

Предраг Петровић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Београд
ppetrovic@bfspc.bg.ac.rs

УДК: 27-284

Богоименовање *ероса* у *Corpus Dionysiacum* и свештени смисао богоименовања

Сажетак: Циљ рада је да представи употребу и смисао израза *ерос* почевши од Дионисија Ареопагита, као утемељивача овог израза, и Максима Исповедника па све до савремене употребе појма *ерос* који се поистовећује са телесним страстима.

Кључне речи: *ерос*, светлост, символ, божанско, истина, смрт

Једна од многобројних димензија хришћанског богословског наслеђа која и у ранијим временима али и данас у многонеоптерећује терминологију као и реално сагледавање хришћанског начина постојања, представља употреба и смисао израза *ерос*, или *ероиск*(и, а, о). Један од значајних, ако не и најзначајнији утемељитељ овог израза у ранохришћанској мисли свакако јесте божанствени Дионисије Ареопагит. Будући да се у модерном свету појам *ероса* потпуно поистовећује са телесним страстима налазимо за сходно да појам *ероса*, укратко, али по нашем мишљењу довољно одредимо управо у смислу у коме је то чинио Дионисије Ареопагит и Максим Исповедник.

Западно средњовековно схватање *ероса* многи аутори приписују *гуиачком реду средњовековних мислилаца* који су увели неоплатонистичку метафизику *ероса* у настојању да се изнађе алегоричка интерпретација Песме над песмама¹. Необично звучи и запажање сличности између Оригеновог поимања *ероса* у прологу његовог тумачења Песме над Песмама и употребе *ероса* код Игнатија Богоносца². Неки аутори сматрају да је у том смислу и Томас Гал на основу комбиновања Дионисијеве апофатике и сагледавања

¹ Види BOYD TAYLOR COOLMAN, „The Medieval Affective Dionysian Tradition“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008. стр. 621. Аутор у том смислу помиње и Дениса Тарнера (DENYS TURNER) који у књизи „Eros & Allegory: Medieval Exegesis of the Song of Songs“ говори о хиљадугодишњој употреби речи *ерос* од Григорија Великог до Јована од Крста (стр. 25–200).

² Види ANDREW LOUTH, „The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008. стр. 578. Ово запажање представља и једно у низу аргумената по питању аутентичности писца *Corpus Dionysiacum*-а.

Песме над Песмама начинио могућу „нову мистичку теорију која је имала главни утицај на каснији средњи век“³. У сваком случају, имајући у виду са/мо значење речи *ерос*, јасно је да се она код Дионисија не односи само на Песму над Песмама, већ је *ерос* једно од дожанских имена. Библијско значење глагола *волейи* (грч. ἐράω) и именице *љубав* (ἔρως) Дионисије преноси када говори о *еросу* у контексту боџоименовања, тако да се он позива и на речи „дожанственог Игнатија“⁴: „мој ерос се разапε (ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύροται)“ (Рм. 7, 3), али и на „мишљење неких наших свештенолога (ἔδοξε τίσι τῶν καθ’ ἡμᾶς ἱερολόγους)“⁵ који сматрају ово име дожанственијим од имена „љубав (ἀγάπη)“⁶. Дионисије оправдава употребу оваквог боџоименовања имајући у виду боготражитељску пажњу на „силу сврхе“⁷ речи, а не на „оголене (просте) звуке (ἤχους ψυλοῦς)“⁸. Дионисије у том смислу инсистира и на употреби „других истосилних и пројавитељних израза“⁹ кроз које се другим појмовима исказује заправо исти смисао (у овом случају *љубав-ерос*). Да би објаснио разлоге употребе других истосилних речи Дионисије користи пример броја четири који може да се изрази кроз збирност бројева два и два, или пример речи „отаџбина (ἡ πατρίς)“ у којој се исказује истосилно значење са изразом ἡ μητρίς¹⁰, или да се *праве линије* подједнако исказују и речју τὰ εὐθύγραμμα, и речју τὰ ὀρθόγραμμα¹¹. По њему слоге, речи и изразе користимо због својих чула, али када се душа својим умним енергијама креће ка умственим стварностима тада чула постају сувишна, као што и умне енергије душе постају сувишне, „када душа постане договрсна кроз незнано сједињење са зрацима неприступне светлости“¹². И Игнатије Богоносац говори хришћанима да жели да прими „чисту светлост“ (Рм. 6, 1–2)¹³.

³ BERNARD MCGINN, „Thomas Gallus and Dionysian Mysticism“, *Studies in Spirituality*, 8, 1998. стр. 82.

⁴ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 709B.

⁵ Исто, 709A.

⁶ Исто, 709AB.

⁷ Исто, 708BC.

⁸ Исто, 708C.

⁹ Исто.

¹⁰ Руски језик појам отаџбине исказује називом „роднаја“.

¹¹ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 708C.

¹² Исто, 708D.

¹³ Интересантно је поменути на овом месту богослужбени смисао светлости. Наиме, свјетлини великопосног богослужења најприсније везују личност Господа Исуса Христа за послане Његове светлости, док на пример свјетилен за владајући шести глас (великопосних богослужења) сведочи о послану светлости посредством бестелесних сила. У истом смислу наилазимо и на богослужбене речи: „Плотским образованији бесплотних сил, к мисленому и невешественому возводими уму и трисвјатоју пјеснију трипостаснаго божества пријемљущче сијаније, херувимски возопиим јединому Богу: свјат, свјат, свјат јеси Боже наш...“ Посни Триод, Среда 2. недеља поста, Сједален други, глас први.

Дионисије жели рећи да су речи заправо у служби тајноводствености ума који почиње кретање од света чула умујући и закључујући невидљиву страну света коју на некој основи идентификује са божанским стварношћима. У њиховом додиру престају да дејствују и умне силе душе, док човек на неки начин, односно неком извесном димензијом свог бића, тражи више од виђеног. Када се ум кроз чулне стварности управи ка сагледатељним умовањима тада што се више успије потребује и све јасније речи. Свако инсистирање на употреби речи мимо оваквог контекста показује се нетајноводственим инсистирањем на предреченим „огоњеним (простим) звуцима“. Индикативна је богословска опаска Максима Исповедника који наводи: „Запази да је и тада било оних који су се занимали именима, (и) које (Дионисије) ућуткује (речима) из Светог Писма“¹⁴.

Иако Бајервалтес познаје оригиналност Дионисијевог приступа појму ероса (љубави)¹⁵, он не инсистира на разлици између Дионисијевог и Платиновог, односно Прокловог учењу о еросу већ покушава да их уклопи¹⁶ у Платонову идеју ероса описаног у Платоновој *Гозди*. Чини се да Бајервалтесу због феноменолошких сличности израза, измиче суштина Дионисијевог богоименовања ероса. Уместо да разради оригиналност Дионисијевог хришћанског приступа појму ероса, он као да жели да покаже како *идеја ероса има свој природни развој почевши од Платона*, а наставља свој смислени историјски пут преко Дионисија. Он на тај начин попут других, њему сличних мислилаца поменутих у овом раду, показује тежњу ка осигурању сталног места јелинске идеологије у оригиналним димензијама хришћанског предања. У том смислу и разумемо његове речи: „Дионисије, међутим, не смије, екстремно и једноставно, бити схваћен као 'Platonicus primo ac deinde Christianus' (најприје платоновац, а затим хришћанин)...тако да би се оно хришћанско у њему могло свести на сувишни, штавише ометајући 'привјесак', због чега се у новом склопу философска мисаона структура, посредством понекад насилнога процеса прилагођавања, показује у једнакој мери оштећена или у својој интенцији изобличена“¹⁷. И по Џону Ристу (John Rist) неоплатонистичка идеја ероса¹⁸ као Божије екстазе налази се у историјском смислу први пут код *Псевдо-Дионисија*, који је (по Ристу) први покушао да прилагоди неоплатонистички појам ероса „хришћанском захтеву да Бог воли све ствари“¹⁹. Ако Рист Псевдо-Дионисија види као првог који

¹⁴ ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 4, 264B.

¹⁵ Види ВЕРЕНЕР БАЈЕРВАЛТЕС, Платонизам у хришћанству, Нови Сад, 2009. стр. 126.

¹⁶ Види исто, стр. 122–125.

¹⁷ Исто, стр. 129.

¹⁸ За Прокла Ерос је један од богова. Види А. LOUTH, *Denys the Areopagit*, London, 1989. стр. 95.

¹⁹ JOHN RIST, „A note on Eros and Agape in Ps-Dionisius“, *Vigiliae Christianae*, 20, 1966. стр. 238. Дионисије говори и о „симетричном еросу“ као о предуслову приступања дозвољеним објасњима. Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 589A.

појам *ерос* прилагођава хришћанима, јелинизирајући једним од јелинских израза хришћанску науку, коме онда појам *ерос* прилагођава Игнатије Богоносац који говори: „мој Ерос се разапел“²⁰? Ако је у истом смислу и Игнатије Богоносац један од оних који христијанизују Платонов појам *ероса*, на који онда начин Седамдесеторица у свом преводу Соломонових Паримија и Премудрости са јеврејског на грчки језик *христијанизују* глагол ἔραω и именицу ἐραστῆς у реченицама: „Заволи (ἐράσθητι) је, и чуваће те“ (Парим. 4, 6), затим у речима: „постави љубавник (ἐραστῆς) њене доброте“ (Прем. Сол. 8, 2)²¹, или пак у речима: „паде љубљење (ἀγάπησις) твоје на мене већма од љубљења (ἀγάπησιν) жена“ (2. Цар. 1, 26).

Имена *ерос* не требамо се дојати²² јер богослови љубав и *ерос* називају идентично. Оно што појму љубав не супротставља појму *ерос* јесу богослужбене стварности које љубав (*ерос*) виде као свештени појам, попут речи: „... љубављу свесвештенеом и божанственом празнујемо памјат твоју“²³. Истински *ерос* појан је и у Речима (Писма) богоподобно, но, мноштво је, у немогућности да обухвати „једноврсност еротског боџоименовања“²⁴, склизнуло у себи сродно, појединачно, телесноподобно и разделено прихватање ероса који „није истинити ерос, већ идол или боље (речено) *иаг истинској ероса*“²⁵. На овом месту Дионисије отвара и питање Божјег познања људи с обзиром на божанску мудрост која се еросоименито поставља да би уздигла бића познању истинског ероса²⁶, а да они који исправно познају божанске стварности „свештених богослова“²⁷, изразе љубав и *ерос* сагледавају истосилно у односу на божанске пројаве²⁸, попут претходно поменутих речи: „паде љубљење твоје на мене више од љубљења жена“ (2. Цар. 1, 26). Када Максим говори о врлинској љубави која сједињује људе са Богом и једне са другима, он помиње душу која се узима од свега пропадљивог и сједињује се са Богом „*ио еројском неком сједињењу*, колико је то могуће људској природи, творећи тајанствено неизрецив и божанствени саживот“²⁹.

²⁰ Сличан моменат налазимо у другом облику и код апостола Павла у речима: „Прослави Бога у телу свом и у Духу“ (1. Кор. 6, 20).

²¹ Овај стих ваља имати у виду и у разматрању односа божанског *ероса* и *доброће* код Платона (Тим. 29е) и Плотина, које Дионисије обликује на нови, хришћански начин. Види JOHN RIST, „A note on Eros and Agape in Ps-Dionysius“, *Vigiliae Christianae* 20 (1966), стр. 241–242.

²² Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 709B. Истраживањем појма „ерос“ давио се и Христос Јанарас у књизи *Хајдејер и Дионисије Ареопајитиј*, Врњачка Бања, 1997.

²³ Минеј, 20. дан, Свјетилен.

²⁴ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 709B.

²⁵ Исто, 709C.

²⁶ Види исто.

²⁷ Исто.

²⁸ Види исто.

²⁹ ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφαλαῖα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1272C. Јанарас види „еротску једноврсност“ у контексту богослужбених празновања унутар *црквеној временској крући*. Види ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωσ, Ἀθήνα, 1987. стр. 201.

Ерос међусобно сједињује бића која су њиме обухваћена; предпостојећи у добру, божански ерос и у нама порађа ерос којим жудимо ка добру³⁰. Божански ерос је екстатичан зато што љубавнике не оставља да припадају себи, већ љубљеноме, попут Богу *изσйуульеної истйинскої љубавника*, који говори: „не живим више ја, него Христос у мени“ (Гал. 2, 20)³¹. Надаље, Дионисије говори: „Треба се због истине усудити и то рећи, да и са/м Узрок свега (постојећег) красним и добрим еросом, због изобиља еротске доброте, бива изван себе промислима...“³² које управљају светом и остају једнако у свом идентитету. Максим у својој *Посланици Марину* на сличан начин слови о еросу наводећи да је Творац начинио тако да Он постаје савршено сазнајан „љубавницима добрих (ствари) (ἐραστὰς τῶν καλῶν)³³, а да истовремено остаје потпуно неоткривен. У другом спису Максим користи речи: „постао си љубавник (ἐραστής) не (просто) мудрости, већ њене доброте“³⁴. Јован Зизиулас уочио је да је сагласје Дионисијевог и Максимовог сагледавање божанског *ероса*³⁵.

Богоименовање ероса Дионисије у једном моменту наставља позивајући се на „славног нашег свештеносавршитеља“³⁶ Јеротеја и његов спис *Еројске химне*, у коме Јеротеј под појмом *ерос*, било да је у питању божански, анђелски, умни, душевни, или природни, подразумева „уједињујућу неку и одржавајућу силу“³⁷ која промислом покреће узвишенија бића подчињеним бићима, исторедна бића покреће у заједницу једних са другима, и нижа бића потиче у њихов повратак надлежашчим начинима постојања. Извршност Јеротејевог виђења ероса Максим сагледава у контексту сједињења са Богом, и када су у питању увек сложни анђели, или пак људи Цркве, којима апостол Павле налаже: „да се исто говори“ (Фил. 2, 2) али и Господ рече: „да буду једно као ми што смо једно“ (Јн. 17, 11), као и када су у питању душевна бића међу којима влада чулно пријатељство исказано кретањем у

³⁰ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 709D. Види и ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 4, 265B.

³¹ Види ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 712A. Сара Коукли запажа да овај стих апостола Павла представља супротност индивидуалистичком схватању сопства. SARAH COAKLEY, „Introduction—Re-thinking Dionysius the Areopagite“, *Modern Theology*, 24:4 Oxford, 2008. стр. 536. Њено запажање односи се на *ајофатйичку аниројолојију* (израз Чарлса Стенга) под којим тај аутор подразумева Дионисијево инсистирање на павловском одречењу, односно апофатичи сопства као предуслову за сједињење са Богом. Види, CHARLES M. STANG, „Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym“, *Modern Theology*, 24:4, Oxford, 2008. стр. 545–548.

³² Исто, 712AB.

³³ ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Πρὸς Μαρῖνον ἑπιστολή, PG 91, 33C.

³⁴ Исти, Περὶ διαφθῶν ἀποριῶν, PG 91, 1032A.

³⁵ ЈОВАН ЗИЗИУЛАС, *Заједница и другост*, Пожаревац, 2011. стр. 52, 75, 80.

³⁶ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 713A.

³⁷ Исто.

јатима, крдима, групама и на друге начине, а којима их ерос окупља са њима сличнима. Максим зна за две врсте чисте молитве, од којих се једна рађа у души од страха Божијег и добре наде, а друга, „од божанског ероса и крајње чистоће“³⁸. Најзад, Максим природни ерос тумачи и у односу на бездушне ствари које својим квалитетом постојања исказују да жуде за Творцем³⁹. Све постојеће дакле, жуди за добром, за истинским еросом. Максим с једне стране врлину види као помоћника уму да стекне божански ерос⁴⁰, док опет, лепоту божанских псалмопјенија он види као начин да се душа покрене ка „чистом Божијем и блаженом еросу“⁴¹. Максим међутим, појам ероса користи и када говори о „еросу према Богу“⁴² као једном од услова умањења пожуде. Јанарас у том смислу наводи: „...ерос је онтолошка усмереност човека према увек недостижној пуноћи живота. Заиста, у еросном трагању не изгледа да имамо жељу за физичким уживањем и психолошком везом, већ преношење самог циља постојања у жељени догађај односа и заједнице“⁴³. Богослужбена исходишта овог Божијег имена, као и одговарајуће богослужбено исходиште такве човекове *џожуде*, посведочују богослужбени текстови. И они дакле говоре о божанском еросу у контексту јединства човека и Бога попут речи: „Одржала и ерос божансџивени...“⁴⁴, или речи: „...божансџивеним еросом си се окрилатила“⁴⁵, или: „Срдачни ерос јављајући...“⁴⁶, или речи: „Ангелским чиновима си се придружила, када те божансџивени ерос успали, и прелетела си изнад видљивих (ствари), бестрашња ради и чистоће: тада свог супруга речима богопокорним си уловила...“⁴⁷, али праве и разлику између телесне и савршене љубави као у речима: „...дајући...и души мојој савршену љубав, одсецајући ме од телесне љубави...“⁴⁸.

Егзистенцијалне последице боџоименовања

Ако се човек и на појединачној основи запита о свом најдубљем онтолошком проблему, проблему сопственог постојања везаног неизбежно за богопознање, његови закључци кретаће се свакако у смеру најстаријег сећања које се

³⁸ ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια περὶ ἀγάπης, PG 90, 985A.

³⁹ Види исти, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 4, 269A.

⁴⁰ Види исти, Κεφάλαια περὶ ἀγάπης, PG 90, 964A.

⁴¹ ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Ἡ Μυσταγωγία, PG 91, 589C.

⁴² Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια περὶ ἀγάπης, PG 90, 1000C.

⁴³ ΧΡΗΣΤΟΣ ΠΑΝΝΑΡΑΣ, Σχεδιάσμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία, ἔκδ. Δόμος, Ἀθήνα, 1988. стр. 380.

⁴⁴ Минеј, 24. јануар, трећа песма канона.

⁴⁵ Степена, 5. гл. Антифон 1.

⁴⁶ Минеј, 30. децембар, Стихире на Господи возвах.

⁴⁷ Минеј, 30. децембар, Стихире на Господи возвах.

⁴⁸ Писни Триод, Четвртак 3. недеље поста, Стихире на Господи возвах.

односи на богоименовање као на односно препознавање личности Творца у чијој је власти и вољи брига за избављење од смрти. Перспективе односног препознавања божанских дејстава најпре су условљене правилним приступом елементима творевине, то јест правилним приступом истинском значењу свега што постоји. Важност богоустановљених начина постојања бића и ствари у том смислу представља сваки гносеолошки приоритет, јер у супротном, многоизмењивост изобличене слепадне (чулне) гносеологије у свим димензијама постојања прети да једном за свагда сакрије сазнавања божанске пројаве. Управо из тог разлога један од основних богословских мотива Дионисијевог занимања за проблеме богоименовања, а нарочито његово сагледавање *ероса*, заснован је на симболичним библијским показатељима разноврсности божанских откривења као богообличних призивања на људима могуће, односно наступајуће-вечно постојање. Потреба за богословском акривијом обавезује нас да најпре запазимо како проблематику богоименовања, а посебно богоименовање *ероса*, није измислио нити у окриље Цркве унео, нити од филозофа преузео Дионисије Ареопагит. Именовање Бога или богова јесте незаобилазни и најдревнији услов за човекову идентификацију са дејствима божанског, или „божанских“ бића, и човекова онтолошка потреба да у одговарајућем идентификовању (именовању) открије сопствено аутентично постојање у односу на божанска дејства. Ову ординарну чињеницу налазимо као елементарну религиозну потребу чак и у анимизму. Богоименовање је показатељ најдубљих богословских изазова и Старог и Новог Завета, изазова суочавања са најстаријим људским памћењем, заправо идентификовањем човека са сопственим божанским пореклом. То је надасве општечовечански егзистенцијални призив и порив будући да је Адам призован у богопознање саздањем „по икони и подобју“ Божијем. Из те перспективе излишно делују речи многих аутора о неоригиналности Дионисијевог излагања божанских имена у односу на чињеницу да се и Јефрем Сириј такође бавио божанским именима. Најзад, постављање дилеме о оригиналности нечијег учења о богоименовању оставља потпуно по страни богоименовање као оригиналну божанску установу која подразумева одређени начин постојања како старозаветне тако и новозаветне Цркве. У том смислу важност проблематике божанских имена и у Старом и у Новом Завету лежи у препознавању ове проблематике као једне од суштинских богословских димензија свеколике *дојослужбене историје божанској (изабраној) народа*, и то од божанског наума стварања оног *шајансјивеној* човека из књиге Пост. 1, 26. до Цркве данашњег дана.

Богоименовања се дакле односе и на исказе божанских јединстава али и божанских разликовања. У том смислу Дионисије инсистира на заједничкој, и то свештеној димензији сагледавања израза: добро, мудрост, ум, логос, истина, вера, суштина, век, време, биће, сила, правда, спасење, искупљење, затим израза који се тичу: великог, малог, истог, другог, сличног,

стања, кретања, једнакости, мира, ероса, љубави. Дионисије у том смислу и образлаже сваки од ових библијских израза на тај начин што их сагледава у њиховом божанском, домостројном контексту, а не у каквом спекулативном, односно недејственом смислу. Тако на пример, божанско именованье *добра* он исказује као божанска дејства у односу на свет који једино на тај начин може доћи до идеје о божанском добру, будући да се *овосветијски* појам доброте не тиче обавезно и сваког бића. Међутим, да би боџоименовање уопште било могуће, мора постојати заиста најшири божански и богочовечански гносеолошки хоризонт у коме боџоименовање никако не представља део просто историјског следа људске домишљатости, односно *насумичних* именованья Бога од стране неоспорних библијских или светоотачких ауторитета, већ саму суштину богослужбеног символизма као боџоустановљеног онтолошког и гносеолошког задатка постављеног пред сваким човеком. Насупрот томе налази се претња смртоносних, раздѣлених начина именованья, које завршава у неком од многобројних испољаванья идолопоклонства. Отуда и Адамово давање имена животињама има свој смисао у разликовању сазнаваних божанских карактера у природи створених бића као гносеолошких призива и признања божанског деловања у свеколикој природи бића и ствари, а по речима Господа Исуса Христа: „отац мој до сада дела, и ја дела“ (Јн. 5, 17). Управо из такве богослужбене библијске перспективе Дионисије Ареопагит говори о божанским именима; божанство није потпуно одсутно од света, односно од заједништва са светом, већ се јавља доброподобно сваком бићу које је пријемчиво за божанску заједницу, као за *йодобије иконе*. На тај начин свештени умови нити се успињу више од њима приступачног, нити клизе „низлазно“ у лошије стање⁴⁹...објаснили смо да остале претпоставке боџоименовања подразумевају саму потребу да се нешто што је по природи невидљиво, а то је у овом случају дијалектичког начина постојања, због кога се неки библијски смисао *облачи у неку врсту шела*, како би био *видљив* уму, и како би га ум сазнао, односно прихватио као одређени начин постојања. У томе и лежи богослужбено-символични смисао божанске заповести: „...не узимај име Господа Бога твога узалуд, јер неће очистити Господ Бог твој онога који узима име његово узалуд“ (Из. 20, 7). Указали смо и на негативна именованья која се нешто касније тичу посебног поглавља о потврдном и одречном богословљу, као и на проблематичне ставове оних који тврде да је боџоименовање у хришћанску литературу „накнадно“ уведено из платонистичког и неоплатонистичког миљеа. С тим у вези закључили смо да је проблем боџоименовања заједнички свим религијским покретима и тео-философским системима из разлога што се управо тај свечовечански проблем не тиче само Дионисија, нити само неоплатоника. Дионисије (по нашем мишље-

⁴⁹ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 616B.

њу) са своје стране преноси и тумачи библијско учење о богоименовањима започињући ову проблематику са Мојсијем, а не са Платоном, или историјски даљим од Платона, Питагором.

Све у свему, један од многих општих закључака које можемо извести на страницама овог рада, тиче се *бојослужбене природе свешћених бојоименовања* у синоптичком прегледу Дионисијевих речи и Максимових Схолија. С друге стране, постављање богоименовања у искључиво историјско-критички контекст значило би да се именовања тичу прошлости и да су засебна дисциплина библестике. Ништа насумично не сме се замишљати о божанству које све створено превазилази, јер мислећи на било шта створено, често и веома лако прибројавамо стварима божанске силе постојања, несвесно их поистовећујући са Оним који једини има силу. На тај начин се од различитих делова творевине неретко стварају идоли (богови), односно бића и ствари која сама себи нису извори постојања. Управо у овом смислу Дионисије *природни симболизам* ставља у зависност од *бојослужбеног симболизма*, током кога ништа од створених ствари не сме страсно да закупа наш ум?! Материјални свет опет, *на основу којеј и имамо моћ бојоименовања*, унутар Дионисијевог богословља није скуп објективизованих ствари и бића какав се налази код јелинских филозофиста, већ јесте живо богоустановљење постојања бића и ствари као јерархијски вишедимензионалних одразно-иконичних парадигми које упућују на многодимензионалне карактере божанских односа са светом. Отуда се и анђелима, који својом природом не припадају чулном свету, енигматски приписује коришћење наших чула или делова тела.

Следећа димензија постојања посведочена у спису *О божанским именима* садржана је у препознавању и признању сваког постојања његовим удеоштвом у божанском начину постојања, и то сагледавањем богоустановљења појединачних бића, односно признавањем богоустановљености свакој суштини, сваком животу, свакој словесности и умствености. Отуда и важност препознавања божанског узрока у појединачним елементима постојања попут божанског призива сваком словесном и умном бићу ка *нарочитом* начину свеопштег постојања.

Међутим, Дионисије говори о богоименовањима као о божанском предању које је итекако актуелно у богослужбеном симболизму и старозаветне и новозаветне Цркве, тако да и данас у богослужбеним текстовима православне Цркве наилазимо на обиље старозаветних исказа које је Дионисије на свој начин богословски изложио у списима *О божанским именима* и *О црквеној јерархији*. То значи да богоименовања не представљају Дионисијев „специфичан“ или „софистициран“ систем богопознања. Управо супротно; он инсистира на богоименовању као на неодвојивој пројави нарочитог *парадигматског* начина богопознања који подразумева не само умну делатност, већ и богослужбено-символични начин постојања. Дионисијево инсистирање на начину познања Бога кроз створени свет

никако не подразумева готовост, односно, искључиви или самосвојни процес богопознања; богопознање кроз створења иако доступно човековом уму није самодовољно, односно апсолутно. Трагање за смислом постојања појединачних елемената створеног света и њихових међусобних односа заправо је трагање за конкретним дејствима Невидљивог Бога, не би ли се Он колико је то могуће, сазнао кроз Његова богоустановљена дејства. Човеков животни призив к богопознању унутар творевине помиње и Василије Велики речима: „Желим да се дивљење творевини усади у твоје уму тако да, где год да се нађеш или поред било које биљке да станеш, јасно сетиш Творца“⁵⁰. Но, боготражење у овом смислу Дионисије не одваја од боготражитељства у његовом саборнијем облику. Боготражитељске могућности човека ваља сагледавати у складу са *законитостима* сваког нивоа осаборњења многодимензионалног карактера људског живота уопште.

Ова богоустановљена законитост запажа се и на нивоу биолошких потреба за јединством као условом реалног постојања мноштва, а не обратно. Због тога и богослужбено-символични библијски језик не одређује појам човека као индивидуе са готовим начином постојања, већ као непрекидну заједницу више бића која сваки пут бива животворна у богослужбено-символичном смислу. Сваки следећи саборни акт подразумева јединство у *увек вишем лојосу мудрости*. Уз то, иако свако словесно биће понаосод поседује чула и ум, ипак појединачно *чулно* и *умно* пресудно у богопознању, јер у свеопштем боготражитељском пориву ка боџоименовањима Дионисије (видели смо) користи и одречност појмова који такође служе за тачније препознавање постојања и дејствовања Бога у свету. То говори о другачијој димензији богопознања. Негирање имена у том смислу употпуњује наше знање о Богу, јер препознавање богодејстава у творевини не значи и коначно богопознање!

The Divine Naming of *Eros* in *Corpus Dionysiacum* and the Sacramental Meaning of the Divine Naming

Resume: The goal of this paper is to represent the use and the meaning of the term *eros*, starting from Dionysius the Areopagite, as the founder of the term, and Maximus the Confessor, to the contemporary use of the term *eros* which is understood as the bodily passions.

Key words: eros, light, symbol, divine, truth, death.

⁵⁰ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΜΕΓΑΣ, Ἡ ἐξαήμερος, PG 29, 97C.