

Arhe XXI, 42/2024

UDK 1(4)“15/19“ Augustin

1(4)“15/19“ Pseudo-Dionysius the Areopagite

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.305-322>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

UNA POPOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

SVETLOST SVETA I SVETLOST VAN SVETA Pseudo-Dionizije Areopagita i Sv. Avgustin

Sažetak: Rad je posvećen razmatranju motiva svetlosti u misli Pseudo-Dionizija Areopagite i Svetog Avgustina. U oba slučaja, motiv svetlosti vezan je za temeljni hrišćanski problem nesaznatljivosti Boga; dva mislioca daju dva sasvim različita odgovora na taj problem. U skladu sa svojom apofatičkom teologijom, Areopagita se opredeljuje za krajnje neobično rešenje oličeno u formulaciji *božanskog primraka* kao dvostruke negacije ovozemaljske svetlosti. Za razliku od toga, Sv. Avgustin zastupa tezu o mogućnosti postupnog prosvetljavanja duše putem saznanja sve do naziranja, ali ne i potpunog viđenja božanske *nedostupne svetlosti*.

Ključne reči: Pseudo-Dionizije Areopagita, Sveti Avgustin, svetlo, božanski primrak, nedostupna svetlost

Motiv svetlosti jedan je od ključnih simbola celokupne srednjovekovne filozofije, karakterističan kako za njene antičke početke, tako i za poznu sholastiku. Kao takav, motiv svetlosti predstavlja nit vodilju prateći koju se može razumeti unutrašnji život i razvoj srednjovekovne misli, kao i njen naročiti karakter. Prva i osnovna osobenost ovog motiva u srednjovekovlju je *razlikovanje dve svetlosti*: stvorene i nestvorene, zemaljske i nebeske, ljudske i božanske; svetlosti sveta i svetlosti koja svet uveliko prevazilazi. Razmak između ove dve svetlosti je višeznačan, i kao takav sabira niz ključnih pitanja: on jednako označava ontološku razliku stvorenog sveta i njegovog Tvorca, kao i epistemičku razliku prirodnih saznanjnih moći i natprirodno datog saznanja višeg

1 E-mail adresa autorke: unapopovic@ff.uns.ac.rs

reda, otkrivenog rečju Božjom. Nadasve, taj razmak tiče se odnosa između svih ovih relata i za hrišćanstvo ključnog zadatka spasenja.

Navedena ontološka i epistemološka strana motiva svetlosti svedoči o neprekinutoj vezi srednjovekovne misli i antičke filozofske baštine. Reč je, naravno, o Platonovoj metafori sunca koje odgovara ideji dobra, te koje jednako obezbeđuje i svetlost i toplotu, odnosno i uslove mogućnosti saznanja i uslove mogućnosti života. Platonova misao, zajedno sa slikom sa kojom je povezana, utkana je u celokupan razvoj motiva svetlosti u srednjem veku i ostaje njegov permanentni fon uprkos različitim interpretacijama. Sa druge strane, značaj motiva svetlosti potvrđuje i kasniji razvoj filozofije, odnosno napor koji ulaže novo doba kako bi sebe definisalo u otklonu od srednjovekovne, pre svega sholastičke misli. Tako je dobro poznati epitet mračnog srednjovekovlje zadobilo tek u novovekovnom preoblikovanju motiva svetlosti, pre svega u saznajnom smislu. Novovekovna ideja prosvetćenosti parazitira na ovom naporu, pa se tako svetlošću saznanja proglašava isključivo svetlost razuma i prirodnih sazajnih moći (*lux rationis, lumen naturale*). U svetlu takve postavke srednjovekovna dvostruka svetlost pokazuje se kao mrak.

U ovom radu predstavimo motiv svetlosti kroz sažeti opis učenja dvojice, po našem sudu, centralnih mislilaca za ovo pitanje – Pseudo-Dionizija Areopagite i svetog Avgustina. Razlog ovakvom izboru je, pre svega, uticaj koja su učenja ove dvojice filozofa ostvarila na potonji razvoj motiva svetlosti; svako kasnije učenje o iluminaciji bar implicitno referira na jednu od ove dve pozicije. Drugo, oba mislioca su ostvarila jednako veliki uticaj kako na istoku, tako i na zapadu. Napokon, oba mislioca na sebi svojstven način preuzimaju i preoblikuju neoplatonistička učenja, usled čega poređenje njihovih pozicija dodatno osvetljava načine oblikovanja i kretanja rane srednjovekovne misli.

PSEUDO-DIONIZIJE AREOPAGITA: BOŽANSKI PRIMRAK I SVETLOST SVETA

Misao Pseudo-Dionizija Areopagite bitno je obeležena simbolom svetlosti, koji predstavlja možda i najkorisniji ključ za njeno tumačenje. U osnovi, Areopagita nastoji da očuva jasnu razliku između Boga tvorca i stvorenog sveta: ova razlika je temeljna jer bez nje imamo sasvim pogrešnu predstavu o stvarnosti, a samim tim i zaprečen put

ličnog spasenja i valjanog uspostavljanja odnosa sa Bogom. Naglašavanje ove razlike takođe je u funkciji jasnog razdvajanja filozofskog neoplatonizma i hrišćanskog učenja koje se oslanja na neoplatonizam, a stoga što ona postavlja neoplatonizmu nesvojestven diskontinuitet između Boga i stvorenja.² Prema hrišćanskom učenju, Bog je transcendentan svetu i od sveta toliko različit, da u potpunosti prevazilazi ljudske sazajne moći: „Nalazeći se iza granica suštine, nalazi se i iza granica svakog saznanja”.³ Rečju, Bog je u celosti nesaznatljiv, i kao nesaznatljiv se uvek mora misliti.⁴

Posledica značaja koji Areopagita pridaje ključnoj razlici Boga i stvorenja je krajnje neobična analiza načina na koji funkcionišu ljudsko saznanje i jezik, te posledično predlog rešenja kako bi se oni ipak mogli ispravno upotrebiti ako se radi o mišljenju i govoru o Bogu.⁵ Naime, Areopagita tvrdi da su ljudske sazajne moći i njihovi produkti principijelno ograničeni samim ontološkim statusom čoveka kao stvorenja. Preciznije rečeno, svaki naš pojam i reč nastaju kroz susret sa stvorenjima, pa je otuda i značenje tih pojmova ograničeno na smisao koji pripada stvorenjima.

Na primer, pojam dobro (koji je ovde značajan zbog upućivanja na Platona i metaforu sunca) apstraktni je pojam i kao takav ne smera ni na koje konkretno biće koje je dobro, već se jednako primenjuje na svako od njih. Međutim, upravo tu i leži opasnost, jer nas apstraktnost i univerzalna primenljivost pojma *dobro* može zavarati da zaboravimo na njegovo poreklo – na činjenicu da je njegovo značenje zadobijeno kroz susrete sa različitim stvorenim bićima kojima smo pripisali ovu osobinu. Drugim rečima, značenje ovog pojma jeste opšte, ali je ograničeno kakvoćom dobra kako se ono javlja u stvorenjima. Shodno tome, pripisati Bogu osobinu dobra znači pripisati Bogu osobinu stvo-

2 Up. Sammon, B. T., *The God Who Is Beauty. Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*, James Clarke & Co, Cambridge, 2014, str. 103, 195.

3 Up. Дионизије Ареопагита, *О божанским именима*, Међународни центар за православне студије/Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, Ниш, 2015, str. 12.

4 Up. Isto, str. 14.

5 Up. Popović, U., „Pojmovnost apofatičke teologije: Dionizije Areopagita o himničkom poreklu filozofskih pojmova”, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, knj. XLVI-2, 2021, str. 232.

renja, što je nesumnjivo pogrešno. Napokon, iz toga slede dva važna zaključka: prvo, apstraktni pojam dobra nije univerzalno primenljiv, već je primenljiv samo u domenu stvorenja. Drugo, i mnogo važnije, iz prethodnog sledi da je iskaz „Bog je dobar” netačan.

Ograničenost ljudskih sazajnih moći ne staje na poreklu sadržaja saznanja, već se proteže i na formu saznanja – način na koji je čoveku moguće da barata sa takvim sadržajima. Razlog toj uže epistemološkoj ograničenosti je iznova ontološki; to je činjenica da je i subjekt saznanja stvoreno biće. Drugim rečima, čovek svoju sazajnu poziciju ne bi mogao da unapredi (svojim silama) čak i kada bi bio u susretu sa nestvorenim bićem, jer je sazajni aparat kojim on barata sa stečenim sadržajima sam po sebi problematičan. To se jasno vidi na jednom od mogućih rešenja problema sa predikatima koje bismo bili skloni da pripišemo Bogu, a koje Areopagita odbacuje.

Naime, šok-dejstvo zaključka da je iskaz „Bog je dobar” netačan može se lako prevazići tvrđenjem da je Bog bolji od stvorenja, odnosno da je on najviše dobar. Takva strategija naizgled odgovara hrišćanskom učenju, jer ono podrazumeva da je dobrota Boga daleko iznad dobrote stvorenja. Međutim, ona takođe implicira kontinuitet između Boga i stvorenja u pogledu predikata *dobro*: ovakvo misaono kretanje zapravo ništa ne rešava, jer se osnovno značenje pojma *dobro* zadržava, dok se intervencija vrši samo nad intenzitetom prisustva te osobine u datom subjektu.⁶ Utoliko ova strategija propada iz istih razloga iz kojih je problem i nastao.

Rešenje koje nudi Areopagita je logičko, ali sa krajnje neobičnim posledicama. Oslanjajući se na pravila Aristotelove logike, Areopagita zaključuje sledeće: ako je iskaz „Bog je dobar” netačan, onda negacija tog iskaza mora biti tačna. Kako se negacija može primeniti na dva načina – kao negacija veze subjekta i predikata (kopule) i kao neposredna negacija predikata – Areopagita predlaže dve različite teologije, apofatičku i katafatičku. Apofatička teologija podrazumeva govor o Bogu izveden kroz iskaze koji su po kvalitetu negativni; u takvim iskazima Bogu kao subjekt terminu se odriče neki predikat („Bog nije dobar”).⁷ Za razliku od

6 Up. Riordan, W., *Divine Light. The Theology of Denys the Areopagite*, Ignatius Press, San Francisco, 2008, str. 24.

7 Up. Свети Дионисије Ареопажит, „О тајанственом богословљу”, у: *Дела*, Мирослав, Београд, 2010, стр. 182-183.

toga, katafatička teologija podrazumeva govor o Bogu kroz iskaze koji su po kvalitetu afirmativni, ali je predikat negiran: u takvim iskazima Bogu kao subjekt-terminu se pripisuje neka negativno formulisana odlika („Bog je ne-dobar”).⁸ U oba slučaja negacija ima sasvim specifičnu ulogu: ona nas sprečava da mislimo i tvrdimo da znamo nešto što prevazilazi naše mogućnosti saznanja; ona ima metodski i prohibitivni smisao. Drugim rečima, ni u jednom od ova dva slučaja nećemo imati pozitivno znanje kakvoće dobra koje odlikuje Boga. Naprotiv, ono sa čim nas suočava kako apofatička, tako i katafatička teologija je *znanje o granicama našeg saznanja* – to da Boga ne znamo i da ga ne možemo znati.

Ova centralna misao Areopagite naročito je jasno predstavljena kroz njegovu upotrebu simbola svetlosti. Naime, Areopagita polazi od svetlosti kakva nam je poznata i samorazumljiva; od svetlosti stvorenog sveta koju predstavlja Sunce.⁹ Kao metafora uslova mogućnosti saznanja, ova svetlost uspostavlja i jasne razlike između znanja i neznanja, saznatljivog i nesaznatljivog. Tako se tama i mrak pokazuju kao odsustvo svetla, te utoliko imaju negativni indeks i odgovaraju neznanju. Ukoliko se tama osvetli, ono što leži u mraku postaje dostupno saznanju. Međutim, u slučaju saznanja Boga logika stvorenja se urušava. Kako je Bog transcendentan i principijelno nesaznatljiv, njemu ne odgovara simbol svetlosti već simbol potpune tame.¹⁰ Ipak, ta tama je svetlo „kakvo (...) nije moguće ni pomisliti”.¹¹

Areopagita kaže: „Mrak iščezava pri svetlu, i posebno pri velikom svetlu; neznanje progoni saznanja, i posebno velika saznanja. Prihvatajući to u smislu prevashodstva, a ne lišenosti, ne lažući se, utvrdi da je neznanje Boga skriveno od onih, koji imaju svetlo i saznanje o stvari, a da Ga taj najuzvišeniji mrak sakriva u svakom svetlu, jednako kao što se uz Njega sakriva svako saznanje. Ako je ko, videvši Boga, shvatio to što je video, to znači da Ga nije video, već nešto od postojećeg i poznatog”.¹²

8 Up. Isto, str. 181. Up. i Edwards, M., Dillon, J., ‘God in Dionysius and the Later Neoplatonists’, in: Edwards, M. et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, Oxford University Press, Oxford, 2022, str. 141.

9 Up. Дионизије Ареопагита, *О божанским именима*, str. 35, 38.

10 Up. Jurgin, D., *Negation and Knowledge of God: Neoplatonism and Christianity*, Scholar Press, 2017, str. 209.

11 Up. Дионизије Ареопагита, *О божанским именима*, str. 11.

12 Up. Свети Дионисије Ареопагит, „Прво писмо Гају Терапеуту”, у: *Дела*, Мирослав, Београд, 2010, str. 184.

Samo po sebi, navedeno zvuči provokativno i u najmanju ruku doktrinarno pogrešno. Ipak, Areopagita cilja na sledeće: iskustvo takve najdublje tame zapravo je iskustvo najsajjnije svetlosti;¹³ iskustvo kakvo imamo kada nam je izvor svetlosti toliko blizu da nas zaslepljuje, pa stoga nismo u stanju da vidimo. Drugim rečima, Areopagita cilja na razliku između toga *kakvo je realno stanje stvari* (Bog kao višnja svetlost) i *kakvo je realno stanje stvari za nas* (Bog kao najdublja tama). Kako smo mi ontološki ograničeni i ne možemo da zahvatimo božansku svetlost onakvom kakva zaista jeste, za nas se ona pokazuje kao tama. Takva tama nije odsustvo svetlosti, kao što je to slučaj u stvorenom svetu, već je ona ljudsko iskustvo najpotpunije svetlosti: ona nije posledica odsustva, već punine prisustva (svetlosti).¹⁴

Iz istih razloga božansku svetlost koja se za nas pokazuje kao tama nikako ne treba razumeti kao spajanje suprotnosti, jer bi takav zaključak pretpostavljao neku vrstu manihejstva. Božanska svetlost nije svetlost-i-tama ujedno; ona je jedinstvena višnja i potpuna svetlost, a kao tama se pokazuje za biće ograničenih saznavnih sposobnosti. Sklonost da se božanska svetlost razume kao spoj suprotnosti je iznova posledica logike stvorenja koja nam je prirodna i od koje ne možemo da uzmaknemo. Drugim rečima, čak i kada razmišljamo o božanskoj svetlosti, mi smo (prirodno) skloni da o njoj razmišljamo u kategorijama i odnosima koje nam nameće iskustvo svetlosti sveta. Ipak, u odnosu na svetlost i tamu sveta, ova božanska svetlost je istovremeno i svetlija i tamnija: ona je svetlija od svetlosti sveta jer je njen ontološki izvor, a tamnija je od tame sveta jer se ne može osvetliti svetlošću sveta.

Prema našem sudu, upravo simbolika svetlosti i pozadinsko pozivanje na iskustvo odnosa svetlosti i tame imaju presudnu ulogu u naporima Areopagite. Takvo iskustvo ubeđuje mnogo više nego pojmovne rasprave i logička razabiranja; ono utiče na celinu duše. U tom smislu možemo uslovno govoriti i o temi iluminacije: provetljenje koje je na delu kod Areopagite nije, kao u potonjim slučajevima, intervencija božanske sile, niti ono obezbeđuje potpunije pozitivno saznanje stvarnosti. Naprotiv, do ovakvog prosvetljenja dolazi se sopstvenim silama ukoliko su one (ispravno) orijentisane ka Bogu. Razlog tome je dvostruk: božanska svetlost je uvek i svuda prisutna, pa se uvek

13 Up. Jurgin, D., *Negation and Knowledge of God*, str. 210.

14 Up. Свети Дионисије Ареопагит, „О тајанственом богословљу”, str. 181.

može i otkriti.¹⁵ Drugo, znanje koje se stiče ovakvim prosvetljenjem je i dalje znanje o stvorenju: ono što pozitivno saznajemo su domašaji našeg sopstvenog znanja, granica koju ne možemo preći. Istovremeno, ta granica na negativan način ukazuje i na ono što ne možemo saznati; ona nas upravlja u ispravnom smeru.¹⁶ Postavljanjem duha u tom smeru možemo znati da smo na pravom putu, a takvo naše znanje obezbeđeno je pozitivnim znanjem o tome šta ne znamo.

Ovakvo razvijanje simbola svetlosti ima svoje izvore i temelje u predanju *Svetog Pisma*, na koje se i Areopagita poziva: karakterističan primer je opis Preobraženja Gospodnjeg (Mt. 17; 1-9).¹⁷ Preobraženje označava događaj kada se Hrist na gori Tavor pokazao apostolima kao Sin božji. Tom prilikom apostoli su svedočili dvostrukoj prirodi Hrista: poznajući ga već kao čoveka i verujući u njegovu božansku prirodu, prisustvujući preobraženju neposredno su videli i samu tu božansku prirodu. Opis ove situacije je vrlo interesantan stoga što je postavljen kroz iskustvo apostola: oni najpre vide Hrista u izuzetno jakoj svetlosti koja zaslepljuje i ne može se gledati; otuda apostoli zaklanjaju oči i osećaju strah. Delovanjem Svetog Duha njima zatim biva dopušteno da vide ono što kao ljudi ne mogu videti, a ovo iskustvo je opisano kroz suprotnost strahu – potpunu radost. Kako vidimo, preobraženje u pravom smislu reči se odnosi na Hrista, ali se posredno odnosi i na apostole, odnosno na čoveka. Istu shemu obrazlaže i Areopagita, iako ne u idealnom biblijskom slučaju, već primenjeno na čoveka u svakodnevnoj situaciji: ono što je moguće svojim silama učiniti je dovesti svoj duh i dušu do sagledavanja same granice naših moći i tu prebivati. U toj poziciji može se videti samo (božanska) tama; neposredno viđenje te tame kao višnje svetlosti ostaje u domenu milosti i može doći samo od Boga.

Ipak, ovakvo biblijsko utemeljenje omogućava Areopagiti da izvede još dve značajne posledice vezano za pitanje svetlosti. Najpre, da za ovu božansku višnju svetlost nađe odgovarajuće ime – *božanski primrak*.¹⁸ Termin primrak treba razumeti na pozadini negacije predikata o kojoj smo već govorili. Naime, Areopagita retko neposredno koristi negaciju uz predikat; štaviše, on često koristi reči u pozitiv-

15 Up. Sammon, B. T., *The God Who Is Beauty*, str. 134-135.

16 Up. Edwards, M., Dillon, J., 'God in Dionysius and the Later Neoplatonists', str. 144.

17 Up. Дионизије Ареопагита, *О божанским именима*, str. 11.

18 Up. Свети Дионисије Ареопагит, „О тајанственом богословљу”, str. 180.

nom osnovnom vidu podrazumevajući metodska pozadina negiranja. Umesto direktne negacije, Areopagita često koristi prefikse *nad* i *pre* koji imaju funkciju negiranja, ali istovremeno i funkciju usmerenja promišljanja. Tako se Bog označava kao *pre-dobar* ili *nad-sušti*, što znači a) da pojmove dobro i suština u primeni na Boga ne koristimo u uobičajenom značenju vezanom za stvorenje i b) da pravo značenje tih pojmova u primeni na Boga prevazilazi, leži s onu stranu od značenja koja su nam poznata. Sličnu funkciju ima i prefiks *pri* u slučaju kovanice primrak u našem prevodu; u originalu je γνόφος. Međutim, ovde postoji specifičnost: kako taj mrak nije prosto mrak već višnja svetlost, a ni ta višnja svetlost nije data na razumevanje prosto kao svetlost već kao mrak, na delu je dvostruka negacija. Drugim rečima, u ovom slučaju (*pri*)mrak je negacija i svetovne svetlosti i svetovnog mraka kao njenog odsustva, to jest negacija uobičajene dinamike odnosa svetlost/mrak, znanje/neznanje. Dvostruka negacija je neophodna usled toga što se u uobičajenom smislu svetlost i mrak pojavljuju kao suprotnosti, pa se tako izbegava opasnost da se božanski mrak identifikuje sa svetovnim mrakom.

Druga važna posledica tiče se tumačenja odnosa tri ipostasa, odnosno problema trojičnosti jednog Boga. I u ovom slučaju Areopagita se koristi simbolikom svetlosti, te kaže: „(...) koristimo li se primerom iz čulne i nama bliske sfere, kao svetlo svakog od svetionika, koji se nalaze u jednoj sobi, sasvim proniče u svetlo drugih i ostaje posebnim, očuvavajući u odnosu sa drugima svoje osobenosti; sjedinjava se s njim u razlikovanju i razlikujući se, sjedinjava. I kada je u sobi mnogo svetionika, vidimo da se svetlo svakog od njih sliva u jedno nerazdeljivo svetljenje, te mislim, niko nema snagu da pronizano u opštem svetlu, u vazduhu razlikuje svetlo jednog od svetionika od svetla drugog i da vidi jednog od njih ne videći drugog, ukoliko su svi oni nesliveno rastvoreni jedan u drugom”.¹⁹

Pored navedenog, motiv svetlosti ima još niz interesantnih i važnih uloga u misli Areopagite; posebno bismo izdvojili učenje o božanskim energijama i učenje o ljubavi (erosu). U svakom od tih slučajeva ključna je višnja svetlost božanskog primraka, odnosno uočavanje i očuvanje razlike dve istovremeno date svetlosti. Napokon, motiv svetlosti i govor o božanskom primraku, kao i celina misli Areopagite, vrhune u

19 Дионизије Ареопажита, *О божанским именима*, str. 22-23.

njegovoj mističkoj teologiji koju odlikuje izostanak svakog govora, ćutanje: „Otuda koliko god da se uznosimo uzvišenijem, toliko se reči, sažimanjima umnih, sužavaju. Kao i sada ulazeći u nadumni primrak, naći ćemo ne kratkorečivost već potpuno bezrečje i nemišljenje. (...) a posle sveg uspona sva (reč – prim. U.P.) će biti bezglasna i sva će se sjediniti u Neizrecivom”.²⁰

SVETI AVGUSTIN: NEDOSTUPNA SVETLOST I OSVETLJAVANJE DUŠE

Motivi koji obeležavaju pozicije Pseudo-Dionizija Areopagite zatiču se i u bogatom filozofsko-teološkom opusu Svetog Avgustina; drugačije, svakako, i ne može biti, budući da se radi o fundamentalnim hrišćanskim učenjima.²¹ Ovdje pre svega mislimo na suštinsku nesaiznatljivost Boga, ontološku razliku Boga i stvorenja, motiv svetlosti koji vuče svoje korene kako od Platona, tako i iz novozavetnog svedočanstva o tavorskoj svetlosti i slično. Međutim, isti motivi kod Sv. Avgustina dobijaju sasvim drugačiju obradu i tumačenje, a time i sasvim drugačiji uticaj na potonji razvoj problema iluminacije. Ključni problem koji određuje Avgustinovu misao predstavlja prevazilaženje razmaka i razlike između Boga i stvorenja, odnosno problem uspinjanja duše ka Bogu. Dakle, nasuprot Areopagiti koji pokušava da očuva našu svest o ovoj razlici, Avgustin tu razliku podrazumeva i vidi kao problem koji treba savladati kako bi se ostvarilo zajedništvo sa Bogom.

Shodno tome, Sv. Avgustin ne stavlja poseban naglasak ni na razliku svetlosti sveta i božanske svetlosti. Avgustin podrazumeva i ovu razliku, što je oličeno u sintagmi *nedostupna svetlost* koju on upotrebljava za Boga, jednako se oslanjajući na *Sveto Pismo* (1. Tim 6, 14-16).²² Kako vidimo, pojam svetlosti u primeni na Boga ovde se zadržava u svom uobičajenom vidu; Avgustin nad njim ne vrši nikakve intervencije. Ipak, kako bi razlikovao božansku svetlost i svetlost sveta, on pra-

20 Свети Дионисије Ареопагит, „О тајанственом богословљу”, стр. 182.

21 Up. Riordan, W., *Divine Light*, str. 25-26.

22 O razlici svetlosti sveta i božanske svetlosti vidi: Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska Sadašnjost, Zagreb, 1973, str. 144.

teći *Sveto pismo* govori o *nedostupnoj* svetlosti: pošto je božanska svetlost nedostupna, ona u celosti izmiče ljudskom iskustvu i poimanju.²³

Štaviše, sintagmu *nedostupna svetlost* Avgustin koristi kako bi naglasio principijelnu nesaznatljivost Boga koji prebiva u toj nedostupnoj svetlosti: ma koliko da se duša uspešno uspinje ka Bogu, ona po Avgustinu nikada ne može u potpunosti dosegnuti svoj cilj (svojim silama). U najvećem pregnuću, kako je to dramatično prikazano u *Ispovestima*, ljudska duša može samo da se približi Bogu, ali je zbog svoje grešnosti i konačnosti osuđena da „padne” u samu sebe i daleko od Boga. Otuda, jedino moguće čoveku je da ovo ontološki zadato (*imago Dei*) kretanje duše ka Bogu kontinuirano sprovodi, shodno sopstvenom ontološkom karakteru vremenitog bića; kako to Avgustin kaže, *opet i opet*.²⁴

Proces uspinjanja duše ka Bogu, kao ontološki zadata svrha ljudskog života, kod Avgustina je predstavljen kroz govor o svetlosti. Upravo na tom poligonu Avgustin ostvaruje pretenziju na povezivanje stvorenja i stvoritelja, pošto se svetlost koja prati uspinjanje duše ka Bogu postavlja kao svojevrsni posrednik između te dve krajnosti.²⁵ Drugim rečima, uspon duše ka Bogu je proces prosvetljavanja i sve većeg osvetljavanja duše, proces unutrašnje promene. Za Avgustina, taj proces je neposredno vezan za saznanje; tačnije, za ono čime se rukovodimo u sagledavanju stvarnosti u kojoj živimo i nas samih kao njenog dela.²⁶

U tom smislu, Avgustin će prednost dati razumskom saznanju: od svih naših prirodnih sazajnih moći razum ima prvenstvo stoga što je u stanju da zahvati bar deo stvarnosti koja nas same ontološki prevazilazi. U konkretnom, kako kaže Avgustin, razum koji mi posedujemo je ograničen i konačan, jer je naša duša vremenita i konačna.²⁷ Ipak, takvim konačnim razumom otkrivaju se uvidi vanvremenskog važenja i prirode, poput istine, dobra, matematičkih odnosa i slično.²⁸ Opoziciju

23 Up. Sveti Augustin, *Trojstvo*, Služba božja, Split, 2009, str. 256, 284, 297-299.

24 Up. Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, str. 134.

25 Up. Vannier, M.-A., 'Light and Illumination in Augustine: Revisiting an Old Theme', in: Baun, J. et al. (eds.), *Studia Patristica Vol. XLIX, St. Augustine and His Opponents*, Peeters Publishers, Louvain, 2010, str. 61.

26 Up. Isto, str. 59-60.

27 Up. Augustin, A., „O slobodnoj volji”, u: Kušar, S. (prir.), *Srednjovekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996, str. 160.

28 Up. Isto, str. 147-148, 153, 155, 159, 164.

između vremenitog razuma i uvida u vanvremensko Avgustin razume kao poziv za dušu da se putem saznanja približi Bogu, koji ipak ostaje van domašaja. Otuda Avgustin insistira na nedostupnoj svetlosti, kako bi napravio razliku unutar domena onog vanvremenskog i večnog: dakle, činjenica da je naš razum u stanju da shvati neke večne i vanvremenske odnose ne znači da je on u stanju da shvati večnost samu, niti sve što je večno i van vremena.

U osnovi ovakve Avgustinove postavke leži teza da se polazeći od stvorenja i svetlosti sveta može ispravno dušom napredovati ka njenom cilju, odnosno Bogu. Ključno za Avgustina u ovom slučaju je kretanje od posledice ka uzroku: tako Avgustin razlikuje pojmove *lux* i *lumen*, pri čemu *lux* označava izvor svetlosti, dok *lumen* označava samu svetlost koja je na nešto usmerena.²⁹ Kretanje stoga ide od osvetljene stvari ka svetlosti i od svetlosti ka njenom izvoru, i to kroz niz kvalitativno različitih, ali srodnih nivoa. Tako Avgustin razlikuje telesno, duhovno i intelektualno svetlo, kao i njima odgovarajuće načine viđenja (*corporealis*, *spiritualis*, *intellectualis*).³⁰ Telesno svetlo i viđenje se svakako odnose na čulno opažanje, a intelektualno na pomenute uvide razuma; između njih posreduju duhovno svetlo i viđenje koji se odnose na imaginaciju, to jest na sposobnost duše da slike primljene od čula prosledi na ocenu razuma, a potom i da ih smesti u memoriju.³¹

U tom smislu, na primer, čulno saznanje kao takvo nije problematično, već ono takvim postaje ukoliko svoju dušu zaustavimo na tom nivou i njim se rukovodimo u svim svojim promišljanjima, stremljenjima i delovanjima. Ako tako postupamo, naša duša će biti usmerena ka stvorenjima i materijalnoj stvarnosti, te obuzeta strastima. Sama materijalna stvarnost i naša sopstvena telesnost (a time i čulnost) jesu posledice božanskog stvaranja i kao takve su dobre. Problem je u slobodnoj volji, koja ono niže može da pretpostavi višem i da se za njega opre-

29 Up. Vannier, M.-A., 'Light and Illumination in Augustine', str. 62.

30 Up. Augustine, 'The Teacher', in: Burleigh, J. H. S. (ed.), *Earlier Writings*, Westminster John Knox Publishing, Louisville, 2006, str. 96.

31 Up. Allers, R., 'St. Augustine's Doctrine of Illumination', *Franciscan Studies*, Vol. 12, No. 1, 1952, str. 22-23.

deli.³² Međutim, ukoliko duša „progleda” kroz čulno saznanje i počne da ga ceni razumom, ona će doći do potpunije istine kako u vezi sa onim što je čulima predstavljeno, tako i u vezi sa samom sobom. U tom slučaju duša se rukovodi onim što je u njoj više, pa se i sama iznutra menja u sopstvenim kretanjima. Napokon, ni tu nije kraj kretanju duše, jer ona može razum usmeriti ka čulnom saznanju, ali ga može usmeriti i u suprotnom smeru – smeru koji vidi razum u „čistoj” upotrebi, nezavisno od čula. Tako usmeren razum otkriva domen večnog i vanvremenskog i njegovu imanentnu hijerarhiju, koja u konačnici upućuje na samog Boga. Iako Bog, kako je rečeno, ostaje van domašaja uvida ljudske duše, kontinuiranim kretanjem kakvo je opisano duša ipak pozitivno zna gde je Bog, odnosno u kom smeru bi trebalo da se kreće.

Ovakvo kretanje duše može se opisati kroz metaforu svetlosti u smislu kretanja od onog što je osvetljeno ka izvoru svetlosti; sasvim u duhu Platonove alegorije o pećini. Dakle, kako se duša postepeno primiče izvoru svetlosti, sama svetlost je sve jača i jasnija, a istovremeno se u tim postupnim prosvetljenjima vidi ono što se može videti samo pri tako pojačanim svetlosnim frekvencijama. Drugim rečima, pri najmanje intenzivnoj svetlosti opaža se materijalna stvarnost; pri nešto jačoj svetlosti sama naša duša i njena konstitucija; pri još jačoj svetlosti ono večno i vanvremensko. Najjača svetlost pripada samom izvoru, odnosno Bogu, i ona se kao takva ne može videti, niti se može videti ono što ona osvetljava.

U odnosu na Areopagitu, dakle, možemo uočiti da se kod Avgustina radi o jednom režimu vidljivosti koji ima svoje nivoe i stepene; za razliku od toga, kod Areopagite data su dva režima vidljivosti – dve svetlosti pomešane u jednom jedinstvenom pogledu. Kod Avgustina, svetlost sveta pokazuje se kao svetlost samo stoga što je njen osnov nedostupna svetlost. Razlika između njih je očuvana preko relacije uzroka i posledice, pri čemu je nedostupna svetlost uzrok, a svetlost sveta je posledica. Ipak, uprkos toj razlici ove dve svetlosti ostaju bliske i međusobno čvrsto povezane: svetlost sveta nije iste prirode kao nedostupna svetlost, ali ne može biti ni njoj suprotna po prirodi. Za Avgusti-

32 Naporedo tome, Avgustin postavlja otpadništvo Sotone kao tačku u kojoj se tama razdvaja od svetlosti; tama kao odsustvo svetlosti. Up. Schumacher, L., *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Willey-Blackwell, Malden, 2011, str. 30-32.

na, novozavetno svedočanstvo o tavorskoj svetlosti zapravo upućuje na dublju poentu – na samog Hrista. Naime, kako se Bog ovaplotio i postao čovek, tako je veza između stvorenja i stvoritelja potvrđena, a put od posledice ka uzroku otvoren i obezbeđen. Avgustin za Hrista koristi sintagmu *lumen de lumine*; Hrist je istovremeno i svetlo i izvor iluminacije za čoveka.³³ U tom smislu, božanska svetlost se ne može videti, ali je ona uvek već tu; naš zadatak je da progledamo i prepoznamo njeno prisustvo.³⁴

Način na koji Avgustin razume i postavlja ovo sveprisustvo božanske svetlosti može se smatrati korenom srednjovekovnog problema iluminacije u užem smislu, onako kako se on (pod tim nazivom) razvijao u zapadnom hrišćanstvu. Naime, za Avgustina saznanje uopšte nije moguće ukoliko nije unapred obezbeđeno od strane Boga; iluminacija označava upravo takvo prosvetljenje božanskog porekla, koje omogućava ljudsko saznanje.³⁵ Dalji razvoj ove teme pokazaće mnogobrojna variranja u pogledu toga koje saznajne moći mogu biti iluminirane, koji domen stvarnosti se iluminacijom čini saznatljivim, koja vrsta saznanja potiče od iluminacije, da li je iluminacija kontinuirano prisutna ili se dešava u naročitim trenucima i slično. Avgustinova misao unekoliko pokriva sve navedene slučajeve, a stoga što je on, uslovno rečeno, radikalniji kada je reč o prisustvu božanske svetlosti u nama.

Drugim rečima, za Avgustina božanska iluminacija obezbeđuje celokupno saznanje – sve što saznajemo, svim saznajnim moćima i na sve načine. Saznanje uopšte nije moguće bez božanske pomoći, koja je srećom uvek na delu.³⁶ Ipak, naša svest o iluminaciji, odnosno o samom saznanju, njegovim uslovima i kvalitetima, nije ista na različitim nivoima saznajnih moći i stvarnosti; kako smo videli, nesumnjivo prednost tu ima razum, odnosno domen večnog i vanvremenskog.

33 Sledstveno, apostoli su svetiljke (*lucernae*) koje preuzimaju božansku svetlost. Up. Vannier, M.-A., 'Light and Illumination in Augustine', str. 62-63.

34 Up. O'Daly, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley, 1987, str. 102.

35 Up. D'Arcy, M. C., 'The Philosophy of St. Augustine', in: *A Monument to Saint Augustine: Essays on Some Aspects of His Thought Written in Commemoration of His 15th Centenary*, Wipf and Stock Publishers, 2017, str. 162.

36 Up. Garvey, M. P., *Saint Augustine: Christian or Neo-Platonist? From His Retreat at Cassiciacum Until His Ordination at Hippo*, Marquette University Press, Milwaukee, 1939, str. 84; 120.

Prednost se tiče jasnoće sa kojom se uviđa poreklo našeg saznanja i mogućnosti znanja istine: tek u slučaju „čiste” upotrebe razuma, koja je najviši saznajni nivo, moguće je postati svestan ove dinamike božanskog i ljudskog, svetlosti i osvetljenog.

Drugačije rečeno, tek kada naš razum postane svestan da su mu dostupni uvidi u bar nešto što ga ontološki nadmašuje (istina, vrlina...), on se uverava i u to da sopstvenim moćima do takvih uvida nije mogao doći. Otuda sledi zaključak da su takvi uvidi darovani, da su oni posledica uzroka koji nismo mi sami; u konačnom, milosti samog Boga, odnosno Hrista kao božanske (pre)mudrosti.³⁷ Iskustvo takvog saznanja je iskustvo iluminacije u pregnantnom smislu reči.³⁸ Međutim, Avgustin ovde mora da napravi izbor: ili je takva iluminacija rezervisana samo za naročiti domen entiteta koji su večni i prevazilaze naše ontološko ustrojstvo, ili se ona proteže i na sve ostale slučajeve. Po našem sudu, Avgustin se opredeljuje za drugu opciju. Potvrdu takvog tumačenja nalazimo u dosta (neo)platoničkim tvrđenjima koja Avgustin iznosi povodom poznanja večnih entiteta u vremenitom svetu; karakterističan primer je istina, ali se isto može tvrditi i za ostale slučajeve.

Naime, Avgustin pravi jasnu razliku između iskustva istine kakvo imamo u vezi sa saznanjima nižih nivoa – saznanjima stečenim putem čulnog opažanja ili razuma u sprezi sa čulima – i iskustva istine kao takve. Ni jedno od saznanja nižih nivoa ne može se s punim pravom nazvati istinom, već samo *istinitim*, pri čemu se postavlja pitanje po čemu i zašto su takva saznanja istinita.³⁹ Dosledno razmatranje vodi do *istine same*, a za nju se, za razliku od saznatih bića i samog saznanja, ispostavlja da je večna i nepromenljiva.⁴⁰ Ontološka razlika večnog i vremenitog svedoči sama za sebe, ali ovde je od značaja primetiti da se to večno ipak na neki način javlja i u onom što je vremenito – i to tako da provocira i pokreće dušu da se usmeri ka njemu i nađe samu istinu. Otuda se može tvrditi da se iluminacija u užem smislu reči, vezana za

37 Up. Isto, str. 25-26.

38 Up. Schumacher, L., *Divine Illumination*, str. 13.

39 Up. Aurelije Avgustin, ‘Razgovori sa samim sobom’, u: Bošnjak, B., *Od Aristotela do renesanse I odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983, str. 193.

40 Up. Isto.

uvid u ono što prevazilazi naše ontološke razmere, prenosi i na uvide o nama srodnom ontološkom domenu. Iluminacija je možda u redu saznanja poslednja otkrivena, ali je ona prvi uslov tog saznanja.⁴¹

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Status svetlosti u filozofsko-teološkom diskursu ranog hrišćanstva treba sagledati i u pojmovno-jezičkom kontekstu. Naime, svetlost ovde nikako nije metafora u uobičajenom smislu reči; ne radi se o (čulnoj) slici koju koristimo u prenesenom značenju. Razlog tome je principijelna nesaznatljivost Boga na koga se odnosi bar jedna od dve svetlosti u ranohrišćanskom diskursu: pripisati Bogu svetlost u prenesenom značenju bi to značilo podrediti Tvorca stvorenju, direktno suprotno svim naporima Areopagite i Avgustina. Istovremeno, svetlost očigledno nije ni klasičan filozofski pojam pripadan razumu. Ponajpre bi se moglo reći da svetlost predstavlja primer nove vrste pojmovnosti, takve koja odgovara neobičnoj poziciji (bilo kog) hrišćanskog mislioca da istovremeno govori i o saznatljivom i o nesaznatljivom i o njihovoj suštinskoj vezi.

Navedeno nikako ne treba razumeti kao puko stapanje čulno date slike i pojmovnog mišljenja, već pre kao rezultat napora da se pojmovnost, nezaobilazna za filozofiju ali i za teologiju, proširi i učini fleksibilnom mimo svoje uobičajene upotrebe, a u skladu sa onim što treba saopštiti. Takvo tumačenje potvrđuje posrednička uloga svetlosti kod Avgustina: svetlost povezuje stvorenje i Tvorca kao put koji je unapred otvoren, ali koji mi tek treba da otkrijemo. Takođe, kod Avgustina svetlost prožima celokupno ljudsko saznanje i ne može se redukovati na metaforu znanja: dinamika svetlosti i njenih nivoa ukazuje na teško izrecive pokrete *celine duše*, i to kao individualne duše koja teži ka spasenju. Drugim rečima, svetlost nije prosto svetlost saznanja, već *svetlost bića* – kako božanskog, tako i svakog drugog. Tek kao svetlost bića ona postaje i svetlost saznanja; u tom smislu napredovanje u prosvetljenju duše pokazuje načine na koje duša jeste i biva, a kroz njih onda može i da bude saprisutna sa drugim bićima i da ih stoga razume.

Kod Avgustina, međutim, nemamo posebnu intervenciju nad pojmovnošću i jezikom; čini se da on sve vreme govori istim narativom, a da razlike između onoga što takvim jezikom označava postiže striktnim

41 Up. D'Arcy, M. C., 'The Philosophy of St. Augustine', str. 178.

izdvajanjem određenih formulacija za određene referente; strategija koja nije strana Avgustinu. Sa druge strane, Areopagita radi upravo suprotno, te u njegovim delima možemo pronaći značajne, premda implicitne refleksije o mogućim karakterima jezika i mišljenja. U slučaju Areopagite svetlost ima status *simbola*, što je naročita reč za pojmovni karakter nove, iz hrišćanskog iskustva iskovane filozofsko-teološke pojmovnosti.⁴² Shodno tome, dominantnu ulogu ovde imaju svetlosna kretanja, razabiranja i povezivanja: takvo mišljenje je strukturirano (dvostrukom) svetlošću, a pojmovni odnosi moraju da prate svetlosne odnose. U formalnoj pozadini pojmovnih odnosa tako razlikujemo aporetiku, mnogoimenost i bezimenost kod Areopagite, te identitet kod Avgustina.

Dalji razvoj motiva svetlosti u srednjovekovnoj misli pratiće jednu ili obe ove mogućnosti. U slučaju Avgustinovog nasleđa, fokus će, uz delimični izuzetak franjevačkih teologa, biti na uskom povezivanju svetlosti i sazajnih moći. Za razliku od toga, nasleđe Areopagite je potvrđeno skoro neizmenjenim preuzimanjima na istoku, dok se na zapadu uglavnom preuzima delimično, uz restrikciju Areopagitine doslednosti uvođenjem nekih istina o Bogu koje ipak pozitivno možemo znati.

LITERATURA

- Allers, R., 'St. Augustine's Doctrine of Illumination', *Franciscan Studies*, Vol. 12, No. 1, 1952.
- Augustine, 'The Teacher', in: Burleigh, J. H. S. (ed.), *Earlier Writings*, Westminster John Knox Publishing, Louisville, 2006.
- Augustin, A., „O slobodnoj volji”, u: Kušar, S. (prir.), *Srednjovekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.
- Aurelije Augustin, 'Razgovori sa samim sobom', u: Bošnjak, B., *Od Aristotela do renesanse I odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983.
- Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska Sadašnjost, Zagreb, 1973.
- D'Arcy, M. C., 'The Philosophy of St. Augustine', in: *A Monument to Saint Augustine: Essays on Some Aspects of His Thought Written in Commemoration of His 15th Centenary*, Wipf and Stock Publishers, 2017.
- Дионизије Ареопагита, *О божанским именима*, Међународни центар за православне студије/Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, Ниш, 2015.

42 Up. Popović, U., „Pojmovnost apofatičke teologije: Dionizije Areopagita o himničkom poreklu filozofskih pojmova”, str. 236-239.

-
- Edwards, M., Dillon, J., 'God in Dionysius and the Later Neoplatonists', in: Edwards, M. et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, Oxford University Press, Oxford, 2022.
- Garvey, M. P., *Saint Augustine: Christian or Neo-Platonist? From His Retreat at Cassiciacum Until His Ordination at Hippo*, Marquette University Press, Milwaukee, 1939.
- Horrigan, P. G., *Epistemology. An Introduction to the Philosophy of Knowledge*, iUniverse, New York, 2007.
- Jurgin, D., *Negation and Knowledge of God: Neoplatonism and Christianity*, Scholar Press, 2017.
- O'Daly, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley, 1987.
- Popović, U., „Pojmovnost apofatičke teologije: Dionizije Areopagita o himničkom poreklu filozofskih pojmova”, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, knj. XLVI-2, 2021.
- Riordan, W., *Divine Light. The Theology of Denys the Areopagite*, Ignatius Press, San Francisco, 2008.
- Sammon, B. T., *The God Who Is Beauty. Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*, James Clarke & Co, Cambridge, 2014.
- Schumacher, L., *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Willey-Blackwell, Malden, 2011.
- Sveti Augustin, *Trojstvo*, Služba božja, Split, 2009.
- Свети Дионисије Ареопагит, „О тајанственом богословљу”, у: *Дела*, Мирослав, Београд, 2010.
- Свети Дионисије Ареопагит, „Прво писмо Гају Терапеуту”, у: *Дела*, Мирослав, Београд, 2010.
- Vannier, M.-A., 'Light and Illumination in Augustine: Revisiting an Old Theme', in: Baun, J. et al. (eds.), *Studia Patristica Vol. XLIX, St. Augustine and His Opponents*, Peeters Publishers, Louvain, 2010.

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

LIGHT OF THE WORLD
AND LIGHT BEYOND THE WORLD
Pseudo-Dionysius the Areopagite and St. Augustine

Abstract: This study is dedicated to examining the motif of light in the thought of Pseudo-Dionysius the Areopagite and St. Augustine. In both cases, the motif of light is tied to the fundamental Christian problem of the ineffability of God; the two thinkers offer two very different responses to this problem. In line with his apophatic theology, Areopagite opts for an extremely unusual solution embodied in the formulation of the divine darkness, as a double negation of earthly light. In contrast, St. Augustine argues for the possibility of gradual enlightenment of the soul through knowledge leading up to discernment, but not the vision of the divine inaccessible light.

Keywords: Pseudo-Dionysius the Areopagite, St. Augustine, light, divine darkness, inaccessible light

Primljeno: 24.7.2024.

Prihvaćeno: 28.9.2024.