануар, Стиховње стихире, јутрење.

обзнањује да мимо Његових богослужбено-символичних предуслова постојања, Њему нико не може прићи! Ову богослужбено-символичну истину пројављују речи јеванђелисте Јована у богоименовању светлости објављујући: „И беше светлост истинита која обасјава свакој човека који долази на свей“ (Јн 1, 9), што значи да се одједи „најначалније светлости“ (Migne, 1857a, 425B) 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 (кат’ οἰκεῖαν ὑνώμην) долази у истински свет врлина“ (Migne, 1865a, 1336B).

Положај христологије у структури Дионисијевог богословља углавном се сматра доктринарним, тако да ниједан критичар Дионисијевог „неоплатоничког“ богословља који се дотакао Дионисијевоје мисли, христологију не сматра важном димензијом његовог богословља. Због тога о њој нико и не говори као о теми која код Дионисија, итекако, подразумева богослужбену Тајну постојања. Тако на пример, Лаут поставља питања: „Зар (у Дионисијевим делима) није однос између светих тајни и оваплоћења 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 *врсиу мајијској клерикализма*, као што је приметио Јован Мајендорф?“ (Louth, 1989, стр. 73) Лаут најзад закључује да се Дионисијева христологија „чини неодређеном“ (Louth, 1989, стр. 75). 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 *дојословље* као име за старозаветно предање. Међутим, мишљења смо да се у приступу његовим списима не треба водити квантитативним приступом помињањима 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 Мајендорфа, о Дионисијевој „сасвим произвољној еклисиологији“ (Мајендорф, 1996, стр. 84), као и мишљења Лаута, Рорема и многих других, о јелинским темељима Дионисијевог учења о Цркви.

Дионисије говори и о природама Христове личности у контексту *човекоїриродних* (ἀνθρωποφυϊκαῖς) истинских осуштаствљења „надсуштинског Исуса“ (Migne, 1857a, 1033A), који је, иако се јавио, ипак остао „скривен... и у својој п(р)ојави“ (Migne, 1857a, 1069B), наводећи да „ми Исуса не одређујемо само по људској природи, јер није само човек... (већ је) надљудски (али) и људским (начином) надсуштински осуштаствљен“ (Migne, 1857a, 1072BC). Мишљења смо да овакав Дионисијев став, по питању дожанске скривености *и у својој човечанској ѿјави*, утиче на о. Георгија Флоровског да закључи како Дионисије „*иренаїлашава* неизрецивост и тајанственост тог јављања“ (Флоровски, 2009, стр. 261), не узевши притом (по нашем мишљењу) у обзир сву реалност *осушїасївљења* као конкретну историјску пројаву Богодејства, иако Дионисије с правом инсистира на чињеници да се *надсушїински*, а опет, на људски начин, десило осуштаствљење. Тако, с једне стране, Оваплоћењу 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, како Флоровски рече, *инсисїирање на неизрецивосїи и їајансївеносїи јављања* Господа Исуса Христа налази на многим новозаветним местима као нпр. и у недоумицама апостола попут оних у речима: „...толико сам времена међу вама, а ниси ме познао Филипе?“ (Јн 14, 9), или пак речима: „...ако не видим у рукама његовим место¹² од клинова и не ставим прст свој у траг од клинова, нећу веровати.“ (Јн 20, 25)

Онтолошки проблем на који наилазимо у жељи да „схватимо“ свеопште тајне дожанске икономије спасења налазимо у двоструким дејствима Исусове личности. Тако, нпр. Максим надљудско очовечење тумачи као рођење од Дјеве, а на људски начин тумачи, у утроби временско

¹² 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 *оїисак*, *їраї* у смислу *знакова месїа* на којима је Господ прободен. Ради се о једној од много проблематичних речи у српском преводу *Новой заветїа*, 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 *їраї од ударца*, *ожиљак*, *могрицу*, 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 дожанске 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 (фёре) прст свој овде и види моје руке и принеси (фёре) руку своју и стави у редра моја (док мој-тїν 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 треба имати у виду и речи апостола Павла: „Сеје се тело душевно, (а) устаје тело духовно.“ (1Кор 15, 44)

очовечење, или (очовечење) по законима трудноће (види Migne, 1857δ, 532D). Одговарајућу христолошку димензију Дионисијевог учења, налазимо, у његовим речима, да је Господ Исус Христос „људске (ствари) дејствовао надљудски“ (Migne, 1857a, 1072BC), 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 θεσποτικά) дејствовао као слуга (δουλικώς), односно дожанска (дела) телесно“ (Migne, 1865δ, 1044C), одакле, коначно, произлази 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 и моћи пријемчивости оних који у двома природама у Христу трагају за сопственим догочовечанским, односно симетричним удеоништвом! Слободни смо Дионисијево одређење *надљудској дејствованања људских ствари* сагледати и у речима Максимовог разговора са Пиром: „...све природно што се тиче Христа, има сједињен по себи и логос, и натприродни (ὕπερ φύσιν) начин (постојања), да се и природа кроз логос оправда (πιστοθῆ), (али да се оправда) и домострој (спасања) кроз начин (постојања).“ (Migne, 1865δ, 297D–300A) По Дионисију, у истом смислу, дива и наше догоподражавање (τὸ θεομίμητον) које дејствује као саделатно Богу (Θεοῦ συνεργὸν γενέσθαι), и то у пројави дожанске енергије у нама (по нашој моћи), кроз јерархијско уређење које дејствује у икономијској тријади очишћења, просвећења и усавршења (види Migne, 1857a, 165C).

Дионисије Господа Исуса Христа види и као Началника мужественог начина постојања који се огледа у томе да је Господ водио мужествени живот, тако што „није по Богу (односно због тога што је само Бог) чинио дожанска (дела), нити људска (дела) по човеку (човечански, дакле, због тога што је само човек), већ се владао (πεπολιτευμένος) (према) нама по некој новој *дојомужеској енергији* (θεανδρικήν ἐνέργειαν) омужественог Бога (ἀνδρωθέντος Θεοῦ)“ (Migne, 1857a, 1072BC). Тумачећи Дионисијев израз „*дојомужеска енергија*, Максим наводи да је Господ телом показивао дожанска дела, и дејствовао тако да се разликују „енергије суштина“, односно покрети којих је Он (Христос) дио несмешљиво (ἀσύγχυτος) сједињење, *а да се не ѡрихвати раздео* *д*а ѡприрода, *чијих Он беше ѡиостас...и у свему штио је чинио силом своја дожанска, недељиво (ἀχωρίστως) је сајоказивао енергију своја шела...Здои штио Он истински беше сѡрадални Бој, и (Он) исти, истински беше чудошворећи човек“ (Migne, 1865δ, 1044D).*

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 αὐτῆν ποιῆσας μυστήριον)“ (Migne, 1865δ, 1048D–1049A), тако да тајна Његове личности и као „изговорена, остаје

неизрецива, и (као) умована остаје незнана“ (Migne, 1865δ, 1049A). Овог пута речи Максима Исповедника оповргавају предречено од о. Георгија Флоровског који наводи како „Дионисије *иренаїлашава неизрецивост и тајанствениост дожанскої јављања*“ (Флоровски, 2009, стр. 261).

Бог Логос је постао истинити човек сједињујући натприродне начине постојања и природу без њиховог међусобног супротстављања. Овакво сједињење, претходно, није било могуће. Међутим, Господ Исус Христос беше истинско сједињење, не дејствујући ничим (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 дожанства. Максим наводи и речи: „Божански је, да тако кажем, имао страдалност, својевољно, јер не беше изузетан човек (μὴ ψυλὸς ἀνθρώπος ἦν). Било је човечански да чудотвори, кроз тело, јер није био само Бог (ἐπεὶ μὴ γυμνὸς ὑπῆρχε Θεός).“ (Migne, 1865δ, 1056A)

Господ оставља Тајну свога Тела у речима евхаристијског благодарења, 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*“ (Migne, 1857a, 145BC), (и опет) „*као што свеколику јерархију видимо да се савршава у Исусу, тако и свака (јонаосод јерархија савршава се) у јерарху.*“ (Migne, 1857a, 505B) Сви верни сагледавају умне стварности савршитељних радњи, „*свето̀лово̀ђени Исусом*“ (Migne, 1857a, 557A), односно „*светло̀во̀ђени добродејственим зрацима Христа ка дожанским добродејствима*“ (Migne, 1857a, 1085C). Исусово светло̀водство богоустановљено дејствује кроз свештено сабрање (Migne, 1857a, 428C), тако да се и „...свештенотајници и нашег и законског предања нису одрекли догворских симбола, већ (и) свесвештене анђеле видимо да кроз енигме дожанствене (ствари) тајанствено предводе, *а самої Исуса да у иричама до̀ислови и до̀одејствене тајне иредаје кроз тајску ириезу*“ (Migne, 1857a, 1108A). Исус је и наш „*најдожанственији жртвеник*“ у коме смо „*посвећени и (у коме смо) тајанствене (жртве) свейаљенице*“ (Migne, 1857a, 484D). За Дионисија Господ је и „*најсветији Исус*“, који „себе освећује за нас и сваким нас освећењем испуњује...“ (Migne, 1857a, 485A).

Стојећи пак, поред дожанственог жртвеника свештеноначалник „*иоје ... свештена Исусова до̀одејства, најдожанственијеї нашеї иромисла, (до̀одејства) која је савршио за спасање рода нашеї блавољењем свенајсвештијеї Оца у Духу Свештом*“ (Migne, 1857a, 441CD), док удеоништво у Христу сведочи причешће најдожанственијом евхаристијом (види Migne, 1857a, 124A).

Неодвојивост Дионисијеве христологије од 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 бојо-ѡреданим свешћенословљима*“ (Migne, 1857a, 396B). У богослужбеном смислу, Исус ће праведнике по доласку Царства „поставити за трпезу и служити (их)“ (Migne, 1857a, 1113A). О богоподражавању као удеоништву у свештеним стварностима Дионисије говори: „А како би другачије постигли богоподражавање, ако се помен најсвештенијих боґодејстава не би увек (изнова) обнављао свештеноначалним свештенословљима и свештенодејствима?“ (Migne, 1857a, 441C) Управљање творевине, у натприродном смислу, могуће је „само Христу Свеузроку који чини велике и изузетне (ствари) којима нема броја“ (Migne, 1857a, 1081B). Имајући стога у виду власност личности Христове над обе јерархије, небеске и земаљске, Дионисијево богословствовање о анђелима садржи вишедимензионалне христолошке предуслове богопознања. Из тог разлога он говори да се прве небеске суштине удостојавају заједнице са Исусом „не у свештено-созданим иконама које облично одражавају боґодејствено усличњење, већ приближавањем првом удеоништву знања Његових боґоделатних светлости“ (Migne, 1857a, 208C).

Ако пренебрегнемо јасна, непомешана (несмешљива) богослужбено-символична мерила Дионисијеѡе христологије, онда се намеће мноштво недоумица од којих и код самог Дионисија налазимо следећа запажања: *Шћѡа је као ѡѡрешно учинио Осија, или Саул ѡриносећи жрћѡвѡу Боју? Шћѡа је лоше у ѡравилном демонском исћѡведању Исусовој дожанској ѡорекла? Сћѡарозавейна сведочанствѡва ѡоказују како се Госћѡод „љѡућњѡм разљѡућѡио на дрскостѡи Осије, (и како је) Марија добила лейру ѡокушавајући да ѡуравља законодавца*“ (Migne, 1857a, 1089C). Црквени начин постојања претпоставља 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“ (Migne, 1857a, 1092A), односно достојанству граница сваке од црквених служби. Због тога Дионисије инсистира на немогућности да нижи црквени редови обављају радње виших јерархијских редова, јер виши, савршенији редови, осим својих, познају и „сваку свештену силу и науку“ (Migne, 1857a, 513C) нижих редова, док обратно, то није случај. Свештена уређења су за њега „иконе дожанских енергија“ (Migne, 1857a, 508C) и то иконе „несмешљивих уређења дожанских енергија“ (Migne, 1857a, 508C), јер „у себи ѡоказују...ѡрве, средње и ѡоследње свешћене енергије и редове“ (Migne, 1857a, 508CD), односно несмешљивост дожанских енергија, тако да „јерархија дожанских икона у себи раздељује редове и силе“ (Migne, 1857a, 508D) показујући да боґоначалне енергије стабилно и несмешљиво пребивају у непомешаним свештеним редовима (Migne, 1857a, 509A). У односним схолијама, Максим наводи да свештени редови међу људима „дејствују Божија (дела)“ (Migne, 1857d, 165A).

Последовање тајни хиротонија, као и енергија сваког јерархијског реда, говори управо о немешању онога што као богоустановљено дејствује несмешљиво, али и нераздељиво. Тако је у Дионисијево време свака хиротонија обављана пред конкретном трпезом, али се над главом приступајућег хиротонији за јерархијски чин, клечећег обема ногама испред трапезе¹³, налазило јеванђеље и рука јерарха који је обављао хиротонију изговарајући „свенајсветије призиве“ (Migne, 1857a, 509B). Хиротонија свештеника се такође обављала док је он клечао обема ногама испред дожанског жртвеника, али изнад главе није имао текстове Светог Писма, већ само руку јерарха који је, освећујући свештеника, изговарао „свештенотворне призиве“ (Migne, 1857a, 509B). Хиротонију ђакона кога Дионисије назива „литургом (ὁ λειτουργος)“ (Migne, 1857a, 509B) пратило је клечање са једном ногом испред дожанског жртвеника, али Дионисије „не појашњава којом ногом“ (Migne, 1857δ, 165B), док је јерарх држао руку на глави свештеног изабраника, изговарајући „савршитељне призиве за литурге“ (Migne, 1857a, 509B). Хиротонију сваког од поменутих чинов пратило је обележавање „крстоврсним печатом“ (Migne, 1857a, 509B), свештено наречење, као и савршитељни целив „сваког од свештено присутних мужева“ (Migne, 1857a, 509BС). Приступ и коленопреклоњење испред дожанског жртвеника сведоче о потчињењу живота и умног посвећења Богу у потпуности, тако да светост и неоскрвњеност 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 чинов, 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...“ (Migne, 1857δ, 165С).

* * *

Пред приложеним христолошким аргументацијама самог Дионисија, не можемо затворити очи, већ признати да је његов приступ *Христџу*, односно *Тајни Христџовој* 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 јасно препознати. Дионисијев и Максимов Христос јесте центар постојања; до његовог доласка све се на богоустановљени начин креће ка њему. После оваплоћења „све се интериоризује, све се усмерава уз помоћ категорија *їразної* и *исїуњеної*, одсутног

¹³ Максим наводи да се „сада другачије савршава“ овај чин. Види Migne, 1857δ, 165B.

и присутног... па је једини прави садржај времена, у ствари, присуство Христа у његовом трајању“ (Евдокимов, 2009, стр. 218), што за православне хришћане представља богоустановљени богослужбено-символични начин постојања, откривен као Црква.

Литература:

- Евдокимов, П. (2009). *Православље*. Београд: Службени гласник.
- *Зборник црквених бојослужбених њесама*. (2009). Београд: САС СПЦ.
- Louth, A. (1989). *Denys the Areopagite*. London.
- Мајендорф, Ј. (1996). Псеудо-Дионисије Ареопагит. *Оџачник*, 1, 76–86.
- Migne, J. P. (1857a). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 3. Paris.
- Migne, J. P. (1857δ). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 4. Paris.
- Migne, J. P. (1865a). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 90. Paris.
- Migne, J. P. (1865δ). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 91. Paris.
- *Минеј за децембар*. (1984). Крагујевац–Вршац.
- *Минеј за јануар*. (1984). Крагујевац–Вршац.
- Rorem, P. (1984). *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto.
- Флоровски, Г. (2009). *Византијски аскејски оци и духовници*. Београд.

Predrag Petrović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Liturgical assumptions Dionysius' Christology

Dionysius speaks of “substantial secrets” of the Lord’s benevolence, while Saint Maximus the Confessor, in his Scholia on *substantial secrets*, interprets as events related to the Lord’s Incarnation such as hunger, hard work, walking on the water, entering through the shouted door, the resurrection of the dead, and the like. Separated from the broader context of St Maksimus’ theology, the Dionisijs’ attitude could be understood only through the historically divided actions of the Lord’s God-made-man personality. The author, therefore, analyzes the question whether the words of Dionysius *substantial secret* relate to our liturgically-symbolic existence, or does this explicitly come to the mysteries of the God-made-man personality that took place individually two thousand years ago? He concludes that the Maksimus’ theological explanations, given elsewhere in his Sholia, entitle the right that reality, hidden behind the Dionisijs’ term “substantial secrets”, we identify it with mistagogically Christological ways of the hierarchical existence of the Church.

Key words: Christology, Liturgical Symbolism, the Mystery of the Church, Dionysius the Areopagite, St Maximus the Confessor.

Датум пријема чланка: 17. 5. 2013.

Датум прихватања чланка за објављивање: 31. 5. 2013.