

**Vladimir Cvetković***SINTEZA ANTIČKIH FILOZOFSKIH UČENJA O KRETANJU U MISLI  
SVETOG MAKSIMA ISPOVEDNIKA*

*APSTRAKT: Rad ima za cilj da u svetlu antičkih filozofskih izvora istraži učenje o kretanju kod Svetog Maksima Ispovednika. Maksimova neoplatonistička terminologija upošljana u svrhu izlaganje njegove bogoslovske misli, upućuje na direktni ili indirektni uticaj antičkih mislilaca. Pri ispitivanju teme antičkog filozofskog nasleđa kod Maksima, rad pravi četvorostruku razliku u njegovim izvorima. Prvi izvor su paganski autori, od Aristotela, preko Plotina do Prokla, koji su direktno bili poznati Maksimu. Drugu izvor su antička filozofska učenja koja su preko hrišćanskih autora, kao što su Origen, Sveti Grigorije Niski, Sveti Nemesije Emeski ili Dionisije Areopagit ušli u hrišćansko predanje, pa su samim tim već u određenoj meri preobražena. Treći izvor su hrišćanski neoplatoničari Aleksandrijske Akademije, poput Jovana Filopona, Ilije, Davida i Stefana Aleksandrijskog koji su prethodnu filozofsku tradiciju pokušali da protumače putem određenih hrišćanskih načela, i četvrti izvor predstavlja hrišćanske autore koji su oblikovali svoje metafizičke poglede nezavisno od prethodnog filozofskog predanja. Fokus ovog rada je isključivo na prvi tri izvora.*

*KLJUČNE REČI: kretanje, Sveti Maksim Ispovednik, neoplatonizam, proishođenje, ushođenje, krug, Proklo, Filopon*

**Uvod**

Površan uvid u delo Svetog Maksima Ispovednika (580.-662. g.) i posebno njegov pogled na kretanje će svakog studenta zaprepastiti izobiljem materijala koji može naći na tu temu. To samo upućuje da u izgradnji svog pogleda na kretanje, Sveti Maksim Ispovednik se je obilato služio prethodnim učenjima o kretanju. Međutim, iako njegovo delo obiluje prethodnim uvidima u problematiku kretanja, odmah se javlja problem identifikacije Maksimovih izvora. Može se napraviti gruba podela na hrišćanske i paganske filozofske izvore, iako, ovakva podela može više da oteža identifikaciju nego da je olakša. U svakom slučaju, hrišćanske autore koji su uticali na Maksima nije teško prepoznati, jer i on sam često upućuje na njih. Što se tiče antičkih filozofskih autora situacija je malo drugačija i to iz nekoliko razloga. Prvi razlog je da on za razliku od hrišćanskih autora čija imena ne samo da navodi, već ih predstavlja kao jedine zaslužne za njegova bogoslovska promišljanja, identitet, za njega, paganskih autora ne otkriva, već ih često naziva ili tuđinima (ἀλλότριος)<sup>1</sup> ili predstavnicima spoljašnje mudrosti (τῶν ἕξω φιλοσόφων)<sup>2</sup>. Time Maksim ostaje u tradiciji svojih hrišćanskih uzora, a pre svih Atanasija Aleksandrijskog i Kadapokijaca koji su paganske filozofske izvore takođe predstavljali kao spoljašnju mudrost. Drugi razlog za teškoću u identifikovanju Maksimovih antičkih filozofskih izvora, i istovremeno razlog zašto podela na hrišćanske

1 Amb. 7, 1072C.

2 Pyrr. 296B; Amb. 10, 1189C.

i paganske autor usložnjava celu problematiku, leži u činjenici da on paganske izvore koristi u obliku u kome su već prethodno ušli u hrišćansku tradiciju.<sup>3</sup> Moglo bi se reći prema tome da, pored mogućih direktnih uvida u filozofske spise, Maksim svoje znanje helenske i helenističke tradicije duguje hrišćanskim autorima, i to Aristotela Nemesiju Emeskom,<sup>4</sup> srednjeg platonizma Origenu,<sup>5</sup> Plotina Grigoriju Niskom,<sup>6</sup> Prokla Dionisiju Areopagitu.<sup>7</sup> To znači da treba napraviti razliku između Maksimovog poznavanja originalnih spisa paganskih autora sa jedne strane i hrišćanske recepcije tih istih autora poznate Maksimu sa druge strane. Niz skorijih pokušaja da se pokaže da je Maksimovo poznavanje filozofije pozne Aleksandrijske Akademije, direktno preko spisa njenih glavnih hrišćanskih predstavnika kao što su Jovan Filopon, Ilija (ili Pseudo-Ilija) i David,<sup>8</sup> ili kroz njegovo lično prijateljstvo sa Stefanom Aleksandrijskim,<sup>9</sup> poslednjim upravnikom ove značajne neoplatonističke škole, koja je zatvorila svoja vrata 610. godine, Stefanovim dolaskom u Carigrad na dvor Cara Iraklija, opet mogu da sugerišu da je na Maksimovo znanje prethodne platonističke tradicije, pored hrišćanske recepcije mogla da utiče i recepcija hrišćanskih novoplatonističkih komentatora Aristotela. U tom slučaju mi se suočavamo ne sa dva izvora, nego sa četiri izvora Maksimovih filozofskih uvida. Prvi su sami paganski autori čiji su spisi mogli biti dostupni Maksimu, bilo u celosti, bilo u izvodima kao deo određenih antologija. Zatim, tu je hrišćanska svetootačka recepcija ovih paganskih autora, koju Maksim direktno usvaja preko velikih učitelja Crkve, poput pomenutih Aleksandrinaca Origena, Atanasija i Kirila, preko Kapadokijaca ili direktno od Dionisija. Treći izvor su pozni neoplatoničari Aleksandrijske Akademije, diljem hrišćani, poput Filopona ili Stefana, koji su sami pokušali da protumače prethodnu pagansku filozofsku tradiciju u skladu sa hrišćanskim načelima, i sa čijim delima se Maksim mogao upoznati ili na Carigradskom dvoru ili tokom svog boravka u Aleksandriji. Na četvrtom mestu su isključivo hrišćanski autori, koji se u svojim uvidima ni na koji način ne naslanjaju na prethodnu pagansku filozofsku tradiciju, već se u svom promišljanju rukovode sopstvenim dihovnim opitima.

Naslanjajući se na gorepomenutu grubu podelu na paganske i hrišćanske izvore ovaj rad ima cilj da izloži način na koji Maksim koristi paganske izvore u oblikovanju svog učenja o kretanju, odnosno kako ih preobražava i usaglašava svom hrišćanskom pogledu na svet, pošto je na drugom mestu rečeno o Maksimovim hrišćanskim izvorima.<sup>10</sup> U tu svrhu biće razmatrano nekoliko ideja kretanja koje Maksim preuzima iz bogate helenske filozofske tradicije, počev od mogućeg direktnog uticaja Aristotela, preko uticaja Aristotelovih komentatora, do novoplatonističkih uticaja Atinske i Aleksandrijske Akademije.

## 1. Podela kretanja

Na početku svog *Tumačenja XIV besede Svetog Jovana Bogoslova*, dela poznatog u široj naučnoj javnosti kao *7. Aporija*, Maksim vrši podelu kretanja u nekoliko ravni, počevši sa duhovnom i čulnom.<sup>11</sup> Ova podela je osnovna u svemu stvorenom, i sve stvoreno imajući cilj svog kretanja van sebe se kreće u jednoj od ove dve ravni saglasno kojoj svojom prirodom pripada. Druge podele su prema načinu kretanja i to na

3 Louth 1998: 73

4 Larchet 2003: 123

5 Edwards 2002: 47.

6 Rist 1981: 216 – 218.

7 Louth 1989: 11.

8 Moeller-Jourdan 2007: XXII.

9 Tollefsen 2008: 15 – 16.

10 Цветковић 2013.

11 Amb. 7, 1072B.

pravolinijsko (κατ' εὐθειᾶν), kružno (ἢ κατά κύκλον) ili spiralno (ἢ ἐλικοειδῶς), kao i prema složenosti kretanja na prosto (ἀπλῶς) i složeno (συνθέτος) kretanje. Što se tiče podele prema načinu kretanja Maksim se može svrstati i dugu tradiciju mislilaca od Aristotela, Prokla i Simplikija do Dionisija i Filopona koji su u manjoj meri uzimali ova prava dva kretanja kao osnovna, dodajući im spiralno kretanje kao kombinaciju pravolinijskog i kružnog kretanja.<sup>12</sup>

Ukoliko pokušamo da podelu prema načinu kretanja usaglasimo sa podelom prema složenosti kretanja suočavamo se sa problemom koji danas zaokuplja pažnju naučnika. Tako u svom prevodu *Aporije 7* na engleski jezik, Robert Wilken (Rober Wilken) sugerise da je samo pravolinijsko kretanje po prirodi prosto, dok kružno i spiralno spadaju u složenu vrstu kretanja.<sup>13</sup> Nasuprot tog stanovišta stoji Ladislav Hvatal (Ladislav Chvátal), koji Maksima vidi baštinikom duge tradiciju Aristotelovih komentatora koji su pravolinijsko i kružno kretanje smatrali prostim.<sup>14</sup> Ovo nije minorni problem tumačenja tradicije, već pre svega osnovno pitanje po kome se razilaze paganska i hrišćanska filozofija, koje se može izraziti pitanjem da li se dinamika kosmosa iscrpljuje u večnom kruženju ili pak kosmos ima svoj cilj svog kretanja i samim tim mogućnost ostvarenja tog cilja. Ono što dodatno komplikuje celu stvar je da Maksim na ovom mestu ne objašnjava koja se stvorenja kojim načinom kreću, odnosno koje je kretanje prosto, a koje složeno.

Celokupna problematika se može pratiti nazad do Aristotela i u pricipu se zasniva na dve njegove hipoteze. Prva je da prostota, ne samo kretanja, već svega postojećeg osigurava njegovo prvenstvo u porijeku bića, a samim tim i višu vrednost u odnosu na ono što se kao složeno sastoji iz prostih delova.<sup>15</sup> Druga hipoteza je da je samo kružno kretanje savršeno jer je ono izobraženo u večnom kretanju nebeskih tela.<sup>16</sup>

Primena prve Aristotelove hipoteze dovodi do opšteg zaključka da prva dva kretanja, kružno i pravolinijsko možemo smatrati prostim, dok se spiralno kretanje smatra složenim. Ukoliko se uključi i druga hipoteza kojom se samo kružno kretanje smatra savršenim jer je ono večno, poput večnog kretanja nebeskih tela, dok su pravolinijska kretanja na zemlji usmerena prema gore i prema dole nesavršena zbog toga što su konačna, onda se na toj vrednosnoj lestvici kretanja na prvom mestu nalazi kružno kretanja, praćeno pravolinijskim i spiralnim kretanjem.

Hvatal jasno pokazuje slično stanovište celokupne tradicije aristotelovih komentatora po pitanju odnosa pravolinijskog, kružnog i spiralnog kretanja prema prostom i složenom kretanja. Međutim, u slučaju Jovana Filipona, kod koga dolazi do radikalne promene u tumačenju Aristotela, Hvatal svoje istraživanje zasniva samo na Filoponovim *Komentarima Aristotelove Fizike*, dok previđa kasnija dela kao što su *Protiv Prokla o večnosti sveta (De Aeternitate Mundi contra Proclum)* i *Protiv Aristotela o večnosti sveta (De Aeternitate Mundi contra Aristotelem)*. U ovim delima Filopon izlaže dokaze u prilog savršenosti pravolinijskog kretanja, a nasuprot Aristotelovom tvrđenju da je kružno kretanje s(a)vršeno, dok pravolinijsko to nije.<sup>17</sup> Ukratko, Filopon tvrdi, pobijajući Aristotela, da je pravolinijsko kretanje kao kretanje koje ima cilj s(a)vršeno, dok kružno kretanje poput kretanja neba to nije, jer kao nezavršeno i neograničeno ne poseduje početak, sredinu ni kraj.<sup>18</sup> Pored toga u svojoj V knjizi *Protiv Aristotela o večnosti sveta*, Filopon navodi postojanje tri vrste kretanja i to pravolinijskog kretanja, kretanja na gore i na dole, i kružnog kretanje. Pobijajući Aristotelovo stanovište po kome pravolinijsko kretanje nije su-

12 Chvátal 2007.

13 Blowers & Wilken 2003: 48.

14 Chvátal 2007.

15 Arist. *Anal.Post* 86b1-10.

16 *De caelo* 42,27.

17 *De caelo* 42,27; 43,25.

18 Philoponus 1987: 52.

protno kružnom kretanju, zato što su dva pravolinijska kretanja jedno na gore, a drugo na dole već suprotstavljena jedno drugom,<sup>19</sup> Filopon tvrdi da je pravolinijsko kretanje suprotno i dvosmernom pravolinijskom kretanju (na gore i na dole) i kružnom kretanju.<sup>20</sup> U svojim argumentima, na osnovu tri karakteristike pravolinijskog kretanja, njegove jednostavnosti (ἀπλῶς), njegove različitosti od ostalih vrsta kretanja, i njegovog posedovanja granice (πέρας), odnosno ograničenosti ciljem (τέλος), Filopon zapravo izvodi tvrdnju da je pravolinijsko kretanje savršeno. Iako je teško utvrditi direktan uticaj Filopona na Maksima, ono što je neosporno je da se oba autora koriste veoma sličan, ako ne istovetan argument. Maksim tvrdi da Bog daruje prosto (απλῶς) kretanje od njega kao početka (ἀρχή), kao i način (πῶς) kako da se krećemo ka njemu kao cilju (τέλος).<sup>21</sup> Stiven Gerš (Stephan Gersh) ovo pravolinijsko kretanje slovesnih bića od prostog ili nedefinisanog kretanja ka definisanom kretanju prema određenom cilju opisuje kao kretanje na ontološkom nivou.<sup>22</sup> Ukoliko se izloženi argumenti imaju u vidu onda nije teško razumeti zašto se je Vilken odlučio da izdvoji pravolinijsko kretanje i klasifikuju ga kao jedino jednostavno. Ovde jednostavnost istovremeno uključuje i mogućnost da biće iznađe način da tokom svog kretanja oredi cilj u kome će kretanje privesti kraju. To opet ne znači da se spiralno kretanje, kao kretanje ka cilju, može svrstati u jednostavno, jer je ono složeno po tome što je sastavljeno od kružnog i pravolinijskog kretanja. Ono što je najvažije za Maksima je da kretanje bude usmereno ka nekom cilju i ne samo da se svrha kretanja delimično određuje ciljem, već i da samo kretanje u dostizanju cilja nalazi svoje potpuno ostvaranje. Ovakvo stanovište je povelio jedan deo naučnika, naročito među pionirima Maksimovskih studija na zapadu, da smeste Maksima u aristotelovsku tradiciju.

## 2. Kretanje kao ostvarenje ili aristotelizam kretanja

Od par definicija kretanje koje Maksim nudi u 7. *Aporiji*, da se izdvajati kao jedno od najvažnijih njegovo određenja kretanje na osnovu svog cilja:

„Pošto ništa od onoga što se kreće nije prestalo da se kreće, budući da nije dostiglo ono poslednje što i čini da se kreće prouzrokujući u njemu energiju koja teži da u svom uzroku nađe pokoj (jer ništa ne može da prekine kretanje onoga što se po prirodi kreće, do kada se to poslednje pokaže), nijedno dakle od onoga što se kreće nije stalo, jer još nije dostiglo ono što želi. To ka kome se sve kreće još se nije pojavilo da bi tako prestalo kretanje onih koji njemu teže“.<sup>23</sup>

Ovim Maksim uči da je cilj kretanja istovremeno i početak odakle kretanje počinje. To se nedvosmisleno da videti u činjenici da ono poslednje prouzrokuje energiju suštine bića koja u svom uzroku traži da nađe pokoj. Ovo je još jedno mesto gde Maksim vešto provlači nit svoje misli između dva dominantna paganska učenja, Aristotelovog i Proklovog, u kojim je hrišćanska ontologija često nalazila svoje utemeljenje. Učenjem da biće po svojoj suštini teži svom ostvarenju, odnosno svom τέλος-u, moglo bi se reći da Maksim stoji u aristotelovskoj tradiciji. Međutim, on aristotelovsko učenje nadgrađuje tvrdnjom da je τέλος bića isto što i njegov ἀρχή, što ga, sa druge strane, približava Proklovom stanovištu po kome se u svim božanskim proishodjenjima ciljevi se izjednačavaju sa sa počecima.<sup>24</sup>

19 *De caelo* 170,11 – 173,15

20 Philoponus 1987: 99 – 100.

21 Amb. 7, 1073C.

22 Gersh 1978: 246.

23 Amb. 7, 1069B; Шијаковић и Кнежевић 2006: 261.

24 Proc. *Inst. Theol.* 124: Πασῶν τῶν θεῶν προόδων τὰ τέλη πρὸς τὰς ἑαυτῶν ἀρχὰς ὁμοιοῦται.

Prvo ćemo se pozabaviti aristotelovskim sagledavanjem kretanja kao ostvarenja, da bi kasnije prešli na pitanje mogućih uticaja Prokla. Pitanje odnosa Maksima prema Aristotelu i njegovom učenju o kretanju je veoma staro pitanje i tema je mnogobrojnih, prvenstveno pionirskih studija o Maksimu, kojima se smatralo da je Aristotel Maksimov izvor inspiracije i tajnoviti tuđin sa početka 7. *Aporije*, gde Maksim piše:

„Kretanje je svojstvo stvorenih bića: umnih umno, čulnih čulno kretanje. Ništa apsolutno, od onoga što je postalo, nije po svom biću nepokretno. Čak ni ono materijalno što je bez duše, a što pokazuju istraživanja onih koji se bave proučavanjem prirode. Sve se kreće, kažu, ili kružno ili eliptični ili pravolinijski. Svako kretanje se sadrži kako u prostom, tako i u složenom načinu kretanja. Ako, dakle, kretanju svega što postoji treba pretpostaviti stvaranje, to upravo znači da stvaranju posleduje kretanje, pošto se zamišlja posle njega. Ovo, pak, kretanje nazivaju prirodnom silom kojom biće teži ka svome cilju, pa se ono može nazvati: strast ili kretanje od jednog ka drugom čiji je cilj bestrašće, ili delotvorna energija koja ima za cilj samosavršenstvo. Ništa od onoga što je stvoreno nije samo sebi cilj, jer nije samo sebi uzrok, u protivnom bilo bi nestvoreno, bespočetno, nepokretno nemajući potrebe ni za čim. [Takvo biće] prevazilazi prirodu stvorenih bića nemajući potrebe ni za čim, ako je istinito da su mu to odredbe, bez obzira što je onaj koji je to određenje izrekao stranac; cilj svega je ono radi koga je sve, a ono ni radi koga.“<sup>25</sup>

Ovaj dugi citat koji u najboljem svetlu pokazuje prirodu kretanja, posebno u poslednjim redovima, uvodi, reklo bi se, aristotelovsko poimanje cilja kretanja. Dosta je bilo diskusije među naučnicima da li Maksim „tuđinom“ (ἀλλότριος) smatra samog Aristotela ili nekog od potonjih mislilaca. Pol Blauers (Paul Blowers) smatra da se iza identiteta stranca krije ako ne sam Aristotel,<sup>26</sup> onda njegov komentator Aleksandar Afrodizijski (*In Aristotelis metaphysica commentaria* 181, 37),<sup>27</sup> dok je Polikarp Šervud (Polycarp Sherwood) skoro siguran da tekst odgovara Evagriju Pontijskom (*Gnome* 21, 1296D).<sup>28</sup> Ne treba isključiti mogućnost da se radi baš o Aristotelu, ne zato što se može utvrditi tekstualna sličnost sa njim, već zato što će svaki kasniji komentator Aristotela, preko koga je Maksim eventualno mogao da se upozna sa ovom definicijom, ukazati čitaocu na čije se delo komentari odnose.<sup>29</sup> Pored toga činjenica da Maksim koristi izraz „tuđin“ ukazuje da se pre radi o nekom iz paganske tradicije, jer je to uobičajeni izraz za paganske mislioe, nego o nekom od hrišćanskih mislioca na koje je bačena anatema.

Drugo je pitanje tekstualne sličnosti sa Aleksandrom Afrodizijskim i drugim komentatorima, ali ono je ovde manje važno, jer je Maksim sigurno bio sposoban da i sam misaono uobličiti željeno, umesto da to uklapa u jezičke kalupe Aristotelovog vokabulara ili vokabulara njegovih komentatora. Ono što je važno istaći je da Maksim prepoznaje poreklo određenih ideja koje se javljaju u delima Otaca, što se može videti i na primeru trostrukog kretanja i na primeru svrhovitog kretanja ka cilju. Ovo važi i u slučaju da je Maksim do poslednje definicije došao preko Evagrija, ili nekog iza čijeg imena su stajali Evagrijevi spisi, jer i tada bi učeni monah prepoznao pravi izvor te definicije. U svakom slučaju osnovna ideja, koju Maksim preuzima, je da kretanje ukazuje na neko savršenstvo koje biće zadobija dostigavši svoje cilj, koji je istovremeno i punoća, odnosno potpuno ostvarenje tog bića.

25 Amb. 7, 1072AB; Шијаковић и Кнежевић 2006: 263.

26 *Metaphysica* 999B8; *De motu animalium* 700B15.

27 Blowers & Wilken 2003: 48 – 9.

28 Sherwood 1955: 100.

29 Cvetkovic 2010: 106 – 7.

Da bi se ispitale glavne karakteristike kretanja na toj ontološkoj ravni, uputno je istraživanje započeti od pojedinačnih suština bivstvujućih, da bi se interes kasnije proširio i na celokupno bivstvujuće. Maksim kretanje neodvojivo vezuje za suštinu bića. On to iskazuje stavom da se „u svakoj suštini, što u prirodi svog počela sadrži ograničenje, zapaža mogućnost kretanja (δύναμις κινήσεως)“<sup>30</sup>. Prema tome, δύναμις svake suštine predstavlja potencijal da se telo kreće. Svaki prirodni pokret ka ostvarenju, koji je posledujući suštini i prethodeći svom ostvarenju, nalazi se u sredini, jer se nalazi između svoje potencije i sopstvenog ostvarenja.<sup>31</sup> Ovde se može opaziti da Maksim sagledava kretanje kao kretanje između potencijalnosti koja se nalazu u suštini i njegovog ostvarenja. Grčka reč ἐνέργεια istovremeno znači dejstvo, odnosno energiju kao nešto što je proizvod suštine, i ostvaranje odnosno aktualizaciju potencijalnosti suštine.<sup>32</sup> Zato kretanje i čini temelj strukture οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια. Dejstvo, ili ἐνέργεια, koje je po prirodi ograničeno vlastitim logosom, predstavlja kraj suštinskog kretanja koje joj pojmovno prethodi.<sup>33</sup> Maksim razlikuje potencijalno kretanje ili mogućnost kretanja (δύναμις κινήσεως) od suštinskog kretanja (οὐσιώδους κινήσεως). Mogućnost kretanja se nalazi u suštini i predstavlja početak puta odakle kretanje treba da započne, i svoj kraj ima u ostvarenju sopstvenih potencijala, odnosno u dostizanju svoje krajnje granice određene vlastitim logosom. Ostvarenost kako zapaže Petar Jevremović u slučaju Maksima, podrazumeva potencijalnost koja nije ostvarena.<sup>34</sup> Ovo Maksim jasno izražava sledećom tvrdnjom:

”Kao što je mnoštvenost ostvarenje jedinstvenosti, jedinstvenost je načelo još uvek neostvarene mnoštvenosti. Jer očigledno je da je načelo svake ostvarenosti neko stanje neostvarenosti, a samo je ostvarenje svakog /konkretnog/ načela /zapravo/ potpuno ostvarenje u njemu založene mogućnosti”.<sup>35</sup>

Ovaj pasus donekle krije Maksimov pogled na suštinsko kretanje. Pošto je suština svakog bića određena vlastitim logosom, koji predstavlja i opseg (ὅρος) samog bića, onda ni mogućnost (δύναμις) bića nije nešto proizvoljno, već je nešto striktno određeno pravcem svog kretanja. Na taj način ni svako kretanje koje ide ka ostvarenju nekog cilja nije suštinsko kretanje, već je suštinsko kretanje ono koje za svoj cilj ima potpunu realizaciju svih potencijala suštine, saglasno svom vlastitom logosu. Potencijal supštine svakog bića koji se ostvaruje kroz suštinsko kretanja svakog bića shodno svom logosu, ima za cilj ostvarenje jedinstvenosti celokupne tvorevine sa Logosom Božijim. U tom pogledu jedinstvenost logosa bića, kao Božije želje o svetu založene kako u opštim suštinama bića, tako i u svakom biću ponaosob, koja je postojala na početku njihovim predvećnim boravkom u Logosu, je istovetna sa jedinstvenošću koja nastaje vođavljenjem celokupne tvorevine u jednom Logosu na kraju. Međutim sa aspekta svakog pojedinačnog bića upodobljavanje njihovim logosima je proces aktuelizacije ili ostvarenja unapred založenih potencijala u njihovoj suštini, te ne može da se posmatra kao kretanje koje nas vraća na početak.

Novina koju Maksim uvodi u aristotelovsko shvatanje dostizanja cilja kretanja kao ostvarenja bića je učenje o strasti (πάθος) koje poseduje svako biće i koja predstavlja energiju kojom se bića kreću

30 *Cap.theol.* I, 3, 1084B.

31 *Cap.theol.* I, 3, 1084B.

32 Liddell, Scott & Jones 1996: 564; Lampe 1961: 470.

33 Liddell, Scott & Jones 1996: 564; Lampe 1961: 470.

34 Јевремовић 2006: 353.

35 *Cap.Quinq.* III, 50, 1281AB: Ὡσπερ τέλος κινήσεως μονάδος ἐστὶν ἡ μονάς, καὶ ἀρχὴ μὴ κινήσεως μυριάδος ἐστὶν ἡ μονάς· ἀρχὴ γὰρ παντός τέλους, ἡ κατ’ αὐτὸ σαφῶς ἀκίνησις καθέστηκε· καὶ τέλος πάσης ἀρχῆς, ἡ τῆς κατ’ αὐτὴν κινήσεως ὑπάρχει συμπλήρωσις· Јевремовић 2006: 352.

prema svom cilju. Međutim, kako svako kretanje nije suštinsko kretanje (οὐσιώδους κινήσεως), tako ni svaka strast ka svom cilju nije pokrećuća strast (κίνησιν πάθους). Maksim će ovu strast opisati na sledeći način:

„Izraz strast [žudnju] treba razumeti pravilno. Strast ovde ne izražava silu ka truležnosti i promeni na gore, već ono što po prirodi sapostoji stvorenim bićima. Jer sva stvorena bića imaju u sebi težnju kretanja [ka nečem drugom], pošto nisu samosilna i samopokretna. Ako su, pak, slovesna [bića] stvorena tada se kreću ka svome cilju, prvenstveno po prirodi zato što su stvorena, a i po slobodi svoga izbora, radi prebivanja u dobru. Jer cilj kretanja svih bića koja se kreću je da dostignu to večnodobro biće [tj. Boga] i da postoje u njemu zato što je Bog početak [uzrok] postojanja [kao onaj], koji daje biće i poklanja dobro biće; [On je] početak i kraj [cilj svega]. Od njega je kretanje kao naš početak, kao i to na koji način treba da se krećemo ka njemu, jer je [On naš] kraj [cilj]“.<sup>36</sup>

Ovde se da primetiti da Maksim izraz „strast“ ili „žudnju“ upotrebljava kao pokretački princip. Prema tome svako je biće po svojoj prirodi prisiljeno na pokret prema nečemu drugom, što predstavlja cilj takvog pokreta. Time se pokazuje da ostvarenje potencijala sopstvenog bića ne leži u okviru nas samih, te prema tome nismo ni samopokrećuća ni samosilna (μή ὄντα αὐτοκίνησις ἢ αὐτοδύναμις) bića. Ovde Maksim objašnjava način kretanje slovesnih bića (τά λογικά). Dolaskom u postojanje putem stvaranja, slovesna bića se kreću kako na osnovu svoje, u prirodi (κατά φύσιν) urođene, žudnje za kretanjem od početka prema cilju, koja je odlika bića (τό εἶναι), tako i na osnovu svoje slobodne volje (κατά γνώμην) koja određuje smer kretanja ili ka dobrom biću (τό εὖ εἶναι) ili suprotno od njega. Cilj (τέλος) ovog kretanja saglasnog logosu prirode i istovremeno usmerenog ka dobru bi se nalazio u dostizanju večno dobrog bića (ἀεί εὖ εἶναι). Ovu vrstu kretanja pominje Gerš u svojoj klasifikaciji kretanja kod Maksima, smeštajući ga u domen etike, jer predstavlja slobodno kretanje od logosa bića ka logosu dobrog bića.<sup>37</sup> Ovaj etički nivo je u saglasnosti sa prethodnim ontološkim jer i biće i prosto kretanje predstavljaju samo potencijalnost i svoje pravo ostvarenje nalaze u dobrom biću, odnosno u načinu da se kreću prema cilju kao pokoju svog kretanja. Kretanje koje se daruje biću je od Boga te na taj način on biva početak svakog kretanja. Međutim, Bog je i sredina kao način kretanja kroz dobro biće prema njemu, a i cilj kretanja kao večno dobro biće ka kome sve po svojoj prirodi treba da se kreće.

Može se zaključiti da se Maksimovo viđenje načina kretanja prema cilju u mnogome razlikuje od Aristotelovog. Dok kod Aristotela cilj kretanja bića leži u samom biću odnosno unutar samog bića koje destvujući ostaje isto, kod Maksima cilj kretanja leži izvan bića, koje kretanjem ka njemu ostvaruje svoje naznačenje.

### 3. Kružno kretanje ili proklovski elementi

Maksimov pogled na pravolinijsko kretanje, kao kretanje od početka ka cilju, odnosno od bića ka dobrom biću i večno dobrom biću teško da je pomirljiv sa Proklovim pogledom na kužno kretanje kojim se ciljevi božanskih proishođenja izjednačavaju sa svojim počecima. Međutim, iako pravolinijsko kretanje sadrži u sebi založenu mogućnost ostvarenja u dostizanju svog cilja, Maksim zapravo tvrdi da stvoreno biće kada ostvari svoju založenu mogućnost dostizanjem Boga kao cilja, nastavlja da sa večnokružnim kretanjem ili kako on to naziva večnokrećućim pokojem (ἀεικίνητος στάσις) oko Boga:

36 Amb. 7, 1073BC; Шијаковић и Кнежевић 2006: 263 – 5.

37 Gerš 1978: 246.

”Povratak pak na kraju ka svome početku jeste ispunjenje želje (stremljenja) a ispunjenje želje jeste večnokrećuće se stajanje želećih oko Željenoga. A večnokrećuće se stajanje jeste stalno i neprekidno uživanje Željenoga, a stalno i neprekidno uživanje (Njega) jeste zajedničarenje u natprirodnim Božanskim stvarima (pričešće natprirodnim Božijim stvarnostima)”.<sup>38</sup>

Ovaj Maksimov pasus neodoljivo potseća na 146. paragraf Proklovih *Elemenata teologije* na koji smo već ukazali:

”U svim božanskim proishođenjima ciljevi se izjednačavaju sa svojim sopstvenim počecima, održavajući pri svom povratku počecima krug bez kraja i početka”.<sup>39</sup>

Proklovim ”sistemom” dominira kružno kretanje, te je ispravno zapažanje Petra Jevremovića da je za Prokla logika pokreta zapravo logika kruga.<sup>40</sup> Tako u *Himni Suncu*, Sunce se predstavlja kao “pres-jajni srčani sveta krug”<sup>41</sup> koji se javlja kao vinovnik koji omogućava život i privodi rasutosti do objedinjavanja u oličenju Apolona,<sup>42</sup> te objedinjava tvoračku moć ”nebeskog oca”, i podražavajuću apolonsku moć sina.<sup>43</sup> Poput bogova iz *Timaja* ”koji plešu oko Sunca”,<sup>44</sup> sve kruži oko Proklovog Jednog. Za Prokla je nužno da se bića kreću od svog uzroka ka beskonačnosti, i da u tom kretanju postoji prvo i poslednje biće, i da je svako ograničeno. Pošto su bića ograničena svojim postojanjem njihovo nastajanje se kreće u krug odnosno ciklično ponavlja.<sup>45</sup> To znači da bića okrećući se ka svom uzroku se usvršavaju shodno tom okretanju, odnosno ushođenju ka Jednom.<sup>46</sup>

U 22. poglavlju *Platoničke teologije* Proklo opisuje ceo proces na osnovu trijade Dobra ili trostrukog dejstva odnosno energije Jednog.<sup>47</sup> Elementi koji čine ovu trijadu, koje Proklo na drugom mestu naziva i uzrocima,<sup>48</sup> su ”željeno” (τὸ ἐφετὸν), ”dovoljno” (τὸ ἰκανὸν) i savršeno” (τὸ τέλειον), pri čemu se ovo poslednje sastoji od prva dva, ”željenog” i ”dovoljnog”.<sup>49</sup> Željeno je izvor trijade Dobra, ”dovoljno” je kao prishođenje neograničena stvaralačka moć božanske dobrote, i ”savršeno” je granica kojom se ekspanzivna moć stvaralačke dobrote štiti ”od neograničenog proširenja”.<sup>50</sup>

Ovo je valjalo pomenuti da bi se pokazala sličnost u Proklovom i Maksimovom vokabularu. Naime oba autora koriste kao cilj svakog kretanje dostizanje svog načela kao ”željenog”. Nedavno je Paskal Miler-Žurđan (Pascal Mueller-Jourdan) ukazao na sličnost koja postoji kod Prokla i Maksima u objašn-

38 *Thal.* 59, 130-134: ἐφέσεως δὲ πλήρωσις ἐστὶν ἢ περὶ τὸ ἐφετὸν τῶν ἐφεμένων ἀεικίνητος στάσις· ἀεικίνητος δὲ στάσις ἐστὶν ἢ τοῦ ἐφετοῦ διηλεκτικῆς τε καὶ ἀδιάστατος ἀπόλαυσις· ἀπόλαυσις δὲ διηλεκτικῆς καὶ ἀδιάστατος ἢ τῶν ὑπὲρ φύσιν θεῶν καθέστηκε μέθεξις· Шијаковић и Кнежевић 2006: 247 – 9.

39 *Inst.teol.* 124: Πασῶν τῶν θεῶν προόδων τὰ τέλη πρὸς τὰς ἑαυτῶν ἀρχὰς ὁμοιοῦται, κύκλον ἀναρχον καὶ ἀτελεύτητον σώζοντα διὰ τῆς πρὸς τὰς ἀρχὰς ἐπιστροφῆς. Јевремовић 2006: 352.

40 Јевремовић 2006: 346.

41 *Hymn.* 1, 8-9.

42 *In Cratyl.* 174-176.

43 Петровић 2005: 7.

44 *Theol. Plat.* VI, 12, 63, 7-10: πάντες περὶ ἐκεῖνον χορεύειν ἐθέλουσι.

45 *Theol. Plat.* II, 3, 26,7-18.

46 *Theol. Plat.* II, 3, 27,25 – 28,2: ...κατὰ κύκλον ἐπιστρέφει καὶ τελειοῦται κατὰ τὴν τοιαύτην ἐπιστροφήν...

47 *Theol. Plat.* I, 22, 101,14.

48 *Theol. Plat.* I, 22, 104,16.

49 *Theol. Plat.* I, 22, 104.8-9.

50 *Theol. Plat.* I, 22, 104,13-16: Τὸ τε οὖν ἐφετὸν ἐδράζει τὰ πάντα καὶ ἐν ἑαυτῷ κατέχει, καὶ τὸ ἰκανὸν εἰς προόδους καὶ ἀπογεννήσεις ἀνεγείρει, καὶ τὸ τέλειον εἰς ἐπιστροφὰς καὶ συνελίξεις τελεσιουργεῖ καὶ τὸ τέλειον εἰς ἐπιστροφὰς καὶ συνελίξεις τελεσιουργεῖ τὰ προελθόντα·



jenju modela kruga.<sup>51</sup> Iako se upotreba modela kruga vezivala pre svega za Dionisija,<sup>52</sup> postoje neki novi elementi na koje Miler-Žurđan ukazuje. Ukoliko se Proklova trijada primeni na geometrijsku šemu kruga, "poželjno" bi predstavljalo centar, "dovoljno" poluprečnike, odnosno duži koje spajaju kružnicu sa centrom, dok bi kružnica bila "savršena" i predstavljala spoljnu granicu koja sadrži beskonačnu moć izraženu pravim linijama. Miler-Žurđan dalje ovo povezuje sa adekvatnim mestima iz *Aporije 7* i *Mistagogije*,<sup>53</sup> gde je centar kruga sam Logos Božiji, poluprečnici kruga predstavljaju logose bića, a sama kružnica je granica koju božanska promisao postavlja da se "da se elementi stvorenih bića ne rasipaju po periferiji".<sup>54</sup>

Miler-Žurđan dodatno ukazuje na jezičku sličnost između Maksimovog *Odgovora Talasiju 59* i delova iz Proklove *Platoničke teologije*, ali se uzdržava da izvuče krajnji zaključak o direktnom uticaju bez dalje leksičke analize.



Slika 1: Isaijin prevod Božanskih imena, Giljferding RNB br. 37, l. 76b.

Ova problematika na koju je ukazao Miler-Žurđan, i o kojoj nije do sada mnogo pisano svakako zavređuje pažnju naučne javnosti. Međutim, izgleda da ova problematika nije ni malo nova i da je ona zaokupljala umove srednjovekovnih mislilaca. Ja ću pokušati da protumačim nekoliko ilustracija pomenutog modela kruga koji se mogu naći u srednjovekovnim rukopisima. Ne treba daleko ići jer se ta problematika pojavljuje u rukopisima nastalim na teritoriji današnje Srbije, ali se slične ilustracije mogu naći u rukopisima nastalim u ruskim manastirima. Prvi rukopis gde se može videti ilustracija kruga je Isaijin prevod Dionisijevih *Božanskih imena*, dok su ostale ilustracije mahom vezane za prevode *Pouka Ave Doroteja* iz Gaze, i posebno njegovu 6 (odnosno 8) pouku.<sup>55</sup> Iako se ne radi direktno o Maksimu, autori o kojima je reč su takođe koristili ilustracije kruga, a pošto je izvesno da Maksim model kruga uvodi pod uticajem Dionisija, onda nema sumnje da svaka analiza ilustracija kruga iz navedenih rukopisa može da se odnosi na Maksimovo razumevanje ovog modela.<sup>56</sup>

51 Mueller-Jourdan 2015: 146.

52 Cvetkovic 2011: 138 – 143.

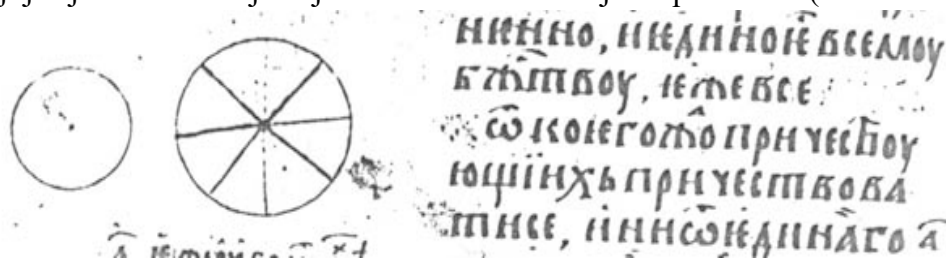
53 *Amb.* 7, 1081BC; *Myst.* 1, 668AB.

54 *Myst.* 1, 668B, Шијаковић и Кнежевић 2006: 157

55 Većina ilustracija je preuzeta iz članka Б. Цветковић 2012. Zahvaljujem Branislavu Cvetkoviću na ustupljenim kopijama ilustracija iz Giljferdingove i Dečanske zbirke.

56 Do sada nismo bili u prilici da proverimo da li u grčkim ili srpskim srednjovekovnim prepisima Maksimovih dela postoji ilustracija kruga, ali po svemu sudeći neki od rukopisa su ilustrirani. Do takvog zaključka došli smo na osnovu potvrde Kristijana Budinjona (Christian Boudignon), koji je u pripremi kritičkog izdanja Maksimove *Mistagogije* (CCSG) kon-

Prvo ćemo pokušati da protumačimo sliku 1. Potrebno je reći da ova ilustracija kruga nije jedina koja se može naći u Isajinom prevodu Dionisijevih *Božanskih imena* (Giljf.), već da se shodno činjenici da se Dionisije na dva mesta u svojim Božanskim imenima bavio problematikom modela kruga i to u 2, 4 i 5, 6,<sup>57</sup> postoji još jedna ilustracija koja se u donekle razlikuje od prethodne (videti sliku 2).<sup>58</sup>



Slika 2: Isajin prevod Božanskih imena, Giljferding RNB br. 46, l. 91b.

Slobodan Žunjić se nakratko dotiče ove ilustracije, te na osnovu Isajinog prevoda Dionisijevog teksta da "u središtu kruga sudeluju sve tačke sa ivice, dok on sudeluje u svim njima u celini, ne rastajući se pri tom sam na pojedine delove", dalje navodi da se "jedno izliva na mnoštvo ne gubeći ništa od svoje jednosti, a mnoštvo, to jest sve ostalo stvoreno i opaženo učestvuje u celini jednog".<sup>59</sup> Na osnovu konteksta logičkih dijagrama Grigorija Palame i Varlama Kalabrijskog koji se takođe nalaze u srednjovekovnim rukopisima, Žunjić zaključuje da se smisao koncentričnih krugova može vezivati za predstavu Svete Trojice ili na astronomske krugove, što se samo donekle može odnositi i na Dionisija i na Maksima.

Moglo bi se reći da i Dionisije i Maksim izjednačavaju centar kruga za Logosom ili Sinom Božijim, jer jedino Logos može nerazdeljivo da sudeluje u svim svojim logosima koji se nalaze na kružnici kruga i jedino on obezbeđuje jedinstvo mnoštvu logosa. Slika 2 za razliku od slike 1 naglašava ulogu centra kao ishodišta iz njega povučenih linija, koje povezuju sve tačke na kružnici sa njim. Ovom mestu iz *Božanskih imena* 2, 4 donekle odgovara mesto iz Maksimovih *Gnostičkih stoslova* 2, 4:

"Kao što se centar kruga smatra nedeljivim ishodištem iz njega povučenih linija, isto će tako [očigledno] dostojni Boga, jednostavnim i nerazdelnim poznanjem, u Njemu poznati pretpostojeće logose".<sup>60</sup>

To znači da je ovde akcenat više dat na pretpostojeće logose, koji zauzimajući tačke na kružnici, bivaju povezani sa samim centrom kruga, tj. Bogom Logosom. Dva kruga na slici 2 upravo to pokazuju. Prvi krug, onaj na levoj strani se odlikuje samo označenim centrom i iscrtanom kružnicom, bez povučenih linija koje spajalovala 66 različitih grčkih rukopisa. U elektronskoj poruci od 6. oktobra 2013. godine na moje pitanje da li ima bilo kakvih ilustracija kruga u nekim od grčkih rukopisa, Budinjon me izveštava da je ponegde na marginama rukopisa nailazio na krug sa centrom u sredini, ali to nije ni na koji način potsećalo na ono što se može videti u Isajinom prevodu Božanskih imena iz Giljferdingove zbirke ili u Dečanskim rukopisima Dorotejevih poruka. Budinjon takođe navodi da se te ilustracije odnose na prvo poglavlje Mistagogije. Na postojanje ilustracija kruga u srpskim odnosno slovenskim srednjovekovnim prepisima Svetog Maksima takođe ukazuje i Slobodan Žunjić, tvrdeći da su oni česti i da predstavljaju grafički prikaz Svete Trojice (Žunjić 2011: 154), što u slučaju Dorotejevog kruga iz Dečanske i Hilendarske zbirke treba uzeti sa oprezom.

57 Suchla 1990, 128 – 9; 184 – 5.

58 Ilustracija preuzeta iz Žunjić 2011, 154.

59 Žunjić 2011: 154.

60 *Cap.theol.* II, 4, 1128A; Шијаковић и Кнежевић 2006: 211: "Ὡσπερ ἐν τῷ κέντρῳ τῶν ἐξ αὐτοῦ κατ' εὐθείαν ἐκτεταμένων γραμμῶν ἀδιαίρετος θεωρεῖται παντελῶς ἡ θέσις: οὕτως ὁ ἀξιοθεὶς ἐν τῷ Θεῷ γενέσθαι, πάντας εἴσεται τοὺς ἐν αὐτῷ τῶν γεγονότων προϋφεστῶτας λόγους, καθ' ἀπλήν τινα ἀδιαίρετον γνῶσιν.

jaju centar sa kružnicom. Ovde se prikazuje centar kruga kao jedna nedeljiva tačka, čime se naglašava njegova nedeljivost, odnosno nemogućnost rastakanja na pojedine delove. Desni krug na slici 2 pokazuje ne samo da je centar kruga nedeljivo ishodište iz njega povučenih linija, već još važnije da sve linije povučena od kružnice prema unutrašosti kruga se međusobno dodiruju odnosno seku jedino u centru kruga.

Slika 1 je nešto drugačija i ona ima drugačiju svrhu. Za razliku od levog kruga na slici 2, na krugu sa slike 1, centar više nije u obliku tačke kojim bi se ukazalo na njegovu nerazdeljivost. Centar je ovde prikazan u obliku crvenog kruga. Krug je ispunjen bojom da bi se opet naglasila njegova tačkasta odnosno narazdeljiva priroda, kao i činjenica da je on jedino mesto gde se sve linije povučene sa kružnice dodiruju.

Postavlja se pitanje zašto je ilustrator predstavio tačku u obliku kruga, čime je zapravo dobio dva koncentrična kruga čije su kružnice povezane poluprečnicima. Ovde dolazimo do odgovora na gorenavedenu dilemu o prirodi večnokrećućeg pokoja (ἀεκίνητος στάσις) kod Maksima. Prema slici 1, koja ima utemeljenje u Maksimovim spisima, kada stvorena bića krećući se linerano poluprečnikom od kružnice ka centru kruga kao kraju svog kretanja, dostignu do centra, koji je ovde u obliku crvenog kruga onda oni nastavljaju da kruže oko njega nikada ne prestajući sa svojim kretanjem. To više nije kretanje ka cilju, jer je Bog kao cilj kretanja dostignut, ali zbog same činjenice Božije beskonačnosti, kretanje se nastavlja kao kruženje oko samog Boga. Na nekim mestima, kao što je to sličaj u *Stoticama o ljubavi* I, 100, Maksim tvrdi da pošto ne mogu da dostignu Boga, stvorena bića se zadovoljavaju onim što je oko Njegove prirode:

“Budući pak u Bogu, (um) ljubavlju raspaljivan traži najpre logose Njegove suštine, no ne nalazi od njih utehu sam po sebi, jer je to nemoguće i nesmestivo podjednako za svaku stvorenu prirodu. Utešava se onim što je oko Njegove prirode, što će reći (sozercanjem) o večnosti, beskrajnosti i neograničenosti, o dobroti, premudrosti i sili - sili tvoračkoj, promisliteljnoj i suditeljnoj za sva bića. I svakako je samo to shvatljivo o Njemu - Njegova beskrajnost, i to da nadumno Ga poznajući ništa u stvari ne znamo, kao što negde rekoše ljudi bogoslovi Grigorije i Dionisije”.<sup>61</sup>

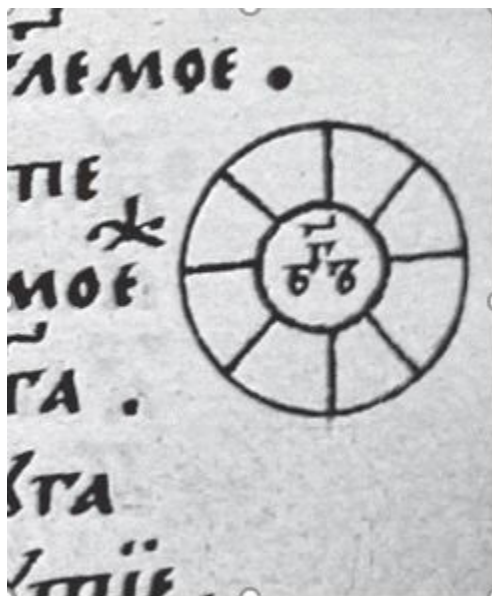
Pogrešno bi bilo, međutim, zaključiti da je ono što je oko Boga suštinski drugačije od samog Boga. Ovde se pre radi o nemogućnosti stvorenih bića da spoznaju Boga na način na koji spoznaju stvorenu prirodu, a to je na osnovu opisivanja umom granica stvorenog bića. U slučaju Boga to je nemoguće jer stvoreni i ograničeni um ne može obuhvatiti Boga kao predmet saznanja, zbog njegovih osobina večnosti, beskrajnosti i neograničenosti. Zato izgleda da stvorena bića nemaju mogućnost da saznaju Boga, pa zbog toga nastupa razočarenje. Međutim, stvar drugačije stoji. Jedino Bog može da na osnovu svoje suštine sozercava ili promišlja svoju beskrajnost. Svako stvoreno biće, koje je, na osnovu same činjenice da je stvoreno i ograničeno, spoznajući Božiju beskonačnost svojim nadumnim silama, dolazi do zaključka da saznanje Boga nije nešto konačno baš zbog Božije beskonačnosti. Ono nastavlja da se kreće duž Božije beskonačnosti, beskonačno se ispunjavajući Božijom blagodaću. Maksim je nedvosmislen da se stvorena bića kreću oko nepokretnog (περί μὲν τό ἀκίνητον), pod kojim mislim samog Boga (φημί δέ

61 *Cap. Carit. I, 100:* Ἐν δὲ Θεῷ γενόμενος, τοὺς περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πρῶτον λόγους ζητεῖ μὲν ὑπὸ τοῦ πόθου φλεγόμενος, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν δὲ παραμυθίαν εὕρισκε· ἀμήχανον γὰρ τοῦτο καὶ ἀνένδεκτον πάση γενετῇ φύσει ἐξ ἴσου. Ἐκ δὲ τῶν περὶ αὐτὸν παραμυθεῖται, λέγω δὴ τῶν περὶ ἀϊδιότητος, ἀπειρίας τε καὶ ἀοριστίας, ἀγαθότητός τε καὶ σοφίας καὶ δυνάμεως δημιουργικῆς τε καὶ προνοητικῆς καὶ κριτικῆς τῶν ὄντων. Καὶ τοῦτο πάντη καταληπτὸν αὐτοῦ μόνον, ἢ ἀπειρία· καὶ αὐτὸ τὸ μηδὲν γινώσκειν, ὑπὲρ νοῦν γινώσκειν, ὡς που οἱ θεολόγοι ἄνδρες εἰρήκασι Γρηγόριός τε καὶ Διονύσιος. ШИжаковић и Кнежевић 2006: 101.

τόν Θεόν).<sup>62</sup> I srednjovekovni slovenski ilustratori su nedvosmisleni da je manji koncentrični krug oko koga se kreću bića sam Bog (videti sliku 3 i 4).



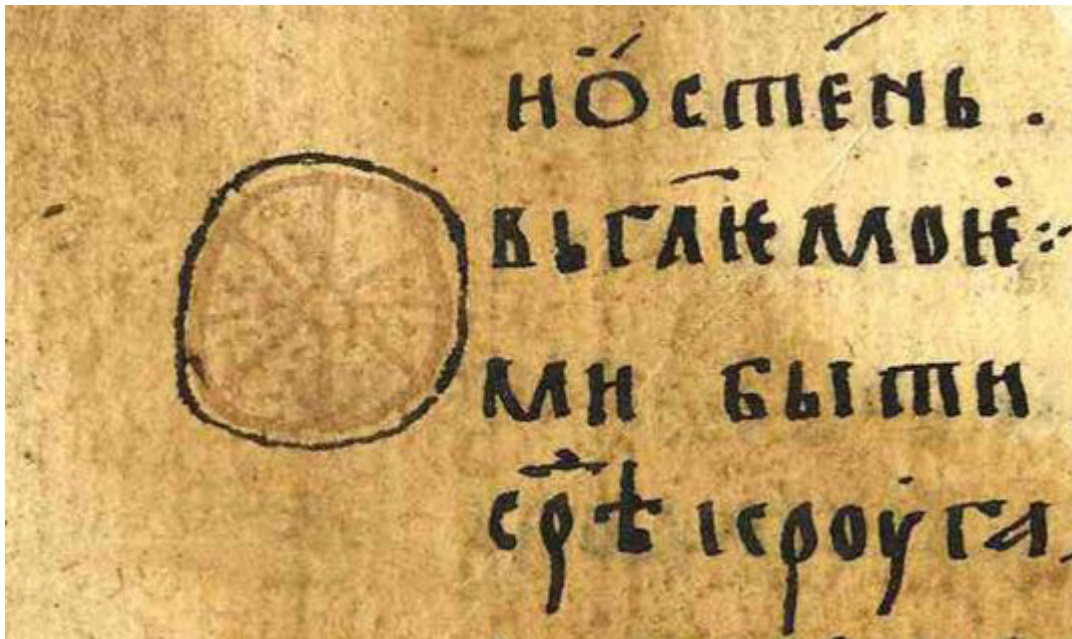
Slika 3. Ava Dorotej, Pouke 6, Zbirka Soloveckog manastira br. 1/1, l. 86



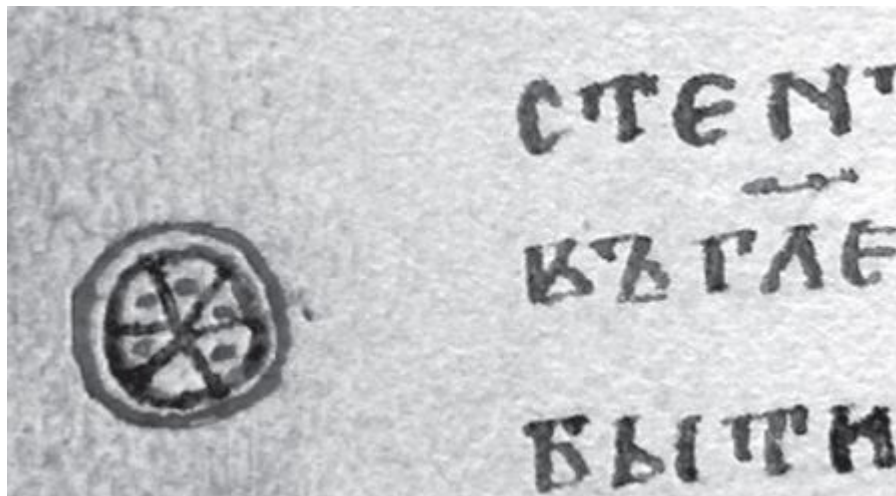
Slika 4. Ava Dorotej, Pouke 6, Zbirka Soloveckog manastira br. 6/6, l. 140

Prethodni citat iz *Stotica o ljubavi* ukazuje na utehu koju stvorena bića nalaze u sozercavanju Božije dobrote, premudrosti i sile, tvoračke, promisliteljne i suditeljne. Silom Božijom se može takođe opisati još jedan elemenat kruga, a to je krajnja kružnica, koja po Proklu kao "savršena", predstavlja spoljnu granicu koja sadrži beskonačnu moć izraženu pravim linijama. Opet ćemo prizvati u pomoć dva srednjovekovne slovenske ilustracije kruga (videti sliku 5 i 6).

62 *Amb.* 41, 1308C.



Slika 5. Prevod 6. pouke Doroteja iz Gaze, Zbirka Dečanskog manastira br. 79, l. 80b

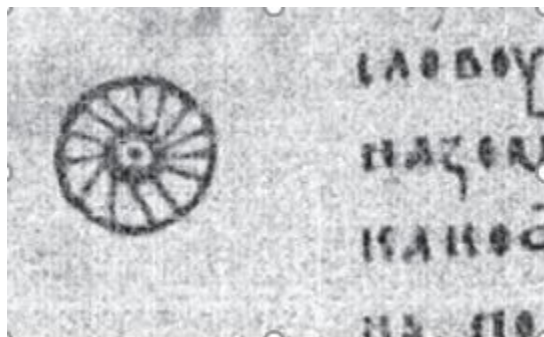


Slika 6. Prevod 6. pouke Doroteja iz Gaze, Zbirka Kirilo-Belozerskog manastira br. 23/1100, l. 71

Ove srednjivekovne ilustracije, koje se iako odnose na 6 pouku Doroteja iz Gaze, mogu da se takođe primene na Maksimovo razumevanje odnosa Boga prema stvorenjima, odnosno da budu ilustracija za određena mesta iz njegovog dela. Ovde donosimo dve ilustracije, iz prostog razloga da se kružnica na slici 5, koja je crne boje, i opisuje manji krug unutar sebe, koji je crvene boje ne bi smatrala kao dekorativni dodatak, odnosno pojačanje same ilustracije. Da se ne radi o slučajnom i proizvoljnom aktu prepisivača, odnosno ilustratora, može se zaključiti na osnovu slike 6, na kojoj se nalazi ista figura gde se unutrašnji krug iz koga su povučeni poluprečnici prema centru, dodatno opisuje kružnicom. Prema tome ova ilustracija se može smatrati opštim mestom u srednjovekovnim rukopisima sa svojim već utemeljenim značenjem. Pre nego pristupimo tumačenju značenja ove spoljne kružnice treba reći da proizvoljan broj poluprečnika



koji polaze sa kružnice prema centru koji obično variraju između broja 6 i 8 ukazuje na to da ne postoji neko simbolično značenje podele kruga na 6 ili 8 delova. Tako na nekim ilustracijama (videti sliku 7) broj poluprečnika je daleko veći.



Slika 7. Prevod 6. pouke Doroteja iz Gaze, Zbirka Hilendarskog manastira br. 455, l. 165b

Razlog zašto ovo napominjemo je Žunjićeva tvrdnja vezana za jedan drugi spis, prevod spisa Grigorija Palame protiv Akindina (Hilendarski zbornik 469), u kome se pojavljuje velika skica kruga sa krstom na vrhu i unutrašnji krugovi izdeltjeni na dvanaest delova. Žunjić, naime, pretpostavlja, ali sa rezervom, da se ovih dvanaest delova na koje je krug izdeltjen mogu odnositi na dvanaest meseci, tj. da je krug neka vrsta zodijskog sistema.<sup>63</sup> Kada uzmemo u obzir gorenavedene predstave kruga, ova mogućnost, čak i u vidu pretpostavke, ne stoji, jer poluprečnici koji dele krug predstavljaju logose pojedinačnih bića, čiji je broj jednak broju ljudi i anđela koje je Bog na početku stvorio. Zato različiti ilustratori pribegavaju različitom broju poluprečnika (ne manjem od 4 i ne većem od 14 ili 16), jer je nemoguće nacrtati tako veliki broj poluprečnika, jer bi time imali ispunjen krug.

Vratimo se sada na spoljnu kružnicu, evidentnu na slikama 5 i 6. Pošto se ona javlja na više od jedne predstave kruga, može se pretpostaviti da ona ima neko značenje. Već smo je gore povezali sa silom Božijom, dok bi ona prema Miler-Žurdanovom tumačenju Prokla, kao spoljna granica kruga predstavljala savršenstvo, jer sadrži beskonačnu moć izraženu pravim linijama. Ovde se nećemo baviti mogućim Proklovim viđenjem, već ćemo sagledati koju bi funkciju ova spoljna kružnica mogla da ima u Maksimovom učenju. U prvoj glavi svog dela *Mistagogija*, Maksim još jednom pravi analogiju između centra kruga i poluprečnika i Božijeg Logosa i logosa stvorenje:

”On (Hristos) jednom prostom i bezgranično mudrom silom Svoje dobrote sadrži sve u Sebi, slično centru koji sjedinjuje u sebi prave linije po nekom prostom i jedinstvenom uzroku i sili. On ne dopušta da se elementi stvorenih bića rasipaju po periferiji, nego ograničava njihova centrifugalna stremljenja, privodeći Sebi mnogorazlična bića, koja su dobila postojanje od Njega, da ne bi stvorenja i sazdanja jednoga Boga postali potpuno tuđi i neprijatelji jedni drugima, nemajući gde i prema kome da projave ljubav, mir i istovetnost između sebe, zbog čega bi bili u opasnosti da samo njihovo biće preobrate u nebiće, odvojivši se od Boga”.<sup>64</sup>

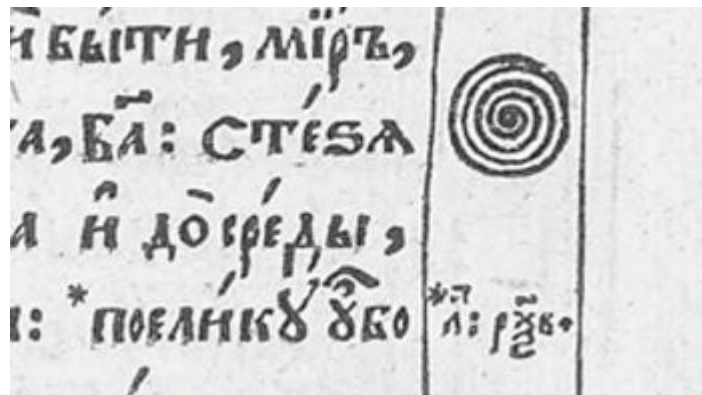
63 Žunjić 2011: 154 – 155.

64 *Myst.* 1.4, 668AB: ὁ πάντα κατὰ μίαν ἀπλῆν τῆς ἀγαθότητος ἀπειρόσοφον δύναμιν ἐαυτῷ περικλείων, ὡσπερ κέντρον εὐθειῶν τινῶν ἐξημμένων αὐτοῦ, κατὰ μίαν ἀπλῆν καὶ ἐνιαίαν αἰτίαν καὶ δύναμιν τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων τοῖς πέρασιν οὐκ ἔῶν συναφίστασθαι, κύκλῳ περιγράφων αὐτῶν τὰς ἐκτάσεις καὶ πρὸς ἐαυτὸν ἄγων τοὺς τῶν ὄντων καὶ ὑπ’ αὐτοῦ γενομένων διορισμούς: Шијаковић и Кнежевић 2006: 157.

Ovde se može videti zašto se bića zapravo kreću od kružnice prema centru kruga, a ne suprotno od centra. Maksim navodi da Bog Logos, sam Hristos, bezgranično mudrom silom svoje dobrote ne dozvoljava centrifugalna stremljenja bića. Bezgranično mudra sila Božije dobrote se odnosi na Božije attribute večnosti, beskrajnosti i neograničenosti, kao i dobrote, premudroste i sile tvoračke, promisliteljne i suditeljne koje Maksim pominje u gore navedenim *Stoticama o ljubavi* 1, 100. To što je Bog beskonačno mudrom silom svoje dobrote, kroz stvaranje, promisao i sud ograničio centrifugalna stremljenja stvorenih bića, znači da ona ne mogu da se kreću van postojećeg kruga, te krajnja kružnica predstavlja i poslednju granicu svega stvorenog. Maksim objašnjava ovu vezu koja postoji između Logosa Božijeg i stvorenih bića koja spoznajući svoje pojedinačne logose zadobijaju istovetnost kretanja prema Bogu kao cilju, koji je istovremeno i njihov uzrok i početak.

”I kao uzrok i početak njihov i cilj [Bog Logos] drži oko sebe stvari po prirodi razdvojene jedne od drugih, čineći ih da se povezuju međusobno, silom jedne povezanosti sa Sobom kao Početkom. Saglasno sa tom silom sve se privodi ka neuništivoj i nesmesivoj istovetnosti kretanja i postojanja, tako da, pri svoj različitosti priroda i kretanja, nijedno od bića prvonas-talih ne ustaje protiv drugog i ne odeljuje se od drugog, nego je sve bez zbrke sjedinjeno među sobom posredstvom jedne neraskidive veze kao čuvara jedinstvenog principa i uzroka. Ta veza sobom ukida i zasenjuje sve ostale delimične veze koje se zapažaju kod svih bića analogno prirodi svakoga od njih, ali ne tako da ih ruši, uništava ili vraća u nebiće, nego po-beđujući ih i pokazujuć i se iznad njih, kao što se pokazuje celina nad delovima, ili uzrok nad celinom, pri čemu i sama celina i delovi te celine prirodno je da se pokazuju i da postoje, jer imaju celokupni Uzrok koji svetli iznad Njih”.<sup>65</sup>

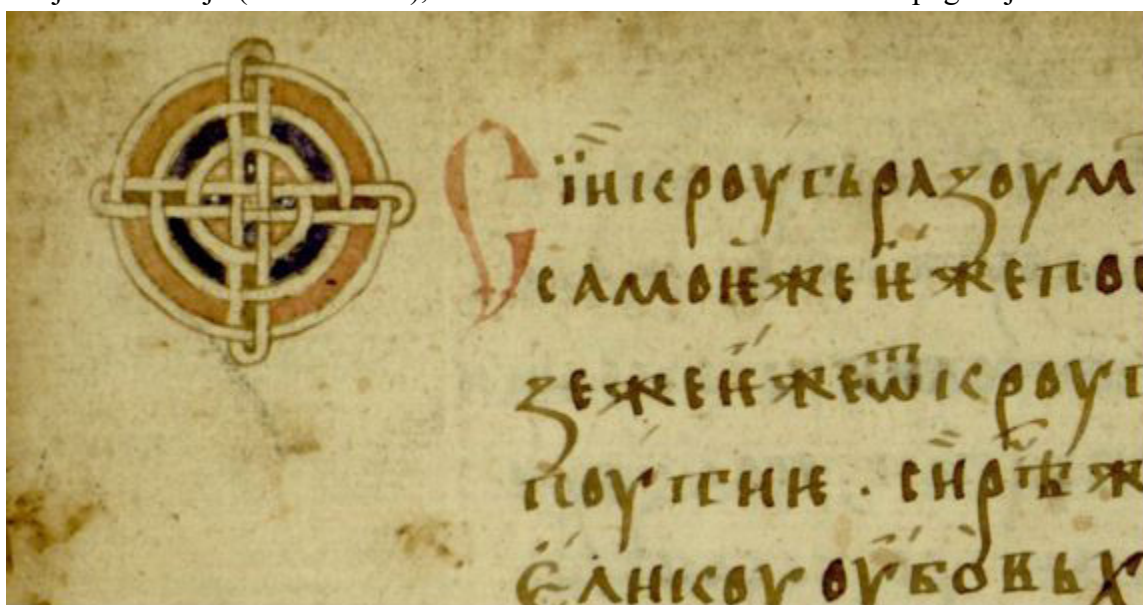
Prema tome, spoljna kružnica predstavlja granicu svega stvorenog, poluprečnici predstavljaju pu-tanje kretanja bića prema svom uzroku i cilju, dok je sam centar kruga, ponekad predstavljen i kao manji krug, Bog. Neke ilustracije, poput one na slici 7 kao da sugererišu da se kretanje i dalje odvija unutar Boga, odnosno oko Boga. Na to ukazuju poluprečnici koji nisu normalni na manji unutrašnji krug, već bivajući predstavljeni kao tangente tog manjeg kruga, suptilno nagoveštavaju da se kretanje oko Boga i dalje nastavlja. Neke ilustracije srednjovekovnih rukopisa idu dotle da kretanje stvorenih bića unutar kruga predstavljaju kao spiralno (videti sliku 8.)



Slika 8. Prevod 6. pouke Doroteja iz Gaze, Zbirka Kievsko Pečerske Lavre 1626, str. 161.

<sup>65</sup> *Myst.* 1.2, 665A; Шијаковић и Кнежевић 2006: 155 – 157.

U svakom slučaju mnogi od dijagrama kruga iz srednjovekovnih rukopisa, iako su prvenstveno vezani za delo Dionisija Areopagita ili ave Doroteja iz Gaze, se direktno ili indirektno odnose na Maksimovo razumevanje odnosa Boga i sveta. U tom pogledu pre bi se reklo da je Maksimovo razumevanje kružnog kretanja oko Boga pre proizašlo iz prethodne hrišćanske tradicije, nego li iz Proklovog razumevanje modela kruga na koje ukazuje Miler Žurđan, iako je neosporno da sa njim ima sličnosti, i da je Proklo možda inspirisao ranije hrišćanske mislioce, prvenstveno Dionisija Areopagita. Pre nego privedemo kraju ovaj odeljak pomenućemo još jednu ilustraciju kruga koja prati 6. pouku ave Doroteja, koja je svakako najkompleksnija, ali za čije dešifrovanje se takođe može naći ključ u Maksimovom delu, posebno u njegovom učenju od proishođenju i uznošenju (videti sliku 9), ali o tome će biti više reči u sledećem poglavlju.



Slika 9. Prevod 63. pouke Doroteja iz Gaze, Dečanska zbirka br. 78, l. 64b

#### 4. Kretanje kao neoplatonističko proishođenje i ushođenje

Maksim će odnos jednog Logosa prema mnoštvu logosa, i odnos mnoštva logosa prema jednom Logosu opisati kroz kretanje na dole i kretanje na gore, ili izraženo novoplatonističkom terminologijom kroz proces proishođenja (πρόοδος) i ushođenja (ἐπιστροφή), odnosno prouznošenja (ἀναφορά).

„U jednom slučaju, shodno blagodoličnoj u stvorenjima Jednoga [Logosa] stvaralačkoj i držećoj [energiji, promisli] (ποιητικήν τε καί συνεκτικήν πρόοδον) Jedan [Logos] su mnogi. U drugom, pak, po vraćanju i po promisli (ἐπιστρεπτικήν τε καί χειραγωγικήν ἀναφοράν τε καί πρόνοιαν) [Božijoj] rukovodećem sabiranju mnogih u Jednoga kao u svedržiteljskom centru ili (njegovoj) vlasti, od koga potiče svaka inicijativa i koji sve sabira [u sebi], mnogi su Jedan [Logos]“.<sup>66</sup>

Na ovom mestu Maksim razmatra kako odnos Boga prema tvorevini, tako i odnos tvorevine prema Bogu. On novoplatonistički par πρόοδος - ἐπιστροφή, koji je preko Dionisija Areopagita ušao u hrišćanski vokabular, koristi da bi opisao odnos Boga i sveta. Izrazom proishođenje (πρόοδος) Maksim



opisuje kako iz jednog Logosa nastaju mnogi logosi, dok bi izraz ushođenje (ἐπιστροφή) pokazao na koji način su mnogi logosi zapravo jedan Logos. Međutim, iako se Maksimovo stanovište može sagledati u novoplatonističkom kontekstu, prema kome je proces proishođenja i ushođenja stalni proces koji se dešava na liniji jedno – mnoštvo i večnost – vreme, ono se bitno razlikuje od ovog procesa. Jedna od osnovnih razlika između novoplatonističke i Maksimove ontologije je pitanje porekla vremena. Kod Plotina vreme nastaje kretanjem svetske duše, koja zbog nemoći da proizvodi poput onoga što je videla na višim nivoima, ona umesto u večnosti stvara u vremenu.<sup>67</sup> Na taj način sve ono što je stvoreno na ovom nivou postoji u vremenu. Prema tome kroz πρόοδος od Jednog prema nižim nivoima vreme se javlja kao proizvod slabe proishodne moći (ἀσθενέστερον πρόεισιν) duše da proizvede ono ka čemu se uznosi. To znači da viši nivoi od duše, Jedno i Um nemaju nikakve veza sa vremenom. Kod Maksima je to sasvim drugačije, jer on uči da su logosi vremena postojali u Bogu,<sup>68</sup> te da je stvaranje vremena oduvek postojalo u predvečnom planu Božijem. Time se pokazuje da vreme nije karakteristika pale tvorevine i da predstavlja dobro delo Božije. To se ogleda i u činjenici po kojoj Maksim proishođenje sagledava dvostruko i to kao stvaralačko (ποιητική πρόοδος) i držeće proishođenje (συνεκτική πρόοδος). Prvo ili stvaralačko proishođenje je proces stvaranja svega postojećeg u kome mnoštvo logosa bića, uključujući i logose vremena koji se nalaze od večnosti u Logosu dobijaju svoju ipostas ili način postojanja i to zavisno od toga da li su deo duhovne ili čulne, odnosno tvarne tvorevine. Sa druge strane, držeće proishođenje (συνεκτικήν πρόοδος) je nešto što se dešava u vremenu. Maksim uči da sve bića nisu došla u biće u isto vreme, već da svako od njih dolazi u biće u odgovarajuće vreme (τῷ ἐπιτηδείῳ καιρῷ) prema mudrosti Tvorčevoj, i da pre svog ostvarenja postoji u svojoj potencijalnosti.<sup>69</sup> Ovde se zapravo da videti dvostruka uloga Logosa. Jedna je stvaralačka, gde se Logos pojavljuje kao Tvorac i druga je održavajuća gde se Logos pojavljuje kao Svedržitelj i Promislitelj. Logos, prema Maksimu, nije samo Tvorac suština i opštosti, već je i Tvorac logosa pojedinačnih bića, koja dolaze u postojanje u određeno vreme i prema poretku Božijem. Taj poredak u svetu u osnovi uključuje mesto svakog bića u prostoru i vremenu. Na osnovu gorenavedenog citata iz *Mistagogije* 1, 2 se može videti kakav je odnos Logosa prema mnoštvo pojedinačnih logosa. Ovo istovremeno povlači i odnos samih logosa prema Logosu kao centru svih logosa, kao i cilju svakog kretanja. Maksim će platonistički termin ἐπιστροφή modifikovati u ἐπιστρεπτικήν ἀναφορά, smeštajući ga u liturgijski, odnosno evharistijski kontekst. Ovde novoplatonističko ushođenje se preobražava u hrišćansko uznošenje svega ka Logosu. I iz ovoga se da naslutiti vremenski karakter uznošenja. Jer kao što je proishođenje istovremeno i tvoračko, kroz stvaranje, i držeće, kroz odnos Boga prema svetu u vremenu i vekovima koji sleduju stvaranju, tako je i uznošenje (ἀναφορά) logosa prema jednom Logosu i u vremenu i na kraju vremena. Dajući mu liturgijski karakter uznošenje je istovremeno u vremenu i van vremena. To pokazuje dvostruki karakter uznošenja. Uznošenje je uvek liturgijsko uznošenje, kao prinošenje celokupne tvorevine Logosu, kao svom uzroku i svom cilju i sa te strane se događa u vremenu, i istovremeno je uznošenje svega ka Logosu koje će nastati na kraju vremena, kada će sve naći svoj pokoj u Logosu kao cilju svog stremljenja. Maksim će ovo liturgijsko uznošenje povezati za sedmim danom, koji je kao dan Božijeg počinka od šestodnevog stvaranja, tako i Jevandeoska nedelja kao dan slavnog vaskrsenja Hristovog, kroz koje je obnovljena pala tvorevina. Zato će za razliku od šestog dana koji je dan stvaranja bivstvujućih koja su podređena prirodi, sedmi dan biti razgraničavanje od toka vremenitog i put prema osmom danu kao vidu natprirodnog i nadvremenog.<sup>70</sup> Ovde se zapra-

67 *Enneades* III, 7, 11, 19 – 35.

68 Amb. 10, 1164B: οἱ λόγοι τοῦ χρόνου ἐν τῷ Θεῷ διαμένουσιν.

69 Amb. 7, 1081A.

70 *Cap.theol.* I, 51, 1101C.

vo najbolje da videti karakter sedmog dana. On predstavlja razgraničenje od vremenskog kretanja (τῆς χρονικῆς ιδιότητος περιγράφει τὴν κίνησιν), ali i dalje stoji u vremenu i kao evharistijsko uznošenje ima dvostruki karakter. U vremenskom pogledu nedelja je sedmi dan i predstavlja kraj jednog vremenskog ciklusa od sedam dana i otvara početak novog sedmodnevnog ciklusa. Na taj način ona odražava punoću jednog kružnog vremena koje se stalno ponavlja. Sa druge strane ona je i izlazak iz tog kružnog vremena, kroz liturgijsko uznošenje ka jednom Logosu, te na taj način predstavlja pojavu osmog dana koji je iznad prirode i vremena (ὐπὲρ φύσιν καὶ χρόνον). Zato se i kaže da je sedmi dan razgraničavanje od vremenskog kretanja. Kako po Maksimu dolazi do razgraničenja ovog kretanja? Jedan od modela je kao što smo videli liturgijsko uznošenje kroz koje se tvorevina saobražava Tvorcu. On je međutim deo jednog šireg okvira koji se po Maksimu tiče praktične aktivnosti (πρακτικὴ ἐνεργεία) u kojoj ljudska bića kroz dobra dela odužuju svoja dugovanja. Zato za razliku od šestog i osmog dana koji su simboli bića i večnog bića, sedmi dan nagoveštava načine dobrog bića,<sup>71</sup> i predstavlja upotpunjenje umnog saznanja i napuštanje prirodnog saznanja neizrecivog.<sup>72</sup> Pošto je dobro biće u slobodnoj volji onih koji su svoje kretanje usmerili prema Logosu onda je proces proishođenja i uznošenja stalan, jer Bog proishodi biće i večno biće, a tvorevina u svom pokretu prema njemu uznosi dobro biće, koje se ponovnim proishođenjem na kraju veka pretvara u večno dobro biće.

Sada možemo sve gore rečeno da primenimo na analizu modela kruga prikazanog na slici 9. Ilustracija kruga na slici 9 je dosta složena, i treba prvo razdvojiti elemente tamo prikazane. Za razliku od ostalih srednjovekovnih predstava kruga, od onih najprostijih koji se odlikuju kružnicom i nizom od nje prema centru povučenih poluprečnika, ili malo složenijim oblikom gde je sam centar zamenjen manjim koncentričnim krugom, model iz Dečanske zbirke odlikuje tri koncentrična prstena prepletena dvočlanom krstolikom trakom. Branislav Cvetković ovako opisuje ovaj dijagram:

”U dečanskom prepisu Pouka ave Doroteja br. 78, iz poslednje decenije 14. veka, na listu 64b Dorotejev krug je islikan preciznom tehnikom i vrlo je složen po strukturi. Izveden je kao dijagram sastavljen od tri koncentrična prstena prepletena još dvočlanom krstolikom trakom. Iako trake nisu ispunjene bojom, međuprostor jeste pa je onaj između spoljnog i srednjeg prstena obojen varzilom, a onaj između srednjeg i unutrašnjeg plavom bojom. Međuprostori dobijeni prepletom krstolike trake u okviru unutrašnjeg prstena naizmenično su obojeni varzilom i plavom bojom sa po jednom belom tačkom u sredini, dok je središnji kvadrat, koji čini prepletena krstolika traka neobojen sa sitnom crnom tačkom u središtu”.<sup>73</sup>

Ono što će biti u daljem fokusu naše pažnje nije vezano za način na koji su prstenovi obojeni, i šta bi to moglo da znači, već prvenstveno kako bi tri koncentrična kruga ili bolje reći tri koncentrična prstenova, mogli biti protumačeni u saglasnost sa Maksimovim učenjem o proishođenju i uznošenju i koja je simbolika dvočlane krstolike trake u svemu tome. Sličan dijagram, plitkoreljefni plutej prvobitne oltarske pregrade iz najstarije dubrovačke crkve, posvećene Svetom Petru (slika 10) iz sedmog ili osmog veka,<sup>74</sup> ide u prilog činjenici da boje nemaju suštinskog značaja.

71 *Cap.theol.* I, 56, 1104C.

72 *Cap.theol.* I, 55, 1104BC: ἡ τῶν θεωρητικῶν περὶ τὴν ἄρρητον γνῶσιν πασῶν τῶν φυσικῶν ἐννοιῶν ἀποπεράτωσις καὶ ἀπόπασσις.

73 Цветковић Б. 2012: 83

74 Цветковић Б. 2012: 90.



Slika 10. Plutej crkve Sv. Petra, Dubrovnik.

Torštajn Tollefsen navodi da dvostruko kretanje proishođenja (πρόοδος) i ushođenja (ἐπιστροφή), odnosno prouznošenja uspostavlja istorijske granice sveta.<sup>75</sup> Pošto smo ranije pokazali da je krajnja kružnica sa slika 5 i 6 granica svega stvorenog onda možemo da pretpostavimo da je dvostruko kretanje proishođenja i preuznošenja odvija na putanji centar kružnica, pri čemu proishođenje (πρόοδος) kao kretanje od Božijeg Logos ka logosima stvorenja ishodi iz centra kruga i završava se na samoj kružnici, ili malo dalje kao na slikama 9 i 10. Kretanje stvorenja shodno svojim logosima prema jednom Logosu Božijem uzima suprotan smer, i krećući od periferije kruga, odnosno same kružnice završava u centru. Time dobijamo dvočlanu traku koja svoj krstonosni izgled saglasno tumačenju na osnovu dela Maksima, može imati iz više razloga. Prvi i najvažniji razlog je da se njome izobrazava krst, a po Maksimu tajna krsta i pogrebenja Boga Logosa, krije i tajnu logosa svega bivstvujućeg.<sup>76</sup> Ova Maksimova tvrdnja veza na tajnu krsta takođe ima različite posledice u koje sada nećemo dublje ulaziti. Dovoljno je ukazati na ovu vezu između krsta i logosa tvorevine koji su i prikazana dvočlanom trakom. Još jedno moguće tumačenje četiri kraka krstolike trake, ili četiri dela na koje je krug podeljen, je na osnovu četiri dara koje Bog stvarajući čoveka po svom obrazu i podobiu daje čoveku. Još Dionisije tvrdi u *Božanskim imenima* 5, 2 da su dobro biće, život, i mudrost božanska proshođenja (πρόοδοι). Nadovezujući se na Dionisija, Maksim ova četiri prishođenja smešta u antropološki kontekst, prema kome biće i večno dobro biće (εἶναι καὶ ἀεὶ εἶναι; τὸ ὄν καὶ τὸ ἀεὶ ὄν), koje odgovaraju biću i životu kod Dionisija, bivaju od Boga založene u ljudsku suštinu i oslikavaju Božiji obraz u čoveku. Ostala dva prishođenja, dobro odnosno dobro biće i mudrost, koje predstavljaju Božije podobije u čoveku su date čovekovo volji i opredeljenju.<sup>77</sup> Prema tome ako prishođenje u potpunosti aktualizuje biće i večno biće kao Božiji dar čoveku pri stvaranju, dobro biće i mudrost koje postoje u potencijalnosti svoju realizaciju stiču jedino kroz pokret ushođenja ili prouznošenja ka Bogu, što je, grafički izražen, pokret od kružnice prema centru kruga. Prema tome postoji dvočlana traka, jer jedan član te trake koji ide od centra ka kružnici predstavlja prishođenje, dok

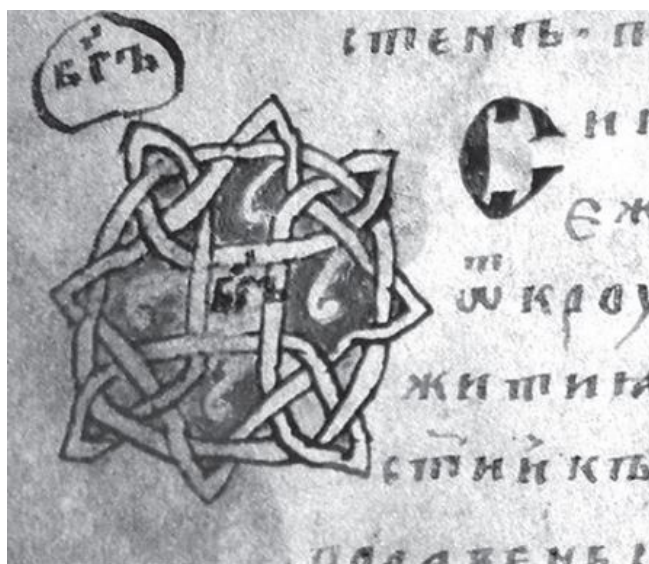
<sup>75</sup> Tollefsen 2008: 78.

<sup>76</sup> *Cap.theol.* I, 66; 1108B.

<sup>77</sup> *Carit.* III, 24-5.

je drugi član ove trake kretanje od kružnice prema centru i predstavlja preuznošenje. Sama činjenica da su ova dva kretanja vezana na kraju kružnice bilo kroz polukrug (sl. 9) ili figuru kopljastog oblika (sl. 10), ukazuje da se zapravo radi o jednom dvostrukom kretanju od Logosa do pojedinačnih logosa i od pojedinačnih logosa do Logosa Božijeg.

Što se tiče koncentričnih krugova oni se donekle mogu povezati i protumačiti na osnovu Maksimove trijada biće – dobro biće – večno dobro biće. Već je pomenuto da je Bog stvorio čoveka prema svom obrazu i podobiju, pri čemu biće i večno biće odgovaraju obrazu Božijem, a dobro biće ili dobro i mudrost Božijem podobiju. Obraz Božiji je u potpunosti realizovan u ljudskim bićima, dok postizanje Božijeg podobija je stvar ljudske potencijalnosti. Prema tome proces prouznošenja u potpunosti odgovara procesu sticanja dobrog bića i mudrosti ili pokretu od logosa bića prema logosa dobrog bića i konačno da logosa večnog bića. Na modelu kruga ovaj pokret se može opisati kao pokret iz poslednje tačke poluprečnika koji se nalazi na periferiji, gde je logos bića, ka sredini poluprečnika gde je logos dobrog bića, dalje ka centru kruga gde se logosi večnog bića poklapaju sa Logosom Božijim. Kada uporedimo sliku 9 i 10 videćemo da su one slične po tome što imaju dva koncentrična kruga i kvadrat, dok se slika 9 razlikuje od slike 10 po tome što je kvadrat upisan u treći najmanji koncentrični krug. Predstava Boga kao kvadrata nije retka u srednjovekovnim ilustracijama na šta ukazuje još jedan srednjovekovni rukopis Pouke ave Doroteja iz Gaze, ruske redakcije sa početka 15. veka, gde se nalazi dijagram izveden u obliku prepleta zvezdastog oblika sa možda naknadno upisanim imenom Bog u središnjem kvadratu (videti sliku 11).<sup>78</sup>



Slika 11. Prepis Pouka Doroteja 6. Pogodin br. 74, l. 58b.

Prema tome središnji kvadrat, koji čini prepletana krstolika traka na slikama 9 i 10 je Bog. Dva koncentrična prstena, spoljni obojen varzilom i onaj unutrašnji do njega koji je obojen plavom bojom na slici 9, kao i spoljni i unutrašnji prsten prikazani na pluteju (slika 10) mogli bi imati isto značenje. Prvi, spoljni prsten mogao bi da označava domen logosa ljudskih bića, a onaj srednji odnosno unutrašnji domen dobrog bića. Svako pojedinačno ljudsko biće prateći svoj logos i aktualizujući Božije podobije u sebi prelazi iz domena logosa bića u logos dobrog bića. Poslednji koncentrični prsten u kome je upisan kvadrat na slici 9, kao i sam kvadrat na slici deset je domen večnog dobrog bića. On je grafički prika-

zan da je oko Boga – kvadrata kao na slici 9, ili da je sam Bog – kvadrat kao na slici 10. I jedna i druga predstava su tačne, jer kada svako pojedinačno ljudsko biće dostigne svoj logos večno dobrog bića, ono postaje bogom, bivajući potpuno ispunjeno božanskom blagodaću, tj. samim Bogom. Slika 9 je malo kompleksnija u tom pogledu u odnosu na sliku 10, jer su tamo međuprostori dobijeni prepletom krstolike trake u okviru unutrašnjeg prstena naizmenično obojeni varzilom i plavom bojom sa po jednom belom tačkom u sredini. Ovde bi mogli da ponudimo tumačenje koje je potpuno proizvoljno, ali za koje opet ima osnova u Maksimovom delu. To što su prostori dobijeni prepletom krstolike trake naizmenično obojeni varzilom i plavom bojom može da sugerise da je logos svakog stvorenja, kao i njegov logos dobrog bića pretpostoje u Bogu. Varzila kao što smo gore napomenuli se odnosi na domen logosa bića, a plava boja na domen logosa dobrog bića. Tako svako biće koji dostigne Boga u kome se nalazi logos njegovog večnog bića ne prestaje da postoji na osnovu logosa svog bića založenog u njemu od strane Boga na stvaranja, i logosa dobrog bića, dostignutog na putu prema Bogu kroz pokret preuznošenje. Prolaz kroz ovde domene logosa bića i logosa dobrog bića izgleda kontinuiran, međutim treba naglasiti da prema Maksimu, Adam je, zapostavljajući logos dobrog bića izabrao smer suprotan sopstvenom logosu, i time prekinuo vezu između bića i večnog bića, odvojivši ljudski rod od Božanske večnosti. Međutim, Hristos je svojim Ovaploćenjem, ne samo iscelio ljudsku prirodu od posledica Adamovog pada, već je takođe ostvario zadatak koji je prvobitno dodeljen Adamu. Prvo, Hristos je povezo logos bića sa logosom dobrog bića, premostivši jaz koji je Adam ostavio između dva logosa. Drugo, Hristos je logos bića i logos dobrog bića dalje spojio sa logosom večnog dobrog biće, čime je ostvario ulogu prvobitno dodeljenu Adamu.<sup>79</sup>

Četiri novonastala trougla van krstastih traka obojeni varzilom, kao i četiri kvadrata unutar krstastih traka obojenih plavom bojom koji se nalaze u unutrašnjem krugu na slici 9 mogu da ukazuje na četiri Božanska atributa koja se smeštaju u ljudsku prirodu.<sup>80</sup> Pored bića, dobrog bića odnosno dobra, i večno dobrog bića odnosno života koji su po pretpostavci grafički prikazani u ilustracijama kruga na slici 9 i 10, mudrost je ona koja daje smer kretanje duž poluprečnika kako od centra prema periferiji u proishođenju kao Božanska mudrost, tako i od periferije ka centru kao Božije mudrost založena u svakom ljudskom biću i aktualizovana njegovom slobodnom voljom. Kada ljudski um u jednostavnom i nedeljivom činu saznanja dolazi do spoznaje ne samo da sva bića imaju svoje pretpostojeće logose, već i da se oni imaju svoje ishodište iz Boga, kao što svaki poluprečnik ishodi iz centra kruga, onda založeni dar mudrost u svakom ljudskom biću prelazi iz stanja potencijalnosti u stanje ostvarenosti. Ta mudrost koju stiče svako pojedinačno ljudskog bića usmerava ga dalje ka dobrom biću i večno dobrom biću.

Shodno rečenom pojedinačna stvorenja koja dostignu cilj svoga kretanja ulaze u najmanji koncentrični krug, duž čije kružnice nastavljaju da se kreću oko Boga. Ona su istovremeno u Bogu, ali nisu sam Bog ili Božije suština koja je na slikama 9 i 10 prikazana u obliku kvadrata. Dvostruko kretanje proishođenja i prouznošenja, koje se odvija unutar ontoloških granica svega stvorenog, predstavlja kako razdavanje Logosa Božijeg na mnoge stvorene logosa bića, tako i sabiranje svih logosa bića u jedan Logos Božiji, tako da može da se predstavi i kao kretanje širenja i skupljanja.

## 5. Kretanje kao širenje (διαστολή) i skupljanje (συστολή)

U Maksimovoj ontologiji tvorevine se da uočiti još jedna vrsta kretanja koja se može opisati kao kretanje u okviru same suštine bića, koja je u svojoj osnovi opet povezana sa kretanjem na širem kosmološkom planu. Kretanje u samoj suštini bića je izraženo kroz dijalektički par širenja i skupljanja (διαστολή και συστολή). Na ovom planu Maksim uspostavlja razliku između logosa opštih suština i

<sup>79</sup> *Amb.* 42, 1384D.

<sup>80</sup> *DN* 5, 2; *Cap.theol.* 2, 4.

logosa pojedinačnih konkretnih bića. Proces širenja (διαστολή) počinje prema Maksimu od najopštijih rodova (γενικώτατον γένος), preko manje opštih rodova (γενικώτερα γένη), do vrsta (εἶδη), odnosno najposebnijih vrsta (ειδικώτατα εἶδη). Proses skupljanja (συστολή) je u obrnutom smeru i polazi od najposebnijih vrsta, preko manje opštih rodova do najopštijih rodova.<sup>81</sup> Ova dva procesa po Maksimu su komplementarna i paralelno se odvijaju na način da se bića zadobijaju svoju svojstvenost kroz delimičnu razliku (κατά μέρος διαφοραῖς) u odnosu na najopštije i manje opšte rodove, a zatim se ponovo skupljaju na osnovu svojih karakteristika, ne gubeći vrsne razlike. Na prvi pogled ovo podseća na Aristotelove *Kategorije* ili bolje na Porfirijeve *Isagoge*, jer poseduje sličnost sa onim što je u filozofiji poznato kao Porfirijevo stablo.<sup>82</sup> Može se reći „na prvi pogled“, jer dalje izjednačavanje Maksimovog stanovišta sa onim koji su imali Aristotelovi komentatori, uključujući i one hrišćanske, bi moglo da dovede do pogrešnog tumačenja celokupne strukture njegove misli po ovom pitanju. Na ove probleme je na najbolji način ukazao Tollefsen u svojoj tezi.<sup>83</sup> Prvo treba reći da ovo nije neka hijerarhijska struktura na osnovu koje svako od ovih kategorija ima svoj topos. Ukoliko bi se sagledavalo na način određenog hijerarhijskog odnosa od pojedinačnog ka opštem došlo bi se do stanovišta da svaki niži nivo učestvuje u višem. To bi moglo da odvede zaključku da u ovoj hijerarhiji nivoa bića svaki logos pojedinačnih bića učestvuje u logosu koji predstavlja viši nivo opštosti. Na kraju bi došli do toga da pošto najopštiji rodovi učestvuju u Logosu, Logos je najveća opštost koja predstavlja vrhunac bića, što u svojoj tezi sugerise Erik Perl (Eric Perl).<sup>84</sup> Ovo bi napravilo hijerarhijski lanac bića, u kome bi i Bog Logos bio zatvoren kao početak ovog lanaca, što protivreči hrišćanskom stanovištu o ontološkoj razlici između Tvorca i tvorevine i dovodi u pitanje transcendenciju Božijeg bića, ali ne samo to. Kao najveća opštost sam Logos ne bi mogao da bude pojedinačno bivstvujuće sa svim specifičnim razlikama, te bi samo Ovaploćenje bilo onda logički nemoguće.

Druga opasnost, na koju nije ranije ukazano, leži u činjenici da bi viši rodovi ne samo imali nezavisnu realnost od nižih vrsta, već bi posredstvom njih došlo do ujedinjavanja kako nižih vrsta tako i pojedinačnih bića. Ovo ne samo da protivreči stvarnosti gde samo pojedinačna bića sadrže u sebi više vrste i rodove, već zagovara teoriju po kojoj ne Logos Božiji, već neki apstraktni principi, bilo humanistički ili neki koji obihvataju celokupnu čulnu prirodu bili centri ujedinjenja svega postojećeg. Pored toga najniži slojevi bića bi jedino učestvovali u najvišem biću preko opštijih rodova, što bi vodilo do potiranja svojih pojedinačnih razlika nižih slojeva. Zato Maksim odlučno odbija stanovište, koje naziva „tuđim učenjem“, po kome Bog svojom promišlju drži samo opšte kategorije bića poput rodova, ali ne i pojedinačne vrste.<sup>85</sup> Maksim napada, očigledno aristotelovski, argument da su pojedinačne vrste ili pojedinci skloni nestajanju, dok biće opstaje preko opštih rodova i vrsti, sa stanovišta da su i opšti rodovi u istoj meri podložni nestajanju jer ne postoje bez jedinki. Zato Bog i drži u svojoj promisli jednako logose opštih rodova kako i logose pojedinačnih vrsta. No, ovde opet treba postaviti pitanje kako Maksim shvata najopštije rodove, a kako pojedinačne vrste? Odnosno, da li se postojeće razlike misle kao vrsne razlike, odnosno kao razlike koje odlikuju jednu klasu bića, ili su to razlike koje se spuštaju do nivoa samih jedinki kao nosioca svih zajedničkih suština. Na osnovu Maksimove odbrane stanovišta da Bog podjednako drži u svojoj promisli opštosti kao i jedinke, može se zaključiti da se radi o razlikama na nivou pojedinačnih bića, a ne o vrsnim razlikama.

81 Amb. 10, 1177C.

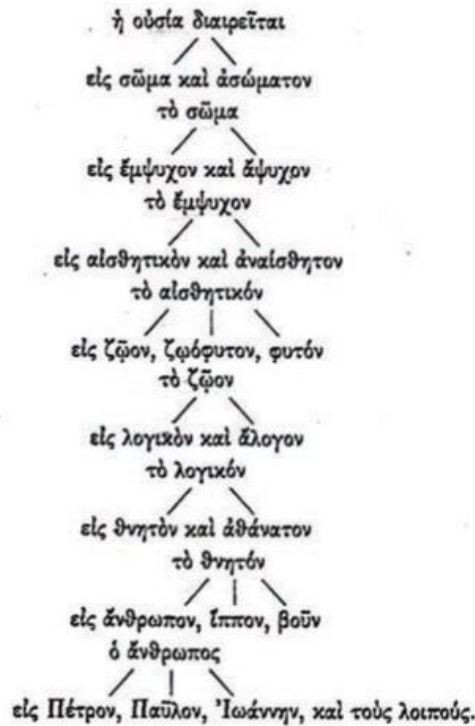
82 *Isagoge* 4, 1, 1-7; *In Aristotelis categorias expositio* 4, 1, 89-91. Žunjić tvrdi, na osnovu sličnosti šema, da Vatopedska predstave Porfirijevog stabla pseudo-Maksima (Reusché 1974: 70 – 73; 1980: 89 – 98) može da vodi poreklo od sličnog modela koje se može naći u fragmetima pseudo-Arhite (Žunjić 2011: 132 – 133).

83 Tollefsen 2000: 135 – 8.

84 Perl 1991: 161 – 9.

85 Amb. 10, 1189C.

Ovo se lako može videti na osnovu logičkih tekstova "Όροι διάφοροι i "Όροι ένώσεως koji su verovatno nađeni u Maksimovoj zaostavštini posle njegove smrti, i koje je Epifanovič pridodao Maksimovom opusu zbog sličnosti sa njegovom radovima (vidi sliku 12).<sup>86</sup>



Slika 12. Model Porfirijevog drveta nađen u zaostavštini Maksima. Zbirka manastira Vatopeda, br. 57, 1, 260

Iako autorstvo ovih tekstova nije potvrđeno u njima se mogu naći sličnosti sa *Komentarima na Aristotelove Kategorije* Stefana Aleksandrijskog, kao i Ilije i Davida što pokazuje vezu između Maksima i Aleksandrijske Akademije. Naime u ovim tekstovima se jasno može videti da se pravi razlika između suštine pojedinca (čoveštvo Jovana) i vrsne suštine čoveka, i na dalje opštih rodova, sve do najopštijih koji čine samu suštinu postojećeg kao bića, razlikujući ga od nebića.<sup>87</sup> Maksim se drži ovog pravila te najspecifičnije vrste po njemu ne predstavljaju nešto što se odlikuje vrsnom razlikom u odnosu na višu vrstu (npr. čovek kao biće koje poseduje logos), već predstavlja konkretnu individualnu prirodu tj. Petra, Pavla, Jovana. Time pojedinačna bića, koja su predmeti Božije promisli, postaju nosioci suština, od onih koje sadržavaju najopštiji rodovi do najspecifičnijih suština vrste, sve ovo objedinjujući u svom načinu postojanja. Maksim očigledno stoji u Kapadokijskoj tradiciji, po kojoj suština ne može da postoji „gola“, bez načina postojanja konkretnog bića kao nosioca te suštine. Kroz kretanja u okviru suštine od najopštijih rodova bića prema najspecifičnijim vrstama (διαστολή), konkretna bića zadobijaju svoja svojstva na osnovu delimičnih razlika. Ovaj proces nije bezgraničan, jer se završava sa konkretnom suštinom pojedinca koja opet kroz kretanje (συστολή) ka vrstama i rodovima, do najopštijih rodova pokazuje svoju suštinsku povezanost sa svim bićima u tvorevini.

86 Reusché 1974: 70 – 73; 1980: 89 – 98.

87 Reusché 1974: 76; 1980: 94; Tollefsen 2000: 109 – 10.



## **Zaključak**

Učenje o kretanju Maksima Ispovednika predstavlja uspešnu sintezu ne samo prethodnih hrišćanskih učenja, već i skoro celokupne grčke filozofske tradicije koja se bavi ovim pitanjem. Pored mogućeg pristupa antičkim učenjima u izvornom obliku, dostupnim u celosti, ili u izvodima, Maksimov izvor informacija o klasičnim filozofskim učenjima o kretanju su i hrišćanski autori poput Origena, Atanasija Aleksandrijskog, Kapadokijaca, Nemesija Emeskog i Dionisija Areopagita, kao i hrišćanski pripadnici Aleksandrijske Akademije poput Jovana Filopona, Davida, Ilije i Stefana Aleksandrijskog. Kroz dela svojih hrišćanskih prethodnika Maksim već usvaja određene kritičke osvrte na antičke filozofske postavke kao što su Nemesijeva kritika Aristotelovog poimanja promisli, Dionisijev probražaj Proklovog shvatanja proishodjenja ili Filiponova pobijanja večnosti sveta kod Aristotela i Prokla. Maksimovo učenje o kretanju u svom širem obliku sintetiše klasične postavke, koje se ne suprotsavljaju direktno osnovnim hrišćanskim dogmatima, sa kasnije razvijenim hrišćanskim stanovištima po pitanju kretanja. Tako Maksim vešto spaja različite elemente Aristotelove, Proklove, ili šire Neoplatonističke provenijencije u svoj pogleda na kretanje, čineći ih njegovim organskim delovima. Podelom kretanja na linearno, kružno i spiralno Maksim pokazuje da svoju inspiraciju crpe iz Aristotelovskog poimanja kretanja, koje je u velikoj meri kasnije dopunjeno učenjima Aristotelovih neoplatonističkih komentatora Atinske i Aleksandrijske Akademije. Takođe, definišući cilj kretanja kao delotvornu energiju koja ima za cilj samoostvarenje krećućeg bića, Maksim opet pokazuje da mu ni ranija peripatetička tradicija nije strana, posebno učenja Aleksandra Afrodizijskog. Maksimovo upućivanje na metaforu kruga, prethodno upošljenu kod Plotina i Prokla, ukazuje na sličnost njegovog poimanja kružnog kretanja sa stanovištima ovih autora, a posebno Prokla. Tako se kod oba autora centar kruga pokazuje kao izvorište i spokoj svih poluprečnika poistovećenim sa božanskim proishodjenjima, a kružnica kao krajnja granica ovih proishodjenja. Međutim, Maksim metaforu kruga koristi u kontekstu božanskog Logosa i logosa bića, gde su ovi poslednji božanske želje odnosno naznačenja stvorenih bićima, a ne propratni rezultat unutrašnjeg dejstva Jednog. Upodobljavajući neoplatonističko učenje o proishodjenju i ushodenju principima liturgijskog prinošenja celokupne tvorevine Bogu, Maksim vešto spaja kosmološko-ontološki sa liturgijskim planom. Svetitelj dodatno podupire ovo učenje hrišćanskim pogledom na promisao Božiju, ne kao aristotelovski i neoplatonistički poimano Božije staranje o vrstama i rodovima, već prvenstveno kao Božiju brigu o pojedinačnim stvorenjima. Na ontološkom planu, Maksim razvija učenje o širenju i skupljanju u okviru suštine bića, koje ima za cilj da pokaže da jedinstvo bića sa Bogom nije izgrađeno na osnovu neke apstraktno-logičke hijerarhije po kojoj pojedinačna bića opstaju samo preko viših vrsta i rodova, već prvenstveno na osnovnu direktnog učešća svakog pojedinačnog bića u Bogu. Moglo bi se bez okolišanja ustvrditi da je Maksimovo učenje o kretanju najuspešnija sinteza više od jednog milenijuma dugog grčkog filozofskog nasleđa.

Vladimir Cvetković

## **Literatura:**

- Blowers, Paul and Robert Louis Wilken (eds) (2003), *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ, Selected Writings from St. Maximus the Confessor*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Busse, Adolf (ed.) (1887), *Porphyrri isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, Berlin: Reimer.



- Chvátal, Ladislav (2007), "Mouvement circulaire, rectiligne et spiral. Une contribution à la recherche des sources philosophiques de Maxime le Confesseur", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54, 1/2: 189 – 206.
- Цветковић, Бранислав (2012), "О маргиналном "украсу" дечанских рукописа порука Аве Доротеја" у: Т. Суботин-Голубовић (ур.), Дечани у светлу археографских истраживања, Београд: Народна библиотека Србије, 81 – 104.
- Cvetkovic, Vladimir (2010), "The Identity of the allotrios and his Definition in Ambiguum 7 of St Maximus the Confessor", *Studia Patristica* 48, 105 – 110.
- Cvetkovic, Vladimir (2011), "Predeterminations and Providence in Dionysius and Maximus the Confessor", in: F. Ivanović (ed.), *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing 2011, 135 – 56.
- Цветковић, Владимир (2013), "Учење о кретању код Светог Максима Исповедника", *Зборник Матице Српске за друштвене науке* 142, 39 – 54.
- Cyrillus Alexandrinus.** *Adversus Nestorum.* in: Migne, J.-P. (ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 76. Paris, 1859: 9-248.
- Dodds, E.R., (21963), *Proclus. The elements of theology*, Oxford: Clarendon Press.
- Görgemanns, Herwig & Heinrich Karpp (eds.) (1976), **Origenes vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.**
- Edwards, Mark J.(2003), Origen Against Plato, Aldershot: Ashgate.**
- Evagrius Ponticus, *Gnome* 21, in: Migne, J.-P. (ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 40. Paris, 1863: 1269D.
- Gersh, Stephen (1978), *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition.* Brill: Leiden.
- Hayduck, Michael (ed.) (1891), *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*, Berlin: Reimer.
- Jaeger, Werner (ed.), *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu. Ps.-Aristotelis de spiritu libellus*, Leipzig: Teubner.
- Јевремовић, Петар (2006), "Прокло и Свети Максим" у: Б. Шијаковић и М. Кнежевић (прир.), *Аспекти философске и теолошке мисли Светог Максима Исповедника*, *Луча* 21–22 (2004–2005), *Никшић*, 342 – 357.
- Lampe, Geoffrey W. H. (ed.). (1961), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Oxford University Press.
- Liddell, Henry George, Robert Scott and Henry Stuart Jones (eds.) (1919), *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Larchet, Jean-Claude (2003), *Maxim le Confesseur (580-662)*. Paris: Cerf.
- Louth, Andrew (1981), *The Origins of Christian Mystical Tradition*, Oxford: Clarendon Press.
- Louth, Andrew (1989), *Denys the Areopagite*, London: Continuum.
- Louth, Andrew (1996), *Maximus the Confessor*, London: Routledge.
- Maximus Confessoris, *Opera Omnia.* in: Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vols. 90-91, Paris, 1865:
- Ambiguorum liber, Ambig. Ioh.* 6–71 (= Amb.), PG 91, 1061–417
- Capitulum theologicorum et oeconomicorum duae centuriae* (= Cap.theol.), PG 90, 1084–173.
- Capita de caritate quattuor centuriae* (= Cap.Carit.), PG 90, 960–1073.
- Epistulae* (1–45) (= Ep.), PG 91, 361–650.
- Mystagogia* (= Myst.), PG 91, 657–717.

- Capita Quinques Centuriae (=Cap.Qiunq.), PG 90, 1177-1391.
- Mueller-Jourdan, Pascal (2007), *Une Initiation à la Philosophie de l'Antiquité Tardive: les leçons du Pseudo-Elias*. Paris: Cerf 2007.
- Mueller-Jourdan, Pascal (2015), "The Metaphysical Position of the Divine as 'Desirable' in the Proclus' Platonic theology and Maximus the Confessor's Thought", P. Annala, O. Hallamaa, A. Lévy and D.E. Kaley (eds.), *St Maximus the Confessor - The Architecture of Cosmos*, Helsinki: Luther-Agricola-Seura, 139 – 150.
- Perl, Eric D. (1991), *Methesis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus the Confessor* (diss.), New Haven, CT: Yale University.
- Петровић, Александар (2005), *Филозофија и теологија Прокла Дијадоха. Химне и божанско у сликовитости мисли код Прокла Дијадоха*, Нови Сад.
- Plotinus. *The Enneads*, 7 vols. [Loeb Classical Library]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966-88.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. *De Divinis Nominibus (=DN)*. in: Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 3. Paris, 1857: 585b–984a.
- Reusché, Mossman (1974), "Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 23: 61 – 76.
- Reusché, Mossman (1980), "A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 29: 71 – 98.**
- Rist, John M. (1981), "Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature", in P.J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, vol. 1*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 137 – 220.**
- Ross, William David (1924), *Aristotle's metaphysics*, 2 vols, Oxford: Clarendon Press.**
- Ross, William David (1964), *Aristotelis analytica priora et posteriora*, Oxford: Clarendon Press.**
- Sherwood, Polycarp (1955), *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Romae: Studia Anselmiana.
- Suchla, Beate Regina (ed.) (1990), *Corpus Dionysiacum*, vol. I, Berlin: De Gruyter.
- Tollefsen, Torstein (2000), *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his Metaphysical Principles* (diss.), Oslo: Acta Humaniora.
- Tollefsen, Torstein (2008), *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford: OUP.
- Žunjić, Slobodan (2011), "Logički dijagrami u srpskim srednjovekovnim rukopisima", *Theoria* 54/4: 127-160.
- Шијаковић, Богољуб и Микоња Кнежевић (прир.) (2006), *Аспекти филозофске и теолошке мисли Светог Максима Исповедника*, Луча 21–22 (2004–2005) Никшић.

**The Synthesis of Ancient Philosophical Doctrines on Movement  
in the Thought of St Maximus the Confessor**  
(Summary)

The paper aims to explore St Maximus the Confessor's teaching on movement in the light of his ancient philosophical sources. Maximus' employment of Neoplatonic terminology for the purpose of exposing his theological thought implies a direct or indirect influence of ancient thinkers on his work. In examining the themes of ancient philosophical heritage in Maximus, the paper proposes a fourfold division of his sources. The first source is pagan authors, such as Aristotle, Plotinus and Proclus, whom Maximus might know directly. The second source are ancient philosophical doctrines that through Christian authors such as Origen, St. Gregory of Nyssa, St. Nemesius of Emesa or Dionysius Areopagite already entered the Christian tradition, and which are transformed to a certain extent. The third source are the Christian Neo-Platonists of Alexandria Academy, like John Philoponus, Elias, David and Stephen of Alexandria who attempted to interpret previous philosophical tradition in conformity with certain Christian principles, and the fourth source are the Christian authors, who independently of previous philosophical traditions shaped their metaphysical views. The focus of the paper is on the first three sources.

Keywords: movement, Maximus the Confessor, Neoplatonism, procession, conversion, circle, Proclus.