

VITA PRACTICA: ΦΡΟΝΗΣΙΣ И СВ. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

Кратка содржина

Како продолжение на Аристотеловото дефинирање на φρόνησις како доблест со која индивидуата се оспособува во секој поединечен случај да го најде оптималниот избор за дејствување кое во заднината ја има генералната слика за евдајмоничен живот, во специфичен средновековен контекст, φρόνησις се концептуализира и во филозофијата на св. Максим Исповедник. Според св. Максим Исповедник, φρόνησις претставува разбирање на практичните нешта кое е поврзано со активниот живот, имено, „моќ за одлучување која ја одредува соодветната употреба на разумот во праксата“ (Amb Io. 1109B).

Во овој текст ќе биде разгледан концептот φρόνησις во делата на св. Максим Исповедник низ неколку аспекти: созданието како израз на Божествената φρόνησις, φρόνησις во рамките на системите на доблестите и нејзината функција, φρόνησις како основа за *vita practica* и односот на *vita practica* и *vita contemplativa*. Низ овие тематски точки ќе бидат изведени карактеристиките на φρόνησις кај св. Максим Исповедник кои ги рефлектираат неговите тежнења за помирување на микрокосмичките антиномии со макрокосмичката парадигма на вечниот Логос.

Клучни зборови: СВ. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, ΦΡΟΝΗΣΙΣ, VITA PRACTICA, VITA CONTEMPLATIVA

Вовед

Класичната шема на поделба на доблестите (т.н. кардинални доблести, храброст – ἀνδρεία, умереност – σωφροσύνη, праведност – δικαιοσύνη и практичка мудрост/разборитост – φρόνησις), која потекнува од антиката, особено присутна во стоицизмот и во неоплатонизмот, речиси без двоумење е прифатена кај мнозина од средновековните автори, како од западната, така и од византиската традиција. Во средновековието, кардиналните доблести не биле потиснати од етичките концепти кои имале теолошка природа, туку, напротив, биле целосно интегрирани во христијанската етичка мисла (Вејсзу, 2011, 1). Прифаќање на оваа шема може да се забележи и кај некои од авторите од византиската филозофска традиција.

Вакво експлицитно присвојување на класичните кардинални доблести, покрај чисто христијанските доблести¹, може да се забележи и во списите на св. Максим Исповедник. Кај него дефинирањето на четирите кардинални доблести многу често оди во корелација со дефиницијата на четирите кардинални пороци (γενικαὶ κακίαι) – неразумноста, малодушноста, невоздржувањето и неправдата (*De Char.* 2. 79). Св. Максим Исповедник со цитат од „Првото послание до Коринтјаните“ (1. Кор. 15, 49) ја посочува нивната важност, укажувајќи дека оној кој ги поседува овие доблести го поседува „образот на Небесниот“.

Според св. Максим Исповедник, христијанинот го води својот живот во рамките на овие три нешта: заповедите, догмите и верата: „заповедите го одврзуваат умот од страстите, догмите го воведуваат во познавањето на Бога, а верата – во созерцанието на Света Троица“ (*De Char.* 4. 47). Оваа поделба на христијанскиот живот може да се гледа како учење за тројниот духовен развој: на првиот степен се наоѓа „практичката филозофија“ која е основа за т.н. *vita practica*, на вториот „природната филозофија“ која е основа за т.н. *vita contemplativa*, а на третиот „теолошката филозофија“ која е основа за т.н. *vita mystica*.

Основата за соединувањето со Бога св. Максим Исповедник примарно ја гледа во дејствителноста, затоа што, цитирајќи го Јаков (Јак. 2: 20), смета дека „Верата без дела е мртва“. Тој вели: „Ниту еден разумен човек нема да се осмели да го вброи мртвото и безделното кон добрите работи“ (*Myst.* 5). Тој не е застапник на тезата за *sola fide*, затоа што потрагата по Бога не може да се почне без дејствувањето и, воопшто, бездејственоста не води до него (*Q. Thal.* 48). Доколку се присутни истовремено и верата и делата, човековата личност може да биде преобразена. Најзначајната доблест чие поседување ја овозможува *vita practica*, е φρόνησις.

Практичката мудрост, разборитоста, имено φρόνησις, е концепт чие посистематично и парадигматично воспоставување го читаме во „Никомахова етика“ на Аристотел. Φρόνησις е диспозиција „да [се] просуди за работите кои се добри и полезни за него [практички мудрот/разборитиот, φρόνιτος Ј.П.], но не делумно, на пример, - за здравје или за телесна сила, туку за работи кои воопшто се однесуваат на доброто живеење“ (*NE* 1140a23-27). Во оваа смисла, φρόνησις, според Аристотел, е интелектуалната, расудувачка доблест која како разумска диспозиција е предуслов и дополнување на моралните доблести што произлегуваат од неразумскиот дел на душата, како што се, на пример, праведноста, пријателството, умереноста. Φρόνησις е доблест со која ин-

¹ Вера, страв од Бога, воздржување, трпеливост, великодушност, надеж во Бога, бестрасност и љубов (*De Char.* 1. 2-3.) Види кај Thunberg, 1995, 284-331 за влијанието на системот на доблестите на Евагриј од Понт врз системот на доблестите кај св. Максим Исповедник.

дивидуата се оспособува во секој поединечен случај да го најде оптималниот избор за дејствување кое во заднината ја има генералната слика за среќен, евдајмоничен живот, крајната цел на човековото дејствување според Аристотел.

Аристотеловото наследство според кое интелектуалните доблести припаѓаат на две сфери, една на активниот и практичен живот, а друга на животот посветен на вечните вистини², може да се проследи и во делата на св. Максим. Според св. Максим Исповедник, φρόνησις претставува разбирање на практичните нешта кое е поврзано со активниот живот, имено, „моќ за одлучување која ја одредува соодветната употреба на разумот во праксата“ (*Amb Io.* 1109B). Тој го спротивставува φρόνησις на избувливите и сладострасните дејства на човекот, велејќи дека претставува капацитет за различување на доблеста од порокот (*De Char.* 2.26).

Конципирањето на φρόνησις кај св. Максим, во неговата основа, во многу аспекти е слично на Аристотеловото. Во продолжение ќе проследиме како овој концепт е разработен во филозофијата на св. Максим Исповедник и во што се состои неговата специфичност.

Созданието како израз на Божествената φρόνησις

Поврзувањето на онтологијата и антропологијата кај св. Максим Исповедник е многу честа, особено тргнувајќи од тезата дека чинот на создавањето на светот е замислен како создавање на човеков дом (Гулевска, 2010, 24). Така, во делата на св. Максим, освен на местата каде што тој се занимава со чисто етичка проблематика, φρόνησις го споменува и на места на кои се обработуваат прашања со онтолошко-космолошки контекст, особено во „*Ambigua* до Јован“. На овие места св. Максим го опишува создадениот космос како една божествено воспоставена онтолошки поврзана структура од поединечности, видови и родови кои меѓусебно се поврзани во согласност со Божјите логоси. Космосот претставува една целина чии составни делови се целини на други составни делови, а тие на трети итн., завршувајќи го ваквото разделување на општо – посебно (целина – дел) до степенот на поединечните суштества кои претставуваат само делови. Принципот на ваквото устројство, според него, е Христос, Логосот, кој преку силата на σοφία ги одржува општостите (целините) на суштествата, а низ φρόνησις ги опфаќа нивните составни делови. „Тој е по природа Создател и Седржител на сите нешта, и преку Себеси проникнува во нештата што се одделени, поништувајќи ја

² Кај Аристотел, интелектуалните доблести се делат на две подгрупи: спознавачки, кои се занимаваат со вечните вистини, и расудувачки, кои се поврзани со практичниот живот. Во првите ги вбројува: знаењето (ἐπιστήμη), мислењето (νοῦς) и мудроста (σοφία), а во вторите: вештината (τέχνη) и практичката мудрост (φρόνησις).

неслогата меѓу суштествата и соединувајќи ги *сите нешта* во мирољубиво пријателство и неподелена согласност...“ (*Amb. Io.* 1313C). Во оваа смисла, конкретниот свет претставува израз на Божјата $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$. Поради изразитата апофатичка линија на св. Максим, од аспект на човекот, не постои смисла да се проникнува во причините на Божјото создание. Тој треба да верува во Божјата $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ поради која е создаден овој сложен свет.

За космолошкиот аспект на $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ кај св. Максим треба да се истакнат два пара корелативни поими кои подоцна можат да се увидат и во концептот на човечката $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$: $\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$ – општост и $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ – составен дел/посебност. Низ $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$, Логосот проникнува во поединечните нешта и ги соединува според нивната општост. Насочувањето на $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ кон создадениот свет кој е сложен, нејзиното одделување од мудроста која ја носи општоста и проникнување во создаденото низ општото се карактеристиките кои макрокосмичката $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ ги споделува со микрокосмичката – човечка $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$.

Системот на доблестите и $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$

Во целокупниот корпус на св. Максим Исповедник може да сретнат повеќе места каде што се изложени неколку системи на доблести, класифицирани според одреден критериум. Често, доблестите во тие системи имаат различни, наместа и контрарни улоги. Во продолжение ќе анализираме неколку од нив каде што $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ зазема клучно место.

Системот на доблестите кој соодветствува на класичната четириделна поделба на античките кардинални доблести св. Максим Исповедник го составува во „*Ambigua* по Јован“. Како што Евангелијата се четири на број, вели тој, толку на број се и природните стихии, толку се и деловите на духовниот живот на умот, а толку на број се и доблестите (*Amb. Io.* 1245A). Според Фон Балтазар, оваа класификација претставува врвна синтеза на доблестите каде што св. Максим ја конструира врвната поларност (von Balthasar, 1988, 343). Тие ја изразуваат внатрешната кохерентност на душата и го опфаќаат, истовремено, интелигибилниот свет во нас, и светот околу нас. Во овој систем $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ има специфична функција чија цел е љубовта. Св. Максим не ѝ определува место на љубовта како поединечна доблест во системите на доблести кои ги гради затоа што смета дека таа претставува нивно највисоко единство, нивна обединувачка сила. Во оваа класификација, $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$ заедно со праведноста се соединува во мудроста, храброста и умереноста во спокојна радост/благост (наречена и бестрастие), а мудроста и спокојната радост се соединети во љубовта. „Мудроста е усовршување и граница на она што може да биде спознаено, исто како што спокојната радост/благоста е усовршување и граница на она што може да биде практикувано“ (*Amb. Io.* 1249A). На $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$, која припаѓа на духовниот свет, св. Максим ѝ го доделува ете-

рот како соодветник од стихиите во сетилниот свет, затоа што φρόνησις е „состојба на умот која ги осветлува и ги открива духовните принципи кои се присушти на секое создадено суштество, беспогрешно проникнувајќи низ овие принципи во причините кои се присутни во сите нив, притоа успевајќи да ја привлече желбата на душата за божественото“ (*Amb. Io.* 1245C). Евангелието според Јован св. Максим им го доделува на етерот и на φρόνησις затоа што тоа се издигнува над сите Евангелија, како симбол за самата теологија, затоа што започнува и завршува на начин што му е соодветен на Бога. Со оглед на тоа што св. Максим смета дека душата ги одржува доблестите токму поради актуализацијата на нивните внатрешни потенцијали во однос на сетилата, тој на секоја доблест ѝ го одредува соодветното сетило. Доблеста на φρόνησις се реализира преку сетилото на видот и слухот кога нејзината когнитивна дејност се согласува со актуалното сфаќање на соодветниот објект на перцепцијата (*Amb. Io.* 1248D)³. Во оваа класификација, св. Максим повеќе се приклучува кон Платоновото отколку кон Аристотеловото значење на φρόνησις, и на оваа доблест ѝ придава поголема интелигибилна функција.

Психолошката теорија, имено, учењето за поделбата и структурата на душата, како и кај Аристотел, е основата врз која и св. Максим, генерално, ја развива теоријата за доблестите. Сепак, на многу места во делата на св. Максим ваквата теорија се разликува, па така и системите на доблестите добиваат поинаков облик. На пример, врз основа на тројната поделба на душата на желбен, раздразнителен и мисловен дел, во „400 глави за љубовта“, св. Максим ја изложува тројната поделба на доблестите. Овде доблестите претставуваат соодветна употреба на душевните сили, додека, пак, пороците, несоодветна. Знаењето и φρόνησις претставуваат соодветна употреба на мисловниот дел, љубовта на раздразнителниот дел, а умереноста на желбениот дел. Разумното движење на душата, според св. Максим, може да се случи само доколку желбите се воздржувани, кога раздразнителните сили ревнуваат во љубов, а кога мисловната способност живее во молитва и созерцание (*De Char.* 4.15; 4. 80).

Сепак, во „Мистагогија“ (*Myst.* 5) може да ја проследиме најсистематски изложената теорија за доблестите, повторно основана врз една сложено поставена психолошка теорија. Тука, улогата на φρόνησις е најевидентно претставена. Душата, вели тој, се состои од разумска сила (νοερά δύναμις), која се движи самостојно и по сопствена волја, и животна сила (ζωτική δύναμις), која е неподвижна и по природа не поседува слобода на избор поради власта од страстите. Всушност, според него, душата има два вида способности: дејствувачка (разум, διάνοια) и созер-

³ Храброста се реализира преку сетилото за мирис, умереноста преку сетилото за вкус, а праведноста преку сетилото за допир.

цателна способност (ум, νοῦς). Св. Максим на следниов начин ги дефинира нивните функции:

Умот се јавува како движечко начело на разумната сила, а разумот – како промислително начело на животната сила. Првиот (мислам на умот) е и се нарекува мудрост (σοφία), кога сецело ги чува своите непроменливи стремења кон Бога. Точно така, а разумот е и се нарекува φρόνησις, кога благоразумно и промислително управува со животната сила со посредство на своите енергии... (*Myst.* 5)

Тука, а и на други места, св. Максим не прави разлика меѓу капацитет/дел на душата со соодветната нему соодветната доблест. Во понатамошниот текст го определува нивниот статус, имено, пишува дека умот е мудрост во можност, а разумот е φρόνησις во можност. Ваквото аристотеловско објаснување во рамките на концептите можност – стварност, ги објаснува умот – разумот и мудроста – φρόνησις како две состојби на една иста способност.

Св. Максим во пасусите што следуваат ја дообјаснува φρόνησις: „со посредство на дејствувачката навика на доблеста, остварена на телесен начин, го наоѓа своето завршување низ верата во доброто“ (*Myst.* 5). Во оваа определба тој потенцира неколку аспекти кои се особено значајни за разбирањето на φρόνησις: „дејствителна навика“, „остварена на телесен начин“, која „завршува... во доброто“, „низ вера“.

Φρόνησις секогаш се однесува на практиката, оттаму таа секогаш е „остварена на телесен начин“. Тоа е расудување кое се однесува на „животната сила“, чии принципи за соодветно функционирање секогаш доаѓаат од способност различна од неа. Φρόνησις, се согласуваат и Аристотел и св. Максим, е „дејствителна навика“, поаѓајќи од ставот дека нереализираната доблест не е доблест и таа мора постојано да е актуализирана низ доблесното дејствување. Φρόνησις ја претставува движечката сила која го придвижува разумот за да се дојде до морално дејствување. Значи, телосот на целото ова дејствување е постигнувањето на доброто, но преку верата. Преку доблеста се стигнува до вистинската внатрешна извесност за божјите нешта, која разумот прво ја има потенцијално преку φρόνησις, а која понатаму се покажува како реалност кога нејзините дела се откриени преку доблеста. Во верата φρόνησις, конечно, „ја прекратува својата дејност и го наоѓа своето совршенство“. Доброто е последната граница на верата каде што разумот го наоѓа својот мир и со тоа го запира своето природно движење. Моделот според кој душата може да постигне соединување со Бога низ разумот и φρόνησις може да се прикаже на следниов начин:

Душа (ψυχή) → разум (λογικόν): → расудување (λόγος) → практичка мудрост/разборитост (φρόνησις) → дејствување (πράξις) → доблест (ἀρετή) → вера (πίστις): добро (αγαθόν) → Бог (θεός) (Karayannis, s. a., 12)

Овој модел, всушност, ја претставува динамиката на одвивањето на т.н. *vita practica*.

Vita practica

Со структурата *vita practica*, *vita contemplativa* и *vita mystica* може да се сумираат фазите на христијанскиот живот кои св. Максим ги опишува во речиси сиот свој корпус. Овие фази го претставуваат патот по кој треба да се тргне во формирањето на духовниот живот, во филозофска, морална, литургиска и теолошка смисла, како и во напредокот кон исполнување на крајната цел на човековото суштествување – постигнување сличност со Бога. Дали овие *vitae* претставуваат развојни етапи и следуваат по хронолошки ред, дали постои супериорност на *vita contemplativa* врз *vita practica*, или, пак, се одвиваат паралелно, и дали имаат истовремено важење – се прашања кои се поставуваат имајќи предвид дека св. Максим постојано инсистира на нивно одвојување.

Првата фаза многу често тој ја нарекува „практичка филозофија“ (πρακτικὴ φιλοσοφία), назив, што според Танберг, значи дека св. Максим ѝ придава големо значење (Thunberg, 1995, 335). Оваа фаза е поврзана со развојот на доблестите и затоа некаде ја нарекува и „етичка филозофија“. Под влијание на евагристичката традиција, и кај св. Максим може да се најдат навестувања дека *vita practica* е подготвителна фаза во постигнувањето на вистинското знаење. Предуслов за овој подвиг е познанието на сопствениот пад, а целта е оздравување на човековите душевни сили и нивно враќање во првобитната состојба (Настески, 2017, 563). Така, подвижникот не само што треба да се ослободи од страстите и да се издигне над нив туку целта на *vita practica* е и да ги постигне доблестите. Со негување на доблестите, душата станува неподвижна за злото (*De Char.* 1. 36). Важен аспект на *vita practica*, на кој св. Максим укажува на многу места, е дека доблесниот христијански живот, всушност, е актуализација на разумската човекова природа, особено на разумската способност која е насочена кон практиката – φρόνησις. Низ φρόνησις е возможно да се постигнат целите на *vita practica*, а една од нив е постигнување на доблесната состојба на бестрастие, како мирна и цврста состојба на умот. Таа тогаш е подготвена да ги гледа нештата на соодветен начин и да одговори единствено на нештата кои се вистинити, добри и убави. *Vita practica*, всушност, е првиот чекор кој човекот го води кон природниот пат (κατὰ φύσιν) на патот до соединување со Бога, кон станувањето личност (види: Георгиева, 1993, 56-71). Движењето на човекот според природата е движење според неговиот логос на суштествувањето (Tollefsen, 2008, 184). Св. Максим оди дотаму што тврди дека оној што ја живее *vita practica* го прима воплотувањето на Логосот во неговите доблести.

Меѓутоа, тоа што св. Максим Исповедник не е застапник на тезата за *sola fide* истовремено не повлекува дека е и застапник на тезата за *solis operibus*. Тој воспоставува специфична врска меѓу *vita practica* и *vita contemplativa* која го отсликува човекот како образ и слика на Бог, и тоа Бог како *добро* – низ *vita practica*, и Бог како *вистина* – низ *vita contemplativa*.

Единството на *vita practica* и *vita contemplativa*

Повторно „Мистагогија“ е делото во кое св. Максим ја слика целосната претстава за христијанскиот живот. Според него, патот од $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ до $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ не е единствениот пат до Бога кој капацитетите на душата можат да го „изодат“. Целта која ја има разумскиот дел на душата е истоветна со целта на умствениот дел на душата и, според тоа, во еден телеолошки контекст, дејствувањето на душата не може да биде поделено, без разлика на нејзините неистоветни функции. Патот на разумот до Бога кој се открива преку доброто е паралелен на патот на умот кон Бога кој нему му се открива преку вистината. Како што на разумскиот дел на душата му припаѓаат разумот, $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, дејствувањето, доблеста и верата кои завршуваат со доброто, исто така, на умствениот дел на душата му припаѓаат умот, мудроста, созерцувањето, знаењето и незаборавното знаење, кои завршуваат со вистината. За разлика од крајот, на разумскиот пат кога Бога се јавува како добро низ откривање на своите енергии, на крајот од умствениот пат Бог (доколку сака) се открива во својата суштина. Вака изгледа овој паралелен пат до Бога:

Душа ($\psi\upsilon\chi\eta$) → умствен дел ($\Theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$): ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) → мудрост ($\sigma\omicron\varphi\acute{\iota}\alpha$) → созерцување ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$) → знаење ($\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$) → незаборавно знаење ($\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$): вистина ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) → Бог ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$) (Karaayannis, s. a., 12)

И покрај тоа што патот од $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ до $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ и од $\sigma\omicron\varphi\acute{\iota}\alpha$ до $\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ претставуваат паралелни патишта што водат до една цел, нивните конститутивни делови се преплетуваат, формирајќи дијади со помош на кои душата се приближува до Бога, „подражавајќи ги непроменливоста и добрејството на неговата суштина и енергија со својата непроменлива, непоколеблива и доброволна навика во доброто“ (*Myst.* 5). Св. Максим дава пет вакви дијади, а тие се: умот и разумот, мудроста и $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, созерцувањето и дејствувањето, знаењето и доблеста, незаборавното знаење и верата. При соединувањето и спојувањето, ниеден од поимите не се зголемува или намалува на сметка на другиот. Последниот пар поими, вели св. Максим, го означува Бога – вистината и доброто го откриваат Бога. Св. Максим Исповедник ја споредува душата со духовна лира со десет струни. Кога постои хармонично созвучје на десетте струни во душата, тие ја свират мелодијата на Десетте заповеди, и

тогаш кога душата накратко ќе може да ја претвори десетката во единица, таа ќе може да се соедини со Бога.

Принципот на кој овој паралелизам евозможен св. Максим на специфичен начин го објаснува со една сцена од Евангелието според Лука (Лука 22. 8-13) (*Thal.* 3). Исус ги праќа Петар и Јован да приготват пасха за денот Бесквасници во куќата во која ќе ги однесе човекот кој носи стомна со вода, а кого ќе го сретнат веднаш штом ќе влезат во градот. Според него, Петар ја симболизира *vita practica*, а Јован *vita contemplativa*, додека, пак, човекот кој ја носи стомната со вода е оној кој ја носи милоста Божја според „практичката филозофија“ во рацете на доблестите. Куќата го претставува местото на вистинската побожност кон која се движи „практичниот ум“, тежнеејќи кон доблеста. Домаќинот на куќата е „теорискиот“ ум кој ја поседува оваа доблест како да е негова по природа и кој е осветлен од Божествената светлина на мистичкото знаење. Пасхата која треба таму да се принесе и од која треба да јадат сите кои таму ќе се соберат е Логосот. Од оваа слика јасно се гледа дека двата вида функции мора да бидат во единство – човекот кој ја носи стомната и домаќинот на куќата се две различни личности, но, исто така, се и една. Според св. Максим, доблеста и знаењето треба да се гледаат како разделени во однос на побожноста, но според нивната заедничка природа тие не се разделни затоа што коренот и на двете се наоѓа во човековата природа. *Vita practica* и *vita contemplativa* се обединети од Духот, а се обединети и се наречени едно преку Логосот.

Според ова, може да се забележи дека на секој степен од животот на душата постои преплетување на теоретското со практичното, аспект кој св. Максим особено го нагласува. Танберг оценува дека идејата за длабока поврзаност на практичната и теоретската функција на христијанскиот живот е предоминантна во делата на св. Максим, идеја која е поврзана со целиот процес на христијанското усовршување основан врз ставовите дека човекот е создадено суштество и дека постои врска меѓу човековите природни доблести и божествените својства (Thunberg, 1995, 339).

Имајќи ја предвид ваквата синтеза, дискусијата за супериорноста, (не)симултаноста и редоследноста на двете *vitae* станува излишна. Ист е и случајот со прашањето дали *vita practica* е само подготвителна фаза во духовниот развој.

Заклучок

Испитувањето на историјата на еден филозофски концепт истовремено претставува и испитување на филозофските контексти во кои тој се развива, контексти кои му даваат посебен белег на тој концепт. И покрај тоа што тој ги задржува клучните својства во текот на историскиот развој, секоја историска интелектуална и духовна целина му додава/-

одзема одредени карактеристики поради што тој концепт во тој контекст станува специфичен. Средновековната западна и византиска мисла не само што ја задржува кардиналната позиција на *φρόνησις* којашто ја има во антиката, особено позицијата која ѝ ја одредува Аристотел, туку ѝ го доделува приматот на *augiā virtutum* (кочијаш/возар на доблестите). Сепак, *φρόνησις* го следи христијанскиот светоглед и се развива заедно со неговите основни поставки.

Слично како Аристотел, и св. Максим ги дистрибуира интелектуалните доблести согласно со деловите на интелектуалниот дел на душата. *φρόνησις*, речиси идентично како во „Никомахова етика“, е доблест на разумската сила на интелектот која се однесува на дејствувањето и која управува со животната сила (кај Аристотел, со моралните доблести). Дихотомијата во рамките на интелектуалната сфера, и кај Аристотел и кај св. Максим Исповедник, за разлика од останатата античка традиција, особено платонистичката, укажува на две значајни поенти. Прво, дека треба да се одделат двете сфери на интелектуалното дејствување токму поради тоа што имаат различна природа, едната чисто спекулативна, а другата свртена кон практичното, и второ, да се потенцира дека практичното дејствување секогаш треба да има интелектуален регулатор.

Она што е радикално различно во концептот за *φρόνησις* кај св. Максим од Аристотеловиот концепт е тоа што крајната цел на *φρόνησις* кај св. Максим не се состои во постигнувањето на *εὐδαιμονία* (блаженство, среќа), како кај Аристотел, туку во соединување со Бога, кој се јавува како добро низ своите енергии. Како највисоко достигнување на практичниот дел на интелектот, св. Максим на едно место ја наведува љубовта, а на друго верата. Второто разидување се состои во тоа што и покрај диференцирањето на двете сфери на интелектуалното дејствување кај двата автора, кај св. Максим, за разлика од Аристотел, двете сфери дејствуваат по паралелни патишта и имаат иста цел. Низ целиот корпус тој се обидува да го одржи балансот на двата пата, водејќи се од халкидонската формулација за диофизитизмот⁴. Конципирањето на *φρόνησις* во делата на св. Максим Исповедник се развива од сфаќањето дека патот до Бога, единствената крајна цел на човекот, тргнува од доблесниот живот, но и од сознанието дека Логосот се воплотил во човечките доблести. Како што самиот св. Максим тврди, во вистинскиот христијански живот *vita practica* треба да претставува актуализирана *vita contemplativa*, а *vita contemplativa* да претставува мистагогична практика – доблеста да биде откровението на знаењето, а знаењето да ја претставува силата со која се одржува доблеста.

Низ човечката *φρόνησις* многу јасно може да се согледа тежнеењето на св. Максим Исповедник да се помират духовните антиномично-

⁴ Повеќе за персоналистичкиот аспект на филозофијата на св. Максим Исповедник, види во Георгиева, 2001, 93-112.

сти според примерот на Божјата φρόνησις. Преобразувањето на внатрешниот живот треба да се одвива според парадигмата на вечниот Логос кој го надминува мноштвото на сите принципи и причини. Ова прообразување не е независна вежба со цел да се достигне одредена возвишена состојба, ниту плотиновска духовна апстракција од онтолошкиот плуралитет, туку е дел од преобразбата која е започната со воплотениот Христос и која, преку литургијата, води кон крајната прообразба на космосот.

Литература

- Amb. Io. (2014). *St. Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua to John. Vol. II.* Cambridge: Harvard University Press.
- Аристотел. (2003). *Никомахова етика*. Скопје: Три.
- Bejczy, I. P. (2011). *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century.* Leiden/Boston: Brill.
- Георгиева, В. (2001). *Византиска филозофија*. Скопје: Табернакул.
- Георгиева, В. (1993). *Филозофија на исихазмот*. Скопје: Табернакул.
- Гулевска, В. (2010). *Magister caritatis*. Битола: Педагошки факултет – Битола.
- De Char.* (2007). Свети Максим Исповедник. „Четиристотини глави за љубовта.“ Во *Добротољубие*. Том III, Скопје: Свети архиерејски синод на Македонската православна црква, 164-236.
- Karayannis, V. “The virtues according to St. Maximus the Confessor. Renewal of the World.” <https://www.academia.edu/12828287/The_virtues_according_to_St_Maximus_the_Confessor_Renewal_of_the_World>[Accessed 1.5.2019]
- Migne, J. P. (ed.). (1857). *Patrologia graeca. Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca.* Vol. 90-91. Parisii [Paris]: Apud Garnier Fratres et J.-P. Migne Successores.
- Myst.* (2010) .Свети Максим Исповедник. „Мистагогија“. Во Валентина Гулевска. *Magister caritatis*. Битола: Педагошки факултет – Битола, 77-130.
- Настески, Архимандрит Г. (2017). *Благобитие - Христолошко устројство на човечката личност*. Куманово: Кумановско-осоговска епархија.
- Свето писмо на Стариот и на Новиот завет.* (2003). Шесто издание, Скопје: Библиско здружение на Република Македонија.
- Thunberg, L. (1995). *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor.* Chicago and La Salle: Open Court.
- Tollefsen, T. T. (2008). *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor.* Oxford: Oxford University Press.
- von Balthasar, H. U. (1988). *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor.* Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Q. Thal.* (2018). *St. Maximos the Confessor. On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios.* Washington D.C.: The Catholic University of America Press.