HUMANISTIČKE STUDIJE

3|2017

Univerzitet
Donja Gorica

ČASOPIS
HUMANISTIČKE STUDIJE

Glavni i odgovorni urednik:
Dragan K. Vukčević

Urednica broja „O Evropi”:
Ljubinka Trgovčević Mitrović

Redakcija:
1. Đorđije Borozan (Podgorica);
2. Radule Knežević (Zagreb);
3. Ilija Vujačić (Beograd);
4. Dragica Vujadinović (Beograd);
5. Milan Podunavac (Podgorica);
6. Cirila Toplak (Ljubljana);
7. Mirjana Maleska (Skoplje);
8. Asim Mujkić (Sarajevo).

Savjet:
1. John Keane (Sidney);
2. Nenad Dimitrijević (Beograd);
3. Čedomir Čupić (Beograd);
4. Olga Breskaja (Vilnius);
5. Ana Krasteva (Sofija, Lyon);
6. Panos Ljoveras (Solun);
7. Đuro Šušnjić (Beograd);
8. Radovan Vukadinović (Zagreb);
9. Tonko Maroević (Zagreb);
10. Viljam Smirnov (Moskva);
11. Rudi Rizman (Ljubljana);
12. Alpar Lošanc (Novi Sad);
13. Vesna Kilibarda (Podgorica);
14. Stefano Bianchini (Bologna);
15. Lidija Basta Fleiner (Freiburg);
16. Hans-Georg Ziebertz (Würzburg);
17. Ratko Božović (Beograd).

Sekretar: Nikola Zečević

Dizajn: Mile Grozdanić

Priprema za štampu: Bojan R. Popović
Medeon, Podgorica

Lektura i korektura: Valentina Knežević

Izdavač: HS, UDG

Podgorica,
2017.

3|2017

SADRŽAJ

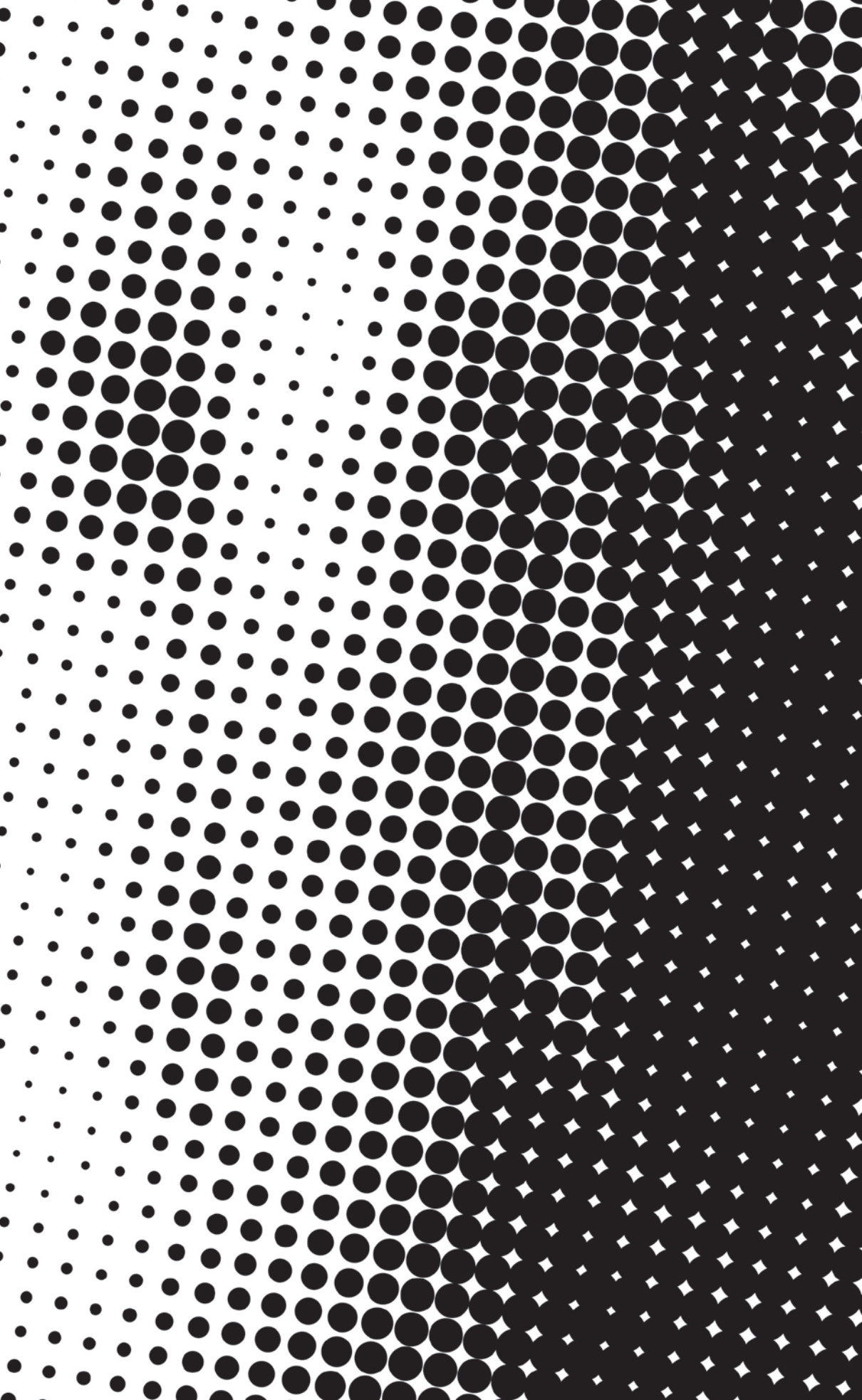
DRAGAN VUKČEVIĆ Uvodna riječ
glavnog i odgovornog urednika /5/

DIO I TEMA BROJA: O EVROPI
MILAN PODUNAVAC Politička ideja Evrope /9/
GORAN GRETIĆ Kriza ideje ujedinjenja Europe /27/
ASIM MUJKIĆ Europa i Zapadni Balkan u populističkom ruhu /45/
TIHOMIR CIPEK Rusija i Europska unija. Što je ostalo od partnerstva? /61/
ILIJA VUJAČIĆ Kontekstualnost ustavnog patriotizma
— crnogorska perspektiva /77/
NATAŠA JOVANOVIĆ Šta je novo u savremenom evropskom
orijentalizmu? Jedan teorijski ekskurs o (pre)naglašavanju
nasleđa Ibn Halduna u savremenoj socijalnoj misli /97/
RADOSLAV RASPOPOVIĆ Promjene u definisanju
spoljnopolitičkih zadataka crnogorske diplomatije u drugoj
polovini XIX i na početku XX vijeka /115/
BORO VUČINIĆ Balkanski aspekt migracione krize u Evropi /139/

DIO II STUDIJE
LIDIJA ČEHULIĆ VUKADINOVIĆ Međunarodne
organizacije u suvremenim međunarodnim odnosima /163/
FILIP IVANOVIĆ Nevidljiva ljepota i njene vidljive
predstave: Estetika Dionisija Areopagita /177/
PREDRAG ZENOVIĆ The Normative Flaws of Liberal Culturalism /191/

DIO III RECENZIJE
RADULE KNEŽEVIĆ *Suvremena politička teorija*, Crnogorska
akademija nauka i umjetnosti, Podgorica, 2017. (Milan Podunavac) /221/
ĐORĐIJE BOROZAN *Crnogorske dinastije: Vojislavljevići, Balšići,
Crnojevići*, CID, Podgorica, 2017. (Ilija Vujačić) /225/
O identitetu, Crnogorska akademija nauka i
umjetnosti, 2015. (Nikola Zečević) /233/
ILIJA VUJAČIĆ *Saznanje i* politika, Nacionalna zajednica Crnogoraca
Hrvatske / Disput, Zagreb, 2014. (Predrag Zenović) /239/

DIO IV IN MEMORIAM
Prof. dr Lidija Čehulić Vukadinović (1966–2017) (Nikoleta Đukanović) /245/



Filip Ivanović*

UDK 27-29 Dionizije Areopagit
UDK 17.031.1:14

Nevidljiva ljepota i njene vidljive predstave: Estetika Dionisija Areopagita**

Rad se bavi estetikom Dionisija Pseudo-Areopagita, misterioznog ranohrišćanskog pisca, u čijim se djelima prepliću hrišćanski i filosofski, naročito novoplatonički, uticaji. Dionisijeva glavna preokupacija je apsolutna i istinska ljepota koju vidi kao onu ljepotu koja je u sebi i po sebi uvijek lijepa, ali i kao uzrok sve ljepote u svijetu. Ljepota svijeta je, dakle, manifestacija nevidljive božanske ljepote, a takva estetika nije našla svoje mjesto samo u filosofsko-bogoslovskoj tradiciji, već i u srednjovojekovnoj arhitekturi i ikonografiji.

Ključne riječi: Dionisije Areopagit, ljepota, estetika, novoplatonizam, hrišćanstvo

U izučavanju kasnoantičke i rane srednjovjekovne filosofije i teologije ime Dionisija (pseudo-)Areopagita zavrijedilo je eminentno mjesto. Uzrok toj činjenici nije samo bogatstvo i kompleksnost njegove misli, već i, još uvijek neriješena, zagonetka njegovoga identiteta — moderna nauka pokazala je da autor *Corpus Dionysiacuma* sasvim sigurno nije slavni Dionisije Areopagit, sudija areopagitskoga suda, učenik Sv. Pavla i prvi episkop Atine, ali s druge strane, nije mogla sa sigurnošću utvrditi identitet misterioznog autora, iako su se s vremena na vrijeme pojavljivali pokušaji da se u Pseudo-Areopagitu prepozna ova ili ona istorijska ličnost.[1] Međutim, kontroverza identiteta ne tiče se samo same ličnosti autora, već, još i više, dotiče karakter njegovih djela — da li se radi o neoplatoničaru upoznatom s hrišćanskim doktrinama, ili pak o posvećenom hrišćaninu sa podrobnim poznavanjem

* Centar za helenske studije, Podgorica (fivanovic@helenskestudije.me)

** Prvobitna verzija ovoga članka predstavljena je u vidu gostujućeg predavanja na Univerzitetu Donja Gorica maja 2016. godine.

1 Irénée Hausherr, "Doutes au sujet du 'Divin Denys'", *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. 2, 1936, pp. 484–490; Ronald F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the "Letters" of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, Nijhoff, The Hague, 1969, pp. 31–35; Carlo Maria Mazzuchi, "Damascio, autore del *Corpus Dionysiacum*, e il dialogo Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης", *Aevum*, Vol. 80, 2006, pp. 299–334; Микоња Кнежевић, "'Αυτήκοος γεγονὼς τῆς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ φωνῆς': Ауторитет Дионисија Псеудо-Ареопагита у спису *О божанским јединствима и разликовањима* Григорија Паламе", *Црквене студије*, br. 8, 2011, str. 99–123.

paganske filosofije?[2] Istorijske i filološke analize za sada nisu, kao što rekosmo, uspjele sa sigurnošću da utvrde ni lični ni religiozni karakter zagonentog autora, a vrlo je vjerovatno da to nikada neće ni biti moguće. Ono što sa relativnom sigurnošću možemo da tvrdimo jeste da se radi o ličnosti koja je živjela u četvrtom ili petom vijeku naše ere, najvjerovatnije iz istočnih provincija Carstva, s vrlo širokim poznavanjem platonovske filosofije ali i sa detaljnim znanjem o hrišćanskim doktrinama i crkvenoj praksi, što upućuje na mogući monaški poziv. Bilo kako bilo, ono po čemu je Dionisije postao poznat su njegova djela, obimom ne velika, a po značaju i uticaju svakako vrijedna pažnje — od njega su nam ostala četiri spisa, naime *O božanskim imenima* (DN), *Nebeska jerarhija* (CH), *Crkvena jerarhija* (EH), *Mističko bogoslovlje* (MT), te deset *Pisama* (Ep).[3] Ono čime će se ovaj članak baviti je Dionisijeva estetika, tačnije njegovo shvatanje ljepote, u smislu božanske ljepote i ljepote stvorenoga svijeta.

Svoje razumijevanje božanske ljepote Dionisije razvija u spisu *O božanskim imenima*, koje služi kao tumačenje naziva Boga, odnosno kako se Bog naziva henada (jedno, jedinstvo), Trojica, Uzrok, Ljubav, Ljepota, itd. Tamo se, dakle, kaže da se Uzrok svih bića „naziva mudrim i lijepim (σοφὴν δὲ καὶ καλὴν) jer su bića, koja čuvaju svoju prirodu, ispunjena božanskom harmonijom i sveštenom ljepotom (εὐπρεπείας)".[4] Bog se, dakle, naziva lijepim zbog ljepote u bićima, što znači da se Uzrok imenuje po atributima stvari koje uzrokuje. Kako svako ime može biti pripisano Božanstvu, to je onda prikladno pripisati mu karakteristike, atribute, stvari koje je samo Božanstvo i stvorilo — jednostavnije rečeno, uzrok se po posljedicama, efektima, poznaje. Areopagit razjašnjava ovaj momenat riječima da „sveti pisci, slaveći Uzrok svega što postoji, koriste imena izvedena iz uzrokovanih stvari: dobro (ὡς ἀγαθόν), lijepo (ὡς καλόν), mudro (ὡς σοφόν)..."[5] Uzrok se, dakle, pravilno imenuje u skladu sa svojim efektima.

Naime, Dionisijeva „božanska onomastika", da je tako nazovemo, razdjeljuje se u tri tipa imena koja se pripisuju Bogu: prvu grupu čine imena koja reflektuju odrečnost, u smislu prelivanja ili zasićenosti,

---

[2] Hugo Koch, "Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen", *Philologus*, Vol. 54, 1895, pp. 438–454; Josef Stiglmayr, "Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre von Übel", *Historisches Jahrbuch*, Vol. 16, 1895, pp. 253–273; 721–748. Herman Friedrich Müller, *Dionysios*, *Proklos*, *Plotinos: ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, Aschendorff, Münster, 1918, p. 36; Jean-Michel Hornus, "Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de la mystique chrétienne en général", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Vol. 27, 1947, pp. 37–63; Charles M. Stang, *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: "No Longer I"*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

[3] Referentno kritičko izdanje u dva toma priredili su Zuhla, Hajl i Riter: Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum*, 2 vols, Ed. Beate Regina Suchla, Günter Heil & Adolf M. Ritter, De Gruyter, Berlin, 1990–1991.

[4] DN I. 4, 592 A.

[5] DN I. 6, 596 B.

pa tako Bog neće biti dobar, već nad-dobar, neće biti božanski, već nad-božanski, neće biti postojeći, već nad-postojeći itd, što u stvari govori o veličini i nesaznatljivosti Boga koji je iznad, ili s onu stranu, dobra, božanstva i postojanja.[6] Druga grupa tiče se imena koja imaju kauzalni, uzročni smisao, a treću grupu čine imena koja upućuju na distinkcije, u smislu da se pripisuju pojedinačno samo jednoj od ličnosti Trojice, odnosno samo Ocu, samo Sinu ili samo Duhu. Ovakva kategorizacija predstavlja, u stvari, Dionisijevo poimanje Boga kao apsolutno transcedentnog, ali u isto vrijeme i oktrivenog i prisutnog u svijetu. Ljepota je naziv koji spada u drugu, dakle kauzalnu grupu imena, zajedno sa dobrim, postojećim, životodavnim i drugim, a to su imena koja se, kako autor piše, „pripisuju Uzroku svih dobrih stvari upravo zbog dobrih darova koje je razdijelio".[7] U tom smislu, Dionisije ne pravi razliku između ljepote kao učestvovane i učestvujuće, odnosno kao nečega što učestvuje u nečemu i nečega u čemu nešto učestvuje. To znači da ljepota u tvorevini reflektuje arhetipsku ljepotu prema kojoj je i stvorena; kako je Bog uzrok svih savršenosti u bićima, tako se od svih bića i imenuje.[8] U terminološkom smislu, dakle, isto ime, ljepota, pripisuje se i učestvovanom i učestvujućem. Stoga Dionisije upozorava da ne treba razlikovati „lijepo" od „ljepote" kad se oba termina pripisuju Uzroku koji sve okuplja u jedno.[9] Ovaj stav on će podrobnije objasniti u jednom značajnom pasusu:

> Zovemo „lijepim" ono što ima udio u ljepoti, a dajemo ime „ljepota" onom sastojku koji je uzrok ljepote u svemu. Ali „lijepo" (καλόν) koje je iznad indvidualne ljepote nazivamo „ljepota" (κάλλος) upravo zbog ljepote (καλλονὴν) koju daruje svakoj stvari u skladu s onim što ona jeste. Dato je ovo ime zbog toga što je uzrok harmonije i sjaja, jer kao svjetlost obasjava sve. Ljepota (κάλλος) „priziva" (καλοῦν) sva bića ka sebi i okuplja sve u sebe.[10]

Prema tome, Bog se ovdje označava kao uzrok harmonije i sjaja, odnosno veličanstvenosti, priziva sve stvari ka sebi, te je u tom smislu ne samo izvor i počelo, već i kraj, odnosno cilj. Iz njega potiče ljepota u svim stvorenjima, on jeste njihova ljepota, a kao takav, privlači sve prema sebi i okuplja sve u sebi.

No kakva je to zaista istinska i apsolutna ljepota? Za Dionisija to je „sve-ljepota" i „ljepota koja prevazilazi sve", to je ljepota koja

---

6 DN II. 3, 640 B.

7 DN II. 3, 640 BC.

8 Up. Eric D. Perl, "Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 68, No. 1, 1994, p. 18.

9 DN IV. 7, 701 C.

10 DN IV. 7, 701 CD. Obratiti pažnju na igru riječi istog korijena κάλλος καλοῦν (ljepota priziva).

je uvijek takva, nepromjenljiva i uvijek ista, ljepota koja ne zavisi od rođenja i smrti, koja nije lijepa u jednom aspektu a ružna u drugom. To je ljepota koja ne zavisi ni od vremena ni od relacija, pa da bude lijepa sad a ne lijepa prije ili poslije, ili da bude lijepa u odnosu sa nečim a ne lijepa u odnosu s nečim drugim. Ona ne zavisi ni od mjesta, pa da je lijepa ovdje a nije lijepa tamo, niti je relativna, pa da bude lijepa nekima, a ne lijepa nekim drugima. Naprotiv, to je ljepota koja je „u sebi i po sebi jedinstveno i vječno lijepa".[11] Ovo shvatanje apsolutne ljepote nije, međutim, nešto karakteristično za Dionisija. Naprotiv, ideja apsolutne ljepote nalazi svoje korijene još u Platonovoj *Gozbi*, u kojoj čuvena Diotima objašnjava Sokratu šta je to zaista lijepo. A to zaista lijepo je, po Diotiminim riječima:

> ... nešto što je, prvo, vječno i što niti postaje niti propada, niti se množi niti ga nestaje; zatim, što nije s jedne strane lepo, a s druge ružno; ni danas lepo, a sutra nije; ni prema ovome lepo, a prema onome ružno; ni ovde lepo, a onde ružno, kao da je samo za jedne lepo a za druge ružno.[12]

I Dionisije i njegov prethodnik Platon, dakle, vide apsolutnu ljepotu kao ljepotu na koju ne utiču ni temporalne ni spacijalne ni personalne ni ontološke relacije. Ono što je, pak, interesantno jeste da nam ni jedan ni drugi opis ljepote ne govore šta ljepota jeste, već šta ljepota nije. Saznajemo da ljepota, po Diotimi, nisu ni ruke ni lice, da ona ne propada, da nije ljepota na jedan način a ne na drugi itd, te ono što nam Platon, pa i Dionisije, saopštavaju je u stvari jedan „generički iskaz o prirodi formalne strukture",[13] koji pokazuje ljepotu koja ne može biti definisana ni objašnjena. Razlika, međutim, između ova dva iskaza je u tome što, za Dionisija, Ljepota nije Vječna Forma kao za Platona, već hrišćanski Bog kao ličnost, kao Trojica, kao Otac, Sin i Duh. U jednoj himni u čast Trojice, Areopagit označava Trojicu kao „iznad bića, iznad božanstva, iznad dobra", ali se istovremeno moli Trojici da ga uvede u tajne Božije Riječi, Logosa, jer te tajne, usred neopaženog i neviđenog, ispunjavaju slijepi um bogatstvima iznad ljepote.[14] Ovakav jezik karakterističan je za Dionisija, koji se proslavio upotrebom tenzije između afirmativnog i negativnog (ili, tačnije, apofatičkog i katafatičkog) diskursa, odnosno priricanja i odricanja — u smislu odricanja Bog je ne-biće, ne-dobro, ne-ljepota, a u smislu priricanja, Bog je upravo biće, dobro, ljepota. Ono što se iz te tenzije rađa je hiper-jezik, koji rezultira opisivanjem Boga kao nad-bića, nad-dobra, nad-ljepote, odnosno iznad i s onu stranu bića, dobra i ljepote.

---

[11] DN IV. 7, 701 D-704 A.
[12] Platon, *Gozba*, 210 E-211 B.
[13] Drew A. Hyland, *Plato and the Question of Beauty*, Indiana University Press, Bloomington, 2008, 57.
[14] MT I. 1, 997 AB.

Bog se označava, imenuje kao lijep jer je on izobilno počelo, izvor ljepote svake lijepe stvari. Na ovome Dionisije uvijek insistira, na Bogu kao Uzroku i kao Ljepoti koja je uzrok sve ljepote u stvorenim bićima, koja, s njihove strane, reflektuju ovu ljepotu na svoj način. Ljubav je dakle, počelo, izvor (ἀρχή) svih stvari, „veličanstveni kreativni uzrok koji pokreće svijet i drži sve stvari u postojanju kroz njihovu unutrašnju čežnju da posjeduju ljepotu".[15] Postoji, dakle, specifični eros u svakom biću koji čezne za ljepotom, pa se tako ljepota razumije i kao princip erotičnog kretanja. Ova čežnja, zapravo, uvodi sva stvorenja u biće, u postojanje, a Bog postaje „Cilj, Voljeni i Uzrok ka kome se sve stvari kreću", kao i model, uzor na koji se ugledaju.[16] Ovdje Areopagit predstavlja Boga u aristotelovskom ključu uzroka — Bog je, po Dionisiju, djelatni uzrok, finalni uzrok i paradigmatični, egzemplarni uzrok.[17] Kao početak i kraj, izvor i cilj, Bog je djelatni i finalni uzor,[18] a kao paradigmatični on je Uzrok koji u sebi sadrži modele, egzemplare, koji transcendentno pret-postoje u Njemu i na osnovu kojih se određuje suština svih stvari, odnosno ti modeli su manifestacije božanske volje koje svakom stvorenju daruju biće.[19] Tri uzroka poklapaju se sa čuvenom neoplatonovskom šemom mirovanje-proizlaženje-vraćanje (μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή), pri čemu bića proizlaze iz Boga (djelatni uzrok), njemu se vraćaju budući privučena k njemu (finalni uzrok) i po njemu se usklađuju, modeluju, budući da su u njemu bila sadržana na pret-postojeći način (paradigmatični uzrok), te su stoga sva bića slike, likovi svog uzroka, pa je i ljepota svakog bića u stvari njegovo određenje identično uzroku i kraju.[20] Stoga kroz ljepotu postoji sva harmonija, prijateljstvo i zajedničarenje, i njom se sve sjedinjuje u jedno.

Jedinstveni, uređeni i harmonični kosmos, pak, sastoji se od dva sistema, nebeske i crkvene, ili zemaljske, jerarhije, od kojih prvi podrazumijeva nebeske umove, anđele, a drugi se odnosi na ljude i stvorena bića. Areopagit je najvjerovatnije i tvorac kovanice *hijerarhija* ili *jerarhija*, što u bukvalnom prevodu znači svešteni izvor ili svešteno uređenje, te on i definiše jerarhiju kao „svešteni poredak (τάξις), stanje razumijevanja ili znanja (ἐπιστήμη) i aktivnost (ἐνέργεια) koja se, što je više moguće, približava božanskom".[21] Ovo, u stvari, nije

[15] DN IV. 7, 704 A.

[16] Ibid.

[17] Egzemplarni uzrok je novoplatonički „dodatak" na četiri standardna Aristotelova uzroka. Up. Plotin, *Eneade*, V. 8.8: „Zato i Platon, želeći da to naznači nečim što je za nas najjasnije, čini da tvorac (sveta) prihvata svoje delo, u nameri da time ukaže na divnu lepotu prauzora i ideja; naime, kad se neko zadivi pred nečim što je stvoreno na osnovu drugog, njegovo divljenje je usmereno ka onom po čemu je stvoreno to čemu se divi."

[18] DN V. 10, 825 B.

[19] DN V. 8, 824 C.

[20] Eric D. Perl, *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, SUNY Press, Albany, NY, 2007, p. 44, p. 125 n. 26.

[21] CH III. 1, 164 D.

samo definicija jerarhija — to je rekapitulacija cjelokupne Dionisijeve koncepcije svijeta: poredak, znanje, aktivnost su njegove glavne karakteristike, a vrhovni cilj približavanje Bogu, odnosno zadobijanje sličnosti i jedinstva s njim. Stoga je Bog vrhovna glava hijerarhijskog razumijevanja i aktivnosti, dok članovi jerarhije postaju njegove slike, tj. likovi, stalno zagledani u Božiju ljepotu (θειοτάτην εὐπρέπειαν).[22] Jerarhija se tako upodobljava Bogu i vodi podražavanju Boga, a njena prva i glavna posvećenost je prema ljepoti koja je prosti i dobri izvor savršenosti.[23] Zasigurno Dionisije nije sasvim slučajno odabrao da, od svih imena Božijih, stavi ljepotu na prvo mjesto i postavi pojam jerarhije u sferu estetskog. Jerarhija kao znanje znači svjetlost koja dolazi od Ljepote, a jerarhija kao aktivnost znači prosvjetljenje različitih redova jerarhije u harmoniji s arhetipom, što je ništa drugo do ljepota i božanska ljupkost (εὐπρέπεια).[24] Stoga Dionisije kaže:

> Onaj ko govori o jerarhiji, taj ukazuje na svete ustanove, na obraz božanstvene krasote (εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος); jer, savršenstvo svakoga ko pripada jerarhiji sastoji se u tome da stremi, koliko je moguće, ka bogopodražavanju i, šta je važnije od svega, da postane zajedničar sa Bogom.[25]

Uzdizanje ka Bogu i kontemplacija jerarhije dešava se uz pomoć materijalnih stvari, koje su u skladu sa našom prirodom. Ova materijalna sredstva navođenja, da ih tako nazovemo, su takođe i sama lijepa, jer ona reflektuju skrivenu, nevidljivu ljepotu. Saznanje nebeskih, nevidljivih stvari moguće je jedino kroz vidljive slike i simbole:

> Jer, naš um drugačije ne može ushoditi ka visinama i sozercavanju nebeskih činova osim posredstvom njemu svojstvenih veštastvenih rukovodstava, tj. kroz prihvatanje vidljivih odraza u pokušaju da se objasne (pojme) nevidljive krasote, da se kroz svetlost materijalnih tvari izo-brazi neveštastveno ozarenje; jer sve ono šta je izloženo u hramovima predstavlja nasićenje umstvenog ispunjenja duha; sav poredak vidljivih krasota (ukrasa), postojano ukazuje na nebesa, (kao što) primanje evharistije (predstavlja) zajedničarenje sa Isusom. Da budemo još kraći: sve radnje koje prinadleže nebeskom, nama su (zbog prirode naše) predati kroz simbole.[26]

Materijalni obrazi, slike, predstavljaju dopust našoj nesavršenoj prirodi, koja drukčije ne može poznati nevidljivu ljepotu, te je

[22] CH III. 2, 165 A.
[23] CH III. 1, 164 D.
[24] Виктор В. Бычков, «На подступах к эстетическому сознанию автора *Ареопагитик*», *Вестник славянских культур*, knj. 17, br. 3, 2010, str. 16.
[25] CH III. 2, 165 B.
[26] CH I. 3, 121 D.

značajno istaći da Dionisijeva upotreba „obraza", odnosno „slike" ne implicira neku mračnu ili sjenovitu imitaciju ideala; naprotiv, slika ima ontološku vrijednost, jer u stvari otkriva ideal i označava njegovo realno prisustvo.[27] Stoga Dionisije nije zainteresovan za umjetničke aspekte slike ili njene estetske koncepcije *sensu stricto*, već je za njega svrha slika i simbola, odnosno estetskih objekata, anagogija, tj. uzdizanje, a ne umjetničko zadovoljstvo — korišćenje poetičnog jezika u Bibliji nije umjetnosti radi, već predstavlja dopust našoj prirodi i način uzdizanja koji je toj prirodi prikladan.[28] Svrha je otkrivanje skrivene ljepote, a ko uspije da tu ljepotu vidi, shvatiće da su te svete slike zaista tajanstvene, prikladne Bogu i ispunjene velikom bogoslovskom svjetlošću.[29] Za Areopagita, dakle, estetika ima ontološki i anagoški, a ne poetički, značaj.

Svi članovi jerarhije, dakle, učestvuju, sudjeluju u Bogu, pa samim tim sudjeluju i u Dobrom i Lijepom.[30] Anđeli, međutim, odnosno članovi nebeske jerarhije, žive na način koji prevazilazi druga živa bića, njihovo je znanje iznad razuma te je njihova želja za učestvovanjem u Dobrom i Lijepom iznad drugih postojećih bića.[31] Ovo i ne čudi s obzirom na to da se, u opisu jerarhija, anđeli nalaze bliže Bogu. Prvi red anđela (serafimi, heruvimi, prestoli) su najbliži Bogu te je njihova sličnost njemu nepomućena, oni su ispunjeni svjetlošću izvan svakog znanja, jer, bivajući čisti umovi, oni ne zajedničare s Bogom putem slika i simbola, već direktno učestvuju u božanskom znanju i božanskim vrlinama.[32] Njihova vizija usmjerena je ka prvobitnom zraku Božijem, a savršenstvo njihove aktivnosti stoji u noetičkoj kontemplaciji,[33] dok im je zadatak da taj božanski zrak prenose na niže činove koji takoreći kopiraju i imitiraju anđeosku ljepotu. Tako cjelokupni kosmos, sastavljen od nebeske i zemaljske jerarhije, predstavlja sliku božanske ljepote, što i sami kosmos čini harmoničnim i lijepim. Estetska vrijednost kosmosa naglašena je ne samo upotrebom izraza kao

---

27 Alexander Golitzin, *Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita with Special Reference to its Predecessors in Eastern Christian Tradition*, PIPM, Thessaloniki, 1994, p. 127.

28 Ep. IX. 1, 1105 C.

29 Up. Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 55 и Viktor Bychkov, *L'estetica bizantina: Problemi teorici*, Congedo, Bari, 1983, p. 147.

30 O božanskoj ljepoti kao i o Lijepom i Dobrom vidjeti: Filip Ivanovic, "The Eternally and Uniquely Beautiful: Dionysius the Areopagite's Understanding of the Divine Beauty", *International Journal of Philosophy and Theology*, Vol. 75, No. 3, 2014, pp. 188–204.

31 DN V. 3, 817 B.

32 CH VII. 2, 208 BC.

33 Up. Sara Klitenic-Wear and John M. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, Ashgate, Aldershot, 2007, p. 127.

što su simetrija[34] ili harmonija,[35] već i kovanicama sa prefiksom εὐ–, koji Dionisije koristi u riječima kao što su εὐκοσμία (dobar kosmos), εὐταξία (dobar poredak) ili εὐμετρία (dobra mjera, uređenost).[36] Tako će Areopagit, govoreći o još jednom imenu Božijem, naime Pravdi, reći da, kao pravedan, Bog „raspoređuje odgovarajuću proporciju (εὐμετρίαν), ljepotu (κάλλος), poredak (εὐταξίαν), raspored (uređenje, διακόσμησιν), te odgovarajuće i pogodno mjesto i red (πάσας διανομὰς καὶ τάξεις)".[37] To znači da ljepota nije samo uzrok ljepote u bićima, već se također vezuje i za odnose među bićima, u smislu njihovog pravilnog i odgovarajućeg položaja u lijepom i harmoničnom poretku.

Kao slika nebeske jerarhije, tako i zemaljska jerarhija služi postizanju sličnosti s Bogom kroz prosvjetljenje, osavršenje i očišćenje. Članovi zemaljske jerarhije inspirisani su jedinstvenom čežnjom (erosom) za ljepotom, koja ih uzdiže i poništava razlike među njima.[38] Ljepota kao objekat erosa, i eros kao privlačeća sila koja vodi počelu jedinstva, svjedoči o tome da su jedinstvo, cjelovitost i privlačnost glavna obilježja ljepote, što implicira identitet, savršenstvo i sopstvo.[39] Jerarhijska aktivnost prenosi se sa viših na niže činove, te se jerarhija tako predstavlja kao harmoničan poredak po kome svaki član ima najveću mogućnost učestvovanja u dobru, ljepoti i mudrosti,[40] koje su u stvari izvor i uzrok harmonije koja postoji među jerarhijama — dobro, mudrost i ljepota stvaraju kako jerarhiju, kao poredak, tako i sva bića, kao članove tog poretka. Stoga su sva bića lijepa, kako individualno tako i kolektivno.

Jedna od funkcija crkvene jerarhije je obavljanje sakramenata, odnosno svetih tajni (krštenje, miropomazanje itd). Ne ulazeći u diskusiju pojedinačnih obreda,[41] recimo da sakramenti imaju veličan-

---

[34] Simetriju ne treba shvatiti kao identičnu ljepoti — ona je posljedica ljepote, njena karakteristika ili rezultat, a ne njen uzrok ili ekvivalent. Slično je i kod Plotina, up. John P. Anton, "Plotinus's Refutation of Beauty as Symmetry", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 23, No. 2, 1964, pp. 233–237.

[35] Simetrija i harmonija imaju kako estetsku tako i ontološku vrijednost — Fon Baltazar piše: "The apportionment of divine grace is not a matter of reward, but of symmetry and harmony between the giver and the receiver, whereby the being and nature of the receiver is always already grounded in the allotted grace, and God primarily crowns his own gift, while correct (symmetrical) human behaviour is taken up into this divinely established harmony secondarily and as a response to God's giving." (Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. II, T&T Clark, Edinburgh, 1984, p. 172)

[36] Npr. CH VIII. 1, 240 AB; CH VIII. 2, 241 C; CH X. 1, 273 A; René Roques, *L'univers dionysien*, Aubier, Paris, 1954, p. 57; Caroline C. Putnam, *Beauty in the Pseudo-Denis*, The Catholic University of America Press, Washington, 1960, p. 75.

[37] DN VIII. 7, 893 D-896 A.

[38] EH I. 1, 372 AB.

[39] Уп. DN IV. 7, 701 C-704 A.

[40] EH I. 2, 373 A.

[41] O Dionisijevom tumačenju pojedinih obreda, vidjeti: Filip Ivanovic, "The Ecclesiology of Dionysius the Areopagite", *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 11, No. 1, 2011, pp. 27–44.

stvenu i lijepu pojavu, ispod koje se nalazi skrivena ljepota — same svete tajne su slike te skrivene ljepote i sve u njima odraz je ljepote. Arhetipska ljepota smještena je u svetim obredima, koji su manifestacije nečega iznad naše realnosti — ta ljepota je otkrivenje neotkrivenog i predstavlja svetost svega profanog.[42]

Sva ova vidljiva materijalna ljepota predstavlja, kako rekosmo, dopust ljudskoj prirodi. Taj dopust proizlazi iz toga što ljudska bića nisu čisti intelekti, već su složena bića, sastavljena i od duše i od tijela. Imajući to u vidu, kakav je zapravo Dionisijev stav o materijalnosti? Prije svega, u tom kontekstu, intelekt ne treba razumijevati u savremenom smislu, već prije kao centar i sumu svih nižih funkcija, uključujući i diskurzivni razum ali i čulnu percepciju. Upravo će Dionisije reći da mi ne saznajemo samo kroz noetičku, umnu, percepciju već i kroz čula, jer, kako on sam kaže, „čulna opažanja su također odjeci mudrosti".[43] U stvari, po Areopagitu mi ne saznajemo Boga odvojeno od naših čula, već upravo kroz njih.[44] Ako je, naime, Bog stvoritelj svega, a Bog je ljepota, onda je ljepota uzrok tvari, materijalnosti. I tijelo zavisi od ljepote, jer, po Dionisijevim riječima, „ako bi ljepota, forma i poredak mogli biti potpuno uništeni, onda i samo tijelo bi nestalo".[45] Ovakav stav protivan je klasičnom platonovskom poimanju tijela kao kaveza duše, kao i novoplatonovskom, naime Plotinovom, razumijevanju tvari kao principa i uzroka zla u duši.[46] Areopagitov pozitivan stav prema tvari i prema tijelu kao odrazu božanske ljepote vodi i razumijevanju cijeloga svijeta kao obilježenog ljepotom. Tri naprijed pomenuta atributa, ljepota, forma, poredak, zajedno sa još tri, naime harmonija, prijateljstvo i zajedničarenje,[47] opisuju mudro stvoreni kosmos i sve stvari u njemu.

Koliko god ovakva koncepcija estetike djelovala intelektualistički, njen se odjek ipak nije zadržao na filosofsko-teološkom planu, već se određeni njeni odjeci prepoznaju i u slikarstvu, uglavnom ikonopisu i freskopisu, kao i u arhitekturi. Čuveni ikonoboračkи spor u Vizantiji, koji je s prekidima trajao cijeli vijek i s vremena na vrijeme poprimao obrise građanskoga rata, riješen je pobjedom poštovalaca ikona ne samo zbog konačne carske naklonosti, već i zbog superiornosti teorijske argumentacije, čiji značajan aspekt čini upravo Dionisijeva

---

[42] Balthasar, *op. cit*, 166.

[43] DN VII. 2, 868 BC.

[44] Posebno o ovome vidjeti: Alexander Golitzin, "'On the Other Hand': A Response to Fr Paul Wesche's Recent Article on Dionysius in *St Vladimir's Theological Quarterly,* Vol. 33, No. 1", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, Vol. 34, 1990, pp. 305–329.

[45] DN IV. 27, 728 D.

[46] Up. Plotin, *Eneade*, I. 6.2, I. 6.8. и V. 8.8. O Proklovom suprotnom stavu vidjeti: Jan Opsomer, "Proclus vs Plotinus on Matter", *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, Vol. 46, No. 2, 2001, pp. 154–188.

[47] DN IV. 7, 704 A.

estetika.[48] Glavni eksponenti ikonofilske struje, naime Patrijarh Nikifor, Jovan Damaskin i Teodor Studit oslanjaju se na Areopagitov autoritet, bilo implicitno bilo eksplicitno. Odluke Vaseljenskog sabora u Nikeji (787. godine), kojim je uspostavljeno poštovanje ikona, dva puta se pozivaju na Dionisija — prvi put osuđujući ikonoborce što se nisu upoznali s djelima Dionisija Areopagita koji je, zajedno sa drugim svetim ocima, čuvao predanja netaknutim, a drugi put citirajući dio iz *Božanskih imena* u kojem se govori da efekti ostavljaju otiske koji sliče uzrocima, ali da su uzroci ipak daleko superiorniji od tih otisaka.[49] Na isti način ikonofili su branili ikone govoreći da slikanje Hrista ili Bogorodice ili svetaca ne znači predstavljanje njihove nad-materijalne prirode, već da su te slike, baš kao što bi i Dionisije rekao, vidljivi znaci nevidljivih originala, podsjećanja, pedagoška i anagoška sredstva koja pozivaju da se ide dalje i iznad pukih predstava.[50]

Pojam jerarhije, koji je upravo Dionisije skovao, i najdetaljnije razradio čitavu strukturu kosmosa kroz nebeski i crkveni/zemaljski poredak, nešto je što se može vidjeti skoro u svakoj crkvi od srednjeg vijeka do danas. To je naročito vidljivo u arhitekturi pravoslavnih crkava, gdje se u unutrašnjosti centralne kupole nalazi Hristos Pantokrator (Svedržitelj), kao izvor i glava svake jerarhije, okružen činovima anđela nebeske jerarhije.[51]

Nažalost, u srednjevjekovnom slikarstvu i arhitekturi na istoku mi skoro da i nemamo teorijske spise koji bi opisivali poetiku neimara, tako da ne možemo sa sigurnošću tvrditi da li su oni zaista bili upoznati sa djelima Dionisija Areopagita i njegovim opisima jerarhije ili su možda ti opisi bili neka vrsta opšteg znanja među učenijim ljudima, pa su graditelji i freskopisci oslikavali jerarhije na osnovu tog znanja a ne na osnovu direktne veze s Dionisijevim spisima. S druge strane, na Zapadu imamo jednoga Opata Sužera, povezanog sa čuvenom gotskom katedralom Sen Deni iz 1144. godine, koji svjedoči o inspirisanosti Dionisijevim djelima. Ova veza proizlazi iz tada pogrešnog shvatanja da su Dionisije i Deni, legendarni galski episkop, jedna te iste osoba. U svom djelu *De Administratione*, Sužer opisuje svoje namjere u formiranju gotskoga stila: „Svijetlo je ono što je upareno sa svijetlim, a svijetlo je plemenito zdanje koje se ispunjava novom svjetlošću".[52] Jasno je da Sužer ovdje misli na Dio-

---

[48] Detaljno o Dionisijevom uticaju na ikonoboračkі spor vidjeti: Filip Ivanovic, *Symbol and Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis*, Pickwick, Eugene, OR, 2010.

[49] Mansi XIII, 212 A, 253 E.

[50] Филип Ивановић, „Визуелни аспект обожења по Дионисију Ареопагиту", *Зборник радова Византолошкоī инсшишуша*, br. 67, 2010, str. 50–52.

[51] Jelena Bogdanovic, "Rethinking the Dionysian Legacy in Medieval Architecture: East and West", in: F. Ivanovic (ed.), *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2011, pp. 119–124.

[52] Erwin Panofsky, *Abbot Suger on the Abbey Church of St Denis and its Art Treasures*, Princeton University Press, Princeton, 1979, p. 51.

nisijevu metafiziku svjetla, a koju su graditelji gotskog stila pokušali da materijalizuju kroz visinu i osvijetljenost (veliki prozori, vitraži, raznobojna svjetlost), koja se često naziva *lux continua*, a postiže se kontrolom uslova, kvaliteta i distribucije svjetlosti.[53]

Sličan primjer je čuvena katedrala u Šartru (prva polovina XIII vijeka), koja ima vjerovatno preko 140 prozora, kroz koje dolazi svjetlost, ali ima i po troje vrata sa tri strane, zapadne, sjeverne i južne, što izuzetno podsjeća na broj i raspored Dionisijevih jerarhija — tri reda sa po tri čina. Iznad svakih vrata nalaze se reljefi koji prikazuju određene scene, a neodoljivo podsjećaju na jerarhije — jedan od reljefa jasno prikazuje Hrista na tronu i jerarhiju anđela oko njega, što opet ukazuje na Dionisijev uticaj.[54]

Dakle, iz ovih nekoliko primjera vidimo koliko su bar tri Dionisijeva koncepta, naime ljepota kao svjetlost, jerarhija i slika kao vidljivi znak nevidljive ljepote, uticali na razvoj umjetnosti srednjega vijeka, kako na Istoku tako i na Zapadu. Cjelokupni enterijer istočno-pravoslavnih crkava, na primjer, eksplikuje Dionisijevu ideju materijalnih ključeva za vrata nevidljivoga svijeta. Kao što i Džerviz Metju, jedan od rijetkih proučavalaca vizantijske estetike, kaže, „ono najvitalnije u vizantijskoj umjetnosti nastalo je kroz napor da se razumije i prenese neki skriveni smisao".[55] Odista, ideja transcendentne ljepote koja se ipak manifestuje i u ovom svijetu dala je zamaha svim vizantijskim estetskim poduhvatima koji svjedoče naglašenu transcendenciju u svim aspektima umjetnosti i kulture. Materijalna veličanstvenost i sjaj, naročito u crkvi, služili su za cirkulaciju mističkih ideja i za estetsko predstavljanje puta ka Bogu[56] — stoga nije ni čudo što se vizantijska umjetnost često karakteriše kroz prilično paradoksalnu sintagmu „materijalni misticizam", koji kao da lebdi između dva svijeta, umnog i čulnog, nebeskog i zemaljskog.

Rezimirajući diskusiju, istaknimo to da Dionisije nije zaokupljen poetičkom ili umjetničkom koncepcijom ljepote, već se fokus njegovoga interesovanja nalazi na apsolutnoj ljepoti, ljepoti po sebi. Takva ljepota može se prikladno pripisati jedino Bogu, koji jeste transcendentna ljepota i izvor ljepote svih čulnih i umnih bića. Pošto sve stvari teže da se vrate svom počelu i uzroku, to ljepota kao božansko ime označava privlačeću silu kojom Bog privlači sva stvorenja ka sebi. Bog kao ljepota, dakle, prikazuje se kao izvor ljepote bića, kraj i cilj njihovog kretanja i objekat njihove erotske čežnje. Na nivou tvari, sve stvari su lijepe u proporciji sa njihovim učestvovanjem u apsolutnoj ljepoti. Kako je stvoren po lijepoj slici Božijoj, čovjek reflektuje ljepotu kao složeno biće, i dušom i tijelom, što navodi Dionisija da

---

[53] Laurence J. James, "Pseudo-Dionysius' Metaphysics of Darkness and Chartres", *Essays in Medieval Studies*, Vol. 2, 1985, p. 188.

[54] Ibid.

[55] Gervase Mathew, *Byzantine Aesthetics*, Harper & Row, New York, 1971, p. 39.

[56] Wladislaw Tatarkiewicz, *Medieval Aesthetics*, Continuum, London, 2006, p. 36.

usvoji pozitivno viđenje tijela i materije. Konačno, učestvovana ljepota reflektuje se ne samo na živa bića, već i na cjelokupni kosmos, koji obuhvata anđeoske i zemaljske jerarhije, a čije su glavne karakteristike dobar poredak, prikladan raspored, simetrija i pravilna dispozicija. Svi ovi atributi su u stvari ono što Dionisije smatra glavnim odlikama ljepote. Na taj način on razvija estetsku ontologiju i kosmologiju koja se ogleda ne samo u Bogu ili u pojedinačnim stvorenjima, već i u odnosu Boga i tvari, te u odnosu bića među sobom. Razumijevanje takve ljepote podstiče kontemplativne, ali i etičke aktivnosti koje doprinose prepoznavanju Boga kao uzroka sve ljepote i navode stvorenja da idu izvan pukih pojavnosti kako bi bila uzdignuta do neizrecivog Boga kao početka i kraja svega. Ovo visoko estetizovano razumijevanje Boga, svijeta i čovjeka, naglašava ideju da je i tvorevina odista lijepa, ali i da je samo zračak i nagovještaj neke više, transcendentne ljepote, ljepote koja je apsolutna u nebeskom svijetu koji je čovjekova istinska otadžbina. Sam Dionisije posvjedočiće ovom optimizmu svojim riječima „Καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ",[57] odnosno „Ne postoji ništa što ne učestvuje u Dobrom i Lijepom".

Literatura

Izvori:

Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum*, 2 vols, Ed. Beate Regina Suchla, Günter Heil & Adolf M. Ritter, De Gruyter, Berlin, 1990–1991.

Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, Transl. Colm Luibheid, Paulist Press, New York, 1987.

Mansi, J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 vols, Welter, Paris, 1901–1927.

Plato, *The Symposium of Plato*, Ed. R. G. Bury, Heffer and Sons, Cambridge, 1909.

Platon, *Gozba ili O ljubavi*, preveo Miloš N. Đurić, Rad, Beograd, 1964.

Plotin, *Ennéades*, Texte établi et traduit par Emile Bréhier, Collection Budé, Paris, 1924–1938.

Plotinus, *The Six Enneads*, Transl. Stephen MacKenna, Encyclopædia Britannica, Chicago, 1952.

Plotin, *Eneade I–VI*, preveo Slobodan Blagojević, Književne novine, Beograd, 1984.

Studije:

Anton, John P., "Plotinus's Refutation of Beauty as Symmetry", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 23, No. 2, 1964.

Balthasar, Hans Urs von, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. II, T&T Clark, Edinburgh, 1984.

Bogdanovic, Jelena, "Rethinking the Dionysian Legacy in Medieval Architecture: East and West", in: F. Ivanovic (ed.),

[57] DN IV. 7, 704 B.

Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2011.
Bychkov, Viktor, *L'estetica bizantina: Problemi teorici*, Congedo, Bari, 1983.
Бычков, Виктор В., «На подступах к эстетическому сознанию автора *Ареопагитик*", *Вестник славянских культур*, knj. 17, br. 3, 2010.
Golitzin, Alexander, "'On the Other Hand': A Response to Fr Paul Wesche's Recent Article on Dionysius in *St. Vladimir's Theological Quarterly,* Vol. 33, No. 1", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, Vol. 34, 1990, pp. 305–329.
Golitzin, Alexander, *Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita with Special Reference to its Predecessors in Eastern Christian Tradition*, PIPM, Thessaloniki, 1994.
Hathaway, Ronald F., *Hierarchy and the Definition of Order in the "Letters" of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, Nijhoff, The Hague, 1969.
Hausherr, Irénée, "Doutes au sujet du 'Divin Denys'", *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. 2, 1936.
Hornus, Jean-Michel, "Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de la mystique chrétienne en général", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Vol. 27, 1947.
Hyland, Drew A., *Plato and the Question of Beauty*, Indiana University Press, Bloomington, 2008.
Ivanovic, Filip, *Symbol and Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis*, Pickwick, Eugene, OR, 2010.
Ivanović, Filip, „Vizuelni aspekt oboženja po Dionisiju Areopagitu", *Zbornik radova Vizantološkog instituta*, br. 67, 2010.
Ivanovic, Filip, "The Ecclesiology of Dionysius the Areopagite", *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 11, No. 1, 2011.
Ivanovic, Filip, "The Eternally and Uniquely Beautiful: Dionysius the Areopagite's Understanding of the Divine Beauty", *International Journal of Philosophy and Theology*, Vol. 75, No. 3, 2014.
James, Laurence J., "Pseudo-Dionysius' Metaphysics of Darkness and Chartres", *Essays in Medieval Studies*, Vol. 2, 1985.
Klitenic-Wear, Sara and Dillon, John M., *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, Ashgate, Aldershot, 2007.
Knežević, Mikonja, "'Ἀυτήκοος γεγονὼς τῆς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ φωνῆς': Autoritet Dionisija Pseudo-Areopagita u spisu *O božanskim jedinstvima i razlikovanjima* Grigorija Palame", *Crkvene studije*, br. 8, 2011.
Koch, Hugo, "Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen", *Philologus*, Vol. 54, 1895.
Mathew, Gervase, *Byzantine Aesthetics*, Harper & Row, New York, 1971.
Mazzucchi, Carlo Maria, "Damascio, autore del *Corpus Dionysiacum*, e il dialogo Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης", *Aevum*, Vol. 80, 2006.
Müller, Herman Friedrich, *Dionysios*, *Proklos*, *Plotinos: ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, Aschendorff, Münster, 1918.
Opsomer, Jan, "Proclus vs Plotinus on Matter", *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, Vol. 46, No. 2, 2001.
Panofsky, Erwin, *Abbot Suger on the Abbey Church of St Denis and its Art Treasures*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
Perl, Eric D., "Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 68, No. 1, 1994.
Perl, Eric D., *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, SUNY Press, Albany, NY, 2007.

Putnam, Caroline C., *Beauty in the Pseudo-Denis*, The Catholic University of America Press, Washington, 1960.
Roques, René, *L'univers dionysien*, Aubier, Paris, 1954.
Rorem, Paul, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York, 1993.
Stang, Charles M., *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: "No Longer I"*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
Stiglmayr, Josef, "Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre von Übel", *Historisches Jahrbuch*, Vol. 16, 1895.
Tatarkiewicz, Wladislaw, *Medieval Aesthetics*, Continuum, London, 2006.

Filip Ivanović

The Invisible Beauty and its Visible Manifestations: The Aesthetics of Dionysius the Areopagite

This article deals with the aesthetics of Dionysius the Pseudo-Areopagite, a mysterious early Christian author, whose writings show a combination of Christian and philosophical, especially Neoplatonic, influences. Dionysius' main preoccupation is absolute and true beauty seen as the beauty which is in itself and by itself always beautiful, and which is the cause of all beauty in the world. The beauty of the world, therefore, is a manifestation of the invisible divine beauty, and such aesthetics did not find its place in the philosophical and theological tradition only, but also in medieval architecture and iconography.

Key words: Dionysius the Areopagite, beauty, aesthetics, Neoplatonism, Christianity