

ΦΡΟΝΗΣΙΣ ВО СТОИЧКАТА И ВО ЕПИКУРЕЈСКАТА ФИЛОЗОФИЈА

Јасмина Поповска

(Abstract)

Despite the change in the focus concerning ethical issues, ethics after Aristotle inherited much of his theoretical insights. Sharing the interest towards the intellectual ground of the virtues with Aristotle, Epicurus and the Stoics take φρόνησις in the center of their investigations. This article will analyze the function of φρόνησις within the ethical considerations in both schools and focus on the relations that φρόνησις has with: ἡδονή (Epicurus), φύσις and ἐπιστήμη/τέχνη (Stoics). Also, it will be considered the issues of the unity of virtues (Epicurus and Stoics) and the distinction of καθήκοντα and κατορθώματα (Stoics).

In general, Hellenistic–Roman ethics does not develop around φρόνησις, although nominally φρόνησις plays a major role. It fulfils a certain important function, but its nature is easily adapted and changed depending on the ethical point that should be fulfilled, by a different author and in a different period. This leads to inconsistency in the definition of φρόνησις and confusion in its understanding.

Вовед

Етичките теории по Аристотел го менуваат фокусот на своето внимание, главно под влијание на општествената и политичка криза. Филозофијата, во генерални црти, добива етичка и практичка функција, а нејзиното практикување добива индивидуалистичка и приватна димензија. И покрај сменетиот фокус, хеленистичко–римските филозофски школи, главно епикурејската и стоичката, наследуваат значителна теориска основа врз која понатаму ја градат својата позиција.

Аристотеловиот придонес во етиката и политиката, како од методолошка така и од термиолошка и содржинска смисла, останува признаен, барем во имплицитна форма, од новите филозофски школи. Разјаснувањето и подредувањето на формалните етички концепти (како што се доблеста, диспозицијата, задоволството), деталната работа на голем спектар доблести, како и анализата на врската меѓу разумот и дејствувањето, се препознаваат како вградени во новите етички гледишта.

И Епикур и стоиците ја препознаваат значајноста на интелектуалната основа на доблестите. Тие развиваат теорија за доблестите според која постои нивно единство врз основа на оваа интелектуалност што ја споделуваат. И двете школи ѝ даваат водечко место на φρόνησις (phronesis)¹ во системот на доблестите, но својата специфичност ја извлекуваат од специфичноста на нивната етичка теорија. И двете школи ја нагласуваат улогата на природата во однос на етиката, многу повеќе од Аристотел. Тоа ќе доведе и до значително менување во основните одредби на φρόνησις, кај Епикур во светло на физикалистичките основи на задоволството, а кај стоиците во контекст на подражавање на космичкиот ум на етичко ниво.

Епикур

Тешко е да се оцени улогата на φρόνησις за Епикуровата етика. Од една страна, во достапните извори кои му се припишуваат директно на Епикур, овој термин е експлицитно употребен само на две места, во *Писмојто до Менојк* (DL X, 132) и во *Основниите мисли* (DL X, 140; V). Дополнително, во подоцнежната, иако скудна, литература на епикурејците φρόνησις ретко или воопшто не се споменува. На пример, кај Лукретиј Кар, prudentia (латинскиот еквивалент на φρόνησις), и сите останати изведенки на оваа именка, на ниедно место не се споменуваат туку само еднаш се споменува imprudentes (DRN. V, 999–1000)².

¹ Во македонскиот јазик, φρόνησις се преведува со термините „разумност (и умереност)“, „разборитост“ и „практичка мудрост“. Поради тоа што ниедно од понудените решенија не е комплетен синоним што ги покрива сите значења на поимот, во текстот ќе биде оставен оригиналниот термин.

² „Оние, неүки (imprudentes), често сами си земале отров,/Сега пак лукаво сами на други го даваат често.“

Од друга страна, и покрај тоа што експлицитно е употребена само на две места, Епикур ѝ дава централно место на *φρόνησις*, дури застапува и една прилично радикална теза дека нејзиното место е поголемо и од самата филозофија.

Во нашата анализа, примарно, ќе се задржиме на местата каде што експлицитно се дефинира улогата на *φρόνησις*. Така, кај Диоген Лаертиј може да се прочита дека, според Епикур, животот го прави пријатен:

трезвено то промислување кое ги испитува причините за секој избор и избегнување и ги растерува мислите кои најчесто ја вознемируваат душата. *φρόνησις* е начело на сето тоа и е најголемо добро. Поради тоа многу подрагоцена од философијата е *φρονίμως* од која се раѓаат и сите останати доблести. Таа подучува дека животот не може да биде пријатен, ако не е разумен (*φρονίμως*), убав и праведен, и обратно, дека животот не може да биде разумен, убав и праведен, ако не е пријатен. Бидејќи, доблестите се сродни со пријатниот живот и тој не може да се одвои од нив (*DL X, 132*).

Од овој пасус може да се издвојат три аспекти на *φρόνησις*: карактерот на *φρόνησις*, односот на *φρόνησις* и другите доблести, и односот на *φρόνησις* и крајната цел на животот.

Во однос на првиот аспект, од текстот се увидува дека *φρόνησις* има промислувачки карактер чија цел е, со соодветниот избор на дејства, да се постигне духовно спокојство. Со оглед на тоа што ваквиот вид промислувачка дејност треба да испита што треба да се прифати или избегне во дејствувањето, може да се сфати како мерило со кое ќе се премеруваат и споредуваат задоволствата и болките. Ваквиот избор треба да претставува „лек“ против душевните болести, кои според Епикур ги претставуваат несоодветните мисли кои душата ја доведуваат во состојба на немир. Се смета дека „сето тоа“ (*τούτων δὲ πάντων*) на што *φρόνησις* е начело се однесува на множеството препораки кои Епикур му ги пишува на Менојк, а кои можат да се сумираат во првите четири препораки од *Основниите мисли*. Така, *φρόνησις* станува „четворниот лек“ (*тетραφάρμακος*) кој се однесува на (1) стравот од боговите, (2) стравот од смртта, (3) дефиницијата за границата на задоволството и (4) дефиницијата за времетраењето на болката³.

³ „I. Она што е блажено и бесмртно, ниту самото поседува тегобност, ниту му ја предизвикува на нешто друго, така што не е обземено ниту со гнев, ниту со

Во однос на вториот аспект, φρόνησις го добива статусот на најголемо добро, токму затоа што претставува извориште за сите останати доблести чие стекнување носи пријатен живот. Тој ја прифаќа тезата за единството на доблестите, а φρόνησις ја поставува како нивен извор. Од достапните извори не може да се каже дека Епикур ја прифаќа стандардната четворна поделба на стожерните, кардинални, доблести. Само преку зборовите на Кикероновиот лик Торкват во делото *За крајносниите на доброто и зло* кој ја претставува епикурејската филозофија, дознаваме дека Епикур ја прифаќа четворната поделба на доблестите, без притоа меѓу нив да се вброи φρόνησις/prudentia, туку sapientia. Морел смета дека ова претставува отстапување од првобитното учење на Епикур, а тоа може да се должи на повеќе разлози. Меѓу овие разлози тој ја разгледува и тезата дека Торкват намерно ја прифаќа стандардната поделба на доблестите која ја прифаќаат актуелно популарните школи за да може да ја побие и да докаже дека во суштина во сите доблести лежи задоволството (Moréel во Annas&Betegh, 2016).

Во однос на третиот аспект, кај Епикур постои кружна, а со тоа и заемна, врска помеѓу φρόνησις и пријатниот живот. Нема пријатен живот без да се живее убаво, праведно и во склад со φρόνησις, но и обратно, не може да се живее убаво, праведно и во склад со φρόνησις, а тоа да не е пријатен живот (cf. DL X, 140; V). Блиската поврзаност на φρόνησις како извор на доблестите и крајната цел на животот повторно ја потенцира епикурејската насоченост кон практиката, поради што најпосле Епикур заклучува дека φρόνησις ја надминува самата филозофија. И навистина, φρόνησις игра централна улога во *Писмото до Менојк*, а со тоа и во неговата етичка теорија. Сепак Морел смета дека поставувањето на φρόνησις да игра една ваква улога е затоа што таа треба да претставува решение за апоријата во која се чини дека ќе се втурне етичката теорија на Епикур: ако задоволството е крајната

радост, бидејќи сето тоа претставува слабост... II. Смртта нема никакво значење за нас, бидејќи она што се распаѓа е лишено од сетилно восприемање, а за нас нема никакво значење она што е лишено од сетилно восприемање. III. Границата на јачината на задоволствата претставува отстранување на сето она што предизвикува болка... IV. Телесната болка не трае постојано; напротив, најсилната болка трае најкратко... При долготрајна изнемоштеност задоволството во телото ја надвладува болката“ (DL X, 139-140).

цел на животот, дали доблестите можат да бидат нешто друго освен средства? (Morel, in Silveira&Hobuss, 2010, 14).

Тргнувајќи од една поширока перспектива и не потпирајќи се само на местата каде *φρόνησις* е директно напомената, Розенбаум идентификува неколку клучни функции на *φρόνησις* во етичкиот живот според Епикур. Перспективата низ која ги извлекува овие функции е онаа од аспект на праведноста и нејзината улога во општествениот договор. Прво, *φρόνησις* е значајна за идентификување на задоволството како цел на етичкиот живот; второ, значајна е за идентификување на видот на живот кој носи благосостојба; трето, носи заклучоци за различните начини на кои добриот живот може да се постигне и укажува на средствата со кои се стекнува добриот живот; четврто, ги различува добрите од лошите желби; петто, ги регулира мотивите и ги спречува оние кои можат да доведат до повреда на другиот; шесто, ги открива цртите на карактерот кои доведуваат до среќа и начинот на кој доблестите можат да се реализираат и кај себеси и кај другите; седмо, расудува за начинот на организирање на општеството на индивидуи за да се избегне конфликт меѓу нив и за да им обезбеди да постигнат добар живот; така *φρόνησις* стои зад контрактуалното сфаќање на праведноста; осмо, *φρόνησις* е суштински поврзана со праведноста затоа што со помош на неа се одлучува за единечните начини на дејствување во кои насоките за индивидуата за праведно дејствување се неодредени (Rosenbaum, 1996, 402-403).

Сепак, формата на *φρόνησις* кај Епикур, и покрај широкоопфатната и добронамерна интерпретација на Розенбаум, ги нема богатството и комплексноста како кај Аристотел. Неколку пасуси пред местото каде што кулминативно се прогласува *φρόνησις* за поголема од филозофијата, може имплицитно да се прочита дека *φρόνησις* се сведува на „проценување со правилно одмерување и согледување на она што е корисно и штетно“. Според Епикур:

Секое задоволство, според својата сопствена природа, претставува добро, но сепак, не е секое предмет на избор; исто така и секоја болка е зло, но не секогаш се избегнува секоја. Секако, тоа треба да се процени со правилно одмерување и согледување на она што е корисно и штетно, бидејќи во одредени прилики доброто го сметаме за некакво зло, и повторно, злото за некакво добро (DL X, 129-130).

Според Анас, кај Епикур наоѓаме наједноставна форма на етичко расудување, на прв поглед слична на модерниот консеквенционализам. Целта е да се дојде до задоволство, а φρόνησις треба да го достигне најмногу што може, имено да го максимизира задоволството. Според неа, многумина тука можат да насетат антиципација на Бентамовиот калкулус кој треба да помогне во достигнувањето на максимизирањето на задоволството. Формата на φρόνησις, според неа, се заснова на комбинација од две стратегии, една теориска и една практичка, но без да се води сметка за нивната врска. Од една страна, оној кој е во потрага по задоволството мора да ги научи Епикуровите препораки и да ги интернализира, а од друга страна, да се практикува еден вид на „себемониторирање“ и во секоја ситуација да се практикува преиспитување на изборите за дејствување за да се избегне грешка (Annas, 1993, 85–87). Таа се повикува на авторитетот на Епикур и функцијата на неговите препораки како готови рецепти кои треба некритички да се преземат, а потоа да се практикуваат. Оттука, функцијата на φρόνησις треба да се состои само во себепреиспитувањето со цел да се одбегне грешка.

Нејасно е местото на φρόνησις во епикурејската етика и тоа се должи на неразјаснетата врска меѓу доблестите и задоволството. Поконзистентен пристап кон φρόνησις во својата етичка теорија нудат стоиците.

Стоици

Φύσις-φρόνησις

Физиката како дисциплина има специфично и суштинско значење за стоичката етика. За разлика од Аристотел, стоиците сметале дека етиката е строго заснована врз природните закони. Крајната цел на етичкиот живот е живот во согласност со природата (φύσις/physis), што истовремено, според нив, значи во согласност со доблестите. Според Хрисип, не постои друг посоодветен начин да се зборува за доброто и злото, освен преку проучувањето на природата и дејствувањето на космосот и затоа физиката треба да се проучува само поради можноста да се разлучува доброто од злото (Plut. *Mor.* 1035c–d). Суштината на човековата природа е подобна на Севсовиот разум.

Токму поврзувањето на космолошкото и етичкото го изведува Кикерон во неговите дела кога ги испитува стоичките филозофски

ставови, а кое понатаму го провлекува и во сфаќањето на φρόνησις⁴. Тој смета дека природата дејствува соодветно на нејзините сопствени тежнења и движења, исто како што и ние сме придвижени преку нашите умови и сетила. „Таков е умот на космосот и токму поради овој разлог соодветно може да се нарече prudentia или providentia“ (*Nat. D.* II 57–58). Во космолошки и физички контекст, латинските термини prudentia и providentia се користат во корелација на стоичкиот старогрчки термин πρόνοια. Според Кикерон, ваквата еквивалентност има смисла затоа што и prudentia и providentia укажуваат на поседувањето моќ за предвидување.

За прашањето што претставува prudentia во однос на нашата природа, Кикерон расправа во рамки на дистинкцијата „она што е во нашата природа“ и „она што е спротивно на неа“. Тој вели:

Што е поочигледно отколку она, ако веќе нема никаков избор помеѓу оние нешта, што се во склад со природата и оние кои се спротивни на неа, ако од нив се отстрани онаа prudentia, што е толку фалена и барана? (*Fin.* III. 31).

⁴ И покрај тоа што филозофската позиција на Кикерон повеќе се поврзува со скептицизмот или филозофскиот еклектицизам, сепак во неговите текстови може да се забележат симпатии кон стоичката филозофија. Генерално, неговите дела содржат критички дискусии за главните филозофски школи во хеленистичко-римскиот период, меѓу кои од големо значење се обработените ставови на стоицизмот кои претставуваат примарни извори за некои од нив.

Во дискусијата за φρόνησις Кикерон е особено значаен затоа што под влијание на стоичката филозофија тој го воведува овој термин во латинската филозофска терминологија како prudentia. Терминот φρόνησις произлегува од терминот φρήν кој реферира на физичкото место кое претставува седиште на мислата и на умот, имено градите, додека prudentia произлегува од терминот providentia, кој, пак, е еквивалент на старогрчкиот πρόνοια, со значење – способност да се види однапред, предвидување, промисла, провидение. Според Фрањо, Кикерон го има предвид поширокиот етичко-физикалистички аспект на стоичкото сфаќање на φρόνησις. Имено, прво, πρόνοια како термин е многу близок со νοῦς, второ, πρόνοια во одредени контексти имала значење на манифестација на божествената φρόνησις, трето, стоичкиот поим за πρόνοια има специфично значење како еден вид свесен фокус кон целта на нечие дејствување, некој вид целесообразност, телеологија. И покрај ваквите индикации, додава Фрањо, Кикерон овие две нивоа, космолошко и етичкото, строго ги одделува. Идентификацијата на prudentia со πρόνοια се случува само во *De natura deorum* и никогаш не се меша со етичките употреби на φρόνησις во другите дела (Грањо, 2016, 404).

Во оваа смисла Кикерон смета дека функцијата на *prudentia* се состои во избирањето на оние нешта што се во склад со природата, за разлика од оние што не се. Доблесниот човек знае што треба да одбере затоа што знае што е во согласност со природата во секој поединечен случај. Така, може да се заклучи дека *φρόνησις* е знаење за она што треба да се направи преку знаењето на природата.

Φρόνησις и единството на доблестите

Според стоиците, постојат два вида доблести: едните се примарни доблести, а другите се подредени на првите. Примарните се *φρόνησις*, умереност (*σωφροσύνη*), храброст (*ἀνδρεία*), праведност (*δικαιοσύνη*). Според нив, „*φρόνησις* е знаење за она што е добро или лошо или за ниедното од двете“ (*DL VII, 92*), и со неа се блиски и се поврзани добрата одлука и сфаќањето (*DL VII, 126*). Подредени доблести на *φρόνησις* се исправното расудување, доброто проценување, бистрината на умот, претпазливоста и снаодливоста (*SVF 3.262, 264*).

Во рамки на стоицизмот се развива дискусијата за односите меѓу првичните доблести. Според Плутарх, Зенон, како и Платон, прифаќа неколку различни доблести (*φρόνησις*, умереност, храброст, праведност) врз основа на ставот дека и покрај тоа што тие се нераздвојливи, тие се различни едни од други. Сепак, како што наведува Плутарх, тој себеси си противречи (а потоа кон овој став се приклучува и Клеант) со тоа што ги дефинира преостанатите примарни доблести единствено преку *φρόνησις*, односно како нејзини специфични апликации.

Храброста е *φρόνησις* кога станува збор за издржливоста, умереноста е *φρόνησις* кога станува збор за избирањето, *φρόνησις* во партикуларна смисла е *φρόνησις* кога станува збор за дејствувањето, и праведноста кога станува збор за распределбата (*Plut. Mor. 1034 c-e*).

Порадикална верзија на тезата за единството на доблестите понатаму ја застапува Аристон од Хиос, следбеник на Зенон. Врз основа на ставот дека постои една моќ на душата се извлекува и ставот дека постои една суштина (*οὐσία*) на доблеста.

Кај Стобеј се разрешува теориската неконзистентност за врската меѓу *φρόνησις* и преостанатите примарни доблести. Тој укажува дека сите доблести се знаења и вештини кои ги споделуваат своите теореме

и својата цел, па на тој начин тие се неодвојливи една од друга. Сепак, според него, тие се разликуваат според нивните перспективи. Во перспективите на *φρόνησις* припаѓа, примарно, теоријата и практиката на она што треба да биде направено, а секундарно, теоријата за она што треба да биде распределено, на она што е избрано и она што треба да се поднесе, со цел непогрешливо да се направи она што треба да се направи. Според него, сите доблести се фокусираат на опсегот на објекти кои припаѓаат на сите нив и на содржината на секој од нив (*LS 61D*; *Stob.* 2.63, 6–24). Во оваа смисла, сите доблести ги споделуваат истите принципи, но се разликуваат од аспектот на пристапување, имено од нивното привилегирано поле на дејствување. Нивната цел е иста, но постојат повеќе доблести затоа што не постои единствен начин како да се живее доблестен живот.

Во следниот текст на Лаертиј, според Лори, може да се забележи неодлучноста на стоиците, од една страна да се прифати *φρόνησις* како доблест која лежи во основата на останатите, а од друга, *φρόνησις* да биде вброена меѓу преостанатите доблести, со што ќе го изгуби аристотеловскиот привилегиран статус на дијаноетичка доблест (*Lories*, 1999, 233–234). Лаертиј вели:

добрестите се меѓусебно поврзани и оној што поседува една, ги поседува сите, бидејќи нивните основи се заеднички... Секоја доблест е поврзана со нешто посебно со кое се занимава, како што на пример храброста е поврзана со она што треба да се претрпи, *φρόνησις* со она што треба да се прави и со она што не е ни едно, ни другото. На сличен начин, сите преостанати доблести се поврзани со нештата кои им се блиски. Така, со разумноста се поврзани добрата одлука и сфаќањето, со одмереноста – распоредот и уреденоста, со праведноста – еднаквоста и добрата наумисла, а со храброста – непоколебливоста и подготвеноста (*DL VII*, 126).

Како кај Аристотел, доблестите и кај стоиците претставуваат диспозиции⁵ на *ἡγεμονικόν* (владеејчката способност на умот), и според Лори, дефинирани се како такви во многу посилна смисла кај стоиците

⁵ Кај Аристотел за диспозиција се употребува терминот *ἕξις*, додека стоиците го употребуваат терминот *διάθεσις*. Според Цекуракис, според стоиците *διάθεσις* е постабилно од *ἕξις*, но она што е поважно е дека *διάθεσις*, како и доблестите, не е подложно на зголемување или намалување (Tsekourakis, 1974, 46).

отколку кај Аристотел (Lories, 1999, 222). Но, понекогаш стоиците ја изедначуваат генералната доблесна диспозиција на мудрецоот со φρόνησις. Само φρόνησις на неколку места е директно поврзана со терминот εὐδαιμονία, а од сите преостанати доблести како придавка за стоичкиот мудрец е употребена формата на φρόνησις, што според Цекуракис, се добива впечаток дека φρόνησις ги заменува општите концепти за „доблест“ и „σοфија“ (Tsekourakis, 1974, 47).

Φρόνησις-ἐπιστήμη-τέχνη

Значајна проблематика за дефинирањето на φρόνησις е стоичката дискусијата за тоа дали φρόνησις е знаење (ἐπιστήμη, episteme) или вештина (τέχνη, techne). Во однос на ова прашање постојат недоречености и контрадикторности, особено поради користењето на невоедначена терминологија. Зенон ја опишува φρόνησις како еквивалент на ἐπιστήμη, но во подоцнежните извори многу почесто φρόνησις се поврзува со τέχνη. Доколку се прифати теоријата дека кај стоиците φρόνησις е τέχνη за доминантна, тогаш концептот φρόνησις кај стоиците во овој аспект значително се менува во однос на Аристотеловиот.

Според Вајс, најголемиот стоички придонес за историјата на филозофијата претставува пресвртувањето на вкоренетиот платонистичко-аристотеловски тренд дека доблеста е знаење. Таа смета дека користењето на невоедначена терминологија, а на места и соединување на термините, не се должи на неможноста да се направи значајна дистинкција, туку неможност да се најдат фундаментални разлики меѓу практичниот разум и вештината (Weiss, 2013, 171).

Според Цекуракис, стоиците ја поврзуваат доблеста со τέχνη затоа што τέχνη овозможува основа за компарација и аналогија и со тоа дава можност подобро да се разберат карактеристиките на φρόνησις. Така, речиси секогаш кога се опишуваат некои специфични карактеристики на еден доблестен чин (кои не се присутни во чинот кој, пак, е извршен од недоблестен дејствител) се прави компарација меѓу дејствата на еден зналец во одредена вештина и еден лаик (Tsekourakis, 1974, 48–49). Стоиците често го користеле терминот τεχνίτης (technites, оној кој поседува вештина) за да го означат φρόνησις (phronimos, оној кој поседува φρόνησις) и сметале дека токму низ дејствувањето на τεχνίτης се објаснува дејствувањето на φρόνησις. Τεχνίτης треба да ја увиди потенцијалната

употреба на нештата, притоа одлично познавајќи ја нивната природа, а потоа да ги употреби соодветно во насока на одредена зацртана цел која се смета дека е соодветна. Клучно за овој вид дејствување е одличното познавање на природата на нештата, знаење кое според стоиците веќе го поседуваме. Во таа смисла, стоикот не треба да тежнее кон стекнување различен вид познание од она кое веќе го поседува, туку да го зацврсти и прошири постоечкото за да може да го спроведе во неговата совршена форма. Така, вистинската техничка виртуозност, односно доблесност, се состои во адаптација на дејствувањето соодветно на природата на материјалот врз кој дејствуваме. Според Сенека, не треба да го посакуваме материјалот кој не го поседуваме: „човекот треба да се откаже од посакување на она што не можеме да го имаме и радосно да ги употребуваме нештата што ни се достапни“ (Sen. Ep., 123, 3). Исто така, смета дека злобник е оној што „попрво би ги сменил боговите, одошто самиот себеси“ (Sen. Ep., 107, 12).

Според Вајс, за стоиците решението не е да се изнајде некоја разумска моќ различна од *τέχνη* туку да се реосмисли *τέχνη*. Така, *τεχνίτης* треба да биде способен: (1) да се движи, почнувајќи од одредени општи принципи—*ἀρχαί*, во насока на една или повеќе посакувани цели; (2) да ги употребува нештата во согласност со нивната природа; (3) целосно да ги употребува материјалите; (4) да употребува и „пожилави“ материјали; (5) да ја доведе својата вештина да биде цел за себе, а не само средство за достигнување цел. Според неа, ваквото редефинирање треба да го издигне практичниот разум во највисок израз на умешност, а животот во умешност која треба да се практикува со префинетост (Weiss, 2013, 211).

Καθήκοντα/κаторθώματα

Уште една дистинкција која стоиците ја прават во рамки на нивната етичка теорија и која се однесува на *φρόνησις*, е разликата помеѓу два вида дејствување, *καθήκοντα* и *κаторθώματα*. *Καθήκοντα*, или „соодветни дејствувања“ се оној вид доблесни дејства кои ги извршуваат оние кои се воведуваат во доблесниот живот, и за кои можат да се дадат соодветни разлози за нивно извршување, често следејќи правила⁶.

⁶ Дискусијата за *καθήκοντα* Анас ја почнува во однос на прашањето за *decreta* и *praescepta*. (Annas, 1993, 98ff) Во 94 и 95 писмо на *Epistulae Morales* на Сенека

Кај секое суштество, дури и кај животните и растенијата, може да се забележи соодветно дејствување во согласност со неговата природа. Диоген Лаертиј вели дека καθήκον е

дело за коешто постои разумно оправдание, како на пример складноста во животот која се однесува и на растенијата и на животните. Тие сметаат дека и кај нив може да се согледа καθήκον⁷... тоа претставува дејност која е прилагодена на градбата на природата. Меѓу дејностите кои се вршат согласно нагонот, едни се καθήκοντα, други не се, а трети не се ни едно ни другото. Има καθήκοντα кои се извршуваат според одлуката на разумот, како на пример почитта кон родителите, браќата, татковината и дружењето со пријателите. Она што не е καθήκον не се извршува по одлука на разумот, како на пример занемарувањето на родителите, негрижата за браќата, несложувањето со пријателите, презир кон татковината и слично. Она што не е ниту καθήκον, ниту спротивното е она коешто разумот ниту го избира, ниту го забранува, како на пример подигнувањето сламка од земја, држењето молив или чешел во рака и слично на ова (DL VII, 108-109).

Κατορθώματα, или „правилни дејствувања“, се дејствувањата кои ги извршуваат целосно доблесните луѓе, врз основа на целосно стекната φρόνησις. Овие дејствувања претставуваат „соодветни дејствувања“, но спроведени како што би ги извршил целосно доблесниот дејствител. Ваквата дистинкција може да најде корен во Аристотеловата етика каде што се прави разлика меѓу доблесни дејства и доблесни дејства извршени од доблестен дејствител. Вториот вид дејствувања извираат од диспозиција за такво дејствување, а не од правилата кои треба

(ок 1 пр. н.е. – 65 н.е.) се резимира стоичката дебата околу прашањето дали во процесот на достигнување на целта на етичкиот живот треба да се знаат и праεσερτα – моралните упатства, инструкции, поуки, одредби или „рецепти“ кои се однесуваат на индивидуалните и специфични животни случаи, или само decreta – апстрактните и најопшти принципи на стоичкото учење. Сенека полемизира со претставниците на двете струи кои го прифаќаат или само едниот или само другиот концепт и смета дека и праεσερτα и decreta се корисни и нужни за достигнување на стоичките етички цели (Sen. Ep. 94, 95).

⁷ Во македонскиот превод на *Животиите и мислењата на славните философи* од Диоген Лаертиј терминот καθήκον е преведен со „должност“. Во литературата познат е заклучокот на Адам Смит дека Кикерон го преведува καθήκον како officia, а Сенека како convenientia (Smith, VII, 2, 42), па веројатно и оттука е влијанието во преводот. Во овој текст терминот ќе биде оставен во неговата оригинална форма.

да се следат или од доволните разлози кои придонеле да се изврши дејствувањето. Каторθώματα произлегуваат од диспозицијата која го гради карактерот на доблесниот дејствител, а кој во дејствувањето е воден од кохерентноста и постојаноста во дејствувањето, имајќи го предвид животот во целина. Според Керферд, секоја каторθώματα е καθήκοντα, но ни една καθήκοντα не е каторθώματα. Секое правилно дејствување е соодветно дејствување затоа што во него е содржано „какото“ и „зоштото“ на дејствувањето, додека во соодветното дејствување е присутно само „какото“, но не и „зоштото“ на дејствувањето (Kerferd, in Rist, 1978, 134).

* * *

Кај Епикур и кај стоиците, φρόνησις се обликува во согласност со нивните етички определби: кај Епикур во рамки на една утилитаристичка етика на афектите, а кај стоиците во рамки на една етика на доблеста.

Епикуровиот концепт за φρόνησις во два аспекта се доближува со оној на Аристотел; прво со тоа што φρόνησις се однесува на практичката мудрост, а не на теориската, и второ со тоа што ги опфаќа сите други доблести. Разидувањето меѓу двата концепта е најевидентно во односот кон задоволството кое кај Епикур претставува мерило и цел и покрај тоа што припаѓа во сферата на чувствата, концепт кој е исклучително туѓ на Аристотел. Најпосле, кај Епикур е клучна класичната дилема што се јавува во секоја етичка теорија, имено каков е односот на чувствата и доблеста. Функцијата на доблестите кај Епикур како самоовластувачки морални ентитети е намалена и нивната вредност се мери во однос на задоволството. Епикур најчесто се служи со аналогичката со лекарската вештина и лековите, имено дека доблестите служат како лек против болестите на душата со цел да донесе состојба на безболност. Како што вели на крајот на *Писмото до Менојк*: „Доблестите постојат не само поради самите нив, ами и поради задоволството, како што и лекарската вештина постои поради здравјето“ (DL X. 138). Сфаќањето за доблестите како средство за постигнување задоволство е забелешка која остро им ја упатуваат стоиците на епикурејците. Сепак, тие не се само средство или какво било средство за достигнување пријатен живот. Врската меѓу доблестите и задоволството е кружна,

како што видовме претходно во *Основниите мисли* (V), и поради тоа доблестите се нужни за задоволството. Најпосле, главната точка на разидување со Аристотеловата φρόνησις, според Морел, е во тоа што таа не претставува начин на расудување во однос на партикуларните ситуации, туку начин за нивно искусување. Таа не се фокусира на општите правила кои потоа треба да се приспособат на партикуларните ситуации, туку на задоволството и на емотивната страна на корисноста кои потоа треба да бидат подложни на компаративно мерење. Тој се прашува дали можеби тоа е скриениот разлог за заборавот на епикурејската φρόνησις. Според него, една доминантна неутилитаристичка морална теорија не би прифатила практичка филозофија која покажува недоверба кон општите принципи, а која во исто време безусловно ги слави доблестите и мотивите кои се навидум несебични (Morel, in Silveira&Hobuss, 2010, 30).

Кај стоиците се увидува дека на φρόνησις ѝ се дава посебен статус, дали како доблест преку која се дефинираат останатите или како доблест на која ѝ е доделена посебна област на дејствување, различна од другите. Користењето на φρόνησις и φρόνσις за да се опишат дејствувањата на стоичкиот мудрец укажува дека φρόνησις, барем кога станува збор за раниот стоицизам, има привилегирано место. Но, во стоичкото тежнење за обединување на доблестите, таа е вброена заедно со останатите т.н. етички доблести, без да се укаже на нејзината дијаноетичност или нејзината обединувачка улога на сите доблести, и како таква да се оддели. Блиската врска на физиката и етиката ги наведува стоиците да направат изедначување на φρόνησις со τέχνη. Ваквата отстапка од Аристотел ја одзема креативната улога на φρόνησις, однапред прифаќајќи општи правила кои се однесуваат на нашата природа на однесувањето. Доблесниот нема улога да ги дефинира и артикулира општите места, туку да ги интернализира и следи, но виртуозно да ги доведе до совршенство. Разликувањето меѓу доблесни дејства и доблесни дејства извршени од доблестен дејствител, односно разликувањето меѓу καθήκοντα и κаторθήματα, и покрај тоа што ја има својата основа во Аристотеловата теорија за моралниот развој, сепак дополнително ја нагласува улогата на карактерот во дејствувањето, земајќи ги предвид сите аспекти на доблесното дејствување, а не само неговото извршување. Со оваа дистинкција дополнително се

истакнува уште една специфика која Анас ја забележува за целиот хеленистички период. Според неа, за разлика од Аристотел, кој го нагласува моралното образование на младите во насока на развој на доблестите, но кој обрнува помалку внимание на оние возрасни кои не станале доблесни, во хеленистичкиот период, поголемо внимание се посветува на возрасните дејствители кои увидувајќи дека нивниот живот не се движи во соодветен етички правец, се посветиле на градење доблестен живот (Annas, 1993, 54–55).

Генерално, хеленистичко–римската етика не се развива околу *φρόνησις*, иако номинално *φρόνησις* ја носи главната улога. Таа пополнува одредена значајна функција, но нејзината природа лесно се приспособува и менува зависно од етичката поента која треба да се исполни, кај различен автор и во различно раздобје. Тоа доведува до неконзистентност во дефинирањето на *φρόνησις* и конфузија во нејзиното сфаќање.

ЛИТЕРАТУРА:

- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.
- DL. Диоген Лаериј. (2004). *Животиите и мислењата на славните философи*. Прев. Елена Весова, Колоска, Ема Андоновска, Скопје: Аз–Буки.
- DRN. Лукретиј Кар. (2006). *За природата на нештата*. Скопје: Култура.
- Fin. Кикерон. „За крајностите на доброто и злото.“ *Философски расправи*. Скопје: Три, 2003.
- Фрањо, Р. (2016). “Termin *prudentia* v spisoch Marca Tullia Cicerona.” *FILOZOFIA* 71, 2016, No. 5, pp. 401–409.
- Kerferd, G. B. “What Does the Wise Man Know?” in Rist, J. M. (ed.) (1978). *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Lories, D. (1999). “La *phronesis* du sage stoïcien.” *Areté revista de filosofia*. Vol. XI, n. 1–2, 219–244.
- Morel, P.–M. (2010). “Prudence aristotélicienne et prudence épicurienne.” In Silveira, D. C., J. Hobuss (org.). *Virtudes, direitos e democracia*. Pelotas: Ed. Universitária UFPel.

- Morel, P.-M. (2016). "Cicero and Epicurean virtues (De Finibus 1-2)." In Annas, J., G. Betegh. (ed.). *Cicero's 'De Finibus'. Philosophical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plut. *Mor.* Plutarch. *Moralia* Vol XIII. Stoic Self-Contradiction. <https://tinyurl.com/3z8wcbbz> [Accessed on 29.6.2021].
- Rosenbaum, S. E. (1996). "Epicurean Moral Theory." *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 13, 4, 389-410.
- Sen. *Ep.* Seneca, Lucius Annaeus. (2015). *Letters on Ethics*. Trans. Margaret Graver, A. A. Long. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, A. (2004). *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsekourakis, D. (1974). *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.
- Weiss, R. (2013). "The Stoics and the Practical: a Roman Reply to Aristotle." College of Liberal Arts & Social Sciences Theses and Dissertations. 143. <https://via.library.depaul.edu/etd/143>.