

**ЗБОРНИК РАДОВА
ВИЗАНТОЛОШКОГ ИНСТИТУТА
LX/I**

INSTITUT D'ÉTUDES BYZANTINES
DE L'ACADÉMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

ZBORNİK RADOVA

VIZANTOLOŠKOG INSTITUTA
LX/I

Rédacteur

BOJANA KRSMANOVIĆ

Directeur de l'Institut d'études byzantines

Comité de rédaction

*Stanoje Bojanin, Jean-Claude Cheynet (Paris), Evangelos Chrysos (Athènes),
Dejan Dželebdžić, Niels Gaul (Edinburgh), Michael Grünbart (Münster),
Vujadin Ivanišević, Erika Juhász (Budapest), Jovanka Kalić, Sergej Karpov (Moscou),
Predrag Komatina, Bojana Krsmanović, Aleksandar Loma, Ljubomir Maksimović,
Miodrag Marković, Athanasios Markopoulos (Athènes), Maria Mavroudi (Berkeley, CA),
Ljubomir Milanović, Bojan Miljković, Srđan Pirivatrić, Claudia Rapp (Vienne),
Peter Schreiner (Cologne), Jovana Šijaković, Gojko Subotić, Mirjana Živojinović*

Secrétaires de la rédaction

Tamara Ilić, Jovana Šijaković

BEOGRAD

2 0 2 3

ВИЗАНТОЛОШКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЗБОРНИК РАДОВА

ВИЗАНТОЛОШКОГ ИНСТИТУТА
LX/I

Уредник

БОЈАНА КРСМАНОВИЋ

Директор Византолошког института САНУ

Редакциони одбор

*Стијаноје Бојанин, Нилс Гаул (Единбург), Михаел Гринбарџ (Минстер),
Мирјана Живојиновић, Вујадин Иванишевић, Ерика Јухас (Будимпешта),
Јованка Калић, Сергеј Карпов (Москва), Предраг Комаџина, Бојана Крсмановић,
Александар Лома, Марија Мавруди (Беркли), Љубомир Максимовић, Миодраг Марковић,
Аџанасиос Маркоулоос (Атина), Љубомир Милановић, Бојан Миљковић,
Срђан Пириваџирић, Клаудија Рај (Беч), Гојко Субојић, Еванџелос Хрисос (Атина),
Дејан Целебџић, Жан-Клод Шене (Париз), Јована Шијаковић, Пејтер Шрајнер (Келн)*

Секретари редакције

Тамара Илић, Јована Шијаковић

БЕОГРАД

2023

Прихваћено за штампу на седници Одељења историјских наука САНУ
27. 12. 2023. године.

Ова књига је објављена уз финансијску помоћ
Министарства науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије.

САДРЖАЈ – TABLE DE MATIÈRES

Том I – Tome I

<i>Vassiliki N. Vlyssidou</i> , Les Maléïnoi dans le cadre de l'aristocratie méso-byzantine	9
<i>Vassiliki N. Vlyssidou</i> , The Maleïnoi in the Framework of Middle Byzantine Aristocracy	28
<i>Alexandra-Kyriaki Wassiliou-Seibt</i> , Leon Monomachos Sebastos: Ein byzantinischer Aristokrat mit Migrationshintergrund?	29
<i>Alexandra-Kyriaki Wassiliou-Seibt</i> , Leo Monomachos, Sebastos: A Byzantine Aristocrat with a Migrant Background?	41
<i>Erika Juhász</i> , Parallelen und Abweichungen: Malalas, Theophanes und die <i>Osterchronik</i>	45
<i>Erika Juhász</i> , Parallels and Differences: Malalas, the <i>Easter Chronicle</i> and Theophanes	58
<i>Athanasios Markopoulos</i> , Revisiting the Sources of Leo the Deacon. The Case of the <i>Excerpta Constantiniana</i>	61
<i>Аѿанасиос Маркоѿулос</i> , Преиспитивање извора Лава Ђакона с посебним освртом на збирку <i>Excerpta Constantiniana</i>	72
<i>Divna Manolova</i> , Reflections on Nikephoros Gregoras' <i>Historia Rhōmaikē</i> : Innovation, Variety, Emotion	75
<i>Дивна Манолова</i> , Размишљања о <i>Ромејској историји</i> Нићифора Григоре: иновација, разноврсност, емоција	92
<i>Vessela Valiavitcharska</i> , Thought – Diction – Figures – Method – Cola – Word Arrangement – Cadence – Rhythm: A Self-Standing Sequence in Late Byzantine Rhetorical Handbooks	95
<i>Весела Ваљавичарска</i> , Ἐννοια – λέξις – σχήματα – μέθοδος – κῶλα – συνθήκη – ἀνάπαισις – ῥυθμός: један самосталан низ у позновизантијским приручницима беседништва	112
<i>Tamás Mészáros</i> , The <i>Vaticanus Reginensis Graecus 103</i> and the Textual Tradition of Chalkokondyles	113
<i>Тамаш Месарош</i> , Рукопис <i>Vaticanus Reginensis Graecus 103</i> и текстуална традиција Халкокондиловог дела	125

<i>Emese Egedi-Kovács</i> , Le livre et la couronne. Un projet de mariage byzantin-normand et ses aspects hongrois (Cod. Athon. Iviron 463 [Lambros 4583], <i>corona graeca</i>)	127
<i>Emese Egedi-Kovács</i> , A Book and a Crown. A Byzantine-Norman Marriage Project and Its Hungarian Aspects (Cod. Athon. Iviron 463 [Lambros 4583], <i>corona graeca</i>)	157
<i>Şerban V. Marin</i> , Between Shaving and Making Peace with John II Comnenus. When Did the Venetians Give up Wearing Long Beards?	159
<i>Шербан В. Марин</i> , Између бријања и помирења са Јованом II Комнином. Када су Млечани престали да носе дуге браде?	174
<i>Christian Gastgeber</i> , Komplexübersetzen am Kaiserhof in Konstantinopel: Die griechisch-lateinischen Kaiserverträge mit Venedig aus spätbyzantinischer Zeit	175
<i>Christian Gastgeber</i> , Complex Translations at the Imperial Court in Constantinople: The Graeco-Latin Imperial Treaties with Venice from the Late Byzantine Period	216
<i>Siren Çelik</i> , The Crusade of Nicopolis and Its Aftermath: Views from Byzantine, French and Ottoman Sources	219
<i>Сирен Челик</i> , Никополски крсташки рат и његове последице: погледи из византијских, француских и турских извора	245
<i>Maria Mavroudi</i> , Die Erforschung der kollektive Identität in Byzanz im Vergleich zu Westeuropa und der islamischen Welt: Parallelen und Unterschiede in der Konstruktion von „Ost“ und „West“	247
<i>Maria Mavroudi</i> , The Exploration of Collective Identity in Byzantium Compared to Western Europe and the Islamic World: Parallels and Differences in the Construction of “East” and “West”	279
<i>Christina Sideri</i> , Self-Referentiality in Historical Texts of the 11 th Century: The Case of Michael Attaleiates	283
<i>Кристијина Сидери</i> , Аутореференцијалност у историјским текстовима из XI века: случај Михаила Аталијата	296
<i>Zoran Jovanović</i> , The Portrayal of Collective Identity in the Works of Gennadios Scholarios	297
<i>Зоран Јовановић</i> , Представа колективног идентитета у делима Генадија Схоларија	319

<i>Tatjana Starodubcev</i> , Saint Paisios the Great (Pshōi or Bishoi). Cult and Representation in the Middle Ages	321
<i>Таџјана Сџародубцев</i> , Свети Пајсије Велики (Пшој или Бишој). Поштовање и представљање у средњем веку	344
<i>Anna Lampadaridi</i> , Quelques remarques sur les préfaces de deux versions grecques de la <i>Vie d'Hilarion</i> par Jerome (BHG 752 et 753)	347
<i>Anna Lampadaridi</i> , Some Observations on the Prefaces to Two Greek Versions of the <i>Life of Hilarion</i> by Jerome (BHG 752 and 753)	366
<i>Смиља Марјановић Душанић</i> , Улога аутора у хагиографском наративу: изабрани примери српских житија	367
<i>Smilja Marjanović Dušanić</i> , The Role of the Author in the Hagiographic Narrative: Selected Examples of Serbian <i>Lives</i>	395
<i>Марија Васиљевић</i> , Преображај култа Светог Луке у позносредњовековним српским земљама	397
<i>Marija Vasiljević</i> , The Transformation of the Cult of Saint Luke in Late Medieval Serbian Lands	414
<i>Радослава Станкова</i> , Проложните житија за св. Никола Чудотворец в јужнославјанската книжнина през средновековието	417
<i>Radoslava Stankova</i> , The Prologue <i>Vitae</i> of St. Nicholas the Miracleworker in South Slavic Medieval Literature	432
<i>Nikolaos Livanos</i> , The Oldest Vita of St. Paul of Xeropotamou	435
<i>Николаос Ливанос</i> , Најстарије житије Св. Павла Ксиропотамског	453
<i>Мирјана Живојиновић</i> , <i>Викџор Савић</i> , Савин уговор са светогорском управом о куповини земљишта за виноград (1228). Настанак и судбина грчкога и српскога текста	455
<i>Mirjana Živojinović</i> , <i>Viktor Savić</i> , The Agreement between Saint Sava and the Administration of Mount Athos on the Land Purchase of a Vineyard (1228). The Origin and Fate of the Greek and Serbian Texts	518
<i>Antonio Rigo</i> , Les livres de commémoration byzantins. Le cas du livre du Prôtaton de Karyès (Mount Athos)	521
<i>Antonio Rigo</i> , Byzantine Memorial Books. The Case of the Book of the Protaton of Karyes (Mount Athos)	543

<i>Mikhail Bibikov</i> , Chilandar Monastery in the <i>Athonias</i> by Iakobos Neasketiotes	545
<i>Михаил Бибииков</i> , Манастир Хиландар у делу <i>Аѿонијага</i> Јакова Неаскитиота	553
<i>Valerio Massimo Minale</i> , Animals in the <i>Nomos Georgikos</i> . An Attempt to Study the Technique of Compilation	555
<i>Валерио Масимо Минале</i> , Животиње у Земљорадничком закону. Покушај проучавања технике компилације	577
<i>Милош Ивановић</i> , Закон Новог Брда и византијско право	579
<i>Miloš Ivanović</i> , The Town Law of Novo Brdo and Byzantine Law	596
<i>Владимир Цвејковић</i> , Новоплатонизам у византијској и раној српској философији: дијаграм круга и полупречника	599
<i>Vladimir Cvetković</i> , Neoplatonism in Byzantine and Early Serbian Philosophy: The Circle and Radii Diagram	632
<i>Весна Сара Пено</i> , О почецима профилисања византолошке музикологије у Србији: домети и странпутице	633
<i>Vesna Sara Peno</i> , The Beginnings of Byzantine Musicology in Serbia: Achievements and Impasses	666

ВЛАДИМИР ЦВЕТКОВИЋ

Институт за филозофију и друштвену теорију, Универзитет у Београду, Београд
vladimir.cvetkovic@ifdt.bg.ac.rs

НОВОПЛАТОНИЗАМ У ВИЗАНТИЈСКОЈ И РАНОЈ СРПСКОЈ ФИЛОСОФИЈИ: ДИЈАГРАМ КРУГА И ПОЛУПРЕЧНИКА*

У раду се истражују неки од главних метафизичких појмова Максима Исповедника, као што су логоси творевине, јединство, разлике, кретање, граница, и све то у контексту његове метафоре центра круга и полупречника. Започиње се хипотезом, која се даље доказује, да су неки дијаграми кругова који се налазе у словенским средњовековним преписима Поука Доротеја из Газе, заправо инспирисани Максимовим идејама. На почетку рада је анализа једноставних дијаграма у којима је средиште круга идентификовано са Богом Логосом, а полупречници са логосима, и напредује се истраживањем сложенијих дијаграма који имају центар у облику круга или квадрата, спољну кружницу, концентричне прстенове, вишебојне полупречнике и крстасте траке. У раду се тврди да се ти нови елементи дијаграма користе за визуализацију сложених идеја, попут Свете Тројице као јединства различитости, онтолошке границе творевине постављене божанским провиђењем, тријадне структуре логоса бића и двоструког кретања происхођења и повратка.

Кључне речи: Дионисије Ареопагит, Максим Исповедник, Доротејев круг, логоси, происхођење, усхођење

The paper examines some of the main metaphysical concepts of the thought of Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor, such as unity, differentiation, movement, limit, and logoi, in the context of the metaphor of circles and radii. It begins with an analysis of simple diagrams that appear in some Greek and Slavonic manuscripts of Dionysius' works *On the Divine Names*. The paper goes on to examine more complex diagrams involving a circle or square centre, outer circumference, concentric rings, multicoloured

* Истраживање спроведено уз подршку Фонда за науку Републике Србије, програм Идентитети, пројект бр. 1554, *Assessing Neoplatonism in the 14th and 15th century Balkans* – ANEB.

radii and twisted cruciform bands that accompany the *Instructions* of Dorotheus of Gaza in many Greek and Slavic manuscripts. The paper argues that these new diagrammatic elements were employed to visualize complex ideas such as the Holy Trinity as unity of differentiations, the ontological limit of creation set by divine providence, the triadic structure of logoi of beings and the double movement of procession and reversion.

Keywords: circle and radii analogy, Neolatonism, Dionysius the Areopagite, Maximus the Confessor, procession, conversion, logoi

Пре одређеног времена, за једно конференцијско излагање, нацртао сам низ дијаграма да бих илустровао како је Максим Исповедник упоредио однос Бога са створеним бићима са односом центра круга према полупречницима.¹ Недуго након овог излагања открио сам да бројни словенски преводи византијских аутора, укључујући Максима Исповедника, настали у српским манастирима Дечани, Хиландар и Пећка патријаршија током друге половине четрнаестог века, садрже дијаграме кругова, неке врло сличне онима које сам нацртао, а неке далеко сложеније.² Питао сам се шта би ови сложени дијаграми могли значити и постоји ли икаква веза са теолошким садржајем преведених дела у оквиру којих се појављују, а посебно с Максимовим делима у којима се такође јавља метафора круга и полупречника.

У својим списима, Максим Исповедник је користио различите метафоре како би своје христолошке и космолошке идеје учинио приступачнијим наручиоцима и читаоцима његових дела. На пример, када је говорио о сједињењу између створене природе и Бога, Максим је користио метафору гвожђа и ватре или ваздуха и светлости.³ При описивању односа између Бога и створених бића, користио се и метафором печата и жига⁴ или метафором центра круга и полупречника. Многе од тих метафора нису биле његова инвенција, већ су преузете из претходне философске традиције. Метафоре осветљеног ваздуха и усијаног гвожђа су користили још стоици како би објаснили смешу две или више ствари различитих природа, од којих свака задржава своја својства.⁵ Метафоре печата и жига, те центра и полупречника круга су новоплатонистичке провенијенције и коришћене су за описивање односа између Једног и његових еманација.

У даљим редовима желим да покажем да се новоплатонистичка метафора центра и полупречника круга, судећи по њеној каснијој рецепцији, показала као најадекватнија за описивање односа између Бога и творевине, односно Логоса Божијег и логоса творевине. Да бих то показао, ослонићу се на дијаграме

¹ *Cvetkovic*, Maximus the Confessor's Geometrical Analogies Applied to the Relationship between Christ and Creation, 284–288.

² *Цвекковић*, О маргиналном 'украсу' дечанских рукописа Аве Доротеја, 93–103.

³ *Maximi Confessoris Ambigorum Liber (=Amb.) 7*, PG 91, 1076A.

⁴ *Amb. 7*, PG91, 1076C.

⁵ Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics, 220.

центра и полупречника круга који се налазе у средњовековним словенским рукописима, у којима се могу наћи и словенски преводи Максимових дела. Намера ми је да покажем да ови дијаграми кругова нуде адекватан кључ за тумачење и разумевање одломака из Максимовог дела који се односе на теме происхођења из Логоса Божијег и усхођења ка Њему, јединства Свете Тројице и јединства творевине и идентитета створених бића. Међутим, пре него што упоредим ове дијаграме са Максимовим текстом, даћу кратак увод о рецепцији Максима у средњовековној словенској традицији јер из ње потиче велика већина и дијаграма кругова које у раду тумачим. У наредном одељку ћу укратко упознати читаоце са употребом метафоре круга и радијуса у философској традицији пре Максима, јер ће нам то омогућити да уочимо како је он био изложен њеном утицају. Коначно, у остатаку овог чланка ћу се усредсредити на Максимову употребу метафоре круга и полупречника у делима *Недоумица (Ambiguum)* 7, *Мистицијација* 5 и *Главама о теологији и икономији Сина Божијег* 2.4. Сваки елемент круга, почев од центра, кружнице и полупречника, преко средњих тачака на полупречницима до уписаних концентричних кругова, биће протумачен помоћу адекватних дијаграма из средњовековних словенских рукописа.

1. Максим Исповедник у средњовековном словенском предању

Дела Максима Исповедника су постала доступна на словенском језику између деветог и десетог века, кроз *Флорилеијум цара Симеона*, превод грчког протографа црквених отаца. Флорилегијум, првобитно састављен за бугарског цара Симеона (893–927), сачуван је у руској транскрипцији из 1073. године под насловом *Флорилеијум кнеза Свјатослава*.⁶ Збирка садржи 26 цитата из разних Максимових дела, од полемичких текстова, попут *Сјора са Пиром*, до неких логичких текстова који му се приписују.

Ово је био једини словенски превод Максима све до четрнаестог века, када је дошло до оживљавања интересовања за његово дело међу атонским монасима. Преводи Максимових дела се могу наћи у трима главним словенским рецептивним правцима византијске интелектуалне традиције: а) текстовима инспирисаним новоплатонистичком метафизиком и онтологијом, као што је *Дионисијевски корџус*, б) паламитским списима, који су такође укључивали полемичке текстове антилатинске провенијенције и в) текстовима инспирисаним аристотеловском логиком.⁷

Оживљавање интереса за Максимово дело директно је повезано са монашким исихастичким покретом, чији је циљ био одбрана становишта по коме је доживљај божанске нетварне светлости могућ и током земног живота. Рану фазу исихастичког спора (1337–1349) карактерисала је расправа између

⁶ Сидоров, Творческое наследие Максима Исповедника в Древней Руси, 201–208.

⁷ Žunjić, Logički dijagrami u srpskim srednjovekovnim rukopisima, 128.

Григорија Паламе и Варлаама око правилног тумачења Дионисија Ареопагита, и посебно његовог појма божанског „незнања”.⁸ Насупрот Варлааму, Палама је био склон тумачењу овог Дионисијевог појма као директног искуства Бога у овом животу. Таква усредсређеност на Дионисијево идеје изазвала је интересовање атонске монашке заједнице за његова дела, те је 1371. године српски монах старац Исаија привео крају први словенски превод *Дионисијевској кориџу*, допуњен преводом Максимових схолија. Најранији рукопис текста, који неки научници сматрају и аутографом, сачуван је као део збирке А.Ф. Гиљфердинга у Државној јавној библиотеци у Санкт Петербургу.⁹

Сам интерес за Максима се појавио у каснијој фази исихастичког спора током шесте и седме деценије четрнаестог века у атонским заједницама, када се Теофан Никејски сукобио са Акиндиновим следбеницима око тумачења Максимове симболике светлости.¹⁰ Максимови списи су читани и преписивани не само као последница исихастичког спора већ и у вези са са антилатинском полемиком око *filioque*, која се поново појавила у списима Теофана и других грчких писаца овог периода. Неки Максимови полемички текстови који су се појавили у словенском преводу између 1360. и 1385. године сачувани су у неколико збирки рукописа: рукопис бр. 75 из Манастира Дечани, бр. 90 из Пећке патријаршије и бр. 455 и 459 из Манастира Хиландара.¹¹ Сви они садрже одломке из Максимових полемичких текстова под насловом *Израћање о истинској вери* или једноставно *О вери*, различита слова и *О две савршене природе Госиода нашеј Исуса Христиа*.

Конечно, неки текстови инспирисани аристотеловском логиком и приписани Максиму појавили су се у бројним средњовековним словенским рукописима од десетог века надаље. Најстарија збирка, горе поменут *Флорилеијум кнеза Свјатислава* из десетог века, састоји се од три наводно Максимова текста која су служила као увод у Порфиријево *Исаије*. Ти текстови су касније преписани као уводна и закључна поглавља словенског превода *Пријреме* Теодора Раитског (хиландарски кодекс, бр. 382),¹² а вероватно су због сличности са логичким текстовима из збирке Ватикана (кодекси 504, 507, 508) и Ватопеда (кодекс 57), приписани Максиму, мада се за ове потоње списе још увек води дебата да ли су Максимово дело или нису.¹³

⁸ Ware, *The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas*, 249.

⁹ Трифуновић, Писац и преводилац инок Исаија, 34.

¹⁰ Louth, *Light, Vision, and Religious Experience in Byzantium*, 203–204.

¹¹ Bojović, *St Maximus Confessor in Serbian Medieval Spirituality*, 407–408.

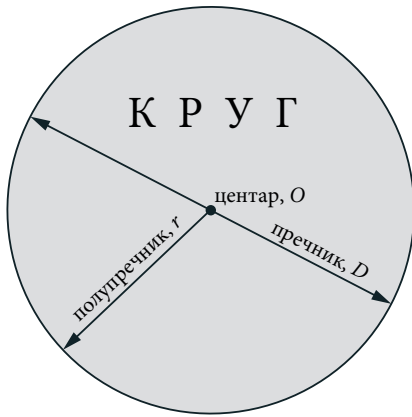
¹² Жуњић, *Логика и теологија*, 94–95, н. 68.

¹³ Roueché, *Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century*; Roueché, *A Middle Byzantine Handbook of Logical Terminology*, 70–71; Roosen, ‘Epifanovitch Revisited. (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: A Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity’, Vol. 3, 901–902.

Поставши популарна у словенским монашким круговима током средњег века, Максимова дела су увелико преписивана у аскетским збиркама. Један број тих збирки садржавао је дијаграме, посебно дијаграм круга и полупречника, који су највероватније омогућили монасима да разумеју и визуализују поруку коју преносе богословски текстови.

2. Метафора круга и полупречника

Максим позајмљује метафору центра круга и полупречника од Дионисија Ареопагита, како би њоме описао однос између једног и мноштва, и однос између општег и појединачног.¹⁴ Најосновнији модел круга и полупречника смешта Бога у центар круга а појединачна људска бића изједначава са бројним полупречницима (слика 1).



Слика 1.
Модел круга

У наставку ћемо се усредсредити на текстове у којима Максим директно или индиректно користи метафору центра круга и полупречника. Да бисмо указали на могући утицај аутора који су се раније користили овом метафору, прво ћемо погледати како се она користила у новоплатонистичкој традицији.

2. 1. Порекло метафоре круга

Метафора круга има дугу историју која претходи Максиму. Иако се модел круга често приписује хришћанским ауторима, попут Дионисија Ареопагита и Доротеја из Газе, он се може пратити до раних дана античке философске мисли. Кевин Кориган тврди да је „метафора круга и његовог центра можда најпрепознатљивији симбол логоцентризма или типичне западне миопије која своје онтологије гради на рационалном центру”.¹⁵ Он такође тврди да је то

¹⁴ *Cvetković, Predeterminations and Providence in Dionysius and Maximus the Confessor*, 136.

¹⁵ *Corrigan, Reading Plotinus*, 154.

било опште место за рано питагорејство, Платонову академију и позно ново-питагорејство. Постоји научни консензус да је ова метафора присутна и код Александра Афродизијског и у одређеној мери код неких стоика, попут Зенона и Хрисипа. Хрисип није користио метафору круга, већ метафору паука, из које потиче метафора круга – он је, наиме, направио аналогију између главне људске сазнајне способности (τὸ ἡγεμονικόν) смештене у срцу и пет људских чула, и паука и његове мреже.¹⁶ Паук представља људску главну способност, док нити паучине, које се шире у смеру паукових ногу, илуструју пет чула. Александар Афродизијски је употребио метафору круга да би описао однос између општег чула (κοινὴν αἴσθησιν) и појединачних чула. Он је поистоветио центар са општим чулом, а полупречнике са појединачним чулима, истичући да се подаци добијени од појединачних чула скупљају у центру круга као опште чуло.¹⁷ Упутио је и на двоструку улогу центра, указујући да је један многи, а да су многи једно: „то је мноштво утолико што је крајња тачка за више различитих линија, али јединство зато што се све ове линије спајају у њему”¹⁸

Александар Афродизијски се обично сматра највероватнијим извором за метафору круга код Плотина, иако Плотин користи ту метафору за опис односа између Једног и Ума,¹⁹ и између нетварног недељивог бића и дељивих бића.²⁰ Плотин је био први аутор који је користио метафору круга и полупречника у контексту силазног кретања происхођења од општег ка појединачном, и повратног кретања усхођења од појединачног ка општем.²¹

Иако је Проклов појам круга шири и систематизованији од Платиновог, он користи метафору центра круга и полупречника само једном,²² у делу *Десеџ сумњи у вези са ѝромислом* (*De decem dubitationibus circa Providentiam*). Он тврди да је центар узрок круга и да поседује знање о кругу.²³ Такође, он упоређује ово знање о кругу са јединственим и недељивим знањем промисли о свим дељивим суштинама и „свакој појединој ствари, од најситније појединачности до најкрупније општости”²⁴

Ханс Урс фон Балтазар указао је на овај специфичан одломак код Прокла као могући извор за метафору круга код Дионисија Ареопагита,²⁵ док су Џон

¹⁶ Stoicorum Veterum Fragmenta, 854, 881–882; *Emilsson*, Plotinus on Sense Perception, 96–97.

¹⁷ *Emilsson*, Plotinus on Sense Perception, 100.

¹⁸ *Alexandri Aphrodisiensis De Anima*, 60,8–13.

¹⁹ Plotinus, *Enneads* 6,8,18; LCL 446, 284–286.

²⁰ Plotinus, *Enneads* 4,2,1; LCL 443, 20. *Corrigan*, Reading Plotinus, 8, n. 8.

²¹ Plotinus, *Enneads* 3,8,8; LCL 442, 388. *Corrigan*, Reading Plotinus, 156–157.

²² *Bussanich*, The One and Its Relation to Intellect in Plotinus, 85.

²³ Procli Diadochi *De decem dubitationibus circa Providentiam* 5,24–35.

²⁴ Procli Diadochi *De decem dubitationibus circa Providentiam* 5,30–35.

²⁵ *Von Balthasar*, Kosmische Liturgie, 583–594.

Дилон и Сара Клитеник Вир само повукли паралелу између Платинове и Дионисијеве примене метафоре круга, не заступајући тезу о одлучујућем утицају Платина на Дионисија.²⁶

Јован Филопон је још један хришћански новоплатониста који метафору круга позајмљује од Аристотелових коментатора и новоплатоничара. Позивајући се на Аристотелов појам здравог разума (*О души* 3, 2, 426б), у делу *Тумачење Аристотелове књије о души* (*In Aristotelis libros de anima commentaria*), Филопон тврди да је центар круга једно и у односу на своју природу, а и као крај свих полупречника круга.²⁷ Он закључује да је центар попут природе бес-телесне твари која је „и једна по природи и мноштвена, јер је у целости присутна као целина у природи сваког појединца”.²⁸

Дионисијев директан утицај на Максима у погледу преузимања метафоре круга већ је доказан.²⁹ Међутим, не треба искључити остале новоплатонистичке ауторе као могуће, иако не директне, изворе Максимове метафоре. Поликарп Шервуд је већ истакао да је слика круга код Максима прокловска фигура,³⁰ док је Паскал Милер-Журдан пружио више доказа за ту тврдњу.³¹

Присуство ове метафоре круга код толиког броја паганских и хришћанских аутора указује на то да је она била згодно оруђе за изражавање односа између једног и мноштва. Метафора круга је била погодна средство новоплатонистичким и хришћанским ауторима да опишу однос између новоплатонистичког Једног или хришћанског Бога и мноштвености која је из њега произашла, како у контексту кретања одозго наниже, тако и кретања одоздо навише. У философској и хришћанској традицији пре Максима, метафора круга и пречника је постала стандардно средство за описивање а) двоструког кретања происхођења од Једног ка многима и повратка многих у Једно;³² б) двоструког кретања ширења општости у појединачностима и сужавања појединачности унутар општости, и в) промисли, као у случају Прокла.

²⁶ *Klitenic Wear – Dillon*, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, 18.

²⁷ *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*, 481,10–11.

²⁸ *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*, 481,12–14.

²⁹ *Tollefsen*, *Christocentric Cosmology*, 68; *Cvetković*, *Predeterminations and Providence*, 138–141.

³⁰ *Sherwood*, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 172.

³¹ *Mueller-Jourdan*, *The Metaphysical Position of the Divine as ‘Desirable’ in Proclus’ Platonic Theology and Maximus Confessor’s Thought*, 139–150.

³² У српском философском језику, нажалост, не постоји устаљени термини за превођење новоплатонистичке тријаде $\mu\omicron\nu\eta$ – $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ – $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\phi\acute{\eta}$. Иако се ова терминологија развила у позном новоплатонизму, већ се у Платиновим *Енеадама* V.2 [11] може видети антиципација тог цикличног процеса који конституише стварност. У свом преводу Платинивих *Енеада*, Слободан Благојевић из глагола $\mu\epsilon\nu\nu$ изведени именични облик $\mu\omicron\nu\eta$ преводи као „мировање у самом себи”, $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ као „напредовање” или „пролазак”, док глагол $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\omega$ и из њега изведени именични обли $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\phi\acute{\eta}$ преводи као „окретање”. За разлику од Благојевића, Вера Јанићијевић у свом преводу *Аверинцев*, Византијска филозофија, 44, пратећи руски предложак преводи $\mu\omicron\nu\eta$ као пребивање у себи, $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ као излазак из оквира и $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\phi\acute{\eta}$ као враћање себи.

У наредним редовима ћемо анализирати два одломка из Дионисијевог корпуса, у којима се помиње метафора центра круга и полупречника. Анализа Дионисијевих одломака биће допуњена дијаграмима кругова и полупречника из словенског превода Дионисијевог дела из четрнаестог века.

2. 2. Дионисијева употреба метафоре круга и дијаграми Старца Исаије

Метафора круга се два пута помиње у Дионисијевим *Божанским именима* (DN 2,5 и DN 5,6). У поглављу DN 2,5 Дионисије пише:

Чак и ако се појам разликовања примени на издашни чин происхођења, којим се божанско јединство, препуно себе обиљем доброте недељивог јединства, раздељује у мноштво, и онда недељено јединство делује у оним раздељеним чиновима, којима кроз непрекидна општења, оно дарује биће, живот, мудрост и друге дарове светворачке доброте, и у складу са овим даровима они у којима се учествује, али који сами не учествују у нечем вишем, прослављају се кроз непричасно учешће других у њима. И тако се заједничко и недељиво дејство целокупног Божанства у потпуности и целовито преноси свакоме од оних који га деле и никоме само делимично; као што центар круга деле сви околни полупречници.³³

Овај одломак је део ширег аргумента из другог поглавља Дионисијевог дела *О Божанственим именима*, који се бави јединственостима и различитостима које постоје у оквиру Божијег бића. Дионисије на неколико места у поглављу понавља да се теологија као говор о Богу некада служи разликама а некада не.³⁴ Дионисије наводи четири начина на које Бог, на основу своје јединствености односно различитости,³⁵ може да се представи и то су: недељиво јединство, раздељено јединство, уједињене различитости, раздељене различитости.³⁶ Тако према Дионисију, Божија суштина представља недељиво јединство,³⁷ Божија творачка дејства представљају раздељено јединство,³⁸ Света Тројица је пример за уједињене различитости,³⁹ а појава Логоса Божијег у телу односи се на раздељену различитост.⁴⁰ Горенаведени одломак из DN 2.5 односи се управо на раздељено јединство.

³³ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* (=DN) 2.3; PTS 33, 128. Ауторов превод на српски.

³⁴ DN 2.2; 2.5, PTS 33, 128.

³⁵ Pseudo-Dionysius Areopagite, *The Divine Names and the Mystical Theology*, 34

³⁶ DN 2.3.

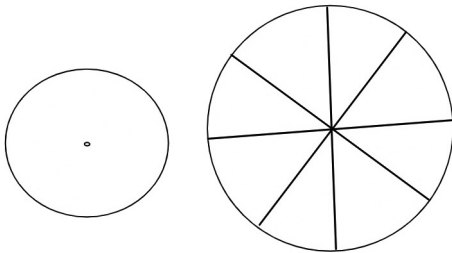
³⁷ DN 2.4.

³⁸ DN 2.5

³⁹ DN 2.7–8.

⁴⁰ DN 2.9.

Пошто по нашем сазнању нема ниједног сачуваног грчког рукописа овог Дионисијевог дела који садржи дијаграм као илустрацију овог пасуса, користићемо се дијаграмом који се појављује у средњовековном словенском преводу старца Исаије из 1371. године, заведеног под бројем 46 у збирци Александра Ф. Гиљфердинга у Руској народној библиотеци у Петрограду. Дијаграм који прати овај одломак у преводу старца Исаије састоји се од два круга који се мало разликују један од другог (сл. 2).



Сл. 2.

Дионисије Ареопагит,
О Божанским именима,
Збирка Александра Гиљфердинга,
Руска народна библиотека, Петроград,
бр. 46, лист 91r, 1371. година
(ауторов цртеж)

Леви круг карактерише само означени центар и кружница, без полупречника који повезују центар круга са кружницом, док десни круг укључује и полупречнике. Летимичан поглед на ова два дијаграма сугерише да је намера илустратора била да подвуче важност центра круга, односно кружнице у левом кругу и важност полупречника у десном кругу. Треба рећи да се сходно контексту пасуса, оба круга односе на Бога, односно на његове различите аспекте. Пошто се на почетку наведеног пасуса помиње недељиво божанско јединство, онда би прва слика могла да се поистовети са аспектом Бога који се односи на његову недељиву суштину. Уколико бисмо Бога поистоветили само са његовом недељивом суштином, онда би се он могао представити као тачка, која је истовремено и недељива и јединствена, те најбоље описује Бога као недељиво јединство. Међутим, управо желећи да подвуче да то није једини аспект Божанског бића схваћеног као јединство, старац Исаија или неки други дијак описује кружницу око центра указујући и на творачки аспект Бога, који није секундарни већ такође примарни.

Други круг, који се састоји од центра, осам полупречника и кружнице управо указује на тај творачки аспект Бога у коме се недељиво Божије јединство раздељује у мноштво. Тако су Божија дејства која изражавају творачку моћ Божанства представљена помоћу осам полупречника. На крају пасуса Дионисије помиње центар и околне полупречнике који учествују у центру круга, а који старац Исаија или неки други дијак илуструју са осам полупречника. Дијак се вероватно одлучује за више од четири полупречника да би указао на мноштво дарова, који се попут поменутих Бића, Живота и Мудрости Божије преносе на творевнину. Међутим, овде треба посебно нагласити да центар и полупречници не служе да илуструју Бога, тј. Божију суштину као недељиво јединство и Божија дејства као раздељено јединство, већ да прикажу Бога као недељиво јединство,

Бога као раздељено јединство и Божија происхођења као продукт Бога као раздељеног јединства. Зато постоје и два круга, онај без полупречника да покаже да су Божија суштина и Божије енергије равноправни аспекти Бога, и онај са полупречницима да покаже да су происхођења резултат творачке моћи Бога. Дионисије наглашава да Божије недељиво јединство, Божије раздељено јединство и Божија происхођења нису и хијерархијском односу, тј. у односу симетричне партиципације. То значи да Божија дејства не учествују у Божијој суштини на начин на који божанска происхођења учествују у Божијим дејствима. Према Дионисију, Божија суштина је као недељиво јединство у свему идентична са Божијим дејствима као раздељеним јединством, јер је она у потпуности присутна у Божијим дејствима, а не делимично. Тако, Божија суштина остаје непартиципативна од стране Божијих дејстава, али не зато што је попут Прокловог Једног затворена за партиципацију, већ зато што је идентична са Божијим дејствима, као другим аспектом Бога. Божанска происхођења као што су Биће, Живот, Мудрост, и остала која се могу сматрати и вечним делима Божијим, стоје у партиципативном односу са Богом, односно Божијим дејствима. Зато Дионисије када говори о Богу као над-Бићу, над-Животу, над-Мудрости, не мисли на разлику између Божије суштине и дела Божијих као што су биће, живот и мудрост, већ на разлику између Божијих дејстава и Божијих дела која настају као производ тих дејстава, али их не могу без остатка објаснити.

У анализи овог поглавља, Клитеник Вер и Дилон повлаче паралелу између Дионисија и Порфирија у погледу разумевања Божије делатне моћи као примарног, а не као секундарног принципа. За разлику од осталих неоплатонистичких мислилаца, који творачки делатност не приписују Једном, као првог принципу, већ Уму као другом принципу, Порфирије творачки аспект приписује Једном.⁴¹ Слично Порфирију, који тријадну структуру Биће, Живот и Ум сматра происхођењима Једног, и Дионисије своју тријадну Биће, Живот и Мудрост не сматра делатношћу споредног начела, већ творачким аспектом Бога као врховног принципа. Према томе, Божија дејства нису происхођења из Божије суштине, слична творевини која се сматра происхођењима Бога Творца, већ су она једноставно други аспект Бога.

Друго место на коме се Дионисије дотиче метафоре круга и полупречника налази се у *DN* 5,6. За разлику од другог поглавља дела *О божанским именима*, које се бави јединством и разликама у оквиру божанства, пето, шесто и седмо поглавље овог дела се односе на три божанска происхођења, тј. биће, живот и мудрост. Пето поглавље се бави искључиво настанком бића, тако да се оно односи на творевину а не на Творца.

У словенском преводу старца Исаије из Гиљфердингове збирке нема дијаграма на овом месту, али у грчком рукопису број 261 из збирке Манастира Дионисијата на Светој Гори, који је најближи грчком предлошку са кога је Исаија

⁴¹ *Klitenic Wear – Dillon*, Dionysius the Areopagite and the Neoplatonic Tradition, 34.

преводио,⁴² постоје дијаграми у петој глави. Тај грчки текст, међутим нема дијаграма који прати *DN* 2.5, као што је случај са рукописом 46 из Гиљфердингове збирке. У рукопису 261 из збирке манастира Дионисијата постоје три круга. Први круг на страни 144 (144r) састоји се само од кружнице, без уцртаног центра и полупречника и представља визуелизацију *DN* 5,2 (без пандана у Гиљфердинг 46, 153v–154r). Други круг се састоји од кружнице и благо назначена четири полупречника који се не спајају у центру већ су представљени у облику дужи које се сразмерно простиру унутар и ван кружнице. Овај дијаграм прати *DN* 5,6 и налази се на 146 (146v) страни рукописа број 261 из Дионисијата и опет нема пандана на 1596 (159r) страни Исаијиног аутографа. На крају, трећи круг, који је на 1506 (150r) страници рукописа број 261 из Дионисијата, визуелно прати *DN* 5.8 и исти је као други круг, тј. састоји се од кружнице и четири благо наглашена полупречника који се не секу у центру, већ су представљени као дужи нормалне на кружницу исте дужине према споља, као и према унутра. Ни овај дијаграм нема свој пандан у Гиљфердинговом рукопису бр. 46.

Први круг из грчког рукописа 261 иде уз *DN* 5.2:

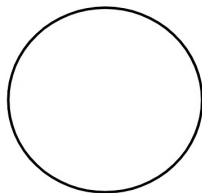
Ова имена која откривају промисао Божију би сада разматрало наше слово. Јер ми не обећавамо да ћемо изразити саму надсуштаствену доброту и биће и живот и мудрост самог надсуштаственог Божанства, које има своје утемељење изван сваке доброте, божанства, бића, мудрости и живота, како каже Писмо, већ сматрамо благодатну промисао која нам се открива и коју славимо као натпојавну доброту и узрок свих добара, и као биће и као живот и као мудрост, и као творачки узрок бића и живота и даваоца мудрости, у оним створењима која учествују у постојању, животу, уму, разуму и опажању. Не сматрамо добро као једно, биће као друго, а живот или мудрост као нешто треће; нити сматрамо да постоје многи узроци и различита божанства која производе различите последице и која су подређена једно другом, већ сматрамо да је један Бог општи извор происхођења и власник свих божанских имена које проглашавамо, и да прво име изражава савршену промисао једног Бога, а друга имена изражавају извесне опште или појединачне начине његове промисли.⁴³

Грчки дијак одлучује да овај пасус представи фигуром круга, само кружницом и без полупречника (слика 3). Уколико направимо аналогију са представом десног круга из рукописа бр. 46 Гиљфердингове збирке, онда можемо закључити да и један и други пасус, а и обе слике упућују на Божије дејство. Док леви круг словенског рукописа има и центар који упућује на Божију суштину, и кружницу која упућује на Божију творачку моћ, круг из грчког

⁴² Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija, t. 3, 230.

⁴³ *DN* 5.2, PTS 33, 181, 7–10; PG 3, 816C, (ауторов превод).

рукописа указује само на Божију творачку, или боље рећи промислитељску моћ, која је извор четири происхођења: доброте, бића, живота и мудрости.



Сл. 3.

Дионисије Ареопагит,
О Божанским именима,
Збирка Манастира Дионисијата на Светој Гори,
бр. 261, лист 144r, 14. век (ауторов цртеж)

Други круг, који се састоји од кружнице и четири благо наглашена полу-пречника који се не секу у центру (сл. 4), налази се на листу 146 (146v) рукописа 261 из Дионисијата и визуелно прати DN 5.6:

Јер сваки број већ постоји недељиво у јединици и овај број садржи све ствари у себи под обликом јединства. Сваки број постоји као јединство у јединици и тек када изађе из ње, он се разликује и умножава. Сви полупречници круга су спојени у јединствену целину у центру и ова тачка садржи све праве линије које су у њој спојене и уједињене једна са другом, као и са тачком из које почињу. Тако су у савршеном јединству у самом центру и, одступајући мало од њега, мало се разликују, а одлазећи све даље разликују се све више и, у ствари, што су ближе центру, то су више сједињене са њим и једне са другима, а што су даље од њега, то су више одвојене једне од других.⁴⁴

На почетку наведеног одломка Дионисије прави аритметичку и геометријску аналогију, подвлачећи разлику између Бога као јединствене (ἕνωσις) јединице и Бога као оног из кога све произлази (πρόεσις).⁴⁵ Дионисије се овде ослања на Проклово поистовећивање центра круга са потпуно јединственом, неподељеном и постојаном трансценденцијом.⁴⁶

Пратећи Прокла, Дионисије поистовећује Бога са јединицом односно монадом и створено јединство са мировањем у самом себи (μονή). Када се мировање у самом себи односи на Бога као јединицу (монаду), оно је илустровано тачком или центром,⁴⁷ а када је намера да се изрази јединство створених бића са Богом, онда је то илустровано кружницом.⁴⁸ Пошто на слици нема центра, онда кружница изражава облик јединства који постоји у центру.⁴⁹

⁴⁴ DN 5.6; PTS 33, 184–5, (ауторов превод).

⁴⁵ Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 252, n. 224.

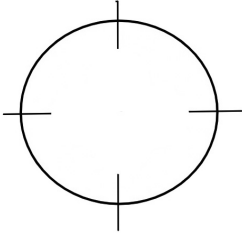
⁴⁶ Procli Diaochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii (=In Eucl.) 153.13; Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria (=In Tim.), II, 79.

⁴⁷ Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii (=In Remp.) II, 46; DN 5,6.

⁴⁸ In Tim. III, 80; DN 4,8.

⁴⁹ Hunt, *The Wisdom Iconography of Light*, 59.

Поред кружнице, слика садржи и четири полупречника, или боље речено четири дужи нормалне на кружницу исте дужине унутар и ван круга, које



Сл. 4.
Дионисије Ареопагит,
О Божанским именима,
Збирка Манастира Дионисијата на Светој Гори,
бр. 261, лист 146v, 14. век (ауторов цртеж)

су подједнако удаљене једна од друге. Док непостојећи центар и кружница указују на јединство и целовитост, полупречници указују на мноштеност и појединачност створених бића. Према Дионисију, линеарно кретање од центра према кружници је кретање проихођења или изласка из себе (πρόοδος). Четири непотпуна полупречника би требало да укажу на четири присхођења и то су, сходно претходном пасусу из *DN* 5.2, доброта, биће, живот и мудрост. Овде Дионисије делимично следи Проклову тврдњу да су удаљености од центра присхођења из јединства ка бесконачном мноштву.⁵⁰ За Дионисија линеарно кретање присхођења (дуж полупречника) није бесконачно, већ коначно и ограничено кружницом као коначном границом стварања и крајњим опсегом јединства Бога са створеним светом. Коначно, тенденција створених проихођења или бића да буду у јединству, како са својим пореклом тако и међусобно, може се сматрати окретањем (ἐπιστροφή) или кретањем назад према центру. Дионисије такође наводи да је центар, као јединица, у потпуности присутан у сваком од полупречника, без да се дели на многе.⁵¹ Ова тврдња указује на трећу врсту јединства, јединства по учешћу, и делимично подсећа на Проклов начин разликовања целина – „целине пре делова“, „целине из делова“ и „целине у деловима“⁵². Дакле, центар као божанско недељиво јединство је „целина пре делова“, кружница као јединство постојања је „целина из делова“, а полупречници који чине јединство учешћем у центру су „целина у деловима“.

Међутим, круг који илуструје овај пасус доноси и нешто ново. Полупречници су замењени дужима нормалним на кружницу, који не само да се не секу у центру већ и излазе ван кружнице. Ако се има на уму претходни круг на слици 3, који је неколико страница раније у истом рукопису и одговара *DN* 5.2, где се кружницом упућује на Божију творачку моћ, без приказивања центра круга као Божије недељиве суштине, онда се може разумети и овај дијаграм. Центар се не приказује јер би се могло разумети, ако се претпостави да је центар идентичан са Божијим суштином, да је творевина проихођење

⁵⁰ In Eucl. 153.13.

⁵¹ *Žunjić*, Logički dijagrami, 154.

⁵² Proclus, *The Elements of Theology* (=El.Th.) 67–69.

саме Божије суштине, тј. да је стварање акт природе а не воље Божије. Зато полупречници имају своје невидљиво исходиште у центру, али се приказују као дужи једнако удаљене од кружнице. То опет значи да происхођења, посебно горепоменута четири која стоје у основи целе творевине, имају порекло у раздељеном Божијем јединству односно у Божијим дејствима. Она затим излазе из Бога чином происхођења, односно стварања, и зато их грчки дијак и црта као дужи које излазе из круга. Тиме се показује да ова присхођења имају независност од Бога, иако Божија брига и промисао о њима не престаје.

На крају, трећи круг који се јавља у истом рукопису на страници 150 (150r) јесте визуализација DN 5.8. Пошто се DN 5.8 протеже на више од неколико страница у овом рукопису, важно је истаћи да дијаграм прати следећи пасус:

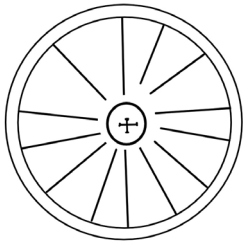
Стога се све категорије могу истовремено применити на њега, а ипак он није ништа од тога. Он поседује све облике и форме, а ипак је без обличја и без форме, несхватљиво и неописиво садржи унапред почетак, средину и крај свега, и излива на њих чисти сјај те једне и недељиве узрочности одакле долази сва њихова праведност.⁵³

Дијаграм круга који прати овај пасус исти је као и претходни дијаграм који иде уз DN 5.6 (Слика 4). Садржај пасуса додатно осветљава разлог због којег се дијак одлучио да изостави центар круга и да полупречнике искаже у облику дужи. У погледу центра, Дионисијева тврдња да Бог, који је без обличја и без форме, неизрециво и неописиво садржи почетак сваког бића представља заправо негацију оне афирмације из DN 5.6 да Бог као почетак у узрок свих бића садржи у себи целокупну творевину попут центра круга, који самом чињеницом да је почетак свим полупречницама садржи све полупречнике круга. Овде се ради о познатом Дионисијевом катафатичком и апофатичком методу. Да се Бог не би потпуно поистоветио са центром круга, Дионисије ставља до знања да је он без облика и форме, а дијак одлучије да управо визуелним одуством центра и из њега повучених полупречника искаже „несхватљив и неописив“ начин на који Бог садржи почетке бића. Представљања бића у облику ограничених дужи је заправо визуелни начин да се покаже да бића имају свој почетак, средину и крај у намери и промисли Божијој, али истовремено и слободу да остану ван Божије промисли бивајући приказани делом ван кружнице круга.

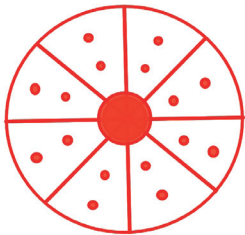
На основу анализа пасуса у којима Дионисије помиње круг и центар круга, као и на основу тумачења дијаграма круга из словенског рукописа 46 из Гилфердингове збирке, као и дијаграма из најближег грчког предлошка, рукописа 261 из збирке светогорског Манастира Дионисијата, може се извући неколико закључака. Прво, Дионисије се користи фигуром круга и центра да покаже однос Божије суштине као недељивог јединства и Божијих дејстава као раздељеног јединства у DN 2.4, као и однос Божијих дејстава и происхођења у

⁵³ DN 5.8, PTS 33, 187,12–16; PG 3, 824B.

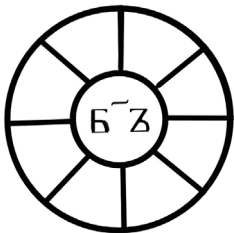
DN 5.6. Тако круг има двоструку улогу, са једне стране да искаже унутарбожанску реалност и јединство, што се у словенском рукопису исказује помоћу два круга, а са друге стране да укаже на Бога и његову творачку делатност, што се да видети из грчког рукописа. Друго, таква двострука улога круга је заправо одвела новом разумевању, па и исказивању дијаграма круга у каснијим рукописима. Кружнице се користе да се, с једне стране, укаже на Божије јединство, недељиво и раздвојено, а полупречници да, с друге стране, искажу божанска стваралачка происхођења која излазе из центра који представља Бога као порекло происхођења. У наведеном пасусима, посебно у DN 5, Дионисије се позива на Божије јединство као модел за јединство творевине. Према томе, у неким грчким, као и словенским рукописима, предлаже се ново визуелно решење да представи ову сложену стварност, које садржи већи круг, мањи концентрични круг уписан у већи и одређени број полупречника, обично осам (слике 5, 6 и 7).



Слика 5.
Доротејев круг,
Грчки препис бр. 412 Поуке Аве Доротеја из Газе,
Збирка рукописа Манастира Свете Катарине на Синајској гори,
Конгресна библиотека, Вашингтон, лист 76r, 10–11. век:
<https://www.loc.gov/resource/amedmonastery.0027938037A-ms/?sp=76&r=-0.055,0.026,1.473,0.716,0>
(ауторов цртеж)



Слика 6.
Доротејев круг,
Поуке Аве Доротеја из Газе, Збирка Александра Гилфердинга,
Руска народна библиотека, Петроград,
бр. 37, лист 76r, средина 14. века
(ауторов цртеж)



Слика 7.
Доротејев круг, Поуке Аве Доротеја из Газе,
Збирка Соловецког манастира,
бр. 1/1, лист 86, почетак 17. века
(ауторов цртеж)

Ова три дијаграма се не односе на Дионисијево дело *О Божанским именима*, већ на *Поуке Доротеја из Газе*, у којима се такође помиње круг, центар круга и полупречници. Овде се Бог представља као мањи концентрични круг

описан око крста, као у рукопису 412 из збирке Манастира Св. Катарине са Синајске Горе, затим као мањи концентрични круг испуњен црвеном бојом, као што је случај са дијаграмом круга из рукописа број 37 из Гиљфердингове збирке, или као мањи концентрични круг са уписаним натписом „Бог” као што је случај са дијаграмом из рукописа са почетка седамнаестог века из збирке Соловецког манастира. Мањи концентрични круг има улогу тачке, која се односи на недељиво јединство Божанства, али и улогу круга јер представља и Божија дејства као раздељено божанско јединство. Вероватно је дијаграм Доротејевог круга из Гиљфердингове збирке (слика 6) и испуњен бојом да би могао да истовремено да буде и тачка и круг. Тако полупречници, који представљају Божија происхођења код Дионисија, или монахе, односно људе код Доротеја, завршавају се на кружници уписаног круга, а не у центру мањег круга. То указује на сличност са дијаграмима из грчког рукописа из Дионисијата, у којима се полупречници такође завршавају на кружници имагинарног уписаног круга, а не у центру круга. То код Дионисија значи да Божија происхођења нису део Божије суштине или природе, већ слободни и вољни творачки акт Бога, а по аналогији са Дионисијем, код Доротеја из Газе би могло значити да се пут монаха, односно људи уопште, ка Богу на завршава учешћем у Божијој суштини, већ учешћем у његовим животворним енергијама. У синајском рукопису је то додатно наглашено јер за разлику од каснијих словенских рукописа, полупречници полазе од кружнице већег круга, али се не завршавају на кружници мањег, што додатно појачава Божију трансценденцију, одричући Божанској суштини како улогу у стварању света, тако и у његовом обожењу.

Још један нови елемент на дијаграму из рукописа број 37 Гиљфердингове збирке јесте црвена боја круга. Она нема само уметничку или естетску већ и важну симболичку вредност. Из каснијих дијаграма, попут оних који се могу наћи у збирци рукописа из Светотројично-Сергијевске лавре, из петнаестог века (слика 8), јасно је да црвена боја указује на божанско дејство,⁵⁴ док се црна боја односи на људску активност.



Слика 8.
Доротејев круг,
Поуке Аве Доротеја из Газе,
Збирка Светотројично-Сергијевске Лавре,
бр. 60, лист 796, 15. век
(ауторов цртеж)

⁵⁴ Црвена боја игра важну улогу у византијској и православној иконографској симболици, а обично се користи за приказивање божанске љубави, Светог Духа и Божије стваралачке моћи. Види *Faxon*, *Byzantine Art and the New Old First*.

У случају рукописа 37 из Гиљфердингове збирке, цео дијаграм је приказан црвеном бојом, што значи да су и јединство Божанства (уписани круг) и јединство божанских творачких просихођења (већи круг) Божија дејства, односно производи Божијих дејстава.

Анализом ових дијаграма могу се извући три закључка. Прво, остајући веран традицији ранијих новоплатонистичких геометријских аналогича, Дионисије идентификује тачку или центар круга са мировањем у себи, а полупречнике са проихођењима. Друго, иако сам круг симболизује окретање, односно враћање себи у новоплатоничкој традицији, мањи имагинарни круг у центру дијаграма из Манастира Дионисијата, који се односи на божанско раздвојено јединство код Дионисија, поново указује на мировање у себи, а не повратак себи. Може се извести још један закључак који се не односи на Дионисијиво дело и приказе кругова из Исаијиног аутографа и рукописа из Дионисијата, већ пре на Доротејев круг из Гиљфердингове збирке који се тиче употребе црвене боје. Упоредњем дијаграма Доротејевог круга из Гиљфердиновог збирке са дијаграмом Доротејевог круга из рукописа број 60 збирке Светотројично-Сергијевске Лавре, долазимо да закључка да црвена боја дијаграма нема само сврху украса већ симболизује и божанско дејство. Дијаграм нацртан црвеном бојом открива да јединство творевине настаје по угледу на Божанско јединство и да су различита Божија проихођења омеђена границама које је сам Бог поставио, што главље пет Дионисијевог дела *О Божанским именима* и сугерише.

3. Максимова метафора круга и полупречника

Максим се у великој мери ослања на Дионисија у коришћењу метафоре круга. Постоје три пасуса у целокупном Максимоу делу у којима се помиње модел круга. Први одломак је посебно релевантан за истраживање проблема једног и многих у контексту проихођења и окретања (враћање себи). Преузет је из *Недоумице* (Ambiguum) 7:

У једном случају, сходно благодоличној у створењима Једнога (Логоса) стваралачкој и држећој (енергији, промисли) Један (Логос) су многи. У другом, пак, по враћању и по промисли (Божијој) руководећем сабирању многих у Једнога као у сведржитељском центру или (његовој) власти од кога потиче свака иницијатива и који све сабира (у себи), многи су Један (Логос).⁵⁵

Максим овде повезује модел круга са двоструким кретањем проихођења и враћања себи, мада су у његовој мисли ови новоплатонистички појмови доживели преображај, и по облику и по значењу, како би служили

⁵⁵ Amb. 7, PG 91, 1081C; Maximos the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers*, vol. 1, 101–102. Превод на српски Игнатија Мидића у *Кнежевић–Шујаковић*, APNE KAI TEOC, 269.

хришћанској метафизици.⁵⁶ Он тврди да су један Логос многи логоси на основу стваралачког и држећег происхођења (ποιητικῆ καὶ συνεκτικῆ πρόβδος), док су многи логоси један Логос на основу враћајућег и руководећег приношења и промисли (ἐπιστρεπτικῆ καὶ χειραγωγικῆ ἀναφορά τε καὶ πρόνοια).

Следећи одломак у коме Максим помиње модел круга потиче из *Поїлавља о теологији и икономији Овайлоћеної Сина Божијей*:

Као што се центар круга сматра недељивим исходиштем из њега повучених линија, исто ће тако [очигледно] достојни Бога, једноставним и неразделним познањем, у Њему познати претпостојеће логосе [свега].⁵⁷

Трећи и последњи одломак у коме Максим користи модел круга потиче из његове *Мистѡаіоіје*:

Који једном простом и безгранично мудрој силом Своје добротe садржи све у Себи, слично центру који сједињује у себи праве линије по неком простом и јединственом узроку и сили. Он не допушта да се елементи створених бића расипају по периферији, него ограничава њихова центрифугална стремљења, приводећи к Себи многоразлична бића, која су добила постојање од Њега, да не би створења и саздања једнога Бога постали потпуно туђи и непријатељи једни другима, немајући где и према коме да пројаве љубав, мир и истоветност између себе, због чега би били у опасности да само њихово биће преобрате у небиће, одвојивши се од Бога.⁵⁸

Није тешко пронаћи подударност између Максимових горецитираних одломака и два дијаграма круга из Гиљфердинговог рукописа *Божансѡвених имена*. Пошто десни круг на слици 2 истиче улогу центра као исходишта линија повучених из њега које повезују све тачке по кружности са центром, два кружна дијаграма из Исајиног аутографа су добар визуелни пример не само за пасус из Дионисијевих *Божансѡвених имена* 2, 5 већ и за одломке из Максимових *Поїлавља о теологији и икономији* II, 4 и *Негоумице* 7 (PG 91, 1081C). Штавише, чињеница да сам Максим наводи Дионисија по имену у пасусу који претходи неведеном одломку из *Негоумице* 7 и где се помиње аналогија круга и полупречника, сугерише Максимово ослањање на Дионисија.⁵⁹ Нагласак је овде на већ постојећим логосима, смештеним дуж полупречника и уједињеним

⁵⁶ Cvetkovic, *The Transformation of Neoplatonic Philosophical Notions*, 195–210.

⁵⁷ Maximī Confessoris Capita theologica et oeconomica (= Cap.theol) 2.4, PG 90, 1128A. Превод на српски Петра Јевремовића у *Кнежевић–Шијаковић*, APHE KAI TEOC, 211.

⁵⁸ Maximī Confessoris Mystagogia (= Myst.) 1.4, 13, 186–193. Превод на српски Артемија Радосављевића у *Кнежевић–Шијаковић*, APHE KAI TEOC, 157.

⁵⁹ Amb. 7, PG 91, 1080B.

у центру круга, тј. Богу Логосу. Међутим, одмах се поставља питање како је могуће помирити јединственост Логоса са сложеним јединством Свете Тројице израженим унутрашњим концентричним кругом на слици 2. Ако је Логос у центру круга, зар онда не би било прикладније да се прикаже као тачка, а не као круг? У следећем одељку покушаћемо да пружимо одговоре на ова питања анализирајући у контексту Максимове мисли дијаграме кругова са слика 6 и 7.

3. 1. Максим Исповедник и средњовековни словенски дијаграми круга и полупречника

Пре него што се упустимо у поређење Максимових одломака, који се директно или индиректно баве метафором круга и полупречника, са различитим дијаграмима кругова и полупречника у словенским рукописима из четрнаестог века и касније, важно је рећи да дијаграми овде узети у обзир не илуструју Максимова, већ дела аутора из шестог века Доротеја из Газе. Тврдња да је словенски преписивач, који је илустровао *Поуку* 6 Доротеја из Газе нацртао дијаграме кругова и полупречника како би тумачио теме из Максимове, а не Доротејеве космологије, могла би звучати као пука спекулација. Међутим, покушаћу да оправдам ту тврдњу истицањем могућих веза између Максимових идеја и Доротејевих кругова.

Прво, у циљу провере ове тврдње важно је узети у обзир историјски контекст. Сложени дијаграми који илуструју Доротејеву *Поуку* 6, попут оних из рукописа бр. 78 и 79 из српског Манастира Дечани и бр. 455 из Манастира Хиландара на Светој Гори, настали су у последњих неколико деценија четрнаестог века, када је интересовање за Максимово дело достигло врхунац, што показују бројна помињања његовог дела у каснијој фази исихастичког спора. Отприлике у истом периоду, или од 1355. до 1390. године, преводи Максимових дела појавили су се у кодексима бр. 455, 456, 459, 470 и 476 из Хиландара, бр. 76, 81 и 82 из Дечана, и бр. 85 и 87 из манастира Пећке патријаршије. Штавише, преводи Максима и Доротеја често су били уврштени у исту рукописну збирку. Ово је посебно случај са хиландарским рукописима бр. 455, који садржи два круга, Доротејеве *Поуке* и компилацију из Максимових дела под насловом *Издајање вере*, и бр. 459, који такође садржи два круга, Доротејеве *Поуке* и компилацију различитих поглавља из различитих Максимове стоглава. Ова компилација садржи делове из *Појавља о теологији и икономији*, *Појавља XV*, као и одломке из одговора на питања Таласији (*Ad Thalassium*) или Марину (*Ad Marinum*), али нема поглавља из *Појавља о љубави*, која се увек преписују у целисти. Доротејеве *Поуке* и Максимова *Појавља о љубави* појављују се у хиландарском рукопису бр. 456, и рукопису 85 из Пећке патријаршије под насловом *Беседе њрејодобној Дорошеја и друји њекстиови*. Рукопис бр. 476 из Хиландара укључује Максимова *Појавља о љубави*, допуњена малим кругом и крстом уписаним у већи круг, али су Доротејева упутства изостављена. Прилично велики број рукописа, насталих

у последњим деценијама четрнаестог века на истим локацијама, укључује Максимова дела, Доротејева дела и дијаграме кругова, што указује да су преписивачи били свесни употребе метафоре круга и полупречника код оба аутора.

Друго, постоји велика разлика између текста Доротејевог *Поуке* 6 и дијаграма, попут дијаграма бр. 78 из Дечана, јер једноставно монашко упутство, по коме се блискост са другим људима остварује кроз приближавање Богу, никако не може објаснити сложене елементе овог дијаграма. Упркос бројним покушајима да се успостави веза између Доротејевог текста и сложених дијаграма,⁶⁰ савремена наука до сада није много напредовала. Знамо само да су у словенској традицији *Поуке* Доротеја из Газе биле део обавезне монашке лектире током четрнаестог века⁶¹ и да постоји више од шездесет преписа овог дела од четрнаестог до деветнаестог века,⁶² што је далеко више од преписа Дионисијевих и Максимових дела узетих заједно. Многи словенски рукописи Доротејевих *Поука* не садрже дијаграме кругова, док остали садрже дијаграме који варирају од једноставних до врло сложених. Стога није тешко замислити да су аутори сложених Доротејевих кругова хтели да пренесу своје теолошко знање другим ауторима који су расправљали о метафори круга и полупречника, као што су то Дионисије и Максим. Иако се дијаграм центра круга и полупречника у савременој науци искључиво везује за Доротеја из Газе, па се сходно томе и назива Доротејевим кругом, грчки и словенски дијаци су били свесни појављивања ове аналогije и код других светих отаца. Тако, на пример, уз дијаграм круга који прати грчки препис 6. поуке Доротеја из Газе из рукописа бр. 329 из 16. века, који се налази у збирци Манастира Ивилона на Светој Гори (лист 96v), стоји „философски пример Светих Отаца”. У коментару овог дијаграма, Линда Сафран износи мишљење да пошто не користи име аутора текста који препишује, тј. Доротеја из Газе, већ га замењује генеричким именом „Свети оци”, ивиронски дијак можда не зна о коме је реч.⁶³ Пре ће бити да је ивиронски дијак веома добро упућен у чињеницу да аналогiju круга не користи само Доротеј из Газе већ велики број светих отаца, почев од Климента Александријског па до Симеона Новог Богослова, укључујући Дионисија и Максима.

Конечно, сличност између Доротејевог и Максимовог терминологије такође је могла покренути машту дијака. Објашњавајући симболику круга и полупречника у глави 6 својих *Поука*, названој још и „О неосуђивању ближњег”, Доротеј упоређује полупречнике, односно низ дужи које воде од ивице кружнице до центра, са светитељским „животним путевима”.⁶⁴ Иако је Доротеј за „путеве”

⁶⁰ *Пойовић*, Дечанска пустиња у оквирима византијског и српског еремитског монаштва, 197–198; *Цвейковић*, О маргиналном ‘украсу’ дечанских рукописа Аве Доротеја, 91.

⁶¹ *Пойовић*, Дечанска пустиња у оквирима византијског и српског еремитског монаштва, 197–198.

⁶² *Христова*, Славјанските преводи на монашеските поучения на Ава Доротеј, 36–53.

⁶³ *Safran*, Byzantine Diagrams, 22–23.

⁶⁴ Поуке Аве Доротеја, 67

користио израз *ὄδοι*, а не *τρόποι*, вероватно да би био више у складу са Дионисијевим *πρόδοι*,⁶⁵ одговарајући словенски израз „поутје житiа” односи се подједнако на *ὄδος*, као и на *technicus terminus* *τρόπος τῆς ὑπόρξεως*, који често иде у пару са изразом логос природе. Ова термилошка сличност могла је потакнути закључак да су светитељи, који живе у складу с Божјом вољом, своје тропосе или начине живота ускладили с логосима природе или полупречницима.⁶⁶

У светлу свих ових чињеница, може се рећи да су словенски писци са Свете Горе и из средњовековне Србије, свесни свих импликација Дионисијеве и Максимове метафоре круга и полупречника, намеравали да своја теолошка знања пренесу путем Доротејевог круга, који је један од најкопиранијих дијаграма у касном средњем веку.

У наставку овог рада усредредићу пажњу на сваки елемент дијаграма круга и показати како прикази центара, кружница, полупречника, концентричних кругова и средњих тачака на полупречницима из различитих дијаграма Доротејевих кругова подржавају Максимово учење о логосима.

3. 2. Центар

Бог, који се поистовећује са центром круга, приказан је на већини дијаграма кругова не у облику тачке, већ као мали концентрични круг (види слике од 6 до 10). Шта је главни разлог ове промене? Мислим да постоје најмање два – један који се односи на природу Бога и други који се тиче будућности створених бића. Аргумент који се односи на Божију природу бави се Богом као Тројицом у Једном и сличан је оном који је горе понуђен у вези са Дионисијем и сликама од 2 до 4. Док се једно божанство као недељиво јединство може приказати као тачка, Света Тројица као јединство различитости је боље представљена као круг. Иако Максим не користи дионисијевске појмове јединства и разликовања, нема сумње да он у сваком погледу следи Дионисија.⁶⁷ Тачка и круг, који се односе на Бога *ad intra*, у дијаграму су допуњени правим линијама или полупречницима и кружницом, који указују на божанске активности *ad extra*. Полупречници указују на процес разликовања или диференцијације створених бића, док кружница представља и последњу фазу у разликовању појединачних бића и степену диференцираног јединства. И Света Тројица и створени свет имају облик круга јер је Света Тројица јединство божанских разлика, које имају заједничку божанску природу, док је свет јединство створених разлика, које у Богу имају заједничко порекло.

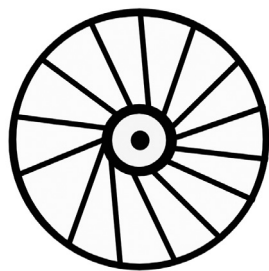
Аргумент за разумевање Бога као у облику круга представљеног центра, који се односи на будућност створених бића, може бити поткрепљен и Максимовим схватањем вечнокрећућег спокоја (*ἀεκίνητος στάσις*). Док је Бог симболично

⁶⁵ Doretheus, Instruction 6,78.

⁶⁶ Amb. 10, PG 91, 1109A; Amb. 42, PG 91: 1341D.

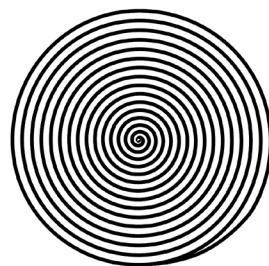
⁶⁷ Myst. 5, CCSG 69, 27,420ff. *Cvetkovic*, The Mystery of Christ as Revived Logos Theology, 189–198.

представљен у облику тачке и круга, створена бића су приказана равном линијом и кругом. Максимов појам окрећућег и руководећег повратка указује на линеарно кретање умних бића од кружнице дуж полупречника према центру. Када досегну мањи концентрични круг, бића настављају да се крећу по кружници мањег круга, или око Бога, никада не заустављајући своје кретање. Они се више не крећу према циљу јер је Бог као циљ кретања постигнут, већ дуж божанске бесконачности, бивајући неограничено испуњени божанском благодаћу. Позивајући се на Григорија Богослова и Дионисија, Максим у *Главама о љубави* I, 100 указује на људску неспособност да спозна Бога због његове бесконачности. У поменутом Доротејевом кругу из рукописа бр. 455 из Хиландара (сл. 9), који садржи преводе Доротејевих и Максимових списа, полупречници нису окомити на обим мањег круга, већ су представљени више као тангенте на кружницу мањег круга.



Слика 9.
Доротејев круг,
Поуке Аве Доротеја из Газе Доротејев круг,
Збирка Манастира Хиландара,
бр. 455, лист 1656, 1360–1385 година
(ауторов цртеж)

По мом мишљењу, овај дијаграм надилази једноставан приказ Доротејевог круга из *Поуке* 6, наговештавајући чињеницу да се кретање не зауставља иако су створена бића достигла свој циљ. Максим слично тврди да се створена бића након достизања Бога и даље пасивно крећу око непомичног (περὶ μὲν τὸ ἀκίνητον).⁶⁸ Код неких кругова, попут Доротејевог круга из 1626. године, пронађеног у збирци Кијевско-печерске лавре (слика 10),⁶⁹ отишло се и корак даље комбиновањем линеарног кретања са кружним кретањем бића око Бога, које се претворило у спирално кретање.



Слика 10.
Доротејев круг,
Поуке Аве Доротеја из Газе Доротејев круг,
Збирка Манастира Кијевско-печерске лавре,
1626. година
(ауторов цртеж)

⁶⁸ Amb. 41, PG 91, 1308C.

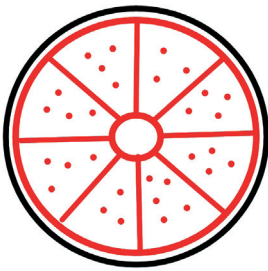
⁶⁹ Преподобнаго оца нашего авви Доротеја поученија, 161.

Приказ Бога као мањег концентричног круга налази своје оправдање у недокучивој природи божанства и плуралитету Лица у Светој Тројици, која одређује кретања створених бића према њој као месту свог сопственог порекла. Служећи као циљ створеним бићима, Бог не ограничава њихово кретање, већ, будући да је и сам неограничен, Бог бескрајно продужава кретање творевине око себе.

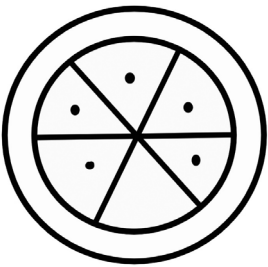
Тема прва два горенаведена Максимова пасуса углавном је центар круга, док се трећи пасус бави и периферијом. У следећем пододељку намеравам да се позабавим питањем граница стварања, које Максим помиње у својој *Μισθίαῖοιτιји* 1.4., а све то у контексту кружнице круга.

3. 3. Кружница

У неким рукописима је Доротејев круг опасан другом спољном кружницом, као што је случај са Доротејевим кругом из збирке манастира Дечани с краја четрнаестог века (слика 11) или са оним из збирке Кирило-Белозерског манастира из петнаестог века (слика 12).



Слика 11.
Доротејев круг,
Поуке Аве Доротеја из Газе,
Збирка Манастира Дечани,
бр. 79, лист, 80r, крај 14. века
(ауторов цртеж)



Слика 12.
Доротејев круг,
Поуке Аве Доротеја из Газе
Збирка Кирило-Белозерског манастира,
бр. 23/1100, лист 71, 15. век
(ауторов цртеж)

Пошто се спољна кружница често јавља, може се претпоставити да има неко значење. Она се може поистоветити са границом иманентне онтолошке структуре, на коју се, у контексту модела круга, Максим позива у својој *Μισθίαῖοιτιји* 1.2–4. Бог, „који једном простом и безгранично мудрој силом Своје доброте садржи све у Себи”,⁷⁰ „ограничава њихова центрифугална стремљења,

⁷⁰ Myst. 1.2, CCSG 69: 10–11; *Кнежевић–Шујаковић*, *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, 157.

приводећи к Себи многоразлична бића, која су добила постојање од Њега⁷¹. Тако створења нису „у опасности да само њихово биће преобрате у небиће, одвојивши се од Бога“⁷². Ширење створених бића ограничено је божанским промислом. Ако су бића неограничена у својим циљевима, јер се вечно крећу око Бога, какву границу намеће божанска промисао? Да бисмо одговорили на ово питање, морамо погледати шта Максим каже у *Неогоумици* 10.37. Овде Максим описује процес ширења (διαστολή) као кретање наниже од најопштијег логоса бића и природе преко логоса најопштијег рода (γενικώτατον γένος), преко родова (γενικώτερα γένη), врста (εἶδη) до најспецифичнијих врста (εἰδικώτατα εἶδη).⁷³ Кретање ширења завршава се логосима јединки (ἄτομα), који се састоје од заједничке суштине и својстава (συμβεβηκότα). У горечитираном одломку из *Мистиаοιје* 1.4, Максим се позива на модел круга у контексту превазилажења подела. Непосредно пре овог одломка, Максим цитира Павлове посланице Галатима 3:28 и Римљанима 3:11, у којима се каже да нема мушког и женског, нема Јелина ни Јудејца, ни обрезања ни необрезања, ни варварина ни Скита, ни роба ни слободњака, него је све и у свему Христос.⁷⁴ Торштајн Толефсен је истакао да Павле, када инсистира да нема разлика у Христу, користи израз διαστολή, као у Римљанима 10:12: „Јер нема разлике (οὐ γάρ ἐστὶν διαστολή) између Јудејца и Јелина; јер је исти Господ свију“⁷⁵. Ако се ова Павлова изјава узме у контексту διαστολή схваћеног као „ширење“ уз премештање пажње са свеобухватног присуства Христа у творевини кроз логосе на појединачна својства, нпр. пол, етничко порекло или друштвени статус, онда би закључак био другачији. То значи да јединке не треба да се даље шире у своја својства, нити да сопствену индивидуалност треба да одређују искључиво на основу тих својстава. Уместо да инсистирају на својим етничким, сексуалним или друштвеним посебностима, јединке би требало да се уједине у општостима, почев од своје људске или чулне природе завршно са јединством у Логосу. Овај обрнути процес се односи на процес скупљања (συστολή) и означава кретање назад ка Логосу. Створени поредак је *in via*, у вечном кретању, које је одређено суштином бића и њиховим посебним местом у структурираној стварности. У *Неогоумици* (*Ambiguum*) 15 Максим каже следеће:

Оне [видљиве ствари] су непроменљиве по својој природи, потенцијалу и дејству, као и по свом положају и месту у општем поретку ствари, тако да ни на који начин не прелазе своја природна својства нити се мењају у друге ствари и мешају са њима.⁷⁶

⁷¹ Myst. 1.4, CCSG 69: 13–14; *Кнежевић–Шијаковић*, ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ, 157.

⁷² Myst. 1.4, CCSG 69: 14; *Кнежевић–Шијаковић*, ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ, 157.

⁷³ Amb. 10,37, PG 91, 1177C.

⁷⁴ Myst. 1.4, CCSG 69, 13; *Кнежевић–Шијаковић*, ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ, 157.

⁷⁵ *Tollefsen*, *The Christocentric Cosmology*, 2000, 100–101.

⁷⁶ Amb. 15, PG 91,1217AB; *Maximos the Confessor, On Difficulties*, vol. 1, 367. Ауторов превод.

За Максима, сва бића су стабилна и непокретна у складу са логосом свог постојања, а нестабилна у покрету захваљујући логосу „оног што се разматра око њих“.⁷⁷ То значи да су фиксираност и ограничења бића постављени у већ постојећим логосима бића, док се њихово кретање дешава на нивоу њихових својстава, очигледних у њиховом повећању и смањењу или у променама количине. Спољна граница сваког бића је у индивидуалности његове природе, а не у посебности његових својстава.

Из свега наведеног може се извући неколико закључака. Прво, створена бића су ограничена својим индивидуалним постојањем. То значи да су одвојени од других својим начинима индивидуалног постојања и сједињени са њима својим логосима заједничке суштине које је створио Бог. Дакле, бића представљена као полупречници међусобно су раздвојена, али истовремено имају Бога, представљеног центром круга, као свој извор и заједничко порекло, док је заједнички начин индивидуалног постојања симболично приказан као унутрашња кружница. Друго, овај облик индивидуалног постојања који ограничава створена бића наметнут је од Бога. Сврха ове границе је да помогне створеним бићима да схвате да је циљ творевине окретање ка Богу и уједињење с њим. Спољашња кружница коју су нацртали неки дијаци, дакле, указује на спољашња ограничења бића. Будући да је ограничење творевине илустровано као граница наметнута полупречницима у облику кружнице, то полупречнике доводи у средиште наше пажње.

3. 4. Полупречници

Посматрани у контексту Максимове метафоре, полупречници представљају појединачна људска постојања која пролазе кроз различите фазе њиховог духовног развоја на путу ка Богу као центру. Протумачено у светлу иманентне онтолошке структуре из Максимове *Негоумице* 10.37 и њене фиксираности из *Негоумице* 15, индивидуалност одређених људских бића осигурана је њиховим посебним логосима, као и јединством њихових својстава са заједничком суштином. Ако се божанским стваралачким чином творевина прошири до одређене границе, она се такође враћа назад Богу супротним кретањем скупљања. Како се кретање ширења одвија од Логоса Божијег према кружници, имајући своју последњу границу на спољној кружници, супротно кретање је од кружнице према центру круга.

Толефсен наводи да за разлику од двоструког кретања ширења (διαστολή) и скупљања (συστολή), двоструко кретање происхођења (πρόοδος) и враћања (ἐπιστροφή) успоставља историјске границе света, или његов историјски почетак и крај.⁷⁸ Пошто је спољна кружница крајња граница свега створеног,

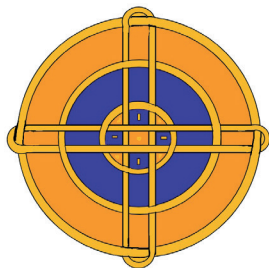
⁷⁷ Amb. 15, PG 91, 1217AB; Maximos the Confessor, *On Difficulties*, vol. 1, 367.

⁷⁸ *Tollefsen, The Christocentric Cosmology*, 2008, 78.

може се претпоставити да се двоструко кретање происхођења и враћања одвија дуж полупречника. Происхођење (πρόοδος) као кретање божанског Логоса према мноштву логоса је кретање од центра круга до кружнице. Кретање творевине, које се догађа у супротном смеру, тј. од логоса творевине према Логосу, заправо је кретање од кружнице према центру круга. Из постојећих дијаграма се може закључити да постоји неколико могућих метода за визуализацију ових кретања. Начин који је предложио дијак Доротејевог круга у збирци Светотројично-Сергијевске Лавре, из петнаестог века (слика 8), по мом мишљењу, прави разлику између божанског и људског кретање на основу боје мастила, тј. користи црвено мастило за прво и црно мастило за друго кретање. Користећи црвену боју за спољну кружницу, дијак наглашава божанско порекло стваралачког и промисаоног чина. Боје полупречника одређују и смер кретања. Дакле, кретање од центра према кружници је дуж црвених полупречника и представља Божије дејство, док кретање од кружнице према центру иде дуж црних полупречника и односи се на људско кретање назад до Бога. Нацртавши полукругове у средини црвених полупречника, који подсећају на стрелице уперене према ободу, дијак је означио смер божанског кретања.

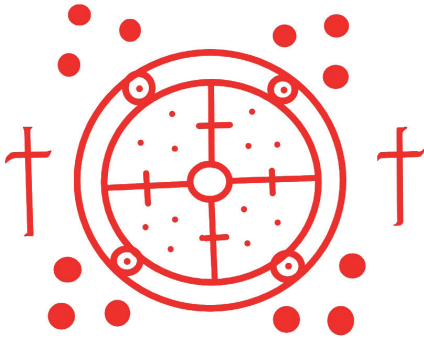
У складу са горенаведеним пасусом из *Негоумице* 7 (PG 91, 1081C), може се закључити и следеће: црвени полупречници се могу поистоветити са кретањем једног Логоса ка појединачним бићима, названим још и стваралачко и одрживо происхођење (ποητικῆ καὶ συνεκτικῆ πρόοδος), у коме један Логос постаје многи логоси; црни полупречници представљају супротно кретање многих логоса према једном Логосу, названо још и окрећући, руководећи и промисаони повратак (ἐπιστρεπτικῆ καὶ χειραγωγικῆ ἀναφορά τε καὶ πρόνοια).⁷⁹

Другачији приказ сличне тематике може се наћи у Доротејевом кругу из Дечанске збирке из последње деценије четрнаестог века, у којој су два одговарајућа покрета приказана у облику две крстасте траке на крајевима спојене полукруговима (слика 13). Није необично приказати полупречнике Доротејевог круга у облику крста, као што је то случај у рукопису из збирке Светотројично-Сергијевске Лавре, из 15. века (сл. 14). Независно од тумачења „крстоликости“ Доротејевог круга, Максимова „крстообразна“ космологија повезана је са сликом „крстоликог“ круга.



Слика 13.
Доротејев круг,
Поуке Аве Доротеја из Газе,
Збирка Манастира Дечани,
бр. 78, лист 64г, последња деценија 14. века
(ауторов цртеж)

⁷⁹ Amb. 7, PG 91, 1081C; Maximos the Confessor, *On Difficulties*, vol. 1, 101.



Слика 14.
Доротејев круг,
Поуке Аве Доротеја из Газе,
Збирка Светогројично-Сергијевске лавре,
бр. 154, лист 114, 15. век
(ауторов цртеж)

По мом мишљењу, облик у коме су приказане увијене крстасте траке могао би имати више од једног објашњења у контексту Максимових дела. Прво, већ поменути облик крста израз је општехришћанске симболике, али у Максимовим *Појављима о теологији и икономији* I, 66 добија ново тумачење:

Ко позна мистерију крста и погребња, сазнаће [унутарње] логосе [свег бивствујућег], док онај што је посвећен неизрецивом силом васкрсења, познаје [претходеће стварању] мисли Божије.⁸⁰

Према Максиму, тајна крста крије логосе чулне природе, док тајна гроба крије логосе умствене природе. Коначно, васкрсење осветљава и Христов крст и гроб, позивајући се на неизрециво јединство Бога са његовом творевином.⁸¹ Главни закључак изведен из Максимових аналогија је да јединство чулног света, јединство умственог света и коначно јединство целокупне творевине са Логосом Божјим, не би било могуће без Христове жртве, смрти и васкрсења. Христово васкрсење је залог коначног васкрсења свих и коначног јединства обожене творевине са њим. Ако се ово сагледа у контексту двоструког кретања, може се закључити да је Христос, вративши се свом небеском Оцу у својој људској природи, први који је прешао и прошао пут назад од кружнице према центру круга.

Друго, у дечанском кругу две увијене крстообразне траке које представљају два кретања од центра према кружници и назад повезане су полукруговима – они се не односе само на крајње границе света већ и на трансформацију два паралелна линеарна кретања од Бога и назад ка њему у елиптично кретање творевине око Бога. За разлику од кретања бића око Бога представљеног малим концентричним кругом, ово кретање укључује тоталитет творевине у њеним крајњим граница. То значи да је целокупна творевина, чулна и умствена, укључена у божански план спасења и у коначно сједињење са Богом.

⁸⁰ Cap. theol. I, 66, PG 90, 1108B; *Кнежевић–Шијаковић*, APXH KAI TELOS, 201.

⁸¹ *Cvetkovic*, *The Transformation of Neoplatonic Philosophical Notions*, 207.

Треће, две увијене крстасте траке формирају четири покрета од центра до кружнице и назад. Број четири има посебну симболику јер је Дионисије већ у *Божансџивеним именима* 5.2 тврдио да постоје четири происхођења (πρόοδοι) од Бога: добро, биће, живот и мудрост.⁸² Надовезујући се на Дионисија, Максимум ставља ова четири происхођења у антрополошки контекст, према којем су биће и вечно биће (εἶναι καὶ ἀεὶ εἶναι, τὸ ὄν καὶ τὸ ἀεὶ ὄν), које одговарају бићу и животу код Дионисија, дате људској суштини и одражавају икону Бога у човеку. Друга два просихођења добро-биће (или благо-биће) и мудрост (τὸ εἶναι καὶ σοφία), која представљају Божије подобије у људским бићима, дата су људској вољи и опредељењу.⁸³ Четири Дионисијева космолошка происхођења инспирисала су Максимуму антрополошку тријаду „биће” – „благо-биће” – „вечно благо-биће”. Питање ове тријаде ће се стога анализирати у следећем пододељку а у вези са средњим тачкама полупречника на слици 8 и централним круговима на слици 13.

3. 5. Средње тачке на полупречницима или концентрални кругови

На дијаграмима Доротејевог круга из Дечанске збирке (слика 13) и збирке Светотројно-Сергијевске Лавре (слика 8) полупречници су или означени у средини црвеним и црним тачкама или су испресецани трима концентралним круговима. Очигледно да средњи делови полупречника играју одређену улогу за дијаке и заједно са тачкама на кружници и центру чине тријаду. Као што је горе поменуто, најпознатија тријада космичког или тварног кретања код Максима је тријада „биће”, „благо-биће” и „вечно благо-биће”. Дакле, ако неко идентификује центар са вечним бићем и тачку на кружници са бићем, онда се средња тачка или средњи концентрални круг односи на благо-биће. Ова тријада потиче од тетраде божанских происхођења. Према *Главама о љубави* III, 24–25, Бог је створио људско биће по својој икони и подобију, дарујући биће и вечно биће његовој икони у човеку и благо-биће или доброту и мудрост његовом подобију у човеку. Носити икону Божију у себи је људско стање, док уподобљење Богу припада људским потенцијалима. Стога кретање окрећућег и руководећег повратка представља процес стицања благо-бића и мудрости, који даље води до његовог претварања у вечно благо-биће.

Иако је Дечански дијаграм далеко сложенији од дијаграма Светотројно-Сергијевске Лавре, његово значење се такође може објаснити ослањањем на тријаду „биће” – „благо-бића” – „вечно благо-биће”. Средње тачке на полупречницима, или пресеци на концентралним круговима, упућују на различите моменте у кретањима ширења и скупљања или происхођења и враћања. Није невероватно да централни квадрат који чине искривљене крстасте траке

⁸² DN 5.2, 181. *Cvetkovic, Predeterminations and Providence*, 140–141.

⁸³ *Maximi Confessoris Capita de caritate* III, 24–25, PG90, 1024AB.

на слици 13 представља Бога. По мом мишљењу, три концентрична прстена, спољни и унутрашњи обојен црвеном бојом, као и средњи обојен плавом бојом, одговарају тријади. Спољашњи прстен означава подручје логоса бића, средњи логоса благо-бића, а унутрашњи подручје логоса вечног бића, односно вечног благо-бића. Пратећи сопствени логос и остварујући Божије подобје у себи, свако појединачно људско биће прелази из области логоса бића у подручје логоса благо-бића. Последњи концентрични прстен, у коме је исписан квадрат, царство је вечног бића. Биће и вечно биће су нешто што Бог даје људској природи, па су спољни и унутрашњи прстен обојени црвеном бојом. Средњи прстен који се односи на област благо-бића може се постићи само људским вољом и напорим и приказан је плавом бојом.

Површине које настају пресеком крстообразних трака унутар унутрашњег прстена наизменично су обојене црвеном и плавом бојом са једном белом тачком у средини. Ова фигура може бити само декоративне природе, без упућивања на неки метафизички смисао, али по мом мишљењу, њена симболика се може лако поткрепити одломцима из Максимовог дела. Чињеница да су подручја која се налазе на пресеку крстастих трака наизменично обојена у црвено и плаво могла би указивати на то да су логоси свих створења, као и њихови логоси благо-бића, претпостојали у Богу. Као што је горе напоменуто, црвена боја се односи на подручје логоса бића, а плава боја на подручје логоса благо-бића. Дакле, свако биће које дође до Бога, у коме се налази и логос његовог вечног бића, не престаје да постоји на основу логоса свог дарованог од Бога у стварању. Његов логос благо-бића стиче се на путу ка Богу кроз покрет окретања или okreћућег и руководећег повратка (*ἐπιστρέφτικῆ καὶ χειραγωγικῆ ἀναφορά*). Пролазак кроз ова подручја логоса бића и логоса благо-бића изгледа као континуиран, али треба напоменути да је занемарујући логос благо-бића, Адам изабрао смер супротан свом логосу. Тиме је прекинуо везу између бића и вечног бића, одвајајући човечанство од божанске вечности. Својим оваплоћењем Христос није само излечио људску природу од последица Адамовог пада већ је довршио и задатак који је првобитно био додељен Адаму. Прво, Христос је повезао логос бића са логосом благо-бића, премошћујући јаз који је Адам направио између два логоса. Затим, Христос је спојио логос бића и логос благо-бића заједно са логосом вечног бића.⁸⁴ Испунивши улогу која је првобитно приписана Адаму, Христос је омогућио кретање обраћења Богу. Стога, тачке на полупречницима које изгледају као нека врста ограничења, немају намеру да се раздвоје и фрагментирају, већ као што Ендју Лаут истиче, да служе као нека врста мердевина које воде до коначног јединства са Богом.⁸⁵

⁸⁴ Amb. 60, PG 42, 1384D.

⁸⁵ Louth, Maximus the Confessor, 74.

4. Закључак

Максимово учење о кретању и логосима је кључно за његово разумевање таксономије бића, њиховог сједињења и ограничења. Модел круга и полупречника, који је Максим позајмио од Дионисија Ареопагита, а који има дугу историју употребе у неоплатонистичкој мисли, један је од најбољих модела за разумевање Максимове теолошке визије. Модел круга и полупречника који користи Максим најприкладнији је за објашњење аспеката два двострука кретања унутар односа Логос Божији и логоси творевине. Различити дијаграми кругова из словенских средњовековних рукописа показали су се корисним у визуализацији Максимовог разумевања онтолошке структуре света. Најосновнији дијаграми кругова у словенским рукописима, попут оних пронађених у преводу корпуса Дионисија Ареопагита, описују и неизрециву тајну Божанства и дело Божијег стварања. Приказ Бога као малог концентричног круга уписаног у већи круг има за циљ да опише недељивост Божанства (тачка у облику круга) и јединство личности Свете Тројице (облик круга). Полупречници се односе на божанска происхођења, док се кружница односи на јединство различитог света.

Остали дијаграми из словенских рукописа који обично илуструју *Поуку* 6 Доротеја из Газе, подједнако су корисни за објашњење неких аспеката Дионисијеве и Максимове мисли. У најосновнијим дијаграмима животи створених бића приказани су као полупречници који се крећу од последње тачке на кружници према центру круга, који представља Бога као крајњи циљ њиховог кретања. Међутим, у већем броју словенских рукописа дијаграми који илуструју Доротејеву *Поуку* 6, због своје сложености, тешко да одговарају основном тексту. Историјска чињеница да се у неким рукописима Доротејев круг појављује упоредо са Максимовим и Дионисијевим делима, као и чињеница да су Доротеј и Максим превођени и преписивани у истим монашким школама, успоставља јачу везу између Доротејевог круга и Максимове мисли. Цртање Доротејевог круга на маргинама преписа његове *Поуке* 6 у многим случајевима бива само изговор дијацима да помоћу дијаграма круга пренесу сложену теолошку поруку. Већ у дијаграмима из четрнаестог века може се уочити образац у коме фокус на центар, кружницу или полупречнике заправо одговара различитим контекстима у којима се метафора круга користи код Дионисија и Максима. Центар круга указује на Бога, али у зависности од његовог тачкастог или кружног облика, наглашава или јединственост Божанства, или мноштеност Свете Тројице. Ако се центар посматра у контексту творевине, онда, слично центру тачкастог круга, који уједињује све полупречнике као њихову заједничку завршну тачку, и сам Бог савршено уједињује створења. Кружни облик центра круга упућује на бесконачно кружно кретање којим ће створења наставити да се крећу након краја света. Кружница се односи на космолошку и онтолошку границу творевине коју је Бог успоставио. Као што центар круга

симболизује потпуно јединство творевине, тачке на кружници представљају појединачна постојања. Будући да центар у облику круга представља Свету Тројицу као јединство божанских различитости, идентичан облик кружнице означава јединство створених различитости. Полупречници који повезују центар са кружницом односе се и на божанске различитости и на тварна јединства. Стога се дијаци одлучују за различита решења да би изразили ово двоструко кретања по полупречницима, било да су у питању различите боје полупречника било две паралелне траке спојене полукруговима на својим крајевима. Коначно, бројни детаљи, попут концентричних кругова или средњих тачака на полупречницима, указују да оба покрета укључују фазе које је Бог поставио да би их достигла створена бића. Сви ови елементи, од којих се неки стално појављују у словенским дијаграмима, указују на устаљена тумачења комплексних теолошких и философских идеја, који не само да могу помоћи савременим научницима да боље разумеју древне ауторе већ могу успоставити и везу која недостаје између различитих традиција.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

- Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora, ed. *I. Bruns* (Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. 2.1), Berlin 1887.
- Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics: A Study of the De Mixtione With Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary, ed. *R. D. Todd*, Leiden 1976.
- Pseudo-Dionysius Areopagita, Corpus Dionysiacum I: De divinis nominibus, ed. *B. R. Suchla* (Patristische Texte und Studien=PTS 33), Berlin 1990.
- Dionisyus Areopagita, De divinis nominibus, ed. *J. P. Migne* (Patrologia Graeca=PG 3), Paris 1857.
- Dorothee de Gaza, Oeuvres spirituelles, edd. *J. de Préville – L. Regnault* (Sources chrétiennes 92), Paris 1963.
- Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert) = Дионисий Ареопагит в славянском переводе старца Исаии (XIV век). Faksimile der Handschrift nr. 46 aus der Sammlung A. F. Hilferding der russischen, Nationalbibliothek, hrsg. *Sabine Fahl – Dietrich Fahl*, Freiburg–St. Petersburg 2011.
- Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria, ed. *M. Hayduck* (Commentaria in Aristotelem Graeca 15), Berlin 1897.
- Maximi Confessoris Capita de caritate, ed. *J. P. Migne* (Patrologia Graeca=PG 90), Paris 1860.
- Maximi Confessoris Capita theologica et oeconomica, ed. *J. P. Migne* (Patrologia Graeca=PG 90), Paris 1860.
- Maximi Confessoris Ambigorum Liber, ed. *J. P. Migne* (Patrologia Graeca=PG 91), Paris 1865.
- Maximos the Confessor, On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua, ed. *N. Constas*, Cambridge, MA – London 2014.
- Maximi Confessoris Mystagogia, ed. *C. Boudignon* (Corpus Cristianorum Seria Graeca=CCSG 69), Brepols 2011.
- Plotinus, Enneds I–VII, ed. *A. H. Armstrong* (Loeb Classical Library=LCL 440–446), Cambridge, MA 1979–1988.

- Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii, ed. *G. Friedlein* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana=BT), Lipsiae 1873.
- Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii (=In Remp.), ed. *W. Kroll* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana=BT), Lipsiae 1899–1901.
- Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria (=In Tim.), ed. *E. Diehl* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana=BT), Lipsiae 1903–1906.
- Procli Diadochi tria opuscula: de decem dubitationibus circa Providentiam, ed. *H. Boese* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie), Berlin 1960.
- Proclus, *The Elements of Theology*, ed. *E. R. Dodds*, Oxford ²1963.
- Stoicorum Veterum Fragmenta, vol. 2, ed. *I. ab Arnim*, Lipsiae 1903.

Литература – Secondary Works

- Аверинцев С. С.*, Византијска филозофија, Београд 2008.
- Bojović D.*, St Maximus Confessor in Serbian Medieval Spirituality, *Crkvene studije* 13 (2016) 407–414.
- Bussanich J. R.*, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts*, Leiden 1988.
- Von Balthasar H. U.*, *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus des Bekenner, Einsiedeln* 1961.
- Gersh S.*, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978.
- Дорошеј из Газе*, Поуке Аве Доротеја, Задужбина Светог манастира Хиландара 2009.
- Emilsson E. K.*, *Plotinus on Sense Perception: A Philosophical Study*, Cambridge 1988.
- Žunjić S.*, Logički dijagrami u srpskim srednjovekovnim rukopisima, *Theoria* 54/4 (2011) 127–160.
- Жуњић С.*, *Логика и теологија. Дијалектика Јована Дамаскина у византијској и српској филозофији*, Београд 2012.
- Klitenic Wear S. – J. Dillon*, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, Hampshire 2007.
- Louth A.*, *Maximus the Confessor*, London–New York 1995.
- Louth A.*, *Light, Vision, and Religious Experience in Byzantium*, ed. *M. T. Kapstein*, *The Presence of Light. Divine Radiance and Religious Experience*, Chicago 2004, 85–103.
- Louth A.*, *Eucharist and Hesychasm, with Special Reference to Theophanes III, Metropolitan of Nicaea*, edd. *I. Perczel – R. Forrai – G. Geréby*, *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from Patristic Age to the Reformation*, Leuven 2005, 199–208.
- Максим Исјоведник*, Гностички стослови. Поглавља о теологији и икономији Оваплоћеног Сина Божијег, изд. *М. Кнежевић – Б. Шијаковић*, АРХН КАИ ТЕЛОС. Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), *Никшић* 2006, 188–233.
- Максим Исјоведник*, Мистагогија, изд. *М. Кнежевић – Б. Шијаковић*, АРХН КАИ ТЕЛОС. Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), *Никшић* 2006, 152–187.
- Максим Исјоведник*, Амбигва 7 (Тумачење XIV беседе Св. Григорија Богослова), изд. *М. Кнежевић – Б. Шијаковић*, АРХН КАИ ТЕЛОС. Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), *Никшић* 2006, 260–280.
- Mueller-Jourdan P.*, *The Metaphysical Position of the Divine as 'Desirable' in Proclus' Platonic Theology and Maximus Confessor's Thought*, edd. *P. Annala et alii*, *St Maximus the Confessor – The Architecture of Cosmos*, Helsinki 2016, 139–150.

- Plotin*, Eneade, Beograd 1984.
- Пойовић Д.*, Дечанска пустиња у оквирима византијског и српског еремитског монаштва, изд. *Д. Пойовић – Б. Тодић – Д. Војводић*, Дечанска пустиња. Скитови и келје манастира Дечана, Београд 2011, 163–221.
- Преподобнога оца нашего авви Доротеја поученија*, Киевскиа Печерскиа Лаври 1626.
- Philoponus*, On Aristotle on the Soul 3.1–8, tran. *W. Charlton*, London 2013.
- Pseudo-Dionysius Areopagite*, The Divine Names and the Mystical Theology, tran. *J. D. Jones*, Milwaukee, WI 1999.
- Roueché M.*, Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 23 (1974) 61–76.
- Roueché M.*, A Middle Byzantine Handbook of Logical Terminology, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 29 (1980) 71–98.
- Roosen B.*, Epifanovitch Revisited. (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: A Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity, PhD diss., 3. Vols, Leuven 2001.
- Safran L.*, Byzantine Diagrams, edd. *J. F. Hamburger – D. J. Roxburgh – L. Safran*, The Diagram as Paradigm: Cross-Cultural Approaches, Washington, DC 2022, 13–32.
- Sherwood P.*, The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism, Rome 1955.
- Сидоров А. И.*, Творческое наследие Максима Исповедника в Древней Руси (на материале Изборника Святослава 1073. г.), изд. *В. Волперский*, Традиции Древнейшей Славянской Письменности и Языковая Культура Восточных Славян, Москва 1991, 201–208.
- Tollefsen T.*, The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor, PhD diss., Oslo 2000.
- Tollefsen T.*, The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor, Oxford 2008.
- Трифуновић Ђ.*, Писац и преводилац инок Исаија, Крушевац 1980.
- Ware K.*, The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas,” edd. *C. Jones – G. Wainwright – E. Yarnold*, The Study of Spirituality, Oxford 1986, 242–254.
- Faxon J. L.*, Byzantine Art and the New Old First, Detroit 1891.
- Христова И.*, Славянските преводи на монашеските поучения на Авва Доротеј, *Palaeobulgarica* 25/2 (2001) 36–53.
- Hunt P.*, The Wisdom Iconography of Light. The Genesis, Meaning and Iconographic Realization of a Symbol, *Byzantinoslavica – Revue internationale des Etudes Byzantines* 12 (2009) 55–118.
- Corrigan K.*, Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism, West Lafayette, IND 2005.
- Цвейковић Б.*, О маргиналном ‘украшу’ дечанских рукописа Аве Доротеја, изд. *Т. Субошин-Голубовић*, Дечани у светлу археографских истраживања, Београд 2012, 81–104.
- Cvetković V.*, Predeterminations and Providence in Dionysius and Maximus the Confessor, ed. *F. Ivanović*, Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy, Newcastle 2011, 135–156.
- Cvetković V.* The Transformation of Neoplatonic Philosophical Notions of Procession (*proodos*) and Conversion (*epistrophe*) in the Thought of St Maximus the Confessor, ed. *M. Knežević*, The Ways of Byzantine Philosophy, Alhambra, CA 2015, 195–210.
- Cvetkovic V.*, The Mystery of Christ as Revived Logos Theology, edd. *P. Annala et alii*, St Maximus the Confessor – The Architecture of Cosmos, Helsinki 2015, 187–218.
- Cvetkovic V.*, Maximus the Confessor’s Geometrical Analogies Applied to the Relationship between Christ and Creation, edd. *G. D. Dragas – P. Pavlov – S. Tanev*, Orthodox Theology and the Sciences, Sofia–Columbia, MO 2016, 277–291.

Vladimir Cvetković

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade
vladimir.cvetkovic@ifdt.bg.ac.rs

NEOPLATONISM IN BYZANTINE AND EARLY SERBIAN PHILOSOPHY: THE CIRCLE AND RADII DIAGRAM

The paper examines some of the main metaphysical concepts of the thought of Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor, such as unity, differentiation, movement, limit, logoi, in the context of the metaphor of circles and radii. However, the metaphor or analogy of circles and radii is the most persistent model in Neoplatonism, used to describe in geometric terms the relationship between the One and successive emanations, between the soul and the senses, and between God and the created world. This article demonstrates how Dionysius and Maximus employed the analogy in order to explain the relationship between the the first principle, such as the divine essence in Dionysius and the Logos of God in Maximus, and subordinate realities such as the divine activities and processions, or the logoi of creation. It begins with the analysis of simple diagrams that appear in some Greek and Slavonic manuscripts of Dionysius' works *On the Divine Names*. The paper goes on to examine more complex diagrams involving a circle or square centre, outer circumference, concentric rings, multicoloured radii and twisted cruciform bands that accompany the *Instructions* of Dorotheus of Gaza in many Greek and Slavic manuscripts. The paper argues that these new diagrammatic elements are employed to visualize complex ideas such as the Holy Trinity as unity of differentiations, the ontological limit of creation set by divine providence, the triadic structure of logoi of beings and the double movement of procession and reversion. Since many of these complex ideas cannot be explained by the texts of Dorotheus's *Instructions*, they are explained by the text of Maximus the Confessor, which, together with Dionysius and Dorotheus, was part of the monastic readings in the 14th century on Mount Athos and in the Balkans. Maximus' identification of the centre of the circle with the Logos of God, and of the radii with logoi, leads to a possible explanation of more complex diagrams involving a circular or square centre, outer circumference, concentric rings, multicoloured radii and twisted cruciform bands.