

Јасмина ПОПОВСКА

УДК: 141.131.073:17.021.2

Изворен научен труд

КОНТЕМПЛАТИВНИОТ И ДЕЈСТВЕНИОТ ЖИВОТ: ПЛОТИНИ ΦΡΟΝΗΣΙΣ

Кратка содржина:

Истражувањето на карактеристиките на концептот φρόνησις (phronesis) во Платиновата филозофија неизбежно отвора поширока дискусија за статусот и автономноста на етичката теорија во Платиновата филозофија и за врската меѓу контемплативниот и дејствениот живот. Од една страна, во парадигматичните интерпретации се формира гледиштето според кое кај Плотин постои отадеземна, автоцентрична и елитистичка етика, а од друга, во посовремените интерпретации, се афирмира т.н. „етика на симнувањето“, наспроти „етиката на искачувањето“, во која се тврди автономноста на πρᾶξις. Не тргнувајќи во испитување на φρόνησις со предефиниран став околу статусот на практичката етика кај Плотин, во овој текст ставот за ова прашање ќе биде изграден токму низ анализа на φρόνησις, како клучна оска околу која се развива сфаќањето за практичкото расудување и дејствување. Во оваа анализа е опфатена врската помеѓу φρόνησις и услучувањето со Бог, сфатено како крајна животна цел; како и врската помеѓу θεωρία πρᾶξις, разгледана низ врската меѓу φρόνησις и σοφία, како и низ сфаќањето за доблеста како ἔξις. Целта е да се покаже во која мера φρόνησις, а со тоа и етичката практика, е зависна од контемплацијата, односно дали φρόνησις има автономен статус или врши посредувачка улога меѓу интелектот и човековата душа.

Клучни зборови: Плотин, етика, φρόνησις, контемплација, πρᾶξις.

Вовед: ескапистичка етика или филозофија за човечките нешта?

Постојат несогласувања околу тоа дали воопшто може да се зборува за етичка теорија, или поточно, да се зборува за практичните аспекти на етичкото дејствување во филозофијата на Плотин. Во последните неколку декади се посветува повеќе внимание на прашањето за реконструкцијата на поставките на Платиновата етичка теорија, наспроти доминантните претпоставки дека во рамките на доцноантичкиот платонизам не постои автономно интересирање за етичката теорија или дека постои некаков вид „ескапистичка“ етика, и дека генерално, оваа филозофска позиција повеќе се фокусира на метафизичките принципи на трансцендентниот свет, отколку на сетилно достапниот свет во кој припаѓа светот на човекот. Имено, станува збор за тоа дали може да се зборува за етика како што ја поставува Аристотел, имено како „филозофија за човечките нешта“ (NE 1181b15). Притоа, се има предвид дека кај Плотин се разработуваат значајни етички прашања и дека тие се елаборирани во првата книга од „Енеади“. Поделбата на филозофските дисциплини на етика, физика (книги II-III) и метафизика (книги IV-VI), како што се уредени книгите на „Енеади“ од страна на Порфириј, каде етиката има своја област на испитување и свое место во системот на филозофијата, станува основна во школата на Јамблих, а и во школите во Атина и Александрија. Сепак, и покрај ваквото јасно диференцирање на етичката сфера, се поттикнуваат прашањата за статусот и автономноста на етиката во целокупниот Платинов систем, каде фокусот е ставен на практичката етика и импликациите од дејствувањето во надворешниот свет.

Плотин формулира ставови со кои се остава впечатокот дека неоплатонизмот го менува интересирањето за етиката кое е доминантно во хеленската и хеленистичко-римската филозофија, поточно во филозофијата на Платон, Аристотел, Епикур и стоиците, каде е создадена хармонична врска меѓу контемплативниот и дејствениот живот. Плотин најчесто се гледа како отадеземен мистички аскет кој е целосно посветен на одделување на себеси од телесната егзистенција со цел да постигне единство со трансцендентниот Бог, што подразбира целосна индиферентност кон сè што е надворешно и човечко. Поради тоа, се смета дека тој не покажувал интересирање за етичките прашања, целосно се посветил на себеси и на своето искачување до трансцендентното, и затоа не се занимавал со прашањата што се однесуваат на нашиот живот со другите. Кон овие оценки, Бене (László Bene) ја додава и онаа според која токму отадеземната, автоцентричната и елитистичката етика на доцноантичкиот мудрец немала што да му понуди на обичниот човек. (Bene, 2013, 141)¹ Сепак,

¹Пример за ваква експлицитна интерпретација може да се сретне кај Дилон (John M. Dillon) во неговиот текст „Етика за доцноантичкиот мудрец“ (“An Ethic for the Late Antique Sage”) каде што вели: „Платиновите етички систем е, како што реков, бескомпромисно автоцентричен и отадеземен. Ако сметаме дека една етичка

поширока перспектива во пристапот кон Платиновата филозофија во насока на афирмација на одредени етички принципикои не се во колизија со неговата метафизика, се развива кај некои современи автори. На пример, Смит (Andrew Smith) ја развива теоријата за двојното дејство според која дејствувањето се смета за надворешна активност на контемплацијата, која, пак, претставува, внатрешна активност. (Smith, 2005, 71) Според Омира (Dominic J. O'Meara), доминантните интерпретации се изведени од различни карикатурални концепти за платонистите од доцната антика. Тој смета дека тешкотиите за концептуализирањето на етичките теории од доцната антика лежат во малото познавање и разбирање на текстовите на авторите од доцниот платонизам, но и во нивната теориска основа која е главно метафизичка. (O'Meara, 2017, 240)

Статусот на практичката етика во филозофијата на Плотин е исклучително значајно прашање кога станува збор за разработката на концепти, како што е *φρόνησις* (*phronesis*)², кој е предмет на овој текст. Концептот *φρόνησις* е експлицитно елабориран во Аристотеловата „Никомахова етика“, а како што може да се забележи од текстуалните сведоштва, Плотин му припишува одредена улога и во неговата филозофија. Според Аристотел, *φρόνησις* претставува интелектуална доблест што ја означува извонредноста на одлучувачкиот, расудувачки, дел на рационалната душа и се однесува на етичките доблестикако нивен рационален регулатор, и контекстот во кој се развива е токму сферата на практичкото дејствување. (NE VI. 5; cf. Поповска, 2018) Плотин, како неоплатонист, презема најголем дел од своите етички учења од Платон, но врз неговите ставови влијаат и некои Аристотелови учења, како на пример, дистинкцијата меѓу интелектуални (во кои припаѓа *φρόνησις*) и етички доблести. Поради тоа што присуството на *φρόνησις* во една етичка теорија претставува клучна оиска околу која се развива сфаќањето за практичкото расудување и дејствување, статусот на *φρόνησις* може многу да открие за статусот и природата на етиката кај Плотин. Така, наместо да се тргне во испитување на *φρόνησις* со предефиниран став околу статусот на практичката етика кај Плотин, во овој текст ставот кон овој вид етика би се изградил токму со анализа на *φρόνησις*.

теорија треба во себе да вклучи елемент на грижа за другите *поради самите нив*, тогаш сметам дека не треба да се има предвид дека Плотин развива етичка теорија“ (Dillon во Gerson, 1999, 331-332).

² Поради преводниот плурализам во македонскиот јазик („практичка мудрост“, „разборитост“, „разумност (и умереност)“), терминот *φρόνησις* во овој текст ќе биде употребуван во неговиот старогрчки оригинал. Во цитатите кои се наведени во продолжение, ќе биде набељен во неговата форма во номинатив.

Усличувањето со Бог и φρόνησις

Значаен аспект за разбирање на Платиновниот концепт φρόνησις е расветлувањето на врската меѓу крајната животна цел и доблеста. Втората глава од првата книга на „Енеади“ која е посветена на доблеста, Плотин ја започнува со повикување на Платоновниот „Геајтет“, каде Сократ вели: „злата... од нужност [мораат да] се врткаат околу смртната природа и овој [земен] простор. Затоа и треба [човек] да се обиде да избега оттука [и да си замине] онаму, колку што може побргу. А бегството е усличување на Бога, според можноста; а усличување [на Бога] е да се стане праведен и благочестив, со φρόνησις.“ (Th. 176a-b). Во продолжение на ова, Плотин го дообјаснува значењето на тоа што значи усличување на Бога: „и, воопшто, ако живееме според доблеста“ (Enn. I2. 1). Од овој пасус може да се забележи дека Плотин смета дека целта на човековиот живот треба да претставува усличувањето со Бог. Притоа, доблестите, како што се праведноста, благочестивоста (побожноста) и φρόνησις, не претставуваат цели сами по себе, ниту, пак, нивното постигнување ја сочинува благосостојбата или среќата, туку претставуваат некаков вид средство за постигнување на усличувањето – целта на животот. Така, според Плотин, тие имаат подготвителна и инструментална улога.

Плотин елаборира детална теорија за доблестите во која, слично како во неговата онтолошка теорија, воспоставува учење за слоевитост на доблестите. Тој разликува два вида доблести: граѓански (политички) и „повисоки“ или прочистувачки доблести. И двата вида доблести Плотин ги става во функција на процесот на усличување со Бог.

Како граѓански/политички ги смета стожерните доблести веќе дефинирани од Платон: φρόνησις, храброста, умереноста и праведноста. „Фρόνησις е доблест на разумниот дел на душата; храброста на страствениот дел; умереноста се состои во некое сложување, согласие на страственото и разумното; а праведноста за секоја од нив претставува исполнување на сопствената задача со оглед на владеењето и потчинувањето“ (Enn. I2. 1, 17-22). Според Плотин, функцијата на граѓанските/политичките доблести е да ги ограничуваат и ги здржуваат страстите, но и да ги отстрануваат лажните мненија. Тие претставуваат мера, сфаќајќи ја душата како материја. Со воспоставувањето мера на она што е безмерно и неодредено, имено телесното и страсното, ние добиваме дел од божествената мера, која сама по себе е неизмерна. И покрај нивното име, тие директно не се насочени кон *res publica*, имено кон животот во заедницата или кон какви било социјални односи, туку само кон „внатрешната република“. И покрај тоа што листата на доблестите ја презема од Платон, Платиновниот мудрец е во голема мера далеку од Платоновниот филозоф-крал кој се грижи за добросостојбата на заедницата.

Сепак, усличувањето не се постигнува врз основа на овие доблести, туку врз основа на т.н. „повисоки“ или прочистувачки доблести. Во

оваа група влегуваат истите четири доблести споменати претходно, но сега рedefинирани во насока во која тие треба да го насочат човекот кон одвојувањето на душата од телесниот живот за да може таа да се ослободи од телесните искуства. Додека со помош на граѓанските доблести се постигнува *μετριοπάθεια* (*metriopatheia*, здржување на страстите), со прочистувачките се постигнува *ἀπάθεια* (*apatheia*, бестрасност). Овие четири доблести, ставени во функција на душевно исчистување, ги споменува Платон во „Фајдон“ (69b-c). Плотин вели:

затоа што душата е зла кога е помешана со телото и кога ги сподедува со него заедничките состојби и сите мненија, таа би била добра и би поседувала доблест кога не би се мешала со телото, туку сама би била активна – тоа е мислење и *φρόνησις*; кога не би ги поседувала истите страсти – тоа е умереност; ниту би се плашела од одвојување од телото – тоа е храброст; и кога со неа би управувал разум или ум, а останатото не би се противело – тоа би била праведноста (*Епп.* I 2, 3. 13-19).

Понатаму, во *Епп.* I 6. 6. Плотин ја дефинира *φρόνησις* како прочистувачка доблест на следниов начин: „*φρόνησις* е мислење со кое се постигнува свртување од она долу икое ја води душата кон она горе“. Со помош на овие доблести душата се исчистува од нејзината приврзаност со телото и се врти кон себеси и кон Бог. Така, граѓанските доблести ѝ даваат мера на страста, а „повисоките“ доблести нив ги елиминираат. Но, самото постигнување на доблестите не значи и поистоветување со Бог; доблеста е диспозиција на душата, а Бог нема доблести.

Односот помеѓу двата вида доблестие проблематичен особено затоа што постои релација на субординираност. Од една страна, постои каузалната онтолошко-аксиолошка релација која е насочена од горе кон долу, а од друга, постои можност за напуштање на политичките доблести штом еднаш се стекнат прочистувачките доблести, што би значело дека тие претставуваат само преоден чекор кон моралното издигнување. Тоа би повлекло состојба на неактивност во сферата на интеракцијата со другите луѓе. Плотин го разгледува овој однос и смета дека оној што ги поседува повисоките доблести нужно ги поседува пониските во потенција, но оној што ги поседува пониските не нужно ги поседува повисоките доблести. (*Епп.* I 2,7,11-13) Добриот човек, според Плотин, и покрај тоа што ги поседува повисоките доблести, според околностите ќе дејствува во согласност со политичките доблести.

Φρόνησις преку односот на θεωρία (theoria) и πράξις(praxis)

Кога станува збор за дејствувањето Плотин е јасен: штом човекот еднаш ги стекнал повисоките доблести, ќе дејствува според нив. Колку што е тоа можно, препорачува Плотин, треба да се избегува „граѓанскиот“ живот затоа што парадигмата на мудриот е Бог, а не добриот човек кој се води според граѓанските доблести. Сепак, „избегнувањето“ не значи и „раскинување“ со телесниот живот затоа што Плотин смета дека постои некаков континуитет меѓу добриот човек и Бог; според него, тоа е врска како кај копијата и парадигмата, „две слики кои прикажуваат исто“ (*Ент.* I 2, 7, 20-30). Прашањето за сукцесивноста на стекнувањето на доблестите Плотин ја решава во *Ент.* I 3, каде зазема еден подијалектички став и воспоставува подинамички процес. Имено, скалестата подреденост на доблестите не значи дека штом еден вид доблести е стекнат ќе биде запоставен во процесот на понатамошно искачување кон повисоките доблести. Тие меѓусебно се унапредуваат и усовршуваат. Политичките доблести се несовршени и непотполни без „повисоките“, а човекот не може да биде мудар и дијалектичар без политичките доблести. Тие мора, вели Плотин, да се развиваат или претходно, или истовремено со мудроста. (*Ент.* I 3, 6, 15-19).

Сепак, со ваквото објаснување за релацијата на двата вида доблести не се воспоставува јасно разграничување на областите на θεωρία и на πράξις, особено што во целиот текст сферата на πράξις често се подредува под сферата на θεωρία. Според Плотин, сите нешта, не само човекот, по природа тежнеат да стигнат до θεωρία, а πράξις и ποιήσις (poiesis) произлегуваат второстепено од ова тежнење. (*Ент.* III 8, 1) Практичниот живот се занимава со нужностите кои ги носи животот со телото, додека животот посветен на контемплацијата е животот кој е свртен кон знаењето и Бог – најдобриот живот што душата може да го постигне. Овој втор, автентичен начин на живот претставува парадигма на првиот, имено практичниот живот треба да тежнее да стане сличен на оној на теорискиот.

Статусот на овие две сфери може да се анализира врз основа на односот кој Плотин го воспоставувамеѓу σοφία и φρόνησις. Во третата глава на првата книга од „Енеади“ тој вели:

... рационалните доблести ги добиваат начелата на дијалектиката како нешто свое; дури и оние кои се со материјата, најголем дел ги добиваат (начелата од дијалектиката). И останатите доблести ја применуваат разумноста (λογισμός) во сопствените страсти и дејствувања, но φρόνησις е промислување од некој повисок вид (ἐπιλογισμός) и се однесува на нешто општо, на пример дали (некои доблести) меѓусебно се условуваат, дали сега или подоцна треба да се

воздржиме (од дејствување) или е подобро нешто сосема друго. Дијалектиката и σοφία се уште поопшти и сè нематеријално ѝ ставаат на располагање на φρόνησις (Епт. I 3. 6, 5–14).

Во овој извадок, Плотин ја одвојува φρόνησις од σοφία; и од аспект на општоста, φρόνησις е субординирана на σοφία. Σοφία се однесува на промислувачката активност која е од повисок степен од онаа која доблестите ја применуваат во рамките на сопствените дејствувања. Според Плотин, φρόνησις се однесува на промислувањето на ниво на самите доблести и нивниот однос, како и на ниво дали треба или не треба да се дејствува во некој поединечен случај. Имено, и покрај тоа што се однесува на некоја партикуларна ситуација, не може да се каже дека нејзината активност се врзува со одредено конкретно одлучување и дејствување затоа што јасносе потенцира дека „се однесува на нешто општо“. Во однос на нивото на општостите, φρόνησις зависи од σοφία како поопшта, а со тоа и позначајна. Според Бене, за Плотин φρόνησις и σοφία не се доблести на два вида разум кои се разликуваат и според нивниот предмет и начин на дејствување, туку се последователни нивоа во опаѓачката серија кои ја пренесуваат содржината од интелектот до човечките суштества. (Bene, 2013, 156) На одредени места тој не ги ни диференцира φρόνησις и σοφία, со што φρόνησις претставува активност на контемплирање на она што го содржи интелектот. (Епт. I 2. 6, 12–13)

Според ова, може да се проблематизира улогата на φρόνησις во светло на контекстот во кој таа се сведува на спроведување на одредена автоматска наредба или нанекаков вид спонтан рефлекс како резултат на контемплирачката активност. Во таа насока, автономноста на φρόνησις се доведува во прашање. Андраде (Bernardo Portilho Andrade) смета дека може даја покаже „синхронизираната“ врска меѓу внатрешната интелектуална контемплирација и надворешните доблесни дејства. (Andrade, 2020) Како инспирација за обидот за извлекување на ваква дејствувачко-контемпливативна синхронизација, тој го зема описот на Порфириј за двојната фокусираност на Плотин кога зборува со некој соговорник. Оваа фокусираност, според сведоштвото, се однесува истовремено и на разговорот, но и на сопствениот низ на мислите, велејќи за Плотин дека „тој беше истовремено присутен и за себеси и за другите“³. Според

³ „Дури и кога зборуваше со некој, впуштен во непрекинат разговор, тој го задржуваше својот мисловен тек. Можеше целосно да ги изведе сите потребни аспекти на разговорот, а во истовреме без прекин да го задржи сосредоточен својот ум на она за што размислуваше. Кога личноста со којашто зборуваше ќе замине, не го поминуваше одново она што претходно го имаше напишано... Веднаш преминуваше на следното како да не се случил никаков разговор. На овој начин тој беше истовремено присутен и за себеси и за другите и никогаш не го опушташе своето внатрешно внимание освен во сонот“ (Porph. Plot. 8.19).

Андрaде, постојат три модели според кои може да се интерпретира оваа врска. Првите два модела, од кои едниот е наречен „модел на двојната активност“, а вториот „модел на практичкиот силогизам“, ја објаснуваат врската на внатрешниот и надворешниот живот во насока на одземање на автономноста на $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\varsigma$. Третиот модел, кој самиот го развива, го нарекува „модел на морална синхронизација“ и со него смета дека е возможно да се покаже автономноста на двете сфери на дејствување. Според првиот модел, „моделот на двојната активност“, внатрешната активност (нашата волја) автоматски ја причинува надворешната активност (доблесното дејствување), без да биде вложен некој вид посебен напор од страна на дејствителот, под услов да постои некаква неповолна ситуација. Причината (волјата) и последицата (дејството) се гледаат како единствена активност, но видена од две различни перспективи, како, на пример, огнот и топлината. Меѓутоа, ваквата последица на одредени места Плотин ја смета за „ослабување“ на контемплацијата, па така дејството се гледа како некаков вид нејзин додаток ($\pi\rho\rho\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\eta\mu\alpha$ /parakolouthema) или нус-продукт. (Enn. III 8. 4) Вториот модел, „моделот на практичкиот силогизам“, развиен главно од Бене (Bene, 2013), го претставува обидот на Плотин за воспоставување основна форма на практички силогизам врз основа на Аристотеловиот. Во овој силогизам, $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ го добива знаењето преку контемплацијата во форма на премиси ($\pi\rho\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ /protaseis), кои се сметаат за голема премиса, врз основа на кои се даваат насоки за дејствување. Оваа премиса е дополнета од знаењето за поединечните околности во кои се дејствува (Enn. VI 8. 3), кое се смета за мала премиса. Низ овој модел се потенцира клучната улога на контемплацијата во етичкото дејствување која претставува цел на практичкото дејствување, а притоа се намалува улогата на малата премиса, сведувајќи го дејството на автоматизирана реализација на контемплативната активност. Според третиот, моделот на морална синхронизација, нашите слободни рационални желби тежнеат непопречено да ги актуализираат, во телесниот живот, непопречено интелегибилните принципи на дејствување кои произлегуваат од контемплацијата. Според Андрaде, во овој модел слободата на интелегибилната активност се исполнува низ практичниот живот.

Уште една важна карактеристика на $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ што е значајна да се спомене, кога станува збор за нејзината врска со практичниот живот, е Платиновото сфаќање на доблеста како диспозиција ($\xi\acute{\xi}\iota\varsigma$ /hexis) на душата, кое многу блиску се поврзува со она на Аристотел. Кај Аристотел доблестите претставуваат диспозиции на душата што се насочени кон промислено избирање, но кај Плотин се потенцира интелектуалната димензија на доблеста не во однос на практиката, туку во однос на контемплацијата. Според Стамателос (Giannis Stamatellos), кај Аристотел се потенцира аспектот на $\xi\acute{\xi}\iota\varsigma$ како хабитус, додека кај Плотин $\xi\acute{\xi}\iota\varsigma$ не се воспоставува на ниво на $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\varsigma$, туку на ниво на $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$. (Stamatellos, 2015) Според Плотин, доблеста е „друг вид ум, диспозиција што ја

интелектуализира душата“ (*Епп.* VI 8. 5), со што ја свртува насоката на доблеста кон внатрешниот живот, наспроти надворешниот. Тоа уште повеќе го потврдува со тоа што вели дека „она што е во наша моќ⁴ не е во дејствувањето, туку во умот кој е слободен од дејствување и мирува“ (*Епп.* VI 8. 5, 35-36). На тој начин, и φρόνησις претставува ἕξις која свесно ја насочува душата, низ контемплација, кон интелигибилниот свет; како што велитој, таа претставува „посматрање на она што умот го поседува“ (*Епп.* I 2. 6, 25-26). Според тоа, φρόνησις, како и останатите доблести, добива интернализирачка функција. На тој начин, Плотин ја оддалечува φρόνησις од сферата на надворешно насочената προῆξις, на сметка на внатрешната.

Целосно интелигибилниот аспект на φρόνησις се огледува и во нејзината функција што ја добива на космичко ниво. За разлика од Платон (особено во „Тимај“; cf. Поповска, 2020), Плотин не ја извлекува микро-макрокосмичката φρόνησις паралела, со што го оневозможува нејзиното учество во сферата на човечките нешта.

... истата (непроменлива) φρόνησις ..., припаѓајќи на светот земен во целина, мирува; φρόνησις е мноштвена и разновидна, но истовремено едноставна, припаѓајќи на единственото големо живо суштество, што не се подвојува сред таа мноштвеност, туку е единствен поим и сè заедно. Зашто, ако не е сè, тогаш таа не е таа φρόνησις, туку некоја која припаѓа на она што е подоцнежнo и што е парцијално (*Епп.* IV 4. 11).

Како што може да се види оттука, но и во текстот што следува понатаму (cf. *Епп.* IV 4. 10-14), на космичката φρόνησις Плотин не ѝ припишува мноштвеност, свесност, ниту, пак, учество во човечкиот живот.

* * *

Плотиновиот концепт φρόνησις споделува многу елементи со Аристотеловиот. Плотин прави дистинкција меѓу етички доблести, кои произлегуваат од страстите, и интелектуални доблести, кои се стекнуваат низ контемплативното искуство. Φρόνησις е суперординирана во однос на етичките доблести, ги координира и е засегната за начинот на дејствувањето. Тука е и обидот за конструкција на практичкиот силогизам врз основа на

⁴ Во дистинкцијата за надворешното и внатрешното кај човекот, кај Плотин може да се забележи влијание од Епиктет и неговата теза за дихотомија на контролата. (*Arg.Ench.* 1.5) Според Плотин, првата сфера е сферата на она што е измешано и нужно и она што не е во наша моќ, додека втората е сферата на слободните и непопречуваните нешта, на она што е во наша моќ (умот). (*Епп.* VI 8.2; 8.6)

кој би дејствувала $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$. Сепак, недоволната текстуална поткрепа во „Енеади“ за знаењето за контекстот во кој се дејствува, повторно го отвора прашањето за тоа дали функцијата на $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ е да делиберира или да следи и спроведува наредби од повисоките сфери. Имајќи го предвид текстуалното образложение на Плотин, сè уште остануваат нејасни докрај природата, статусот и функцијата на $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$. Од една страна, се потенцира дека $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ е насочена примарно кон интелектот, а не кон надворешниот свет. Овој аспект особено се нагласува низ профилот на мудрецот кој целта на неговиот контемплативен живот не ја наоѓа во надворешниот свет, туку во внатрешниот. Некои делови во „Енеади“ силно укажуваат на тоа дека оној кој го достигнал најголемото добро треба да го избегнува, колку што е тоа можно, мешањето во светот. (Enn. IV 8. 7, 32-33) Од друга страна, пак, се укажува дека $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ припаѓа на сфера која не припаѓа на теорискиот ум. Во таа смисла, не може со сигурност и прецизност да се увиди како сите оние интелектуални принципи кои ѝ се припишуваат на $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ ги спроведуваат и ефектуираат доблесните дејствувања. Особено нејасен е односот со партикуларните контексти, како и процесот на расудувањето кое е насочено кон дејствување. Несомнено е дека етичката практика, а со тоа и $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$, е зависна од контемплацијата. Во таа смисла, $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ нема автономен статус, туку повеќе има посредувачка улога меѓу интелектот и човековата душа.

Дали Платиновата концепција за етиката е длабоко платонистичка или, пак, претставува едностран полуплатонизам означен како „платонизам без Сократ“ (cf. Vgöcker, 1966)? Бене силно ја афирмира првата теза и смета дека Плотин е неподготвен да ја оддели практиката од теоријата, а метафизиката ја остава да биде директно релевантна за етиката. Така, според него, Плотин предлага платонистичка теорија за дејствувањето, притоа приспособувајќи елементи од Аристотеловата теорија. (Vepc, 2013, 159) Овие тези наоѓаат силна поткрепа во Порфириевото сведоштво за синхронизираната двојна фокусираност на Плотин, како и Платиновата критика кон гностиците за нивната индиферентност кон прашањата за заедницата⁵. Според Плотин, мудрецот и доблесната душа не треба да го напуштат овој свет на безинтересен начин како гностиците, туку, преку доблестите, да го разберат божественото потекло на душата низ нејзиното себеусовршување. Сепак, и покрај силната теориска афирмација на оваа т.н. „етика на слегувањето“⁶ (наспроти „етиката на искачувањето“) (cf.

⁵ Плотин го критикува гностичкиот егоизам, обвинувајќи ги неговите приврзаници дека се грижат само за нивните лични интереси, без да ја земат предвид заедницата. Тој вели: „затоа ним им преостанува задоволството и тоа што е само нивно и што не им е заедничко со другите луѓе, она што се однесува само на нивната корист“ (Enn. II 9. 15).

⁶ Метафората на слегувањето реферира на Платоновата алегорија за пештерата во насока на слегувањето на Платиновиот мудрец во „пештерата“ на политичкиот живот. (cf. Song, 2009)

Song, 2009) и „етиката на безинтересното интересирање“ (cf. Remes, 2006) во последните неколку декади, останува впечатокот за тоа дека φρόνησις, практичниот живот и дејствувањето имаат посредувачка или секундарна улога. Тоа што подоцнежните неоплатонисти го задржуваат сфаќањето за релевантноста на метафизиката за етиката, но го надминуваат Плотин во потенцирањето на делиберативната улога на φρόνησις, укажува на неопходноста од омекнување на Платиновата позиција. Тие повеќе внимание посветуваат на важноста на животот во телото за душата, па поради тоа поголем фокус во нивните испитувања е ставен врз телесните аспекти на човековиот живот. Така, прашањата за φρόνησις, практичниот силогизам, врската меѓу слободата и провидението, експлицитно се отвораат, и поради тоа е повалидно неоплатонистичката дискусија за φρόνησις да се води кај подоцнежните неоплатонистички автори, отколку кај Плотин.

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА:

1. Andrade, B. P. (2020). "Freedom and Praxis in Plotinus' *Ennead* 6.8.1-6." *Archai* 30, e03031.
2. Arr.*Ench.* Аријан, Ф. (2008). *Прирачникот на Епиктет*. Прев. Витомир Митевски. Скопје: Матица македонска.
3. Bene, L. (2013). "Ethics and Metaphysics in Plotinus." In F. Karfik, E. Song. *Plato Revived: Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 141-162.
4. Bröcker, W. (1966). *Platonismus ohne Sokrates. Ein Vortrag über Plotin*. Frankfurt: Klostermann.
5. Dillon, J. M. (1999). "An Ethic for the Late Antiquity Sage." In Lloyd P. Gerson. (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 315-336.
6. NE. Аристотел. (2003). *Никомахова етика*. Прев. Елена Колева. Скопје: Три.
7. O'Meara, D. J. (2017). "Ethics in Plotinus and His Successors." In C. Bobonich. *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 240-263.
8. *Enn.* Plotin. (1984). *Eneade*. I-VI. Прев. Slobodan Blagojević. Beograd: NIRO "Književne novine"; Plotinus. (1966-1988). *The Enneads*. Trans. Arthur H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press.
9. *Porph. Plot.* Plotinus. (1966). *Porphyry on the Life of Plotinus and the Order of His Books. Enneads I. 1-9*. Trans. Arthur H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press.
10. Поповска, Ј. (2018). „Поимот φρόνησις во контекст на Аристотеловата етика.“ *Systasis Special Edition 4, Aula: Потрага по богатството на јазикот, мислата и културата - Зборник во чест на Маргарита Бузалковска Алексова по повод пензионирањето, Здружение на класични филолози „Антика“, Скопје, 261-277.*
11. Поповска, Ј. (2020). „Фρόνησις во Платоновата филозофија.“ *Testimonia Philosophica – Зборник во чест на проф. Вера Георгиева по повод 70 години од раѓањето*. Скопје: Филозофски факултет – Скопје, 97-121.
12. Remes, P. (2006). "Plotinus's Ethics of Disinterested Interest." *Journal of the History of Philosophy*. 44, 1, 1-23.
13. Smith, A. (2005). "Action and Contemplation in Plotinus." In A. Smith (ed.). *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*. Swansea: The Classical Press of Wales, 65-73.
14. Stamatellos, G. (2015). "Virtue and Hexis in Plotinus." *International Journal of the Platonic Tradition*. 9 (2): 129-145.
15. Song, E. (2009). "The Ethics of Descent of Plotinus." *Hermathena*, 187, 27-48.
16. *Tht.* Платон. (2011). *Тејџмет*. Прев. Валериј Софрониевски. Скопје: Профундум.