

Aleksandar Đakovac

*UPOTREBA I RAZVOJ POJMA ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ
OD ARISTOTELA DO SV. MAKSIMA ISPOVEDNIKA*

APSTRAKT: Pojam prohairesis ima bogatu istoriju razvoja, i njegova upotreba je od ključnog značaja za razvoj i razumevanje temeljnih etičkih i antropoloških pretpostavki drevne helenske filozofije. U ovom članku analiziramo najvažnije momente semantičke transformacije ovog pojma, sa posebnim osvrtom na implikacije koje je njegova upotreba imala u vizantijskom teološkom i filozofskom nasleđu, koje je svoj vrhunski izraz pronašlo u delu Maksima Ispovednika i njegovoj hristološkoj sintezi. Izjednačavanje pojmova prohairesis i gnome sa jedne strane, i njihovo razdvajanje od autentične ljudske prirode, kao i upotreba pojma thesis u značenju originalne „ljudske volje“, predstavljaju temeljnu reviziju antičkog filozofskog nasleđa koje se može uporediti sa uvođenjem distinkcije između pojmova ousia i hipostasis od strane Kapadokijskih otaca. Analiza sporovodena u ovom članku ima za cilj da pokaže u kojoj meri i na koji način je vizantijska teološka i filozofska misao usvojila ali i suštinski redefinisala sopstveno helensko zaleđe.

KLJUČNE REČI: Aristotel, Maksim Ispovednik, prohairesis, gnome, thesis, volja, hristologija

Pojam προαίρεσις ima značajno mesto u Aristotelovoj etici i antropologiji. Ovaj pojam se javlja i kod Sv. Maksima Ispovednika i predstavlja bitan elemenat njegove hristološke definicije. Kako je Sv. Maksim razvijao svoju Hristologiju u sukobu sa monotelitima, tako se menjala i njegova upotreba ovog pojma, koji je, kada je reč o Hristu, za njega prvobitno bio prihvatljiv a kasnije ne. Prevažodno nas interesuje sa kakvim je semantičkim nasleđem ovaj pojam došao do Sv. Maksima i kako ga je on definisao, pošto je ta definicija temeljna u konstituisanju njegove hristološke i antropološke koncepcije. Da bismo mogli da izvedemo ispravne zaključke, moramo najpre da analiziramo značenje ovog pojma pre svega kod Aristotela, Epikteta i ranih hrišćana, kako bismo razumeli nasleđe koje je došlo do Sv. Maksima. Tek onda, kada budemo imali jasnu predstavu o tome sa kakvom pojmovnom i konceptualnom baštinom se Sv. Maksim susreo, možemo da analiziramo i njegovu poziciju i namere kako bismo izveli odgovarajuće zaključke i odredili probleme koji iz tih zaključaka proizilaze.

Da προαίρεσις predstavlja centralno mesto u Aristotelovoj etici svakako je opšte poznato (Chamberlain 1984: 147). Dodali bismo da to sledstveno važi i za njegovu antropologiju. Aristotel nije izumeo ovaj pojam ali mu je dao naročito određenje i upotrebu. Aristotelova upotreba ovog pojma se naslanja na značenje koje je pojam imao i ranije ali snažno utiče i na njegovu primenu u kasnijem periodu.

Sam pojam upotrebljava već Platon u *Parmenidu* (*Parm.* 143c.) gde označava izabiranje jedne stvari *pre* druge, odnosno davanje prednosti nečemu u odnosu na nešto drugo. Kod Isokrata označava suprotnost nužnosti: ἡγεῖτο γὰρ εἶναι πρὸς ἔταιρίαν πολλῶ κρείττω φύσιν νόμου καὶ τρόπον γένους καὶ προαίρεσιν ἀνάγκης (*Isoc.* 1. 10), dok Demosten (*Dem.* 44. 57), govoreći o određenim pravnim mogućnostima koje ne smatra dobrim, kaže da su one uvedene voljom (proizvoljenjem) i željom (namerom) nekih (ἀλλ' ἐκ προαιρέσεως καὶ βουλήσεως ... γίνονται) Hipokrat, u jednom od svojih aforizama, pojam προαίρεσις upotrebljava u medicinskom smislu kako bi opisao razliku dobrovoljnog plakanja (κατὰ προαίρεσιν) usled bolesti, i nedobrovoljnog (*Aph.* 4.52). Ovaj pojam označava i svrhu ili plan nekog delovanja, gde se semantički sasvim približava savremenom pojmu volje. Tako kod Demostena nalazimo ovaj pojam u značenju izbora načina života (προαιρέσει τοῦ βίου), odnosno karijere (*Dem.* 23. 141). Značenje ovog pojma vezano je i za politiku koju sprovodi određena država ili grupa ljudi, kao kod Polivija (*Plb.* 3.8.5), ali i izbor ili sklonost ka određenoj školi (pravcu) u muzici ili filosofiji, kako nalazimo kod Lukijana (ἐν φιλοσοφίᾳ προαιρέσεις) (*Luc. Demon.* 4). Može da označava i projekat, u značenju zamisli, što nalazimo opet kod Polivija koji govoreći o Demetriju, kaže da on nije bio samo kriv za različita zla, već je pokvario i sopstveni projekat, sopstvenu namisao (ἡστόχει δὲ τῆς σφετέρας προαιρέσεως) (*Plb.* 7.14.3.).

Iako su značenja ovog pojma mnogostruka, u osnovi on označava izbornu volju. U mnogim jezicima postoji problem da se ovaj pojam prevede, pa se najčešće koriste različiti sinonimi kao što su *volja*, *svrha*, *namera*, *izbor* itd, što svakako nije adekvatno rešenje.¹ I u srpskom jeziku su moguća različita rešenja. Radmila Šalabalić u svom prevodu *Nikomahove etike* koristi pojam „izbor“ da prevede προαίρεσις, ali iznosi i bukvalno značenje „prednost, predizbor“.² Predizbor ovde ne znači izabiranje pre izabiranja u smislu nekakve intuicije, već izabiranje nakon kojeg sledi delovanje u skladu sa izborom, ili „dispozicija da se bira“, kako predlaže Frede (*Frede* 2012: 24). U srpskom jeziku bi možda najadekvatniji termin za προαίρεσις bio predizvoljenje ili proizvoljenje. Ovaj drugi izraz, međutim, može

1 Irvin primećuje da Aristotel koristi drugi pojam (αἴρεσις) u značenju izbora, te da se ne može utvrditi istovetnost značenja ovih pojmova (*cf.* *Pol.* 1266a; *cf.* *Irwin* 2007: 117).

2 Aristotel, *Nikomahova etika*, (prevod Radmila Šalabalić, predgovor Miloš N. Đurić), Kultura Beograd 1958, 58, n. 12.

netačno da navodi na proizvoljnost u smislu nasumičnog, nepromišljenog izbora, što je upravo suprotno značenju koje postulira. Iako izraz predizbor predstavlja neologizam on dobro preslikava grčko značenje.³

Sada ćemo se više pozabaviti Aristotelom. On se ovim pojmom najviše bavi u *Nikomahovoj etici*, mada ga spominje i u *Metafizici*, *Retorici*⁴ i *Politici*. Aristotel ga određuje kao naklonost volje koja bira u skladu sa razumom. „Vrlina je dakle, odabiračka (proeretička) naklonost volje, koja se drži sredine u odnosu na nas, i to određene tako kako bi to uradio razuman čovek (ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν)“ (NE 1107b).⁵ Očigledno da προαίρεσις predstavlja jedan od ključnih etičkih pojmova. To je izbor koji čovek vrši i taj izbor je ono što ga čini moralnim ili nemoralnim. „U vrlini i moralu odlučujuća je dobra volja. (τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἠθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον.)“ (NE 1163a). U trećoj knjizi *Nikomahove etike*, Aristotel detaljnije ispituje i određuje šta je zapravo προαίρεσις (NE 1111b *et passim*). Odmah na početku on konstatuje da je ovaj pojam „najbitnije obeležje moralnosti i jače merilo za ocenjivanje karaktera nego i sami postupci (οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἠθῆ κρίνειν τῶν πράξεων).“ On naglašava da προαίρεσις nije isto što i dragovoljnost (προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται) zato što je ovaj pojam širi, i može se primeniti i na decu i na životinje. On pravi razliku između dragovoljnosti i namere, pošto i nepredviđene postupke nazivamo dragovoljnim iako oni nisu i proeretički (καὶ τὰ ἐξαιφνης ἐκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὐ). Aristotel naglašava da προαίρεσις ne može biti poistovećen ni sa nagonom (ἐπιθυμία), ni sa afektom (θυμός), ni sa željom (βούλησις), ni sa mišljenjem (δόξα). Osnovni kriterijum je to da o izboru ne može biti reči ukoliko nema razuma. I žudnja i afekat postoje i kod životinja koje su nerazumne pa stoga one ne mogu imati proizvoljenje. Čovek može biti savladan svojim nagonima ali to nije njegovo proizvoljenje (προαίρεσις). Slično važi i za afekat. Za προαίρεσις je ključna svesna odluka. Aristotel razlikuje proizvoljenje i od želje, pošto se želja može odnositi i na nešto što je nemoguće, ili na nešto što ne zavisi od nas. Ono što je ovde važno jeste Aristotelovo naglašavanje da se προαίρεσις, za razliku od želje, odnosi na sredstva kojima se postiže cilj (ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος). Mi ne možemo da izaberemo da budemo srećni ili zdravi ali možemo da izaberemo sredstva da to postignemo. Proizvoljenje nije ni mišljenje, mnenje ili uverenje (δόξα), pošto ona mogu biti samo pogrešna ili tačna, dok se – a to je važno – προαίρεσις tiče dobrih i rdavih dela. Stoga je προαίρεσις odlučivanje, ali odlučivanje razumnog čoveka, i ne odnosi se na ono što je van čovekove moći ili na ono što

3 Zbog toga ćemo ovaj izraz koristiti za prevod na srpski. Kada ne navodimo izraz u grčkom originalu koristićemo transkripciju „proereza“.

4 *Reth.* 1687b: „Delovanje u skladu sa predstavlja obeležje vrlinskog čoveka“.

5 Prema izdanju: Bywater 1894.

ga se ne tiče. Mi rešavamo ono što se nas tiče i što je u našoj vlasti da uradimo (βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν) (NE 1112a). Aristotel detaljno analizira šta sve može da bude predmet bavljenja προαίρεσις-a, odnosno koje su to stvari na kojima ljudi mogu zaista da utiču; to može da bude lekarska praksa ili način upravljanja brodom. Aristotelov pristup je restriktivan – sve što je već utvrđeno nije ono čime se προαίρεσις bavi. Predizvoljenje se ne odnosi na stvari koje su utvrđene kao što su nepobitne naučne istine, slova ili – čak i telesne vežbe – za koje smatra da su suviše detaljno uređene da bi se o njima moglo imati neko proizvoljenje. Tamo gde postoji neka neodređenost, tu ima mesta i za predizvoljenje.⁶ Krajnji cilj nije predmet odluke već put koji vodi ka njemu (βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη). Čovek ne može da odlučuje o cilju već o sredstvima da se do cilja dođe. Odluka (τὸ προαιρούμενον) predstavlja izvršenje i završetak izbora, i do nje dolazi kada čovek svede polaznu tačku izbiranja na vodeće načelo (ἀρχή) u njemu samom (NE 1113a) a to vodeće načelo je razum. U tom smislu Aristotel vrlinu opisuje kao izborno stanje (ἔξις προαιρετική) (NE 1106b) koje podrazumeva nastrojenje (βούλησις) ka nekom cilju i način za njegovo ostvarenje, što je svojstvo proereze (Irwin 2007: 161).

Aristotel deli dušu na dva dela, razumni i nerazumni, stvarajući tako bipartitnu shemu za razliku od Platonove tripartitne.⁷ Razumni deo duše (τὸ λόγον ἔχον) je onaj koji ima mogućnost da vidi načela i da uz pomoć indukcije i dedukcije ostvari praktičnu i teorijsku mudrost. U nerazumnoj duši (τὸ ἄλογον) su pre svega strasti (ἐπιθυμία) i želje (ὄρεξις). Nerazumni deo ima svoj vegetativni (φυτικός) deo koji uopšte ne učestvuje u razumu (οὐδαμῶς κοινώνει λόγου) (NE 1102b), i on bi odgovarao onome što nazivamo nagonskim. Za nas je značajno da naglasimo da se proeretička, odnosno izborna volja tiče samog ovog višeg razumnog dela duše. Ovde ćemo spomenuti da kod Aristotela nalazimo još jedan pojam koji je povezan sa konceptom volje a to je βούλησις koji ima značenje želje u smislu sklonosti ili nastrojenja. Ovaj pojam nije Aristotelov izum, i pre svega označava neku vrstu

6 Pri svemu ovome Aristotel ne govori ništa o problemu slobodne volje. To za njega nije bio predmet analize, pošto je on uveren da nešto od onoga što je u našoj vlasti činimo zato što to želimo ili jer smo tako odlučili, a što je moguće zahvaljujući promišljanju i razumnom izboru što nas povezuje sa božanskim (Cf. Guthrie 2007: 343).

7 Platon je zastupao trodelnu podelu duše, tako da „pomoću jedne od tih osobina učimo, pomoću druge se žestimo, a opet pomoću treće se odnosimo prema hrani, rasplodnim uživanjima i svemu što je tome srodno“ (Cf. *Republica* 436ab). Ovdje se nećemo baviti pitanjem da li je Aristotel do svoje dvodelne sheme došao sažimanjem Platonove trodelne ili je to njegova tvorevina, mada Gatri (Guthrie 2007: 271) navodi da kod Aristotela nije moguće tačno odrediti broj moći duše pošto ih nabroja pet a moglo bi se pronaći da ih je ukupno sedam.

želje koja nije uslovljena nekom neposrednom potrebom.⁸ Tu se postavlja pitanje da li βούλησις treba pripisati racionalnom ili iracionalnom delu duše. Deluje da Aristotel tu nije konsistentan (Chamberlain 1984: 150). U spisima *Topika* (*Top.* 126a) i *O duši* (*De Anima* 432b) βούλησις je vezano za racionalni deo duše, dok na drugim mestima predstavlja vrstu žudnje (ὄρεξις) koja je vezana za nerazumni deo duše (*De Anima* 414b). Međutim, ὄρεξις takođe ne treba da bude nerasadna žudnja već htenje. Zajedno sa čulnim opažanjem (αἴσθις) i mišljenjem (νοῦς), predstavlja jedan od tri činilaca u duši od kojih zavisi saznanje istine i delovanje (*NE* 1139a). Na taj način ὄρεξις i βούλησις su povezani, pošto βούλησις predstavlja odlučivanje koje usmerava htenje (ὄρεξις). Pošto se razumni deo duše deli na dva dela, saznajni (ἐπιστημονικός) i rasudni (λογιστικός), βούλησις je vezano za potonji,⁹ zato što su „rasuđivanje i odlučivanje jedno isto“. I ἐπιθυμία i βούλησις označavaju strasnu želju (požudu), s tim što je u slučaju βούλησις ta želja sjedinjena sa razumom.¹⁰ Dakle, ovde izgleda da ipak nije reč o tome da je Aristotelova predstava nekonsistentna, već o tome da on želi da ustanovi jedinstvo razuma i volje: „Otuda odlučivanje mora da bude ili mišljenje usmereno htenjem ili htenje usmereno mišljenjem, a to načelo jeste čovek (ἢ δ' ὄρεξις τούτου. διὸ ἢ ὄρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικῆ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.)“ (*NE* 1139b). Čovek, kao deo ovog sveta, ima neke sposobnosti koje su više od drugih živih bića, s tim što prema Aristotelu, posedovanje viših funkcija implicira i posedovanje nižih, kakve su svojstvene nižim oblicima života, poput hranjenja, reprodukcije, čula itd (Guthrie 2007: 272).

U šestoj knjizi *Nikomahove etike* nalazimo određenje pojma „gnomi“ koji je za nas naročito interesantan, jer se kasnije javlja kod Sv. Maksima. Pojam je šire korišćen kod predsokratovaca. Anaksagora kaže da „um ima gnomi svih stvari“ (*Fr.* B12), dok Demokrit razlikuje legitimnu i nelegitimnu gnomi. Legitimna nam otkriva atome, dok druga pripada čulima. Kod Platona ima značenje mišljenja (mnenja) u netehničkom smislu (Preus 2007: 122). Aristotel kaže da: „Osobina koja se zove γνώμη na osnovu koje mi za nekoga kažemo da je dobronameran i uviđavan, pravilan je sud poštenog i uviđavnog čoveka“ (*NE* 1143a). U *Retorici* (*Reth.*

8 Irvin (Irwin 1992: 456) primećuje da latinski pojam za volju (*voluntas*) vodi poreklo upravo od grčkog βούλησις, sa kojim korespondira već kod Cicerona. Izgleda da se i u srpskom jeziku pojam volja etimološki može izvesti na isti način.

9 U *Top.* 128b je izjednačen sa τὸ βουλευτικόν.

10 Frede (Frede 2012: 37) primećuje da se pojam βούλησις kod Platona i Aristotela „odnosi na krajnje specifičan oblik potrebitosti ili željenja, zapravo na oblik potrebitosti koji više ne prepoznavamo, ili barem naginjemo tome da mu ostavimo mesta u svojoj pojmovnoj shemi. Za Platona i Aristotela htenje, kako ću ga nazvati, jeste jedan oblik želje koji je specifičan za um“. Aristotelovo βούλησις Frede (Frede 2012: 41) određuje kao „umnu želju“ koja predstavlja direktnu funkciju kognitivnog stanja, dok je neracionalna želja direktna funkcija neracionalnog dela duše.

II, 21) definiše ovaj pojam kao „opšti stav o praktičnim pitanjima“. Načelno γνώμη označava prosuđivanje, ali pre svega blagonaklono razmatranje, što je naročito vidljivo u složenicama poput εὐγνώμων, ili συγγνώμη gde označava naklonost, simpatiju, opraštanje, uvidavnost.¹¹ Ovaj pojam bi se kod nas mogao prevesti arhaičnim izrazom „blagorazumevanje“. Pojam γνώμη je povezan sa iskustvom i sa praktičnim razumom (Dahl 1984: 46–47), pa spada u intelektualne vrline (Eikeland 2008: 175). Dakle, γνώμη treba da bude shvaćen kao jedan od elemenata racionalnog mišljenja i rasuđivanja, što treba imati na umu kada budemo govorili o tome kako ga upotrebljava Sv. Maksim.

Sada ćemo se osvrnuti na Epikteta, pošto προαίρεσις predstavlja najznačajniji pojam njegove filosofije. U korišćenju ovog pojma Epiktet se ne naslanja na stoičke uzore, koji ovaj pojam nisu koristili, pa je njegova upotreba inovacija u odnosu na stoičko nasleđe. Međutim, ne može se reći ni da je usvojio pojam u sasvim aristotelovskom značenju, već pre onako kako je upotrebljavan pre Aristotela, kod Demostena i Stobija (Sandbach 1985: 26). Tako za Epikteta ovaj pojam označava prevashodno mogućnost, sposobnost izabiranja a ne sam čin izbora. Ovaj pojam predstavlja „određenje onoga što ličnost jeste s obzirom na svoje mentalne sposobnosti, savest, karakter, rasuđivanje, ciljeve i želje“, kako primećuje Long (Long 2002: 28). Tako je προαίρεσις poistovećeno sa onim „ja“, zadobijajući centralno mesto u antropologiji. Iako Epiktet nije zainteresovan za metafiziku, on ipak zastupa neku vrstu dualizma, pošto smatra da sve ono što je vezano za spoljašnji svet i za telo, ne može biti slobodno. Sloboda se izražava upravo kroz predizvoljenje koje predstavlja samu srž čovekovog identiteta, određenje onoga što on uistinu jeste. Epiktet smatra da sve ono što nije proizvod čovekovog predizvoljenja, ne može da doprinese čovekovom dobrom životu što on, zajedno sa stoicima, smatra krajnjim ciljem.¹² Epiktet je, takođe zajedno sa stoicima, smatrao da je jednom zadobijenu vrlinu teško izgubiti, te shodno tome, ako je neko mudar, njegova proereza postaje fiksirana, neka vrsta „fiksiranog izbora“ kako kaže Rist (Rist 1975: 106). Ova fiksacija se tiče upravo Epiktetovog shvatanja da ispravna proereza predstavlja konstituisanje moralne ličnosti koja je za njega jedina stvarna. Ako razmotrimo razvoj značenja προαίρεσις kod Epikteta u odnosu na Aristotela, i njegovo poistovećenje sa ličnošću, možemo da uvidimo zbog čega je Sv. Maksim Ispovednik toliko insistirao na tome da προαίρεσις ne može biti svojstven ljudskoj prirodi. Ovo poistovećenje ličnosti sa proerezom, pre treba razumeti kao poistovećenje ličnosti sa racionalnom prirodom (Irwin 2007: 167) nego sa slobodom što je na-

11 Cf. Bywater 1894: napomena uz 1143a.

12 Ne treba zaboraviti da za stoičke, kako Long primećuje (Long 2002: 132), ništa u svetu nije dobro kao takvo već može da bude dobro samo rasuđivanje o stvarima. Tako i ništa nije rđavo već rđavo može da bude samo rasuđivanje. Ovo treba imati na umu i kod razumevanja Epiktetove upotrebe pojma προαίρεσις.

ročito naglašeno u patrističkoj teologiji, posebno kod Sv. Grigorija Niskog. Poziciju Sv. Maksima ćemo detaljno ispitati nešto kasnije, a sada ćemo razmotriti još neka razumevanja ovog pojma koja mogu biti od značaja za našu analizu.

Kako smo već spomenuli, pojam προαίρεσις nije igrao važnu ulogu u ranoj Stoi,¹³ gde na planu antropologije veći značaj ima Platonovo nego Aristotelovo shvatanje. Na stoike je posebno uticalo Platonovo shvatanje emocija (ὁρμή). Odatle su shvatali ὁρμή kao impuls koji je imao određenu korelaciju sa Aristotelovim προαίρεσις, ali se od njega i razlikovao. Naime, za stoike je impuls kao i προαίρεσις za Aristotela, označavao racionalnu voljnu aktivnost koja je predstavljala izraz nečijeg odnosa prema sebi i svetu. Razlika je u tome što je za stoike vrlina, koja je za Aristotela proeretička aktivnost, predstavljala impulsivnu aktivnost, pošto su smatrali da impuls predstavlja izraz intelektualnog uverenja. Προαίρεσις je za njih stoga bio sporedan pojam koji je označavao jedan od impulsa.¹⁴ U tom smislu vidimo da je ovde reč o dve antropološke teorije koje nisu sasvim kompatibilne, ali u krajnjem ishodu imaju sličan rezultat (Brittain 2014: 22–23).

Kod neoplatonika, posebno kod Prokla i Jamvliha, pratimo dalji semantički razvoj ovog pojma koji nam utire put za razumevanje njegove upotrebe u hrišćanstvu. Kako je Rist pokazao, Proklo je postavio pitanje šta je to u nama što, nakon što nam čula prikažu određene slike, može da stvori iracionalni impuls. To je svakako proereza, kao funkcija duše (Rist 1975: 103). Ovde je važno imati na umu da Proklo razlikuje dušu i νοῦς, i da proerezu povezuje sa dušom a ne sa νοῦς-om. Ako se prisetimo da je Plotin poistovećivao dušu sa ličnošću (*Enn.* IV, 8, 1, 25; Rist 1975: 107) polako se približavamo razvoju primene ovog pojma u Hristologiji kod Sv. Maksima Ispovednika. Takođe nije nevažno spomenuti da upravo kod Plotina nalazimo upotrebu pojma proereze u vezi sa gnomi, u značenju „odluke“ (*Enn.* IV, 4, 31, 48; Rist 1975: 110).

Kod hrišćanskih pisaca do Sv. Maksima, ovaj pojam je takođe bio u upotrebi. Kod Klimenta Aleksandrijskog προαίρεσις je neophodan za moralno delovanje, što ga približava značenju koje ima kod Aristotela (*Stromata* 4.6: PG 8, 1248B). I kod Klimenta na drugim mestima, i kod drugih pisaca, pojam je većinom upotrebljavan u značenju slobodnog izbora, dakle značenju koje indikuje voljnu delatnost.

Za Sv. Grigorija Niskog προαίρεσις predstavlja centralni antropološki pojam. On označava slobodu, ali slobodu u pozitivnom smislu kao *volju za*, za razliku od pojma ἐλευθέρια koji je shvaćen kao *sloboda od*. Sv. Grigorije identifikuje προαί-

13 Iako je Mejer (Meijer 2008: 111.) uspešno osporio raniju tezu da se ovaj pojam uopšte ne nalazi kod ranih stoika, već da su ga koristili i Hrisip i Zenon, ostaje činjenica da on nije imao značajniju ulogu u njihovom učenju.

14 Invud primećuje da su stari stoici „trivijalizujući centralni koncept Aristotelove analize racionalnog delovanja, stvorili prostor za sopstvenu analizu koja se temeljila na konceptima impulsa i pristanka“ (Inwood 1985: 241).

ρεσις sa slobodom (Toso 2009: 647–649) koja predstavlja *Imago Dei* čoveka koji je, doduše, iskvaren grehom¹⁵ i koji će tek u eshatonu biti ispravno utemeljen. To eshatološko ispravno utemeljenje Grigorije zasniva na tome što ikonu Božiju u čoveku ne vidi ni u Adamu, niti u ljudskom rodu kao apstraktnoj prirodi, već u „svečovečanskoj punoći“ (ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα) jednog tela, koje je Telo Hristovo (*Ep.* 3: PG 46, 1021A. *Cf.* Ladner 1958: 82). Ovde ipak ostaje mogućnost da je ovakvo shvatanje proereze predstavljalo osnovu na kojoj je Sv. Maksim Ispovednik tokom monotelitske krize, ovaj pojam odvojio od opšte ljudske prirode, naročito imajući u vidu Grigorijevo shvatanje koje smo ranije naveli prema kome je proereza iskvarena grehom.

Pošto bi analiza upotrebe ovog pojma kod ostalih hrišćanskih pisaca pre Sv. Maksima oduzela dosta prostora, a smatramo da tu, osim spomenutog, nema nekih naročito značajnih uvida,¹⁶ detaljnije ćemo se osvrnuti samo na još jedan primer njegove hristološke upotrebe. Reč je o jednom *spuria* spisu pripisivanom Sv. Atanasiju Velikom (PG 28, 1144D). Tekst se nalazi u petom dijalogu spisa *De Trinitate Dialogoi* koji je Lajcman pripisao Apolinariju Laodikijskom i nazvao ga *Anacephalaeosis* (Leitzmann 1904: 242–246). Ovde je zanimljivo to što neki autori ovaj tekst pripisuju Sv. Maksimu.¹⁷ Lajcman je taj spis smatrao Apolinarijevim zbog toga što Teodorit na kraju svog *Eranistes*a navodi više odeljaka iz ovog spisa i pripisuje ga Apolinariju (Leitzmann 1904: 144–145). Sa time se slaže i novija, dosta iscrpna, analiza Kartera (Carter 2011: 387) koji zaključuje da je on svakako Apolinarijev možda u redakciji nekog njegovog ranog izdavača, te da predstavlja sumarni prikaz njegove Hristologije zbog čega je moguće da je to sažetak ili nacrt nekog većeg rada što nije moguće pouzdano utvrditi. U čitavom spisu, koje predstavlja zbirku silogizama, Apolinarije nastoji da dokaže da Hristos jeste čovek,

- 15 PG 46, 1021A. Slično nalazimo i kod Vasilija Velikog koji izjednačava proerezu sa slobodnim izborom, i smatra da je naša sposobnost da slobodno odabiremo jedini uzrok zla (PG 31, 344B, 345BD).
- 16 Justin opisuje proerezu kao opšte ljudsko svojstvo (*Dial.* 88.5; PG 6, 685C) koje omogućava izbegavanje onoga što je zlo i biranje dobra (PG 6, 393A), i po čemu se hrišćani pokazuju kao slobodni a ne pod vlašću nužnosti (PG 6, 421A). Prema Klimentu Aleksandrijskom, pogrešno usmerena proereza predstavlja uzrok greha (PG 8, 800A), dok je ispravno usmerena proereza neophodna za ispravno moralno delovanje (PG 8, 1248V). Kod Origena ovaj pojam ima značenje slično kao kod Justina i Klimenta. On kaže da su ljudi samovlasna bića koja imaju proeresis (*In Jo* 518, 13), koja može biti naklonjena dobru ili zlu (PG 11, 303A). Slično određenje daje i Sv. Atanasije Veliki kada kaže da je proeresis svojstvo čoveka suprotno životinjskom (PG 26, 361A).
- 17 Rejvan pominje da je ovaj spis pripisivan Maksimu (Raven 1923: 165) i analizirajući jezik i motive u ovom spisu dolazi do zaključka da je on svakako Apolinarijev. Rejvan ne navodi odakle to pripisivanje potiče dok Demetrapoulos razloge za to nalazi u spisu Prohora Kidonija (Demetrapoulos 2011: 266.).

ali ne kao mi, zbog toga što je on pre svega istiniti Bog. U tom smislu se Apolinarije bavi i pitanjem postojanja προαίρεσις-a kod Hrista i to negira: „Ako je po proizvoljenju najbolji (εἰ μὲν προαιρέσει καλλίων), kako je to postigao? Jer proizvoljenje čovekovo ne utvrđuje istinsku pravičnost (προαίρεσις γὰρ ἀνθρώπου δικαιοσύνην ἀληθινήν οὐ καθοθεῖ).“ Dalje tvrdi da ako Hristos izabire dobro samo zbog toga što Bog deluje na Njega, onda je on nedelatan, i ne može se reći da je dobar. Dalje govori o tome kako se Hristos obraćao slušaocima sa „Ja vam kažem“ a ne „Ovako govori Gospod“, što znači da je Bog. Potom pita da li bi mu se anđeli klanjali ako je on samo čovek. Čak i ako „u Njemu boravi božanska sila“, kako se onda večna božanska sila nastanila u njemu, itd. Vidimo da je argumentacija sasvim apolinarijevska. Na osnovu teksta koji je pred nama ne možemo da tačno znamo zbog čega je Apolinarije negirao προαίρεσις u Hristu. To može biti zbog toga što je proeretičku volju povezivao sa ličnošću, u kom slučaju je jasno da bi postojanje προαίρεσις-a impliciralo i dvojnost ličnosti. Druga mogućnost, koja se nama čini verovatnijom, jeste da je Apolinarije imao u vidu svoju varijantu asimetrične Hristologije, gde je νοῦς iz višeg dela ljudske duše zauzeo Logos Božiji. Imajući u vidu Aristotelovo povezivanje προαίρεσις-a sa razumom, jasno je da je za Apolinarija bilo nemoguće da prihvati postojanje προαίρεσις-a u Hristu, jer bi to značilo da u njemu postoji i ljudski νοῦς koji omogućava postojanje προαίρεσις-a.

Kod Sv. Maksima će poricanje postojanja proeretičke volje u Hristu biti motivisano drugačijim razlozima, ali ostaje činjenica da se sama ideja prvi put javlja kod Apolinarija. Spomenućemo i Sv. Kirila Aleksandrijskog, za koga προαίρεσις predstavlja suštinski deo ljudske prirode (Loon 2009: 569). „Oni koji pažljivo razmotre stvar, moraju jasno videti, prvo i pre svega, da je Tvorac svega predao razumnim stvorenjima vlast njihove sopstvene slobodne volje (αὐτοπροαίρεσις),¹⁸ i dozvolio im da se kreću po slobodno odabranom nastrojenju (*In Jo* 6, 45).“ Međutim, ovaj Kirilov navod ne treba apsolutizovati, pošto on ovde ne daje konačnu definiciju proereze. Zapravo, u ovom odeljku on se bavi ljudskom slobodom koja je čoveku data kao ikona Božija u njemu. Na drugom mestu nalazimo da kaže: „Ali tada, imajući slobodnu volju (αὐτοπροαίρεσις) i utemeljen uzdama sopstvene svrhe – jer i ovo je deo slike (Božije u čoveku). Pošto je Bog pokazao svoju vlast nad njegovom sopstvenom svrhom - on se okrenuo i pao (*In Jo* 14, 20).“ Izgleda da je za Sv. Kirila αὐτεξούσια/ αὐτοπροαίρεσις ono što pripada stvorenoj ljudskoj sposobnosti dok prava sloboda (ἐλευθερία) označava slobodu od greha. U Hristu je vaspostavljena prava sloboda i mi možemo da budemo zaista slobodni samo u Njemu (*in Jo* 8: 32–6 *In I Cor* 15:42. Vulnis (Boulnois 2000: 46, 75; Cf. Keating 2004: 114) razlikuje kod Kirila punu slobodu (*liberté plénière*) i preeretičku, izbornu volju (*le libre arbitre*) koja je ostala nakon pada, dok je ona prva izgubljena Adamovim grehom i koja je postojala samo u Hristu. Ovakvo shvatanje volje

18 Izraz nalazimo u istom značenju i kod Epifanija u PG 42, 129A.

kod Sv. Kirila očigledno je, zajedno sa učenjem Sv. Grigorija Niskog predstavljalo osnovu na kojoj je Sv. Maksim razvijao svoju hristološku antropologiju.

Još jedan autor ne može da bude nepomenut: to je Nemesije Emeski. O njemu ne znamo gotovo ništa pouzdano, osim da je živio krajem 4. veka i bio episkop Emese u Siriji. Ostao nam je sačuvan njegov spis *O ljudskoj prirodi* (Περὶ φύσεως ανθρώπου).¹⁹ Nemesije proerezu određuje medicinski (pod uticajem Galena): Ἔστιν οὖν της κατά προαίρεσιν ἢ καὶ ὀρμὴν κινήσεως ἀρχὴ μὲν ὁ ἐγκέφαλος καὶ ὁ νοτιαίος μυελός (Načelo kretanja prema pobudi ili prema izboru jeste mozak ili kičmena moždina (27,1). Nemesije čoveka posmatra kao psihosomatsko biće, pri čemu, proeretička kretanja povezuje sa razumom. Tako je, kaže, Tvorac u slučaju čoveka, telesne pobude koje se tiču nerava i mišića vezao za dušu, odnosno razum, i učinio ih tako proeretičkim: δσα τοίνυν δια νεύρων καὶ μυῶν κινεῖται, ταντα πάντα ψυχικά τέ εστι καὶ κατά προαίρεσιν ἀποτελεῖται (Sve što se kreće posredstvom nerava i mišića, zavisi od duše i dešava po izboru (= proerezi)) (27, 21–22). Dalje Nemesije opisuje kako su i čisto fizičke potrebe, poput pražnjenja, regulacijom rada sfinktera, podređene duši. Ovakvo medicinsko određenje proereze, svakako je dodatno uticalo na Maksima i njegovo hristološko i antropološko određenje ovog pojma, mada je kod njega, izvesno, od većeg značaja etički a ne medicinski značaj koji Nemesije naglašava.

Pre nego što pređemo na analizu upotrebe pojma proeresis u Hristologiji Sv. Maksima Ispovednika, osvrnućemo se na predlog Ričarda Sorabdzia (Sorabji 2002: 337–339),²⁰ prema kome Maksimovo shvatanje volje (θέλησις) ima osnovu u stoičkom οἰκειῶσις (doslovno = prisvajanje).²¹ Iako je ovaj pojam, bez sumnje, doživeo svoju hrišćansku recepciju (Ramelli 2014: 116–140),²² njegova značenjska identifikacija sa pojmom θέλησις u kontekstu Maksimove Hristologije čini se, u najmanju ruku, vrlo posredna i obostrano redukovana, pošto radi ovakve identifikacije oba pojma moraju biti *sužena i izmenjena* do mere preklapanja koje i tada ostaje upitno.

Pojam οἰκειῶσις je kod stoika predstavljao *proces* kojim je kod čoveka ustanovljena prirodna naklonost prema sebi samom koja se potom proširuje na

19 Tekst navodimo prema Morani 1987. Prema internoj analizi, ovaj tekst je napisan krajem 4. veka, svakako pre 400. godine, pošto pisac ne zna za osudu Origena iz 399. (Aleksandrija) i 400. (Rim), a zna za Teodora Mopsuestijskog koji je postao episkop 392. (Telfer 2006: 206). U manuskriptnoj tradiciji ovaj tekst je ponekad pripisivan Grigoriju Niskom, a znamo da ga je Sv. Maksim koristio. Nemesije se smatra jednim od najznačajnijih izvora znanja o neo-platonizmu (Jaeger 1914; Grillmeier 1975: 389).

20 Detaljniji prikaz stoičkog οἰκειῶσις: Sorabji 1995: 122–133.

21 Detaljnije o ovom pojmu i njegovoj hrišćanskoj recepciji nalazimo u Ramelli 2014: 116–140.

22 Takođe cf. Maslov 2012: 440–468, pošto je on ključan za formiranje pojma oboženje u hrišćanskoj teologiji (455 *et passim*), koji smatra da je ovaj pojam od četvrtog veka nadalje, predstavljao deo opšteg filozofskog vokabulara te da mnogi koji su ga koristili uopšte nisu bili svesni njegove stoičke predistorije.

porodicu, sugrađane i napokon na sve ljude (Blundell 1990: 221). U smislu „ličnog“ (za razliku od „socijalnog“ οἰκειώσις-a) ovaj pojam zaista zadobija značenje voljnog usmerenja koje je svojstveno prirodi i koje se može razlikovati od izborne volje. Međutim, ovaj pojam se zapravo koristi da označi „familijarnost“, odnosno bliskost sa Bogom, i to bliskost koja upravo nije prevashodno utemeljena na prirodi već na slobodnoj volji. Takvo značenje nalazimo kod Klimenta Aleksandrijskog (*Strom.* 4. 13. 93–94). Origen koristi ovaj pojam za objašnjenje svog shvatanja apokatastaze. Za razliku od stoika koji su apokatastazu shvatali kao deo procesa cikličnog ponavljanja, Origen je insistirao na njenoj jedinstvenosti neponovljivosti. U tom smislu je koristio pojam οἰκειώσις da njime opiše stanje bliskosti („familiarnost“ u smislu „domaći Božiji“) ljudi sa Bogom u budućem veku (Ramelli 2014: 126–127). Tačno je da ta bliskost (familiarnost) sa Bogom koja će biti vaspostavljena u budućem veku ima svoj temelj u bliskosti koja je nekada postojala pa je narušena. Odatle bi se mogao izvoditi zaključak da je bliskost sa Bogom utemeljena na prirodnom/originalnom stanju stvorenih bića, što bi moglo da posluži za stvaranje neke paralele između te „prirodne sklonosti“ Bogu i prirodne volje o kojoj govori Sv. Maksim. Takva paralela ipak je veoma daleka, i u najmanju ruku isposredovana mnogim drugim pojmovima i koncepcijama. Kod Sv. Grigorija Niskog nalazimo dalju razradu shvatanja stoičkog πρώτον οἰκεῖον prema kome je božanstvo ono što je „najrođenije“ čoveku i pripada određenju ikone Božije u čoveku (Ramelli 2014: 130–132). Tu ipak ne treba zaboraviti da Sv. Grigorije, s druge strane, takođe označava slobodu kao ikonu Božiju u čoveku. Iz tog razloga οἰκειώσις ni kod njega nema značenje koje je Sv. Maksim bez naročite prerade mogao da inkorporira u svoju Hristologiju. Slično nalazimo i kod Sv. Vasilija Velikog kada kaže da je Stari Zavet predstavljao odvajanje od greha dok novozaветno krštenje predstavlja οἰκειώσις πρὸς Θεόν (EPE 6, 251). Dakle, iako pojam οἰκειώσις sadrži u sebi potencijal za Maksimovo određenje „prirodne volje“ u Hristologiji, bilo je neophodno na tom polju ustanoviti mnogo inovacija. Maksimovo θέλησις može biti shvaćeno jedino u kontekstu personalističke ontologije Kapadokijaca i hristološke koncepcije Halkidona koja je na toj ontologiji utemeljena. Zbog toga je Sv. Maksim morao da semantički temeljno preoblikuje pojam θέλησις, koji je distanciran od proeretičke i gnomičke volje, o čemu će u nastavku biti više reči.

Doba hristoloških sporova koje je prethodilo vremenu u kome je živeo Sv. Maksim bilo je obremenjeno političkim implikacijama teoloških rasprava. Kao dominantna religija carstva, međuhrišćanski sporovi oko učenja i podele koje su tim povodom nastajale ticale su neposredno i države i društva u celini. Zbog toga je težnja imperijalne vlasti da se sporovi prevaziđu i razreše bila snažna i direktna, mada pretpostavka da je neposredan angažman državnih vlasti po pitanju teoloških problema samo dodatno usložnio i iskomplikovao situaciju. Ako sada ostavimo po

strani istorijske i političke okolnosti koje su svakako veoma snažno uticale na razvoj teološkog diskursa, i posvetimo se samo analizi teorijske strane problema, možemo jasno uvideti da se, nakon pobede nikejskog trijadološkog teološkog koncepta, hristološka problematika prirodno nametnula kao tema. Pošto je vera Crkve u Boga koji je Sveta Trojica utvrđena i formulisana u Nikeji, više nije moglo da bude spora oko identiteta Spasitelja. Isus iz Nazareta je Drugo Lice Svete Trojice, Predvečni Logos Božiji koji se u poslednje dane ovaplotio od Marije Djeve i postao čovek. Pitanje kako je On, budući Bog po prirodi, postao čovek, izrodilo je različite odgovore. Hrišćanska sotiriološka koncepcija je zahtevala da Hristos bude savršeni Bog i savršeni čovek, što je stvaralo značajne probleme. Rešenje Apolinarijeve asimetrične Hristologije je bilo odbačeno kao neprihvatljivo zbog toga što je impliciralo nepotpunost Hristovog čoveštva. nastojanje predstavnika antiohijske škole da utvrde stvarnost Hristovog čoveštva vodilo je uvođenju dvosubjektivnosti u Njemu što je takođe bilo neprihvatljivo. Halkidonski sabor je, uz pojmovno preciziranje Hristologije Sv. Kirila Aleksandrijskog utvrdio učenje koje se zasnivalo na primeni pojma ipostasis u Hristologiji, onako kako su ga odredili Veliki Kapadokijski Oci.²³ Tako je pojam ipostas, u značenju ličnosti, postao temeljni Hristološki pojam. Nasuprot Halkidonu, monofizitska partija je insistirala na potpunom jedinstvu božanske i čovečanske prirode u Hristu koje nije posredovano ličnošću, što je, prema shvatanju teologa halkidonske tradicije, takođe predstavljalo opasnost za dvoprirodnu realnost Hrista i stoga za njegovu spasiteljsku ulogu.

Politička volja da se verske podelu u Carstvu prevaziđu, vodila je stvaranju monotelitske i monoenergetske teorije, koja je trebala da predstavlja osnovu za kompromis između halkidonaca i monofizita.²⁴ Iznesena je tvrdnja da iako u Hristu postoje dve prirode, postoji samo jedna volja i samo jedna energija. Za Sv. Maksima je ovo predstavljalo zaobilazno prihvatanje monofizitstva i stvarno negiranje realnosti dve prirode u Hristu. Sv. Maksim je zbog toga razvio posebnu teologiju volje. Pri tom se susreo sa terminološkim nasleđem koje smo pokušali da ukratko prikazemo. To nasleđe, prema Maksimovom shvatanju, nije pružalo adekvatnu osnovu za rešavanje problema sa kojim se suočio, a koji su se ogledali u tvrdnjama monotelita da ako Hristos ima dve volje one su po neophodnosti suprotstavljene.

Sv. Maksim je svestan da između pojmova proeresis i gnomi postoji razlika ali ih on upotrebljava kao sinonime, pošto to čine i drugi (*Opusc.* 1 [PG 91, 17C]; *Opusc.* 1 [PG 91, 12C]; *Disp.* [PG 91, 329D]), s tim što u većoj meri koristi gnomi. Prema Lurjeu (Jlype 2010: 374–375), *gnomi* kod Maksima označava „raspoloženje

23 Ovaj fundamentalni aspekt problema i rešenja hristološke problematike kao da je ignorisan ili neprepoznat kod većine savremenih istraživača. Tako na primer B. Dalej u svom preglednom članku (Daley 2008: 897–898), kao da ne uspeva da sagleda ni stvarne domete Halkidona niti suštinu učenja iznetog u njegovom Orosu.

24 O istorijskom i teorijskom zaleđu monotelitstva videti: Hovorun 2008: 5–52.

svesti individuuma koje odgovara nekom izboru“, dok *proereis* predstavlja „sam izbor, odnosno konkretni voljni akt“. Drugim rečima „gnomi se odnosi prema proeresisu kao potencijalnost prema aktualizaciji“.

Osnovni Maksimov problem je bio kako da pokaže da Hristos ima ljudsku volju, pošto je smatrao da bi ljudska priroda bez volje bila nepotpuna. S druge strane, morao je da pokaže svojim oponentima da postojanje božanske i čovečanske volje u Hristu ne vodi razdeljenju subjekta.

U ranijim spisima, možemo pronaći upotrebu pojmova proeresis i gnomi koji nemaju negativno značenje, koje vremenom biva sve više naglašeno. Maksim kaže da je pojam gnomi mnogoznačan i da je on u predanju pronašao dvadeset osam različitih načina njegove upotrebe. „I naprosto, kako ne bi nabrajajući sve pojedinačno načinio gomilu reči, istraživši Pismo i dela Otaca nadoh 28 različitih značenja reči gnomi; ova reč po sebi ne označava ništa opšte ili posebno, već se zamisao pripovedača ustanovljuje na osnovu reči koje joj prethode ili slede. Stoga je nemoguće samo jednim značenjem ovakvu reč odrediti.“ Podstaknut polemikom koja se sve više razbuktavala, Maksim odlučuje da postavi jasna terminološka razgraničenja kada su u pitanju pojmovi koji se tiču volje.

Tako prema njemu, osnovna razlika postoji između prirodne volje sa jedne strane, i načina projavljivanja volje, koje se tiče pitanja kako. U tom smislu on nastoji da konstituiše i teorijsko razlikovanje, pa tako tvrdi kako „γνώμη nije ništa drugo do *kakva* volja, koja se ispoljava odnosno nečega, bića ili čega određenog dobrim“. Pošto gnomi predstavlja konkretan način na koji se prirodna volja projavljuje Maksim zaključuje da „nije moguće da volja bude gnomička. Kako da se dopusti da je ono što iz volje proizlazi volja?“. On dakle proeretičku ili gnomičku volju smatra proizvodom volje, stvarajući na ovaj način diferenciju koja mu je potrebna. Upravo zbog ove diferencije, Maksim može da zaključi da Hristos nema ovakvu volju, već samo volju koju on određuje kao prirodnu. Jer ukoliko bi se Hristu priznala proeretička/gnomička volja, onda bi iz toga sledilo da on, u krajnjem ishodu, ima dve volje koje su međusobno suprotstavljene, barem zbog činjenice da proeretička/gnomička volja bira, i stoga može da izabere pogrešno. Zato Maksim zaključuje: „Jer ako govore da je Hristos imao gnomi, dogmatizuju o njemu, kako je rasprava o gnomi pokazala, samo kao o čoveku koji je kao i mi razmatranjem razlučivao, ne znajući, dvoumio se i imao međusobno suprotstavljene misli, pošto se razmatraju dvosmislenosti, a ne nedvosmislenosti. Jer mi imamo prirodnu težnju ka dobrom, a na koji je način nešto dobro ispituje se raspravljanjem i razmatranjem. Stoga se govori da je u nas gnomi prirodna, *budući načinom upotrebe prirode*, a ne njenim logosom, jer bi u suprotnom priroda bila u neprestanoj promeni. A čoveštvu se Hristovom, budući da ono nije prosto na naš način ipostazirano, već božanski, pošto je Bog postao telom radi nas jedan od nas, ne može pripisati gnomi.“ (*Disp.* [PG 91, 307D].)

Ovde je zanimljivo da razmotrimo šta znači kada Maksim kaže čoveštvo Hristovo „nije prosto na naš način ipostazirano, već božanski“. Maksim ovde želi da kaže da ljudska priroda Hristova nema posebnu ipostas, već je ipostazirana u Bogu Logosu. Odnosno ipostas Hristove ljudske prirode je ipostas Boga Logosa. Zbog toga on ne može da ima proeretičku/gnomičku volju, pošto bi postojanje takve volje u Hristu vodilo nestorijanskoj dvosubjektivnoj hristologiji, koju Maksim kao dosledni halkidonac odbacuje.

Da se proeretička/gnomička volja kod Sv. Maksima tiče ličnosti vidimo iz sledećeg navoda gde je određuje kao „slobodno izbirajuće nastojanje, koje stremi ka jednom ili ka drugom, ne označavajući prirodu nego doslovno ličnost i ipostas (καὶ οὐ φύσεως ὑπάρχον ἀφοριστικὸν, ἀλλὰ προσώπου κυρίως καὶ ὑποστάσεως)“ (*Opusc.* 16 [PG 91, 192BC]). I na drugom mestu u istom smislu tvrdi: „Ako je ova (jedna) volja gnomička, onda će ona predstavljati svojstvo njegove jedne ipostasi... i onda će se pokazati da je drugačiji voljom od Oca i Duha, i da se bori protiv njih“ (*Opusc.* 3 [PG 91, 48A]). Letel se pita da li to ne znači da Hristos nema slobodnu volju? Međutim, ovakvo pitanje proizilazi iz nerazumevanja halkidonske hristologije koja tvrdi da Hristos nema ljudsku ličnost, već božansku, zbog čega naravno nema ljudsku slobodnu volju. Ali zato ima božansku volju, koja je takođe slobodna (Léthel: 1979: 9). Upravo ovo pitanje može da nam posluži kao spona sa pitanjem zbog čega kod Maksima nailazimo na prevashodno negativno značenje proeretičke/gnomičke volje koja se vezuje sa grehom? On gnomi određuje kao „način kretanja koji se odvija iz pogrešne upotrebe, a ne prema prirodnom logosu sile (Τῷ γὰρ κατὰ παράχρησιν τῆς κινήσεως τροπῶ, ἀλλ’ οὐ τῷ κατὰ φύσιν τῆς δυνάμεως λόγῳ)“ (*Opusc.* 20 [PG 91, 236C]) i stoga predstavlja pogrešnu upotrebu (παράχρησιν) volje. Ovo pogrešno usmereno kretanje javlja se, prema Sv. Maksimu zbog protivprirodnog kretanja koje je suprotstavljeno prirodnoj ljudskoj volji, što je njeno svojstvo dok ne postigne oboženje (McFarland 2007: 10). Zbog toga Maksim tvrdi da se: „Ništa po prirodi ne protivi Bogu, pošto je sve stvoreno On načinio i sazdao. Mi nismo podvrgnuti bilo kakvoj osudi zbog bilo čega što u nama postoji suštinski (= po prirodi). Ali jesmo podvrgnuti osudi zbog izopačenja prirodnih stvari. Na taj način mi gnomički (γνωμικῶς) postajemo privezani za različita oblića zla“ (*Opusc.* 7 [PG 91, 80AB]). U suštini, gnomička volja je rezultat podele u čovekovo volji, što uzrokuje da se on „okrene od prirodnog kretanja... ka onome što je zabranjeno“ (*Ep.* 2: [PG 91, 396C–397A]). U Drugom pismu, koje pripada ranim Maksimovim spisima, pojam gnomi još uvek nije zadobio sasvim negativnu konotaciju, pa tako sveti mogu imati „jedan gnomi i jednu telima sa Bogom“. No, već se ovde, kako se vidi iz prvog dela navoda, najavljuje distinkcija koju će Sv. Maksim kasnije razraditi. Ovo okretanje od prirodne volje, biće kroz oboženje prevaziđeno u budućem veku, kada više neće biti proeretičke/gnomičke volje „pošto će nestati svaka neizvesnost u pogledu stvari“ (*Opusc.* 1 [PG

91, 24C]). Postojanje proeretičke/gnomičke volje kao izborne, vezano je za nezvesnost stvari.

Pred Maksimom se u ovom razmatranju postavio jedan naročiti egzegetski problem, koji se odnosi na događaje u Getsimanskom vrtu. Prema opisu iz Evanđelja, Hristos je tamo želeo da ga mimoide ova čaša. On jeste ostao poslušan Ocu i otišao na stradanje, ali se postavilo pitanje: ako Hristos nema proeretičku/gnomičku volju, otkuda onda u njemu volja (da izbegne stradanje) koja je u suprotnosti sa voljom Božijom (da strada)? Maksim odgovara da „strah po prirodi jeste sila postojana u biću tokom opiranja, dok je strah protivan prirodi nerazumno opiranje. Strah protivprirodan... Gospod uopšte nije imao, dok je strah koji je po prirodi, kao pokazatelj sile koja postoji u prirodi i koja se bori za postojanje, voljno prihvatio radi nas“ (*Disp.* [PG 91, 297A–300A]. Dakle, svojstveno je ljudskoj prirodnoj volji da se opire smrti, ali i da bude poslušna volji Božijoj. Zbog toga kod Hrista imamo oboje: njegova prirodna ljudska volja želi da izbegne stradanje, ali se takođe pokorava božanskoj volji čak i kada treba da se usmeri ka stradanju. To je zbog toga što je njegova ljudska priroda obožena, a obožena usled ispostasnog sjedinjenja sa božanskom prirodom u jednoj ličnosti, u ličnosti Boga Logosa. Ona „je obožena postavši jedno sa Onim koji obožuje“ (*Opusc.* 3 [PG 91, 48B]). Hristova ljudska volja biva uobličena njegovom božanskom ličnošću i božanskom voljom: Ona je „uobličena Njegovom božanskom voljom i nije se protivila (τῷ αὐτοῦ θεϊκῷ θελήματι τυπούμενον, οὐκ ἐναντιούμενον).“ (*Opusc.* 3 [PG 91, 48D]).

Dakle, možemo da zaključimo da je razumevanje pojmova proeresis i gnomi kod Sv. Maksima, u kontekstu hristoloških sporova sedmog veka u kojima je učestvovao, unekoliko promenjeno u odnosu na nasleđe koje je primio. Ovim pojmovima koji označavaju izbornu volju dato je negativno i privremeno značenje, iako je ostavljena mogućnost da sveti i u ovom životu mogu kroz asketski podvig svoju proeretičku volju tako da izvežbaju da ona uvek bude u saglasnosti sa prirodnom ljudskom voljom koja je uvek u saglasnosti sa božanskim logosima – željama – o svetu.

Aleksandar Đakovac

Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu

adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

Literatura

Izvori:

- George Norlin (1980): *Isocrates with an English Translation in three volumes*, Harvard University Press, London.
- W. Rennie (1931): *Demosthenis: Orationes*, Oxonii E Typographeo Clarendoniano.
- A. Littre (1923): *Oeuvres Completes D'Hippocrate*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam.
- Theodorus Büttner-Wobst, L. Dindorf (1893): *Polybius Historiae*, Teubner, Leipzig.
- A. M. Harmon (1913): *Lucian. Works. With an English Translation*, vol. 1, Cambridge, Harvard University Press. London.
- J. Bywater (1894): *Aristotle's Ethica Nicomachea*, Clarendon Press, Oxford.
- M. Morani (1987) *Nemesii Emeseni, De natura hominis*, Leipzig.

Sekundarna literatura:

- Blundell, Mary Whitlock (1990): „Parental Nature and Stoic Οἰκείωσις“, *Ancient Philosophy* 10/2, 221–242.
- Brittain Charles, Brennan Tad (2014): *Simplicius: On Epictetus Handbook 1–26*, (Ancient Commentators on Aristotle), Bloomsbury Academic.
- Boulnois, Marie-Odile (2000): „Liberté, origine du mal et prescience divine selon Cyrille d'Alexandrie“, *Revue des Études Augustiniennes* 46, 61–82.
- Carter Timothy John (2011): *The Apollinarian Christologies: A Study of the Writings of Apollinarius of Laodicea*, London.
- Chamberlain Charles (1984): „The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics“, *American Philological Association* 114, 147–157.
- Dahl O. Norman (1984): *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, University Of Minnesota Press.
- Toso Giampietro Dal (2009): „Prohairesis“, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, (eds. Lucas Francisco Mateo-Seco & Giulio Maspero), 647–649.
- Daley E. Brian (2008): „Christ and Christologies“, *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, 886–905.
- Demetracopulos A. John (2011): „Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium“, in *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*, (eds. M. Hinterberger and C. Schabel), Peeters, Leuven-Paris-Walpole, 263–272.
- Eikeland, Olav (2008): *The ways of aristotle: Aristotelian Phronesis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research*, Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Jaeger, Werner (1914): *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin.

- Farrell J. P. (1987): *Free choice in St. Maximus the Confessor*, Oxford.
- Frede, Mihael (2012): *Sobodna volja; Poreklo pojma u antičkoj misli*, Fedon, Beograd.
- Gatti, M. L. (1987): *Visione sinnotica del pensiero di Massimo sulla base dei suoi testi fondamentali: Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi pre una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico et religioso*, Introduzione di G. Reale, Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica. Sezioni di Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi, 2, Vita e Pensiero, Milano.
- Guthrie, W. K. C. (2007): *Povijest grčke filozofije; Aristotel: sučeljavanje*, Zagreb.
- Inwood, Brad (1985): *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press.
- Irwin, T. H. (1992): „Who Discovered the Will?“, *Philosophical Perspectives*, Vol. 6, 453–473.
- Karamanolis E. George (2014): *The Philosophy of Early Christianity*, Routledge.
- Keating A. Daniel (2004): *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*, Oxford.
- Ladner B. Gerhart (1958): „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa“, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 12, 59–94.
- Hovorun, Cyril (2008): *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill, Leiden - Boston.
- Leitzmann (1904): *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Tübingen.
- Léthel, F. M. (1979): *Théologie de l'agonie du Christ la liberte humaine du fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumiere par saint Maxime le Confesseur*, Paris.
- _____ (1982): „La prière de Jésus a Gethsémania dans la controverse monothéite“, in Felix Heinzer and Christoph von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, 2–5 septembre 1980*, Fribourg: Éditions Universitaires.
- Long, A. A. (2002): *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford University Press, Oxford.
- Loon, Hans van (2009): *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Brill.
- Preus, Anthony (2007): *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Scarecrow Press.
- Maslov, Boris (2012): „The Limits of Platonism: Gregory of Nazianzus and the Invention of theōsis“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52, 440–468.
- McFarland, Ian (2007): „‘Willing Is Not Choosing’: Some Anthropological Implications of Dyothelite Christology“, *International Journal of Systematic Theology* 9/1, 3–23.
- Meijer, P. A. (2008): *Stoic Theology: Proof for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods*, Eburon Publishers.
- Ramelli, Ilaria (2014), „The Stoic Doctrine of Oikeiosis and its Transformation in Christian Platonism“, *Apeiron* 47 (1), 116–140.
- Rist, J. M. (1975): „Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii“, in *De Jamblique à Proclus, Vandoeuvres*, 103–117.
- Sandbach, F. H. (1985): *Aristotle and Stoics*, Cambridge.

- Raven (1923): *Apollinarianism: An Essey on the Christology of the Early Church*.
- Sorabji, Richard (2002): *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press.
- Telfer, William (2006): *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, Westminster John Knox Press.
- Watts, T. (2009): „Two Wills In Christ? Contemporary Objections Considered In The Light Of A Critical Examination Of Maximus The Confessor’s ‘Disputation With Pyrrhus’“, *Westminster Theological Journal* 71, 455–487.
- Лурје (2010): *Историја византијске философије : формативни период*, Београд.
- Мајендорф (1994): *Христос у источно-хришћанској*, Манастир Хиландар.

Aleksandar Đakovac

The Usage and the Development of the Term *prohairesis* from Aristotle to Maximus the Confessor

(Summary)

The term *prohairesis* has a long history; its usage is crucial for the development and understanding of basic ethical and anthropological assumptions in ancient Hellenic philosophy. In this article the author analyses the most important moments for the semantic transformation of this term, with particular reference to the implications of its usage in Byzantine theological and philosophical heritage, with the ultimate expression in work of St Maximus the Confessor and his christological synthesis. The equation between the terms *prohairesis* and *gnome* and their separation from the authentic human nature, as well as the usage of the term *thelesis* for the original „human will“, represents the thorough revision of the antique philosophical heritage which could be compared with the distinction of the terms *ousia* and *hypostasis* by Cappadocian Fathers. In this article the author will show the extent to which and the way in which Byzantine theological and philosophical thought adopted and transformed its own Hellenic heritage.

KEY WORDS: Aristotle, Maximus the Confessor, *prohairesis*, *gnome*, *thelesis*, will, Christology.