



НОВ БЪЛГАРСКИ УНИВЕРСИТЕТ

## ДИСЕРТАЦИЯ

за придобиване на образователната и научна степен „доктор“

на тема: **МЯСТОТО НА СЕТИВНОСТТА В МЕТАФИЗИКАТА НА  
МАРСИЛИО ФИЧИНО**

от Сергей Валериев Стефанов, F47264, редовен докторант по *история на  
философията* в департамент *Философия и социология*, НБУ

**Научен ръководител:** проф. д.ф.н. Цочо Бояджиев

София 2011

# МЯСТОТО НА СЕТИВНОСТТА В МЕТАФИЗИКАТА НА МАРСИЛИО ФИЧИНО

С. Стефанов

## Съдържание

Увод	4
<i>Глава първа. Ренесанси и ренесансови философии</i>	9
1. Историческата епоха <i>Ренесанс</i>	9
2. Философиите на италианския Ренесанс и техните теми	14
<i>Глава втора. Метафизиката – типологични вариации</i>	30
1. Две основни концептуални линии на средновековната метафизика – Тома от Аквино и Джон Дънс Скот	30
1.1. Аристотел и определенията за „първа философия“	33
1.2. Прелюдия към схоластиката и учението за трансценденталиите	36
1.3. Тома и Дънс Скот: <i>scientia transcendens</i> и <i>първият принцип</i>	42
2. Неоплатоническата перспектива в метафизиката	55
<i>Глава трета. Неоплатонизмите – типологични вариации</i>	78
1. Неоплатонизъм и християнство (кратко описание на взаимодействията)	78
2. Една светска форма на християнски неоплатонизъм?	103
<i>Глава четвърта. Фичино – битие, познание, сетивност</i>	109
1.Кратък преглед на общите положения във философията на Марсилио	

Фичино и „естетизацията“ им в неговия светоглед	109
2. Особените моменти в метафизиката на Фичино	129
2.1. Понятията <i>prisca theologia</i> и <i>magia naturalis</i>	129
2.2. Понятието <i>светлина</i> и мястото на сетивността	145
<i>Заключение</i>	169
Библиография	

## Увод

Текстът на представения тук дисертационен труд е разделен на три „контекстуални“ части, които се обуславят взаимно и представляват постепенно стесняване на фокуса върху разглеждания проблем.

В един по-широк, начален план работата се спира върху проблема за отношението към ренесансовата философия. Изследователските възгледи за ренесансовата философия могат да бъдат сведени до следните няколко типа: преценяването ѝ като апогей на индивидуалното, с произтичащи от това антропоцентризм, като концептуална сърцевина и еkleктизъм, като отношение към предходните философски традиции; непосредствено от това произтича една склонност да се привиждат дълбоки тенденции само в сферата на тесните компетенции на изследователя, като такива се отричат по принцип, за други културни реалии на Ренесанса (каквото е случаят с Питър Бърк); от друга страна, е налице и склонност да се привнеса „системност“, като на практика така се представят анахронично феномените, с които се работи; налична е също така склонност ренесансовата философия да се привижда като „рупор“ или „рецептивен“ обзор на сумата на предходните традиции (както е при Андре Шастел, Леонид Баткин и, изобщо, историците на ренесансовата мисловност и философия).

На второ място, стремежът на настоящия труд е не просто да се „реконструира“ културния и исторически контекст и съдържанието на Фичиновата философия, но и да се покаже вътрешната ѝ последователност, тоест, иманентната ѝ, устойчива смислова линия, около която се извършва синтезът на разнородните традиции, към които тя се обръща. Тази смислова

линия се представя в понятието „светлина“, а собствената значимост на това понятие, като един от центровете на философията на Фичино, се разкрива в концептуалното място на сетивността в рамките на тази философия. Два трактата, посветени на схващането „за светлината“, заключават хронологично и тематично помежду си основните големи съчинения на Фичино – *Theologia Platonica* и *De vita libri tres* – в които тезите на *Quid sit Lumen* и *De lumine* (въпросните две съчинения) остават на практика непроменени (първият трактат е от 1476, а вторият от 1493, като в него тезите са дообогатени и разгърнати, но, пак казвам, остават смислово напълно същите) и присъстват като лайтмотив в цялата философия на Фичино. Накратко, в този лайтмотив светлината е представена като духовно-материален принцип на битието в неговата генерираща сила и, едновременно с това, като метафизично условие на познанието.

Най-тесният и специфичен трети план на работата се състои в това, че за разбирането за „сетивност“, налично в съчиненията на Фичино, от това нарочно обвързване с понятието за „светлина“ произтичат две основни своеобразия: 1. ясно е отчетен познавателния статут на сетивността – при условие, че душата се движи познавателно и през двете си интелигибилни способности, волята и разума, и рационалното познание се движи по аристотелиска/томиска линия, вътъкването му в неоплатоническия светоглед на Фичино става през утвърждаването на „светлинната“ структура на действието на сетивността (за което се използва мотив от Плотин, който мотив утвърждава нематериалността на действията на сетивата); 2. прокарва се нарочна концептуална аналогия между сетивността и възприетото неоплатоническо разбиране за *lumen mentis/lumen naturale*, чието действие се представя като

идентично с действието на зрението, като с това на практика се осъществява преходът към волевото напредване (което, повтарям, е отново познавателно) към първата и последна цел на душата: Бог (като схемата, действаща в това уподобяване е следната – през волята душата бива „просветлена“ от първопричината и от тук тя „съзира“ лестницата, по която настъпва към тази първопричина). По този начин, чрез отчитането на познавателната стойност на сетивността и чрез прокарването на директния паралел между сетивновъзприемаемо и умовъзприемаемо действие, сетивността не бива редуцирана в познавателен план, както това се случва обичайно в неоплатоническата традиция (Плотин, Августин), а бива интегрирана в една оставаща силно неоплатонизираща метафизика и, респективно, в една неоплатоническа по дух гносеология.

Тъкмо в това и се състои тезата, която настоящия дисертационен труд ще се стреми да защити, а именно, че – изказано дефинитивно – в рамките на неоплатоническата метафизика на Марсилио Фичино, разбирането за *сетивност* бива интегрирано, а не редуцирано в хода на изграждането на онтологичната ѝ и познавателна структура, което е всъщност недвусмислена индикация за това, че: 1) философията на Фичино притежава ясна, последователна и концептуално проиграна линия на мисловността, което ѝ придава не еkleктичен, а синтетичен характер; и 2) по този начин тя представлява самостоен център на смислово съсредоточаване в рамките на неоплатонизма.

В същия този смисъл предметът на настоящото изследване се характеризира с два допълващи се нюанса: да се изясни вътрешната структура на метафизиката на Марсилио Фичино и, заедно с нея, мястото и значимостта

на същата в културната и интелектуална история на неоплатоническата философска традиция. За да бъдат съсредоточени тези два нюанса, тук те ще се проследят през концептуалното положение и разгръщане на разбиранията на Фичино за „сетивността“ и „светлината“. В съответствие с това, задачите, стоящи пред това начинание, ще са: да се установи мястото и значението на метафизиката на Марсилио Фичино в рамките на културното и интелектуално развитие на неоплатоническата традиция[1], да се покаже вътрешната кохерентност и концептуална последователност на Фичиновата философия и, съответно, да се покаже способността и намерението ѝ за синтезност в рамките на традицията, която тя припознава като своя [2] и, разбира се, да се утвърди реалността на творчеството на флорентинеца като център на синтез в рамките на ренесансовия неоплатонизъм и то тъкмо през понятието за „сетивност“, тясната му смислова свързаност с понятието за „светлина“ и мястото, което му се отдава в рамките на онтологичния ред и познавателния процес, както и през устойчивостта на двете понятия и концептуалната им свързаност в чисто хронологичния ход на разгръщането на философията на Марсилио Фичино [3].

С оглед на така формулираните цели на настоящата дисертация, методът на изследване също се характеризира със своеобразна двойност. От една страна, дисертационният труд представлява историко-философски анализ на текстове, свързани с определени концептуални моменти в традицията на неоплатонизма и, най-вече, на ренесансовия неоплатонизъм и творчеството на един от най-емблематичните му представители – Марсилио Фичино. Стремещът на този историко-философски анализ е реконструирането на автентичния контекст на Фичиновата философия и изявяването на нейните иманентни кохерентност и последователност. Това следва да помогне за избягването на поставянето ѝ в

рамките на интерпретации, които я оценяват без оглед на вътрешните ѝ динамики и ѝ придават значения и стойности, които са чужди или анахронични на нейния характер. На един втори план обаче, поради спецификите на метафизиката на Марсилио Фичино, в качеството ѝ на ренесансов културен феномен (тоест, в качеството ѝ на плод на полемична ситуация, вътрешна за дълга традиция), се използва един особен културно-исторически и социо-културен подход. Той е познат най-вече през социалната и антропологическа история, правена от кръга *Анали*, която „отстранява“ събитийността в историческите процеси, обяснявайки ги чрез дълготрайни тенденции, в чиито ход промените са продукт на постепенни и дълбинни взаимодействия, които точно поради това не носят характера на внезапност и сътресение. Прилагането на този метод позволява разглеждането на фундиращите философията на Фичино, социални, културни и исторически обстоятелства, през постепенно стесняване на изследователския поглед и съсредоточаването му накрая в самия предмет на изследване: тръгва се от изясняване на разбирането за „ренесанс“ като явление в културата и мястото, отредено на философията в него, минава се през типологично разглеждане на процесите и измененията, протичащи вътре в неоплатоническата традиция, за да се стигне до показването на концептуалната самостоятелност на Фичиновата метафизика, като екземпларен представител на ренесансовия неоплатонизъм.



## Глава първа. Ренесанси и ренесансови философии<sup>1</sup>

### 1. Историческата епоха *Ренесанс*

Особеното при историческите епохи е това, че са по-скоро учебникарска рамка, отколкото реално идентифицируем времеви отрязък. В най-добрия случай епохата бива разпозната, едва когато имаме натрупани определено количество сякаш еднопорядкови феномени, констелацията от които ни позволява методологично да кажем „ето, това е съответната епоха“. Фиксирането на скупчването на, в някакъв смисъл, идентични събития и характеристики обаче, идва едва *post factum* и при пренебрегването на редица други характеристики и събития, които „бягат“ от общата насока, носеща „духа на времето“ и съзирана като „епоха“.

Изобщо, привиждането на канализиращи насоки в хода на историята, отпраща търсеция начала на историческото отвъд самата история.

Един малък пример: ако приемем за край на средните векове датата 1492, годината на великите географски открития, то излиза, че двете епохи – Средновековие и Ренесанс – са протичали почти паралелно, бягайки, образно казано, в съседни коридори, тоест, водейки два, отделни един от друг, насочени събитийни потока. И обратно, същото би могло да се каже по отношение вече на Ренесанса и Новото време, ако приемем, че 1492 е началото на Новото време.

Разбира се, винаги трябва да имаме предвид, че историята, като предмет, противостои повече или по-малко на ретроспективния обхват на методологично

---

<sup>1</sup> Текстът в тази глава е публикуван под заглавие Стефанов, С., *За ренесансовата философия, ab initio*, сп. *Философия* 3/2009, стр. 75-83.

подреждащата я интерпретация. В познавателното отнасяне към нея историята е раздвоена между археологията (фигуративно казано) – търсенето на атомарните начала на станалото – и генеалогията – реконструкцията на генериращото се начало, от което после произтичат някакви събития. И на този фон 1492 изглежда плътно кълбо от възможности, от което могат да бъдат изтеглени нишките на кандидат интерпретациите (1492 е и годината, в която изгонват евреите от Испания). Тук спокойно можем да си припомним поетичните думи на Хьойзинха: „... както в историята, така и в живота умирането и зараждането вървят ръка за ръка. Старите форми на културата умират и същевременно в същата почва новото намира храна за растеж...“<sup>2</sup>, тъй като те намекуват тъкмо за това. В този смисъл, визията за епохалност в хаоса на събитийността има привкуса на човешко дело, чийто организиращ пръст личи в думи като „средновековие“ (засвидетелствана у папския библиотекар Джовани Андреа, използвал израза в текст от 1469<sup>3</sup>) и като „Ренесанс“ (макар експлицитно да препраща към евангелски текст<sup>4</sup>, думата *Rinascità* се открива първично у Джорджо Вазари, в излязлата му през 1550 книга *Животът на най-изключителните италиански архитекти, живописци и скулптури, от Чимабуе до наши дни*). Тези примери ни показват как

---

<sup>2</sup> Хьойзинха, Йохан (С. 2002) *Залезът на Средновековието*, стр. 5.

<sup>3</sup> Льо Гоф, Жак (С. 1998) *Въображаемият свят на Средновековието*, стр. 40.

<sup>4</sup> *nisi prius renascitur denuo non potest videre regnum Dei* (Йоан 3:3), което в каноничния превод на български на въпросния библейски текст е дадено като: *...ако някой не се роди свише, не може да види царството Божие*.

именуването „следва“<sup>5</sup> събитийността, как я култивира в „епоха“, в „история“<sup>6</sup>.

Учебникарската идентификация на Ренесанса като историческа епоха посочва случващия се в средна и северна Италия културен разцвет, с виждана в него антропоцентрична перспектива, от XIV век до 20<sup>те</sup> години на XVI век (защото през 1520 умира Рафаело, а през 1521 е закрыта Флорентинската академия). В по-широк план обаче, като „ренесанс“ бива обозначавана и историята на отзвучите от този културен разцвет през втората половина на XVI век главно във Франция и Германия. А в най-широк контекст като „ренесансово“ се обозначава всяко едно възраждане на античен културен, художествен или интелектуален модел. Между другото, тъкмо с тази интенция споменатият вече Вазари употребява *Rinascità* – това е „програмата“, по която артистите от неговото време да възродят изкуствата, според класическия, гръко-римски образец, но и – нека отбележим! – за да осъществят дадения им от Бога талант (дар).<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> „Следва“ е условно казано, но все пак претендира за известна точност: особено ако приемем една друга дата, претендент за край на средните векове – 1453 (падането на Константинопол), и ако приемем, че като хуманист въпросният папски библиотекар стои извън общоприетата форма на средновековната интелектуалност; що се отнася до архитекта и живописец Вазари, той стои в един дискурс, който според Буркхард е разложил езика на Ренесанса, а според Вьолфлин – му е дал алтернатива.

<sup>6</sup> Много традиционно между другото: „история“ обичайно се използва за обозначаване на всякакви хроники и анали – градски, манастирски, родови, кралски, дори за епоси, но и за обозначаване на буквалния смисъл на Писанието, и за име на раздели в енциклопедични сборници, или направо – на цели сборници, *historia naturalis – Medieval Latin* (W. 1994); Каприев, Г. (С. 1996), *Механика срещу символика*.

<sup>7</sup> Както показват Аби Варбург и Ервин Панофски, ренесансовата култура играе свободно с античното наследство, като влиянието му е пречупено през призмата на различни културни феномени, което позволява с наследството да се разполага фриволно.

Що се отнася до оценките, давани на епохата Ренесанс, то те също варират в широк и почти без изключение поляризиран диапазон. Във времето, когато плахо започват да се зараждат науките за изкуството в съвременния си вид, Якоб Буркхард<sup>8</sup> и Жюл Мишле виждат в него зората на новото време, тоест, възраждането се мисли непосредствено според ренесансовата хуманистична противопоставеност на средните векове. Интересна тук е позицията на Вьолфлин, разглеждащ културния феномен ренесанс като структурен модел за разгръщане на тип изобразителни форми в хода на историята<sup>9</sup>.

От друга страна, медиевисткият подход е склонен да причислява *Ренесанс* към поредица обръщания към античното наследство в хода на средните векове – говори се за каролингски ренесанс, отоновски ренесанс, ренесанс на дванадесетото столетие<sup>10</sup>. Отива се и по-далеч – на разработващите тезата за „дългото средновековие“ историци от кръга *Анали*, Ренесансът изглежда като поредната „блестяща, но повърхностна“ мутация на „въобразена“ античност<sup>11</sup>,

---

<sup>8</sup> Буркхард, Якоб (С. 1986), *Култура и изкуство на Ренесанса в Италия*.

<sup>9</sup> Тази теза е реплика към Буркхард (и, по-специално неговия *Пътеводител* от 1860), който заявява, че барокът разлага архитектурния език на Ренесанса. Младият Вьолфлин – още в *Ренесанс и барок* (1888) – настоява върху това, че „ренесанс“, който според него се явява една от формите на класическия стил, и „барок“ са автономно структурирани стилове. В *Основни принципи на история на изкуството* (1915) той ги извежда като алтернативни един на друг, организиращи историята на изкуството принципи.

<sup>10</sup> По отношение на възраждането през дванадесетото столетие, вж. по-специално: Бояджиев, Цочо (С.1989) *Ренесансът на XII век и школата в Шартр в Пет средновековни трактата*, стр. 7-12; Бояджиев (С. 1991), *Ренесансът на XII век*.

<sup>11</sup> Льо Гоф, *Въображаемият свят...*, стр. 40-41: „Няма да подхващам нескончаемия спор между Средновековието и Ренесанса. Предлагам този отрязък (Ренесансът, бел. моя) да се сведе до точните му пропорции – едно блестящо, но повърхностно събитие. В историята няма ренесанс. Има само мутации, дълго скривани зад маската на връщането към Античността. Ренесансите са присъщи именно за периода от Античността до момента на пълното утвърждаване на

без реална историческа епохалност. Изкуствоведът Ервин Панофски пък вижда в ренесансовата обърнатост към античните „фосили“ едно музейно-експонатно и реконструктивно-консервиращо влечение, противоположно по настроение с раннохристиянския вътрешен подтик за асимилиране и туширане на отделните езически феномени, с които реално съжителства<sup>12</sup>.

На фона на цялата тази мъглявост<sup>13</sup>, която оставят опитите за определяне на Ренесанса като историческа епоха, изпъква възможността – заложена, но недоизказана в историческите подходи към проблема – на него да се гледа като на културен феномен, тоест, вместо да бъде историческа рамка, в която да се наместват куп в някаква степен сродни ефекти на човешка дейност, самият той да бъде разглеждан като такъв ефект – положен в историята, но не изчерпващ

---

*модерността – средата на XIX век. Има ренесанс в епохата на Каролингите – през VIII-IX век, ренесанс на XII век, „великият Ренесанс“, който в Италия започва през XII-XIV век и тържествува в останалата част на Европа през XV-XVI век, ренесансите през XVIII-XIX век, които се ограничават с изкуствата, литературата или теологията... Без ни най-малко да бележи края на Средновековието, Ренесансът – ренесансите – е феномен за един дълъг средновековен период...“* Въобще, на фона на чумните епидемии и също толкова епидемичните бунтове, ереси и екзекуции на вещици, набиращи сила тъкмо XV – XVI век, на дълготрайността на политическите визии (споменава се специално тази за *le roi sacré*, имаща непрекъсната традиция като минимум между единадесетото или дванадесетото столетие и осемнадесетото столетие), „ренесансовото“, според Льо Гоф, се губи или поне бива насечено от визия за упадък; виж също Делюмо, Жан (С. 2002), *Страхът в западния свят*.

<sup>12</sup> Буквално Панофски казва, че Ренесансът вижда като далечна съвременната му културна ситуация, а като близка – отминалата и чужда му (късно/римско) антична култура, от която пък раннохристиянската култура се отчуждава, тъй като я има за непосредствен съперник.

<sup>13</sup> Леонид Баткин я обяснява прозаично с това, че пикът на ренесансовата ситуация, т.нар. „висок Ренесанс“, се случва в рамките на най-много седемдесетина години, което не ѝ позволява да изкристализира в менталитет – общо взето, Ренесансът превежда средновековната менталност в нововремената.

се с тази своя положеност<sup>14</sup>, като тип културно и/или социално събитие.

## 2. Философиите на италианския Ренесанс и техните теми

Въпросът за възприемането на ренесансовия културен феномен обаче е само обстоятелствена рамка на интересуващото ни в случая, а в случая ни вълнува проблемът с ренесансовите философии. Проблемът се състои в това, че опрем ли до явления, които да определим въобще като ренесансова философия, неминуемо затъваме в същата непреодолима трудност по отношение на идентифицирането им, каквато видяхме като наличност при разпознаването на историческите събития като ренесансови. Отвъд усилията, полагани от тесните специалисти, в генерален мащаб, ситуацията не е много по-различна от времето, когато Хегел<sup>15</sup> се задоволява просто да заключи, че във философията на Ренесанса духът открива „и знае себе си като действително самосъзнание, както в свръхсетивния свят, така и в непосредствената природа“. И това е крачка напред спрямо отчужденото залутване на духа в рефлексията върху безкрайната единичност<sup>16</sup>. Наред с преповтарянето Буркхардовата теза

---

<sup>14</sup> Такива са интуициите на Еудженио Гарин, Лосев и по-специално Баткин в Баткин, Михаил (М. 1990), *Леонардо да Винчи особености ренесансного творческогo мышления*.

<sup>15</sup> За историческо начало на Ренесанса, да споменем съвсем между другото, Хегел полага разкриването на античните платонически текстове в цялостта им за Запада, с идването на византийските “бежанци”, като споменава Фераро-Флорентинския събор и специално кардинал Висарион: „...*Особено много се запознали и с Платон, чиито ръкописи дошли от Гърция; гърци, бегълци от Константинопол, чели лекции върху философията на Платон. Кардинал Бесарион от Трапезунд... запознал Запада с Платон...*“ (Хегел (С. 1982) *История на философията*, том 3 стр. 192)

<sup>16</sup> Хегел, *История на философията*, том 3, стр. 189: „*Напускайки това отчуждаване на по-дълбокия интерес в едно бездуховно съдържание и в една рефлексия, която се*

(опозицията със средните векове, с преимущество на ренесансовото), в Хегеловия пасаж можем да забележим два много характерни пункта:  
1. *пробуждането на индивидуалността на духа*, което изглежда като  
2. *детинство*, което обаче е своеобразна стъпка напред към *идеята*.

Абстрахираме ли се от собствено Хегеловите смисли, вложени в изказването му, ще открием двете характеристики, с които се изчерпва генералното говорене за *ренесансовата философия* изобщо – а именно, че тя е:

- ✘ манифестация на индивидуализъм, еманципиран, и често свеждан в потесните разбирания за хуманизъм и антропоцентризм<sup>17</sup>;
- ✘ и чист еkleктизъм – фриволюно скупчване на разнородни фрагменти от

---

*е залутала в безкрайната единичност (това, което е залутано е схоластиката – бел. моя), духът схванал себе си в самия себе си и се издигнал до изискването да намира и знае себе си като действително самосъзнание както в свръхсетивния свят, така и в непосредствената природа. Това пробуждане на индивидуалността (Selbtheit) на духа довело до повторно съживяване на древните изкуства и на древните науки. Наглед това е привидно изпадане в детинство, но в действителност е своеобразно издигане в идеята, спонтанно сомодвижение, докато интелектуалният свят бил за духа по-скоро един даден свят... от това се пробудила отново особено любовта към древните, така наречени езически науки и по такъв начин хората се насочили към древните автори...“* Интересно е да се отбележи обаче, че, според изложеното в Хегел (С. 2004) *Лекции по естетика*, том 1, прев. Дончев, Г., стр. 675-792, и средновековното, и ренесансовото изкуство попадат в рамката на романтическата парадигма, тоест, еднозначно и положително могат да се оценят като модерни форми от гледна точка на еволюцията на абсолютния дух.

<sup>17</sup> Особен случай в това отношение ни предоставя възгледът за *византийския ренесанс* по времето на Псел (XI век), който, поради факта, че античността никога не е губена във Византия, за да бъде възстановявана, бива свеждан тъкмо до хуманизъм, до антропоцентризм – както прави, например, Бичков, Виктор (С. 2000), *Малка византийска естетика*. По отношение на подобен тип определения, засега ще се въздържим само със забележката, че свиването на дефинициите за ренесансовите философски традиции до *антропоцентризм* е най-малкото неоправдано редукитивно.

учения, без особена вътрешна кохерентност, понеже тази сбирка е акт на заявяващ се индивидуализъм, напирал да се отърве от всякакво сковаващо систематизаторство.

Тук ще се опитам да проблематизирам тази популярната представа за начало – във всеки възможен смисъл – на ренесансовата философия, която се концентрира в покланянето на самостоятелния индивид, в появата на „легендарната“ ренесансова личност. Счита се, че това е имагинерният момент, в който индивидът, като природна характеристика, се припокрива с уникалното изказване на личността, и неповторимостта на аз-а става един вид първа природа, метафизична предпоставка на човешкото същество<sup>18</sup>. Разбира се, тази неповторимост разпръсква проявите си във всевъзможни дела, поради което човешката ѝ дейност, в това число и интелектуалната, бива проблематизирана и сочена и като принципно нееднородна. Въпреки че съвсем не липсват опити за доказване на обратното, въпросната устойчива и популярна преценка спрямо ренесансовата философия и, в частност, спрямо ренесансовия неоплатонизъм, гласи, че те са неоснователно сочени от апологетите си като смислово и поради това силово съчетание на разнородни тенденции, тоест, налице е отказ ренесансовата философия да се признае за синтетична или синкретична по своя характер. Счита се, че при нея става дума за по-скоро механично наслагване на често противоречиви помежду си мисловни структури и нагласи, тоест, тя може

<sup>18</sup> Фокрул, Лъогро, Тодоров (С. 2006), *Раждането на индивида в изкуството* – в този смисъл върви духа на трите есета и интервюто, включени в сборника, както се вижда от лапидарното обобщение: „Появява се човекът като нов център, нова отправна точка: само че човекът вече не е определян от един йерархичен и общностен ред, не е индивидът, характеризирани от своите принадлежности, които го идентифицират. Индивидът, който се появява в зората на модерната епоха е неповторим, той се превръща в мярка за света.“ (стр. 26); вж. също Todorov, Tzvetan (P. 2001), *L'éloge de l'individu*.



да бъде определена и е определяна като еkleктизъм, мотивите на чийто подбор са невъзможни за реконструкция поради това, че са осъществени без отрефлектиран критерий. Нещо повече – дори да привидим някакъв фон, придаващ определена стройност на разхвърляните и непригодни един спрямо друг концепти на ренесансовото философстване, то все пак си остава по същество безплодно преповтаряне на идеите на една или друга традиция<sup>19</sup>. Тръгвайки от подобна гледна точка, Питър Бърк<sup>20</sup> бърза да отхвърли всеки опит

<sup>19</sup> Дори без да счита това за недостатък, даже напротив, считайки го за показател за инкорпорираността на ренесансовия неоплатонизъм в традициите на средновековния неоплатонизъм, един пунктуален и внимателен към детайлите и подробностите автор, какъвто е Андре Шастел, счита, че в определена перспектива Фичино (но това може да се екстраполира без особен проблем и въобще върху ренесансовата философия) е просто своего рода компилатор и обобщител: и то точно по отношение на т.нар. *métaphysique de la lumière* – Шастел се обляга на изложението ѝ в De Bruyne, E. (Paris 1998; première édition Bruges 1946), *Etudes d'esthétique médiévale*, tome 2, ch. 1, pp. 3-30, за да обобщи следното: „Трябва да си припомним, че по отношение на метафизиката на светлината, която господства във всички умозрения на византийското и западното средновековие, оригиналността на Фичино се състои само в това, че е събрал, ревизирал на базата на гръцките текстове и преценил, полагайки големи усилия, теми, чиито подробности са често заимствани“ – Chastel, André (Genève 1996), *Marsile Ficin et l'art*, p.94, n. 1.

<sup>20</sup> Бърк, Питър (С.1996) *Ренесансът*, стр.35-36: „...много произведения от Ренесанса са от типа на така наречените културни „хибриди“ – класически в някои отношения, но християнски в други... Трудно е тази комбинация на класическо с християнско да бъде интерпретирана като синкретизъм, както често се прави, защото може да бъде предприета по твърде различни причини. След като са изминали четиристотин години не е лесно да решим дали Фичино маскира платонизма като теология или облича теологията в одеждите на платонизма...“ Тази последна констатация спрямо Фичино, а значи и спрямо ренесансовия неоплатонизъм, че не е възможно да се определи дали прикрива платонизма като теология или облича християнството в платонически термини, може би би имала смисъл за реконструиране на вътрешния мотив, който е водил – класическото или християнското, ако използваме думите на Бърк. Експлицитното настояване, фигуриращо у Фичиновите съмишленици обаче е, че примирява християнство и

за доказване на синтетичност, или дори синкретичност, в отделните философски учения на Ренесанса, като едновременно с това заявява такива за произведенията на ренесансовото изкуство. Разбира се, в споменатите две скептични вметки (сумарност и еkleктичност) съвсем не се визира никаква липса на монолитност във философската тенденция, характерна за съответния период от историята, тъй като тя би била насилено търсена във всяка епоха въобще, а се претендира за симптоматично описание на състоянието на отделните философски опити на Ренесанса (това важи особено за Бърк).

Самият профил на ренесансовата философия обаче се прави непроницаем

---

платонизъм, тоест, първо, настояването е за синтез, на практика и, второ, еднозначно показва водещия този синтез мотив, който можем накратко да опишем като възможно най-пълно разкриване на божествеността и възможно най-пълно приближаване на човешкото (и, значи, на сътвореното въобще) до него. В този смисъл, релативизацията, която Бърк допуска, е излишна. Нещо повече – тезата на Бърк като че ли цели да постави под въпрос настояванията като това на Касирер, за когото философията на Куатрочентото е била и е останала в същността си *теологична* (Cassirer, Ernst (P. 1927), *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, цитиран в Deligne, Alain (P. 2007), *Eric Weil. Ficin et Plotin*, p.153, n.1); струва ми се обаче, че Бърк отсъжда, без да вземе предвид две неща, а именно – че ренесансовите неоплатоници разпознават еднозначно като *теологични* платонизма и еленистичните учения, които свързват с него; и че разпознават санкцията на тази *стара теология* еднозначно в християнската такава. Упреците, идващи от страна на съвременниците им, които не споделят възгледите им, са съответно тъкмо срещу този „холистичен“ синкретизъм и в този смисъл, те не визират толкова противопоставяне класическо/езическо – християнско, колкото едно противопоставяне свещено – светско, което е вътрешно за християнската култура; по тази линия теологът Валтер Дрес също подчертава *дълбоко религиозната ориентация* на Фичиновата философия, опирайки се по-специално на коментара на флорентинеца върху *Послание до римляните* (Dress, Walter (Berlin & Leipzig 1929), *La mystique de Marsile Ficin*, цитиран в Deligne, *Eric Weil. Ficin...*, p.153, n.1). В този смисъл, въпреки „времения отстъп“, може лесно да се види кой от мотивите е водещ и „санкциониращ“ в съчетаването на християнския с „класическия“ светоглед).

за дистанцирания обзор на подобни изследователски позиции<sup>21</sup>, като между другото по същата причина интерпретаторските реконструктивни жестове са перманентно застрашени от идиосинкразност. А всяка ренесансовата философия се характеризира най-общо с това, че е силно контекстуална и, в рамките на тази си контекстуалност, се е самоопредила като полемична спрямо културата, в която се вписва. Иначе казано – тя ползва все още терминологията, изработена от средновековната интелектуална атмосфера, но подменя в повечето случаи не радикално, а „от вътре“ темите, спрямо които се насочва. Тази подмяна най-често се възприема като корекция и то не само на късно средновековната схоластика, но и на повече или по-малко имагинерните антични образци. Самоотъждествяването, което си правят ренесансовите философи, бележи тъкмо една такава двойност и процес на културна метаморфоза, която, струва ми се, Панофски е уловил в споменатата му оценка за иманентно парадоксалното културно самоопределяне на Ренесанса: отчуждаване от ментално близката и жива средновековна култура и сближаване с ментално далечната и на практика безжизнена антична култура. Въпреки че и двата аспекта на този амбивалентен жест са еднакво въображаеми, защото ренесансовата ситуация не е нито просто реминисценция на античността, нито само отхвърляне на средновековието, съчетанието им така замъглява картината на ренесансовата философия, че тя *ad hoc* се възприема като „блестяща, но повърхностна“ (Льо Гоф) мутация на високата (респективно, интелектуалната) култура.

А за да стане „по-прозрачна“ една интелектуална атмосфера, която по

---

<sup>21</sup> И двете споменати позиции са позиции на критическата методологическа перспектива – те са ясно самоотграничени от конкретното поле на изследване и отсъждат за него според иманентен тям, но трансцендентен нему набор критерии.

определение работи с перспективите и инструментите на дълга традиция, от която се стреми да се отдръпне, за да я преоцени, но която ѝ препредава, макар и частично, някои от съдържанията на предходна културна традиция<sup>22</sup>, която е пожелателно приложима като коректив, би следвало по-скоро да се проследят детайлите на феномените, които тази атмосфера произвежда, а не толкова общия мейнстрийм, който е успяла или не е успяла да наложи. Самата идея за концептуално обръщане към и виртуално обновяване на образец от миналото, от позиция, която не съвпада с него, но го удържа диалогично (Л. Баткин), полага възможността за синтез и създава синкретична ситуация. Естествено, би било наивно да искаме да произведем от разнообразието на ренесансовите философски интереси единна философска система – най-малкото поради неформалността им и игровите им “историко-философски” насоки. Достатъчно е обаче да проследим развитието на основополагащото учение за еросното влечение, провеждащо душата по космическата йерархията у Фичино – а то е нарочно прокарано и подобрявано – за да видим процеса на изграждане на синтез във философията му<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Един пример във връзка с това е съвсем не чуждото на цялото средновековие отношение към антични автори като към „прото-апостоли“ – нещо, което не е приемано безрезервно в средновековната култура, но и което, по своя смисъл, отговаря на влаганото от Фичино в израза *prisca theologia* (а те, изразът и авторът, също не са приемани безрезервно извън тесния си интелектуален кръг). Друг един пример за такова преминаване на антични концепти, важни за ренесансови мислители, през средновековната култура е херметическата по произход теза, която е от особено значение за Николай от Куза и Марсилио Фичино, определяща Бога като едновременно център и периферия на всички неща заедно и на всяко от тях поотделно. В своето съчинение *За Бога и душата*, Фичино приписва това известно определение на Хермес Трисмегист (Kristeller, P.O., *Sup. Ficin.*, II, 138-139).

<sup>23</sup> В Chastel, *Marsile Ficin...*, p. 143, е направено следното проследяване на моделирането на *furores animae*, като тук *изстъпленията* се схващат ни повече, ни по-малко като степените на възходане на душата от едно състояние в друго

Нека отбележим накратко, без претенции за изчерпателност и без да се стремим към нещо повече от това да ги маркираме, някои от основните теми, върху които се фокусира ренесансовото философстване, просто за да трасираме основните интелектуални нагласи, характеризиращи с особените си белези кръга на началните теми на ренесансовите философии: човек, Бог, свят/природа и човешките дейности в този свят, заинтересувани от възможното смислово синтезиране на предходните три, с цел богоуподобяване. Ренесансовата философия, с други думи, удържа традиционни, и то за средновековната традиция, теми, но ги препрочита извън-доктринално, за да ги обнови и подсили понятийно в новия контекст. Тъкмо така тук се вписват съзерцателните истини на Античността, те се „съживяват“ от самата истина, пряко и изцяло откривена от Христовото учение.

Ще започнем с най-традиционното и очевидното: човекът. Ала в какъв смисъл човекът все пак би могъл да бъде тема на философска рефлексия и основен предмет на интелектуална дейност, при условие, че вече загатнахме несъгласие с етикета „антропоцентризъм“, приложен към ренесансовите концепции за човека?

На Ренесанса е все още чужда идеята за принципната, епидемична ценност на просвещенски разбираното човешко същество. Той е и далеч от идеята за самодостатъчния чист „аз“, за самостоятелността на *ens cogitans*<sup>24</sup>.

(едновременно познавателно и битийно):

- × *De divino furore* (1457): любов-поезис-тайнство-пророчество;
- × *Convivium* (1475)/*Theologia platonica*: поезис (природа)-свещенослужение (мнение)-пророчество (основание на душата)-божествено вдъхновение (ангелски ум);
- × *In Phaedrum* (1492): влечение-поезис-пророчество-тайнство.

<sup>24</sup> На тази идея е, в известен смисъл, чужд и самият Декарт, чийто основен проблем е как две познавателно ясно разделими начала – *res cogitans*, *res extensa* – се съчетават

Тук понятието за „човек“ няма нищо общо с нововремената възхвала на неповторимата индивидуалност, упражнението на ренесансовия мислител няма за цел самоизграждането на личността като автономия. Отправеността, деятелна и съзерцателна, на човешката същност не лежи в самата нея, а е отвъд нея и централното ѝ място в универсума е принципно и постоянно преходен момент. Човешкото достойнство е скрито в това, че условието за богоподобие му е метафизична ексцентричност. В един или друг момент, човекът винаги изхвърча от човешките си рамки и залогът за неговите усилия е престъпването му да е ценностно оправдано. Следователно, когато се говори за „човек“, става дума за динамична категория, чиято присъща диалектика е да не бъде себе си. Ренесансовата философска антиномия се състои в това, че тази задача стои актуално поставена пред човешкото същество. Присъствието в тяло е емблема на този стремеж и условие за появата му<sup>25</sup> (иначе стремежът би бил излишен!), поради което обаче осъществяването му е невъзможно и той се губи в разнообразието на проявите си. Неслучайно, когато се навлиза в конкретни подробности по спецификите на ренесансовото разбиране за човека, се използват изрази като „титанизъм“ (Буркхард, Лосев)<sup>26</sup> и „експанзия на

---

в реално едното, в човека. За различията между положенията у Декарт и философските нагласи на Средновековието и Ренесанса – вж. Бояджиев, Цочо (С. 1991), *Августин и Декарт*.

<sup>25</sup> Това е заложено още от условието на Ориген, че спасението се отвоюва непременно в тяло (Жилсон – *sine qua non* на християнството е възкресението на тялото), чак до Фичино, обосноваващ необходимостта на възкресяване на тялото, заради йерархичната определеност на душата да представя интенцията към Бога на цялото творение чрез нейната собствена насоченост – вж. Фичино, *Платоновата теология*, XVIII 9. В противен случай, ако душата се освобождава от тялото като от вече ненужна дреха, то сетивновъзприемаемият свят отива от „красива сянка на Бога“ към циркумференция на небитието.

<sup>26</sup> В рамките на извеждането на едно типологично разглеждане на различието между

емпиричния аз“ (Ц. Бояджиев). И макар че, според ренесансовите мислители, малцина са предопределени (астрологически, а значи и природно) да удържат фокуса върху парадигмалния човек, най-баналното им съществуване не им позволява чак толкова радикален прескок<sup>27</sup>, поради което спътник на ренесансовия мислител е по правило (пак астрологично) меланхолията, а на ренесансовия владетел и въобще благородник – „обратната страна на титанизма“.

Ренесансовият човек в този смисъл е не изключителен, а изключение. Той е квинтесенцията на човечеството, човекът в оптимален вариант: в космологичен, метафизичен и дори в теологичен план, той е нещо, което трябва да се надскача. Собствено човешкият аспект следователно е в трансцендирането. Дори от гледна точка на хедонистичните тенденции (Лоренцо Вала), обичайно човешкото е нещо, което следва да се претъпи – умереността е пречка пред реализирането на възможните удоволствия. Когато разглеждаме *Реч за достойнството на човека* на Джовани Пико делла Мирандола<sup>28</sup>, тези концептуални ограничения, които въвеждаме в

---

„средновековния човек“ и „ренесансовия човек“, проф. Г. Фотев се спира специално на разбиранията за „титанизма“ и неговата „обратна страна“ на Буркхард и Лосев, разглеждайки ги специално в социологическата им и социално-историческата им перспектива – Фотев, Г. (Ст. Загора 1996), *Социална реалност и въображение. Социологическо изследване върху Ренесанса*, стр. 193-208.

<sup>27</sup> Телесността някак не позволява абсолютно пренебрегване на измеренията си, тялото може да се разпростре извън размерите си, както се случва с Хенри VIII, но не и да излезе изобщо извън размерността и опитите в тази насока – независимо дали става дума за аскетично или хедонистично отношение – нивелират приоритетите пред цялото човешко същество, което има своите космологични и метафизични задачи като душа-и-тяло.

<sup>28</sup> Джовани Пико делла Мирандола (С. 2004), *Реч за достойнството на човека. За съществуващото и единното*, прев. Бояджиев, Ц.

ренесансовото разбиране за човек, изкристализират: извън йерархията на света, образ и подобие Божие, „великото чудо“ се състои в това, че представлява чистата възможност за самонаправа в нещо друго на човешкото, за себевтъкване в творението като негов венец или, напротив, като най-голямата му издънка. Човекът е героизиран космологично, самойерархизира се, той е героизиран и теологично – потенциално най-близко е до Бога, но е и потенциално най-далеч, по сътворение му е дадено да „произволства“. Тъкмо поради последната интуиция, навяваща алюзия за модификация на рицарския етос<sup>29</sup>, ренесансовият човек е и реален герой, независимо дали става дума за кондотиер, меценат или философ, „ловуващ“ интелектуалното съзерцание. Последният топос е любопитен сам по себе си: присъства еросният момент (собствено космологичната подплата) на търсене и издебване на перманентно убягващото умопостижимо (Фичино), с други думи – присъства непрестанното, усилено упражняване на съзерцание; налице е и мотивът за разбирането на съзерцателността като човешката активност, включително гражданска, собствена на философа, според описания от Кристофоро Ландино диспут между Лоренцо Великолепни и Леон Батиста Алберти<sup>30</sup>. Едва ли ще е пресилено да кажем, че точно поставянето на смисловото ударение върху подчертаването на значимостта на човешката дейност тук-и-сега е

---

<sup>29</sup> Ренесансовото меценатство е проследимо, непрекъснато и доказуемо влияние в Италия от времето на Фридрих II и после от бургундската култура, която също има апогея на формите си през XV век – Дюби, Жорж (С. 2004), *Времето на катедралите*; Хьойзинха, *Залезът...*; Мароу, Джеймс (С. 2008), *Живописната инвенция в нидерландската книжна украса*; Варбург, Аби (1902), *Фламандското изкуство и ранният флорентински ренесанс*; Варбург (1905), *Артистичната обмяна между Севера и Юга през XV век*.

<sup>30</sup> *Disputationes camaldulenses. De vita activa et contemplativa*, цит. от Баткин, Л.М. (М. 1978), *Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления*, стр. 62 и сл.



съдържателната ядка на така наречения „ренесансов хуманизъм“, защото дори когато става дума за препотвърждаването на безусловността на свободата на волята – Лоренцо Вала – се разчита на традиционно заложен мотив. Но човекът е и метафизичен герой – в *Платоновата теология*, Фичино поставя разумната душа, която се идентифицира с човека в метафизически план, в средата на творението – тя е неговото средоточие, проводник на божествения промисъл и основният момент в разгръщането на космическата йерархия, и поради това концентрира в себе си смислово и силово (онтично, не просто познавателно) цялата вселена, за да се съсредоточи тя чрез и през душата у Бога.

Като удържаме тази изначална качествена определеност (която е по-скоро свръхестествена, а не естествено гарантирана заложба) на достойния човек в менталността на Ренесанса, трябва да имаме предвид, че в ренесансовото разбиране за Бог също се дава фундаментално начало за философстването. Бог е мислен традиционно, като безусловно всемогъщ, което обаче поражда специфичен проблем с йерархичността на творението – Николай от Куза, твърди, за да не допусне ограничение за божествената сила, че Бог е едновременно навсякъде и никъде, поради което липсва център, около който космоса да се организира, обратното допускане би било равносилно на указване на място на Бога, респективно – на поставянето му в предел. Марсилио Фичино<sup>31</sup> намира друго решение на същата апория, зададена от

<sup>31</sup> Марсилио Фичино, *Платоновата теология, или за безсмъртието на душата*, книга XVIII, 3; в своето съчинение *За Бога и душата*, Фичино приписва това известно определение на Хермес Трисмегист (P.O. Kristeller, Sup. Ficini, II, 138-139). Несъмнено, според Р. Марсел, го е заимствал от Алан от Лил (*Regulae de sacra theologia*, VII, 447, PL 210, 627), който сам се обръща също към херметическия трактат *Асклепий*. То може да бъде открито още у Венсан от Бове (*Speculum naturale*, I 4), у Николай от Куза, скицирано в *De docta ignorantia*, I 12, III 11, и ясно формулирано в *De ludo globi*, книга втора.

херметическата теза: Бог, който е едновременно център и периферия на всички неща заедно и на всяко от тях поотделно, реализира йерархията в осъществяването на духовен кръговрат, *circuitus spiritualis*<sup>32</sup>. В този именно кръговрат решаваща брънка е средният член – човешката душа, която има пряк досег както с телесното, така и с умопостижимото.

Разбирането за човешкото и божественото се засичат по интересен начин в разбирането за човешкото артифициално действие: схващането за „поезия“ ни задава още едно тематично начало на ренесансовото философстване. В основата му стои отново преосмислен традиционен мотив, този за *poesis*, навлизащ през неоплатоническите влияния, по-специално – през Плотин, и съдържащ идеята за инвенционалното правене, за оформящото изработване. Според Бокачо (*Генеалогия на езическите богове*)<sup>33</sup>, поезията е равносилна на физиката и богословието, защото чрез потенциите на езика (народния, тосканския<sup>34</sup>) улавя природните закони и възвишените предмети. Усилието да се извая подходящото слово, е подбуда, идваща у малко хора от Бога, което е отново намек за изключителност и избраност. Данте, в своя коментар към

<sup>32</sup> Тук, разбира се, нека повторим, няма и намек за пантеизъм – Фичино, *Платоновата теология* XVIII, 3: „Като център, той е във всички неща, обаче като периферия, е извън всичко. Във всички е, казвам, но не заключен (*non inclusus*) в тях, понеже е периферия. Над всички е, обаче не ги изключва (*non exclusus*) от себе си, понеже е и център. Следователно, какво е Бог? Той е, тъй да се каже, духовен кръговрат (*circuitus spiritualis*), чийто център е навсякъде, а периферията – никъде“.

<sup>33</sup> *Théologiens et mystiques au Moyen Âge. La Poétique de Dieu*, éd. Alain Michel (P. 1997), pp.694-699; *Естетика Ренесанса* (М. 1981), антология, том 2, съст. Шестаков, В., стр. 11-68.

<sup>34</sup> Всъщност и за Данте тосканското наречие е благородно и просветляващо – то е *illustra*, тоест има тази особеност, че носи в себе си проясняващо знание, че чрез него проглява истината, *De vulgata eloquentia*, I 16 en *Théologiens et mystiques au Moyen Âge...*, pp.694-699.

*Пирът*, пък заявява, че поетичното борави с причинните смисли на нещата и тълкуването на поезията е тъждествено с екзегетиката на Писанието. Повзрастният съвременник на Данте, теологът Тома от Аквино има съвсем различна интуиция<sup>35</sup>: според него, поетът ползва метафората като изразна фигура, единствено с оглед на предизвикваната от нея приятност; в теологията обаче метафората е необходимост: човешкото знание тръгва неизменно от сетивновъзприемаемото и затова фигуративният изказ в Писанието го възвежда към умозримото<sup>36</sup>. Поетическата метафора у Данте обаче представлява адекватен израз на умозрима същност, което извежда поезията като битиеразкриващо действие. Поетическата алегория крие смисъла-битие под изобилстваща образност, а буквалният смисъл, без който нито един от другите не е възможен, дава образната адекватност на нещото (Лосев нарича това „образ-реалност“).

Мимоходом по-горе споменахме още две специфични за ренесансовата философия отправни точки: природата и изкуството. Съотношението помежду им дава още едно тематично начало на редица теоретизации.

Природата бива интерпретирана като дейно начало, съдържащо принципите на пораждането, самодвижението, самосъхранението, развитието<sup>37</sup> и разнообразието. Като порядък на така наречените вторични причини, тя е самоактивна. Нещо повече – природното се вижда дотолкова прекрасно-

---

<sup>35</sup> Тома от Аквино (С. 2003), *Сума на теологията* I 1, а.8, бълг. превод Бояджиев, Ц.

<sup>36</sup> Има два смисъла в Писанието – буквален и духовен, като им отговарят четири тълкувания: историческо (думите сочат неща), алегорично (думите сочат неща от стария завет, които препращат към неща от новия завет), морално (думи – неща – поучения), анагогическо (думи – неща – тайнства). Идеята е, че целият свещен ред и доктрината присъстват заложен в парадигмалния текст.

<sup>37</sup> Виж Бояджиев, Ц. (С.1991), *Ренесансът на XII век*.

хармонично, че сякаш вътрешно му е присъща изкусност (Фичино: *ars naturae intrisecus materiam temperans*)<sup>38</sup>.

Оттук в ренесансовите теории подражателният характер на изкуството се мисли в различни концептуални нюанси, за разлика от Платоновата теза за илюзорност, поради утроено отражение<sup>39</sup>, или от средновековната идея за *ars* като механизъм, компенсиращ слабости в природата<sup>40</sup>. Ренесансовото подражание има характера на висше познание, то е огледало, съсредоточаващо в себе си цялата действителност<sup>41</sup>. Изкусното подражание е един вид творческо

---

<sup>38</sup> Платоновата теология, IV 1: „Какво е човешкото изкуство? Някаква природа, излагаща материята навън. Какво е природата? Изкуство, отвътре организиращо материята, като че в дървото има майстор, който да го прави дърво. Както човешкото изкуство, въпреки че е извън материята, се съгласува и доближава до работата, която извършва, за да създаде определена творба от определени усвоени идеи, така природното изкуство още повече изпълнява това, недокосвайки с ръка или с някакви външни инструменти повърхността на материята...така, също като един вид божествена мъдрост, изкуството в природата изпълва чрез разумните основания природните причини с живителна и двигателна сила, която ги съединява, формирайки така по най-лесен начин материята отвътре.“

<sup>39</sup> Сетивновъзприемаемият свят уподобява идеите, занаятчията възприема образите на сетивновъзприемаемото, а артефактът уподобява възприетите от ума на занаятчията образи.

<sup>40</sup> Виж Шпеер, Андреас, *Изкуство и красота. Критични размисления върху средновековната естетика* в *Архив за средновековна философия и култура*, свитък I (С. 1993).

<sup>41</sup> Леонардо пише: „умът на художника трябва да бъде подобен на огледало, което винаги се превръща в цвета на онзи предмет, който има като обект и да се изпълва с толкова образи, колкото предмета съществуват срещу му... не можеш да си добър живописец, ако не си универсален майстор в своето изкуство на подражанието на всички качества на формата, произведими от природата“. Ломацо пък говори за три огледала на божественото – ангелите, душите и телата, съответно носените от първите идеи, от вторите – мисли и образността на третите. Събирането на трите дава формулата на красотата по ред, по начин и по вид (цитирани в Panofsky, Erwin (P. 1983) *Idea*, p. 77, p. 218, n. 137).

дело: докато за схоластиката изкуството е влагането в материята на вложената в ума на занаятчията форма, то за ренесансовия мислител (Алберти) изкуство е изграждането в ума на безтелесния строй, на формата, която ще бъде материализирана от вещия човек<sup>42</sup>. Художникът претворява отново формата на имитираната вещь, за да я възпроизведе в оптималния ѝ вариант, хармонизирайки я с природния ред<sup>43</sup>. Взимайки идеята за вида като организиращ линиите и цветовете принцип<sup>44</sup>, теоретиците на изкуството от XVI век ще започнат да говорят за вътрешноприсъщ на ума на художника рисунък (*disegno interno*), в който се привижда божествен знак (*segno di Dio*), и който в сферата на изкуството е това, което е понятието във философията и идеята в теологията<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Ето какво казва Алберти: „Едно здание, биващо един вид тяло, като всички тела, е съставено от линии и материали; първите се произвеждат от ума, вторите са заети от природата. Ние разбираме, че първите се осигуряват от ума и мисълта, а вторите от подготовката и избора, но никое от тези действия взети по отделно, няма власт над нещо, докато не се прибави опитната ръка на артиста, способен чрез линиите да даде очертания на материала“, *De re aedificatoria*, prooemium. (цитиран в Panofsky, E., *Idea*, p. 72, p. 214, n. 125)

<sup>43</sup> Хармонията, *concinntas*, е закон най-напред в природата, оттам – в изкуството; тя е източник на съвършенството и определя красотата; тя е и строгото съответствие между частите/вещите, при което нищо не може да се добави или отнеме; в различните изкуства идва от различни елементи – в архитектурата от пропорцията, геометричния вид и наместването, *collocatio*; в музиката от ритъм, мелодия и композиция; в скулптурата от оразмереността и определеността.

<sup>44</sup> Фичино, *Convivium*, V 6, във Фичино, Марсилио (С. 2008), *Трактати*, превод Бояджиев, Ц.: красотата се състои в *ordo, modus, aspectus*.

<sup>45</sup> Panofsky, E., *Idea*, pp. 93-122.

*Глава втора. Метафизиката – типологични вариации*

1. Две основни концептуални линии на средновековната метафизика – Тома от Аквино и Джон Дънс Скот<sup>46</sup>

Тук ще се опитаме да направим един панорамен обзор на две от водещите линии в схоластическата традиция на високото и късното средновековие – философиите на Аквината и на Дънс Скот. Това се налага по две причини. Най-напред, от културно-историческа перспектива, произведенията на тези двама автори притежават известно влияние върху ренесансовата интелектуална култура – като за Скот то се свежда до университетските среди, докато Тома получава по-широк „отзвук“ – а чрез нея получават такова и в ранно модерната интелектуална култура. След това, от теоретична и съдържателна позиция, разбиранията им маркират рамките на понятийното поле на метафизическия дискурс, при това не само през отделни теми, които могат да се проследят и биват проследявани в традицията му, но най-вече с оглед на това, че в генерален аспект средновековната метафизика е белязана от стремежа за съчетаване на рационалност и мета-рационалност, на философски и богословски положения, и този й белег личи също така в ренесансовите и ранно модерните метафизики.

Въпросът за съотнасянето между рационалното познание и откровението на вярата, респективно между сферите на научното и религиозното, има своето развитие в рамките на пред-модерната мисловност. Това развитие представлява интерес не просто откъм историко-философската си реконструкция, но и

---

<sup>46</sup> Текстът е публикуван под заглавие Стефанов, С., *Понятието „биващо“ между метафизиката и теологията* в *Архив за средновековна философия и култура*, свитък XV (С. 2009), стр. 238-261.

поради факта, че динамиките му ни дават генезиса на концептуалната рамка на проблема изобщо. В този аспект, тъй като произвежда двата антагонични члена на понятийно съизмерване, представящи два типа съзнателно поведение, въпросната мисловност може да бъде определена направо като „прото-модерна“.

Историкът Жак Льо Гоф вижда някакъв особен съспенс в тази проблематика и, без да затъва в подробности, улучва ядрото на проблема: *„Ще съумеят ли интелектуалците на XIII век да запазят и друго едно равновесие - равновесието между вярата и разума? Това е цяла одисея на аристотеловото учение...“*<sup>47</sup> Без да навлизаме в сложността на подчинените взаимоотношения между философия и теология, тоест, между домените на разума и вярата, трябва само да споменем, че тяхното интелектуално – културно поле им поставя редица общи условия. Едно от тези условия е, разбира се, двете да не бъдат нивелирани като измерения на познанието, както не са равнопоставени и *fides* и *ratio* в човешкия дух. Освен това, те са донякъде дискурсивни, тоест, рационално споделими, наистина не безостатъчно и окончателно, а отново с оглед на това, че са обвързани и с човешкото, тоест, с някаква пределност. Ценността им съответно се задава от верифицируемостта им, тоест, от разпознаването им като истинни положения – този момент ги сближава още повече, доколкото допуска един и същ логически инструментариум и за двете<sup>48</sup> и ги разграничава същевременно, доколкото истинността е плод на активност на човешкия ум или на активност върху него<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Льо Гоф, Ж. (С. 1993), *Интелектуалците през средновековието*, стр. 98.

<sup>48</sup> Емблематичен тук е уводът на *Сума на логиката* от Окам – бълг. прев. Каприев, Г.: Уилям от Окам (С. 2002), *Избрано*.

<sup>49</sup> Тома от Аквино например обосновава дискурсивната теология като наука с довода,

Условието обаче, което прави метафизика и теология фатално взаимозависими, е понятието *ens*.

Манталитетът, който ни задава и днес включително задачата за промислянето на разграничението между наука и религия, е обременен от синтеза<sup>50</sup> между метафизичното и теологичното схващания за пределно общото умопостижимо. Мисля, че не е нужно да споменаваме предицирането на научни предпоставки на религията (религия в границите на самия разум, която е ни повече, ни по-малко морално обоснована от позицията на универсална антропология) или на верски – за науката (Джеймс и прагматизма). Можем да видим още един ефект от същата обусловеност на тази агонална редопоставеност в ретроспективното идентифициране на определени течения в схоластиката като „онтотеология“ или „онтология“, което е симпатичен анахронизъм, следствие на опит за концептуално-интерпретативна точност.

В своята същност и начало проблемът за взаимоотносянето между метафизиката и теологията в рамките на схоластиката е обусловен от многоаспектността на отнасянето на аристотеловата първа философия към собствения ѝ предмет и съчетаването ѝ със старозаветното откровение. Поливалентността на схващането на понятието за „биващо“ (*ens*) следва да

---

че както оптиката и музиката се опират на математически принципи, така и тя се опира на едно по-висше знание – откровението; Уилям от Окам от своя страна използва идентичен довод, но вече за да отрече научност на теологията: основавайки се изцяло върху авторитет по своето притежание, *habitus*, спекулативната теология не би могла да бъде наука в собствен смисъл: *Ille habitus qui praecise innititur auctoritati non est scientia proprie dicta; sed theologia est huiusmodi*; научното поле от своя страна засяга единствено усвоими твърдения, не и екстраментални предмети.

<sup>50</sup> Това е един по същество а-хегелиански, хибриден синтез – неокончателен, колебаещ се в решенията си, по-скоро социокултурен, отколкото логически.



бъде синхронизирано със самоизричането на Яхве *Ego sum qui sum* (Изх. 3:14), *Аз съм (вечно) Съществуващият*.

Тук присъства, естествено, своеобразна игрословица между инфинитив и сегашно деятелно причастие на глагола „съм“. Но залогът за средновековните метафизици и теолози е много по-голям – в християнски контекст Бог се самозаявява като едно от определенията на съществуващото в рамките на първата философия. Значи ли това, че теологията собствено е ненужна като дискурс? Или може би е налична своеобразна омонимия, в която езиковата грешка „свива“ реда на битието? И – ако на предходните питання отговорим отрицателно – доколко и къде се срещат метафизическото разбиране за *ens* и теологическото знание за *sum qui sum*?

### 1.1. Аристотел и определенията за „първа философия“<sup>51</sup>

Дори в рамките на „теоретичните“ дисциплини на метафизиката се отделя специално място. Докато математиката се занимава хипотетично с идеалните повърхности на нещата, а физиката – с нещата в движение, тоест, доколкото са подложени на изменение, метафизиката има за предмет нещата като подведими под понятие, което е универсално предицируемо. В този смисъл метафизическото разглеждане е мета-категориално и мета-логическо и цели

---

<sup>51</sup> „Метафизика“ е име, дадено на трактатите за „първата философия“ впоследствие, при кодифицирането им от Андроник от Родос или дори по-рано (по свидетелството на Николай от Дамаск – още при Евдем и Теофраст), като наименованието взима предвид не просто пропедевтичния ред в аристотеловото учение, но и гносеологичната и дори онтологична подредба на дисциплините в перипатетическата философия – срв. Христов, И., *Метафизиката в аристотеловата „Метафизика“* в Аристотел, (С. 2000) *Метафизика*.

предел на познанието, който да не е подведим под вид и род и съответно да е първо основание в реда на съществуващото<sup>52</sup>.

В общи линии определенията за първа философия могат да се сведат до следните четири (първа и четвърта книга): наука за началата и причините; наука за битието като битие, *ens inquantum ens* влиза тъкмо тук; наука за субстанцията, тоест за отделното биващо, но вече не взето в категориално разглеждане, а като предоснование за всяко такова<sup>53</sup>; наука за бог, тоест, за едно превъзходно/съвършено биващо.

У Аристотел все пак отсъства основното затруднение на схоластическите мислители – липсва радикалната разделеност между божествената субстанция и субстанцията като такава. Макар да е едно биващо по превъзходен начин, тя е редоположена до другите биващи, като им се явява цел, доколкото е самото съвършенство (мислещо себе си мислене, абсолютна действителност и тъждественост), но не се явява свръхбитийно основание<sup>54</sup>.

Концептуалната амбивалентност, съдържателно заложена в аристотеловата „първа философия“, опира в крайна сметка до това, дали се изследват началните основания на биващото или на познанието за него. Това е обусловеността на историята на метафизиката: трансцендентна или

---

<sup>52</sup> Ханс Кремер, цитиран от Христов, *Метафизиката...*: метафизика следва реда на познанието, а не на битието – следователно, последното умосъзерцаемо е първичен фундамент на битието. Кремер вижда в това и едно познавателно възхождане от началата и причините до първодвигателя.

<sup>53</sup> Понятията за вид и род не са универсални метафизически по простата причина, че внасят вътрешна диференцираност и определеност в субстанцията – схващането за самосъществуващото се явява по-общо от видово-родовата си маркираност.

<sup>54</sup> Виж Христов, И., *Метафизиката...*: Бог е първият двигател в космоса и задава движението на реда, с което космологически обосновава произвеждането на небесните сфери, а от там, посредством тях, на природата.

трансцендентална наука е тя<sup>55</sup>.

По същество се получава формално разтройване на метафизическия предмет: или имаме универсално понятие за биващото (*ens inquantum ens*)[1], или имаме едно първо биващо, което е или субстанцията[2]<sup>56</sup>, или божественото биващо[3]. Тук, в крайна сметка, постъпателното отнасяне на понятието за биващото като биващо към субстанцията като такава, тоест към отделното биващо, взето в характеристиката му на самоосъществяващо се, и оттам – към превъзходното биващо, има смисъла на потвърждаване на истинност, доколкото така универсалният концепт бива верифициран. Това е и смисълът на „формалното разтройване“ – не да се дадат три предмета на метафизиката, а по-скоро три измерения на последователно (целево) стесняване на понятието, респективно, на виждането за предмета.

Ала докато при Аристотел все още става дума тъкмо за познание от най-висока степен, универсално, заради самото себе си и най-сигурно знание за изобщо биващото (книга първа), в средновековната традиция изначалната двойкост на метафизическата проблематика ще бъде и номинално прокарана, ще се говори за *metaphysica universalis (ens inquantum ens)* и за *metaphysica particularis* (Бог)<sup>57</sup>, а защо не и направо за два субординирани помежду си предмета.

---

<sup>55</sup> Honnefelder, Ludger (P. 2002), *La métaphysique comme science transcendante*.

<sup>56</sup> В рамките на преминаването на отделното биващо от възможност в действителност, метафизическото значение на субстанцията е самоосъществяването ѝ, себеосъвършенстването на собствената ѝ действителност – ентелехията.

<sup>57</sup> Христов, И., *Метафизиката...*

## 1.2. Прелюдия към схоластиката и учението за трансценденталиите

За средновековните мислители проблемът стои не толкова в двупосочното определяне на предмета на метафизиката, колкото в разфокусираната рецепция на аристотеловото учение за първата философия и във въвеждането на собствено верска предпоставка, а именно – тъкмо на свръх-битиен принцип, какъвто у Аристотел липсва.

Още неоплатоническата традиция поставя в понятийно подчинена връзка биващото като такова и първооснованието на битието – за да се мисли универсално битието следва да се извърши инвенционална редукция към извора на битие. Напрактика така се извършва една дифузия между онтичния ред и реда на познание. Наистина текстът на Аристотел дава някакво основание за това (книга четвърта, глава 2) – биващо не се изказва синонимно за различните биващи, нито омонимно, а в едно множествено значение, което е съотнесено към едно-единствено – към конкретно биващото (субстанцията и/или бога). Идеята тук е, че всеобщото понятие се коригира от „самосъщото“ присъствие на субстанцията<sup>58</sup>, включително и (но не само!) в оптималния ѝ вариант. Неоплатонизмът вижда в това битийна субординация – в собствен смисъл биващо е само първото превъзходно биващо и всяко друго биващо, доколкото е битие, се отнася към него, от което следва, че понятието за божественото изчерпва понятието за битие като цяло и то се предицира спрямо всичко останало паронимно, тоест, по аналогия.

Тъкмо тази постановка се явява удобна за християнското мислене, което я

---

<sup>58</sup> Теорията за *ens inquantum ens* е възможна чрез теорията за собствено биващото – тук оценките на Хонефелдер и Христов съвпадат.

засилва през концепта за *creatio ex nihilo*<sup>59</sup>: това вече предполага условие, чуждо както на Аристотел, така и на езическия неоплатонизъм – радикалната несъизмеримост между тварно и нетварно битие, при което никаква необходимост не обвързва едното с другото и така те са несводими под общи предпоставки, камо ли под обща наука.

Тази радикална несъизмеримост се състои в невъзможността на общ понятиен апарат за двете (мистическата теология на Дионисий<sup>60</sup>), в невъзможността на обща перспектива за обзирането им едновременно и най-вече в немислимостта на еднопорядковостта им. Описаното положение има едно твърде фатално следствие – ако Бог е *ipsum esse*, и е тотално несъизмерим с творението, то е невъзможно получаването на понятие за биващото като биващо от тварното – то няма битие от себе си и е по-скоро сянка на битие, което е неуловимо през сянката си<sup>61</sup>.

Търсенето на универсално понятие от страна на познанието обаче продължава да бъде изисквано, въпреки че на първо четене имаме дефицит на достъп до истинното откъм чисто познавателното усилие<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Този догмат носи едновременно няколко внушения – сътворяването нито е обусловено от божествената природа, то не е нейна еманация, понеже е волеви акт, тоест, свободно действие, нито е ограничено от пред-наличен материал. Метафизиката от своя страна се обляга тъкмо върху изследването на природата в същностните ѝ основания, както показва и самото ѝ наименование – тя търси не природното действие, а удържания го в единство подлог – *sub-stantia*. У Бога обаче и удържането в битие на направеното от нищо е въпрос не на природа, а на добра воля.

<sup>60</sup> В *Средновековни философи* (С. 1994), антология, съставители Г. Каприев и Ц. Бояджиев.

<sup>61</sup> Тома от Аквино говори за *vestigium*: указание, че Бог е, което обаче не показва **какво собствено е той**.

<sup>62</sup> Един такъв ранно християнски автор като Тертулиан директно отказва на рационалното знание досег с истината. В неговата реторика откровената от Христос

Точно от тази апория, възникваща между религиозната интуиция, носена от откровението и повече или по-малко детайлните и опосредствани през различни традиции аристотелистки влияния, се катализира онова състояние, което ще бъде оценено от Хоннефелдер като „второ начало на метафизиката“ в западноевропейската култура<sup>63</sup>. В това второ начало би следвало да може да се отдели момент на еманципиране на онтологическото от онтотеологическото, на универсално знание за първото познаваемо (биващото като такова) като условие за валидността на всеки познавателен акт (онтология), от възходящото знание за първото познаваемо (Бог), като превъзходното *conditio sine qua non* на битието, производно от него (онтотеология). Мисленото като „онтотеология“ следва да е някакъв хибрид между „онтологията“ и теологията и то не в аристотелов аспект, а по-скоро с оглед на неоплатонисткия синтез. Доколко е релевантно обаче да се произвежда такъв хибрид е друг въпрос, особено като се има предвид, че второто начало на първата философия съвпада с началото на теологията като наука и двете начала се произвеждат от, грубо казано, едни и същи лица<sup>64</sup>. И ако в резултата на този едновременен старт следва да се вижда верифициране на познанието за битието от божественото, тоест „онтотеология“, то за какво следва да се счита диференцирането на двете полета, ако не за зачеване на „онтологията“, където „съществуване“ не е реален предикат, а условие за познание?

---

цяла, вечна и недвусмислена истина стои над лутането на философията в дискретните интенции на човешкия интелект – *De anima*, 3; *Apologia*, 46; *De praescriptione haereticorum* 9,3-5.

<sup>63</sup> Honnefelder, L., *La métaphysique...*

<sup>64</sup> Повторното обръщане към аристотеловите съчинения се случва между 11 и 12 век, а през тринадесетото столетие самата теология се мисли *modo scientifico*, теолозите обаче я удържат в тесни връзки с откровението.

Разбира се, конфронтация относно това припокриват ли се или не предметите на метафизиката и теологията е налична през влиянията на арабските коментатори на Аристотел. Въпросът е, изводимо ли е познавателно от биващото изобщо едно първо и последно биващо в реда на превъзходството и съвършенството (Авероес) или просто се извежда универсално понятие за биващо, което се изказва в еднакъв смисъл (унивокално, синонимно) за всяко биващо (Авицена). Видно е, че ще е прекалено структурно-типологично да наречем първото „онтология“ (собствено биващото съвпада с Бог), а второто – „онтология“ (понятието съвпада смислово с всяко биващо). Типологично всъщност, структурата, в която се помества проблемът, се задава далеч по-рано от Августин, който категорично заявява, че не желае да познава друго освен Бога и душата (*Soliloquia* 1, 2<sup>65</sup>). Това намерение има съществен смисъл с оглед на нашия случай – освен божествената субстанция, имаме една твърде своеобразна субстанция, която е „в някакъв смисъл всичко“ (референцията е към Аристотел, *За душата* III 8), включително „образ Божи“, като по този начин задава на християнската менталност възможността да следи познавателно (според „мярата, реда и числото“) творението от перспектива, съобразима с перспективата на Бога<sup>66</sup>. Разбира се, към Августин като структурозадаващи могат да се добавят и Боеций (основен източник на Аристотелови влияния на запад до XII век), с който Тома оправдава настояването си върху необходимостта на *scientia divina*, тоест, на една дискурсивна теология<sup>67</sup>, и Анселм от Бек, който дава доказателство за

<sup>65</sup> В Аврелий Августин (С. 2008), *Избрани произведения*, бълг. прев. Николова, А. Б.

<sup>66</sup> Каприев, Г. (С. 1990), *Августин. Историята като метафизика*; Каприев, Г. (С. 1996), *Августин*; Аврелий Августин, *За природата на доброто* в Аврелий Августин (С. 2001), *Малки трактати*, прев. Бояджиев. Ц.

<sup>67</sup> Пети въпрос на *Изложение върху трактата За Троицата*, цитиран от Nonnfelder,

несъмненото наличие на Бог през мисленето – като онова, по-голямо (*maius*) от което не може да се мисли – давайки така тласък на една дълга традиция „онтологически“ доказателства за Божието съществуване<sup>68</sup>.

Целенасочеността на алтернативите, следователно, е по-различна – тъй като и двамата споменати, емблематични за арабската философия, мислители гледат Аристотел в неоплатоническа оптика<sup>69</sup>, то очевидно е, че не става дума за алтернативи в търсенето на отнасяне към истинното, на път за верифициране (единствено в такъв случай бихме имали собствено „онтология“ и „онтология“). Тук имаме по-скоро въпрос относно това – той е собствено метафизически въпрос, отклоняващ се от аристотеловата първа философия дотолкова, доколкото лежи в друг религиозен менталитет – как, по какъв начин, бихме могли да припишем универсален мисловен конструкт едновременно на биващото и Биващия – дали през битийната йерархия и тогава бихме имали *analogia entis*, или през самото първично понятие, в синонимното му изказване. От тази позиция бихме могли да прецизираме една от горе изказаните тези, като кажем, че двата метафизически предмета – Бог и биващо – са предмети едновременно и в двата типа метафизици – *metaphysica particularis* и *metaphysica universalis* – а различието се задава от модалността, присъща на съответната първа философия, поставяща предметите или в онтична субординация (на преден план излиза божествената субстанция), или в познавателен хоризонт (на преден план излиза биващото като биващо). Затова и

---

L., *La métaphysique...*

<sup>68</sup> Без самият той да влиза или да съответства на тази традиция на „дефектен“ прочит – Каприев, Г. (С. 1998), *Аргументът на Анселм*.

<sup>69</sup> Корбен, Анри (С. 2000) *Ислямската философия*. За неоплатонизация прочит на перипатетическата традиция спомага най-вече това, че в арабската философска култура биват възприети като аристотелистки няколко неоплатонически трактата.



само от гледна точка на теоретизирането може да се каже кое собствено е в неговия обсег (дали манифестацията на божественото в битието – Авероес – или абстрахирането на най-общото основание на битието – Авицена<sup>70</sup>). Тук не става въпрос за това кой тип първично познание е истинно<sup>71</sup>, а за това кое по-пълно изразява истинното. И отговорите се предопределят от задачите, поставени пред конкретните метафизически концепции.

След всички тези уговорки едва ли ще е пресилено, ако допуснем, че понятието за „биващо“ служи за общ член и даже за общ методологически ключ на метафизиката и дискурсивната теология. Тъкмо чрез това понятие, в технологията на промислянето му, метафизиката получава свода на познанието в едно транскатегориално измерение, благодарение на което теологията пък „превежда“ откровението и авторитетите на езика на разсъдъка и ги прави универсални и споделими за „естествената светлина“<sup>72</sup> на интелекта, тоест, без помощ *a fortiori* (вярата е аксиоматична предпоставка, която обаче се заскобява).

Нека онагледим нашето допускане, като проследим многозначността на метафизическото понятие „биващо“ у доминиканеца Тома от Аквино и францисканския теолог Джон Дънс Скот.

---

<sup>70</sup> Напомням, че трактатът на Авицена, където като първо познаваемо се посочва *ens inquantum ens*, се нарича *Liber de philosophia prima sive scientia divina*.

<sup>71</sup> Нека не забравяме, че истината е присъща на Бога, а трансценденталитата „истинно“ е импликация на „биващо“ както и обратното.

<sup>72</sup> *Lumen naturalis* или *lumen mentis* е понятие, при което ясно личи неоплатоническото влияние в схоластическата философия.

### 1.3. Тома и Дънс Скот: *scientia transcendens* и първият принцип

Някъде към началото на XIII век можем да отнесем историческото начало на учението за трансценденталиите, *transcendentia* (едва след XV век ще се въведе *transcendentalia*), тоест учението за мета-категориалните определения на битието. В своята *Сума за благо* Филип Канцелариус определя тези най-общии (*comunissima*) понятия като биващо – едно – истинно – благо (*ens, unum, verum, bonum*). Особеното при въпросните отвъд-категориални понятия е, че с познаването на едно от тях се познават всичките.

Тома от Аквино<sup>73</sup> внася една специфична промяна в това схващане – онова, което е най-познато (*notissimum*) на интелекта, и следователно, първото схващане от него, е *ens*, биващото. В тесен смисъл биващото е даденото тук и сега битие – *esse in praesentia*, и тази му дефиниция препраща директно към същността, *essentia*, която е източник на неговата стабилна определеност: „онова, според което и чрез което биващото има битие“ (*За съществуващото и същността* 1<sup>74</sup>). Уловената в дефиниция препратка от конкретното биващо към същността ни дава същината му, *quidditas* – „каквостта“, отговаряща на Аристотеловата формула нещото „да е каквото винаги е било“, *quod quid erat esse*. Цялото това упражнение има за цел да хване битието в онази му характеристика, която го прави позитивна и устойчива даденост. Оттам, в по-широк план, „биващо“ се изказва за всичко, за което може да се направи

<sup>73</sup> Тома от Аквино, *Quaestiones disputatae de veritate* 1, 1 – в *Архив за средновековна философия и култура*, свитък V (С. 1998), прев. Каприев, Г.; Цимерман, А. (С. 2004), *Тома от Аквино*; Жилсон, Е, Ф. Бьонер (Ст.Загора 1999), *История на християнската философия*.

<sup>74</sup> *За съществуващото и същността* – в *Средновековни философи*, прев. Бояджиев, Ц.

истинно изказване, защото: „всяка природа е същностно нещо биващо<sup>75</sup>“ (За истината 1, 1), като при все това не се предицира с необходимост реалното съществуване на изказваното биващо<sup>76</sup>, тоест, редът на познанието не зависи от реалното съществуване, с което би могъл да съвпадне случайно. Става така, счита Тома, понеже същността има характера на формална причина, тоест, не тя актуализира биващото, а по-скоро чрез нея битието осъществява реално биващото, защото то е външна причина на неговата *quid-est*<sup>77</sup>. В този смисъл, битието на биващото имплицитно препраща към „вечно съществуващия“, където битие и съществуване съвпадат.

С полагането си първото и най-познато понятие „биващо“ не изразява пълно смисловото съдържание на това, към което се прилага, поради което се разгръщат начините на биване, *modi entis*. Тези модификации се носят от

---

<sup>75</sup> „Думата биващо, доколкото обозначава това, на което е присъщо битие, обозначава същността на това нещо“, *Quodlibetates* II 3с, цит. от Цимерман, *Тома от Аквино*, стр. 120.

<sup>76</sup> Тук се включва една дълга рецепция на задочен спор между Авицена, който казва, че „е“ е акцидентален придатък, защото познанието на същността на биващото не изисква с необходимост актуалното му съществуване, и Авероес, който редуцира този аргумент до полето на гносеологическия акт, докато извън познаващото съзнание, спрямо сферата на действителното битие, „е“ е същностно придадено. Алберт Велики допълва Авероес така: биващото е биващо въз основа на своята същност, но има съществуването си от другаде, от една външна причина, понеже е сътворено – Цимерман, *Тома...*, стр. 120. Тук много ясно се дават смисловите нюанси биващо – съществуващо: биващото е определеността на битието чрез същността, докато съществуващото е само реално наличното, което може да бъде оценено и само през активността си, както е във византийската традиция (Г. Каприев), и, следователно, строго погледнато „съществуващо“ е по-тясно понятие от „биващо“.

<sup>77</sup> Тома от Аквино (С. 2003), *Сума на теологията* I, 104, 1, бълг. прев. Бояджиев, Ц.: „Битието на сътвореното нещо се управлява от неговата форма, при което във всички случаи е предпоставено, че то се излъчва от Бог, както светенето се регулира от медиума, при положение, че слънцето дарява светлината“.

самото биващо и се делят на такива, които са присъщи на всяко *ens* (трансценденталии), и такива, които допълват съдържанието му по специален начин (категории). Всеобщите *modi entis* внасят смислово изказване на биващото като биващо все още отвъд категориалното му подразделяне, вземайки го или самостоятелно, или в отношение: взето само по себе си, за всяко *ens* може да се твърди, че е нещо (*res*) и да се отрече, че подлежи на вътрешно деление – едно е (*unum*); взето в отношението му с другите биващи за него може да се каже, че е разграничено като нещо-друго (*aliquid = aliud quid*, някакво друго нещо), но тъкмо с оглед на релацията му, то се съгласува с другите биващи като или предизвиква стремеж и тогава е благо (*bonum*), или се свързва познавателно и тогава е истинно (*verum*). Последните две трансценденталии са мислими през отнасянето им към душата, която привиква биващото като цел и го желае, или се свързва интелективно с него и го познава.

Тези две предпоставки – отвън придаденото битие и конкретното биващо „душа“ (волева + познавателна способност = същностно биваща природа, формата на човека, индивидуирана в телесно същество) – препращат учението за биващото и в теологическия контекст. Тъкмо поради тази причина Тома произвежда и петте доказателства за съществуването на Бога (три от тях повтарят Аристотеловата теология, едно е неоплатоническо по характер и едно е заемка от Йоан Дамаскин)<sup>78</sup>. Разбира се, тези доказателства са доказателства *quia* (от следствие към причина), при които е налице индикация, че доказваното е, че съществува, но нито едно от петте не е доказателство *propter quid* (от причина към следствие), тоест, те не показват какво доказваното е, не указват

---

<sup>78</sup> Сума на теологията I 2: първодвигателят, първопричината, необходимо съществуващото, от степените на битието, висшият кормчия на света.

същността му. При най-общите определения на Бога, той бива виждан като съществуващ, тоест, не просто като биващ, а като неотменно реално биващ, като съвършено битие, превъзхождащо всяко тварно битие, поради което „биващо“ не се изказва по същия начин за него и за творението, а по пропорционален начин, според подобие на създаденото с неговия създател (*Summa contra Gentiles* I 29-33)<sup>79</sup>.

У Джон Дънс Скот<sup>80</sup> технологията на изработване на трансценденталията *ens* следва по-различен път – съответно, отнасянето му към *theologia nostra*<sup>81</sup> притежава по-друг характер. За него е повече от ясно – философстването на францисканеца е винаги провокирано от теологическа проблематика<sup>82</sup> – че откровението не може да бъде схванато другояче освен през естественото разпознаване на значението на употребяваните думи (*Quodlibetas* 4, 4). Трансцендентните същности обаче, понеже не подлежат на изменение и не са материални, убягват по определение на сетивния ни опит и произвежданото безостатъчно от него наше познание, поради което Тома и Алберт виждат

---

<sup>79</sup> Цит. от Жилсон, Бьонер, *История на християнската философия*, стр. 530.

<sup>80</sup> Хенри от Гент, Егидий от Рим, и Годфрид от Фонтен са доминиращите парижката интелектуална среда преки опоненти на Скот, а не толкова Тома от Аквино.

<sup>81</sup> *Theologia in se* и *theologia nostra* са два термина у Скот, които различават „богооткровението“ и „дискурсивната теология“. Между другото, един друг францисканец – Окам използва подобно различаване, за да препотвърди невъзможността на теологията като наука: теологът оперира в разсъждението си само с придобита вяра, която е собствено достояние, но не и с придадената от кръщението, тоест благо-дарена, вяра (*fides infusa*), следователно, реалният предмет за дисциплиниране му убягва перманентно. *In I Sent., prologus, q.7: „Ideo dico ad istum articulum quod theologus respectu credibilium augmentat habitum fidei acquisitae quando fides acquisita praecedit studium suum; quando autem non praecedit tunc acquirit fidem acquisitam, si sit fidelis...“*, вж. Уилям от Окам (С. 2002), *Избрано*, прев. Каприев, Г., стр.103.

<sup>82</sup> Хайнцман, Р. (С. 2002), *Философия на средновековието*, стр. 298.

възможността на теологията като наука в понятия, надхвърлящи по съдържание регистрируемото във физическия свят. Това обаче, което иска да направи Дънс Скот, е да „прехвърли“ същите понятия от ограничената сфера на метафизиката в полето на теологията и да види при какви условия е възможно да предаде начина и степента, в които способностите за познание могат да възпроизведат, поне опосредствано, концепт за такава отвъдна същност и доколко ще е сигурно значението му<sup>83</sup>.

Що се отнася до човешкия интелект, доколкото е поставен в този тук свят, то най-доброто, на което е способен той, е единствено общо определение на биващото, не превъзходно биващо, нито позитивно изведено от каузалност, а рецептивно възприето от ума „*биващо, според пълната си безразличност спрямо всичко, в което бива схващано*“ (*Ordinatio I d.3, p.1, q.3*). В тази позиция *ens* е чисто и просто понятие, абстрахирано от сетивното възприятие (*ibidem*). В същото време то е способно да бъде първи термин в една всеобщност на предицирането – предицируемо е двойко и допълващо за всяко едно биващо – за какво-то (*in quid*) или за как-то (*in quale*)<sup>84</sup>. Опитвайки се да отговорим на въпроса за същността – *quid est* – неминуемо използваме различаващи определения през „какво“ и „как“, отнасящи се помежду си като определимо (*determinabile*) и определящо (*determinans*): човекът е същество разумно (Хонefeldер). Когато обговаряме въпроса за същността по този начин, винаги можем да декомпозираме (*resolutio*) различаващите определения до някакви предхождащи ги. В крайна сметка, опираме до някакви прости концепти, които не подлежат на по-нататъшен анализ, и които следва да се приемат, според

<sup>83</sup> Honnefelder, L., *La métaphysique...*, p. 25.

<sup>84</sup> Или квидитативно и деноминативно – тоест, като самостоятелно или производно изказване.

характера на неанализируемото си съдържание, като просто просто (*simpliciter simplex*) биващи. На предела на анализа имаме определеното като такова (*determinabile tantum*) и определящото като такова (*determinans tantum*). Неразложимият по-нататък квидитативен концепт, мислен като свършено просто общ, неопределен, като чисто определеното, е трансценденталното понятие за „биващо“. Чисто качествено определените концепти, чието съдържание включва чисто определящите определения и изключва всяко определено „как“, са 1. последните различия (*ultimae differentiae*); 2. *passiones entis disiunctae* (дизюнктивни модалности на биване); 3. просто свършенствата (*perfectiones simpliciter*). Така възприеманото биващо има следната отлика пред останалите трансценденталии, а именно, че е нередуцируемо първично – всяко нещо е или различимо, следователно познаваемо, като биващо просто, или въобще не е познаваемо (*ibidem*).

Същевременно обаче, Скот утвърждава, че *modi entis* не представляват така нареченото *distinctio formalis obiectiva* (формално различаване, имащо основанието си в самия предмет) в рамките на „биващо“. Въпросното различаване предполага нетъждественост – формална – на съдържанията на простите понятия, защото различаването на понятията води до различие в съдържанията (това положение Скот усвоява от Ричард Руфус<sup>85</sup>). Следователно, едно формално различаване спрямо „биващо“ би ни дало съдържание за „не-биващо“, а трансценденталиите са понятия взаимозаменими с *ens*. Нещо повече – трансценденталното биващо не би могло да е просто понятие – ако е такова, при последвало различаване съдържанието му също би преминало в друго, не-идентично с „биващо“. В такъв случай то би следвало да е несвършен концепт

---

<sup>85</sup> Honnefelder, L., *La métaphysique...*, p. 32.

(*conceptus imperfectus*), различим модално, който възприема реалността без оглед на присъщата ѝ степен на интензивност (*modus intrisecus*) – и това понятие (*realitas sine modo*) е несъвършено, защото не отчита нещото, *res*, в позитивното му присъствие, но е все пак реално понятие (*conceptus realis*), понеже го поражда самото нещо, *res*<sup>86</sup>.

Схващането на *ens* като несъвършен концепт, позволява то да бъде мислено в различенията „какво“ и „как“, непреминавайки в своето друго. В тази перспектива се явява и скотисткото разбиране за синонимното изказване на „биващо“ (*univocatio entis*), което се отнася до достатъчното единство на означаването на нещо като биващо, а не до единството на самото биващо. За сравнение, Тома вижда в унивокалността единство, отговарящо на реалност в рамките на родово – видовата определеност, което препраща унивокалното изказване към собственото понятие на биващото. Самото изказване на „биващо“ обаче за Скот е достатъчно за единомисленото означаване на отделните биващи като биващи.

В този смисъл, *ens* е предицируемо в един и същ смисъл за Бог и творението, а също и за действителното и възможното, без при това те да престават да бъдат реално различни. Предицирано унивокално, „биващо“ не маркира родова общност, тъй като съдържанието му отбелязва не някаква изключителна общност (категориална общност), а просто извънмерно голяма общност<sup>87</sup> (*nimia communitas – Ordinatio I d.3, p.1, q.3*).

Въпреки това, за настоящия статус на човека и за достъпното му по природа не е възможно познание *propter quid* за първото, превъзходно биващо.

<sup>86</sup> *Ordinatio I d.8, p.1, q.3; Lectura I d.3, p.1, q.1-2.*

<sup>87</sup> По-късно дори ще се говори за трансцендиращо синонимно – *univocum transcendens* (Пиер от Аквила).



В рамките им е възможно единствено формирането на абстрактивно познание на понятието „биващо“, предицируемо единствено в крайната си двойкост на начини на изказване според себе си и според отношението си. Това ни стига за гарантирането на две неща в познавателен план – удържа се единство на възприемането на света и се установява едно първо понятие, което надхвърля категориалността и се изказва еднакво за всичко<sup>88</sup>.

Пред метафизиката обаче стои следният проблем – тя не е достъпна в себе си, не е *metaphysica secundum se scibilis/metaphysica in se* и не ни дава директно (тоест, природно детерминирано) идеално знание за нещото. Нашата метафизика, *metaphysica nostra*, борави с абстрахираното най-общо<sup>89</sup>. От богословска гледна точка, абстрактивното познание е плод на *defectio naturae*, следствие на грехопадението и поради това не отговаря на божественото предназначение на човека, който е създаден за блажено съзерцание. Това съзерцание е и същинската задача пред разума, а не абстракцията. В познавателен план тази предпоставка рефлектира в полагането като първичен познавателен акт на интуицията, тоест, на непосредственото отнасяне към конкретното. При интуитивното познание отделното биващо се схваща според действителното му съществуване, *secundum eius existentiam actualem*, не според някаква „непосредствена“ абстракция, а така както е само по себе си, *sicut est in se (Ordinatio II d.3, q.2, n.6)*<sup>90</sup>. Това е свършеното познание, но при човека то е ограничено от изискването за конкретна наличност на нещото в себе си: същината, *entitas*, е не просто определение на същност, а тази форма, която, вече определена като-какво (*quidditas*), прави така, щото да е точно този

<sup>88</sup> Honnefelder, L., *La métaphysique...*, pp. 35-36.

<sup>89</sup> Ibidem.

<sup>90</sup> Хайнцман, *Философия на средновековието*, стр. 301.

индивид, точно тази индивидуална субстанция – тя е последната действителност на конкретното биващо (*ultima realitas entis*), онази същина, която от себе си е това тук, *illa entitas quae de se est haec*<sup>91</sup> (*Ordinatio* II d.3, p.1, q.6). Тази примордиалност на отделното биващо, респективно – на интуитивното му схващане, не прави излишно абстрактивното познание, защото чрез него разума произвежда понятия, надскачащи обусловеността на този тук свят, към която се отнасят категориалните определения. Иначе казано, докато човешкото интуитивно познание е затворено в света на контингентното<sup>92</sup>, защото индивидуалното биващо присъства като частично, то абстрактивното познание, като не отчита конкретното сега-съществуване на биващото, може да разгледа в опита ни от света неговата потенциално необходима същност<sup>93</sup> – трансценденталното познавателно преодолява обусловеността на незадължителното съществуване тук и сега.

Абстракцията не може да тръгне от интуицията за отделното биващо, поради природната обвързаност на непосредствено възприемащото и непосредствено възприеманото, затова тук Скот въвежда в употреба понятието на Авицена *natura communis*, среден член между индивидуалното и общото

---

<sup>91</sup> Откъдето ще произлезе и техническият термин на скотизма – *haecceitas* (Хоннефелдер, Хайнцман).

<sup>92</sup> Важно е схващането на Скот за „контингентност“ – то е метафизическо. Докато при Аристотел „контингентност“ обозначава космологическата не-необходимост и многообразност на подлунния свят, следствие на диспропорция в необходимото равномерно движение на първата причина при количественото разсейване на задвижваното, тоест, контингентното е спънка за първичното движение (*За небето* II 6-7), у Дънс Скот „контингентността“ е начин на биване, подходящ на биващо, способно да бъде, след като не е било – *possibilis esse post non esse* – то е предицируемо за създаденото и породеното и е метафизически не-необходимо (*Ordinatio* I d.2, p.1, q.1-2).

<sup>93</sup> Honnefelder, L., *La métaphysique...*, p. 45.

понятие, който, репрезентирайки единството на същността, става причина за единството на предметите в нашия опит. Оттук вече е възможно категориалното знание, от *natura communis* се извлича общото понятие, *species intelligibilis*, благодарение на *intellectus agens* (*Quaestiones subtilissimae* VII, q.18, n.8; *Ordinatio* I d.3, q.6). Първите принципи обаче са достъпни на разума през собствената му сила, непосредствено и несъмнено – това е мотивът за *illuminatio* на Августин (*Soliloquia* 1, 6), систематизиран от Бонавентура: принципите на познанието са вложени в разума от Бога, те са природна даденост, без която познавателният акт е принципно невъзможен, защото Божията искра в дъното на душата е перспективата на постъпателното познавателно отнасяне към света. Скот претълкува тази позиция по-умерено с оглед възможността на познанието, а не откъм някаква гносеологична йерархия – при срещата с отделния предмет разумът освен интуитивна визия получава и активизиране, подбуждане, на вложените му познавателни принципи.

Така пред „превода“ на „биващо“ от метафизиката към теологията срещаме две затруднения, които би следвало да са дискурсивно разрешими:

✦ интуитивно познаваемото е пределно, контингентно, следователно не-необходимо съществуващо;

✦ абстрактивно познаваемото е необходимо, но доколкото е най-общо познаваемо, е независимо от възможното съществуване.

Следователно Бог не е безпроблемен обект на познание, доколкото очевидно не е природно вложен познавателен обект за човешкия ум, както смята Хенри от Гент – в процеса на абстракция интелектът удря в биващото като биващо, отвъд всяка определеност. Работата е там, че у Бог

съществуването не е контингентно, защото той е Съществуващият (Изход 3:14)<sup>94</sup>, тоест, някак трябва да се имплицира трансцендентално за него и съществуване, без с това то да се привнесе и към творението, а и в понятието за *ens inquantum ens* конкретно съществуване е изключено.

За да бъде преодоляна несъизмеримостта между контингентно и необходимо, Скот прибегва до така наречените дизюнктивни трансценденталии – транскатегориални, пределно общи познания в двойка, която е в изключващо отношение: крайно – безкрайно биващо (*ens finitum – ens infinitum*):

*„Биващото е разделено по-скоро на крайно и безкрайно, отколкото на десет категории, доколкото крайното е общо и за десетте. Така че всичко, което подхожда на биващо, доколкото е безразлично спрямо крайното и безкрайното и, доколкото собствено подхожда на безкрайното биващо, не бива така, че да е определено по род, а доколкото предшества рода и, следователно, доколкото е трансцендентално, е вън от всеки род. И всички атрибути, които са общи за Бог и творението са такива, че се отнасят към биващо като безразлични към крайното и безкрайното; а пък доколкото се отнасят до Бога, те са безкрайни, а до творението – крайни. Те се отнасят първично към биващото, преди то да бъде разпределено в десет рода и, следователно, всеки такъв атрибут е трансцендентален... Поради това, смисълът на трансценденталното е да няма никакво определение върху си освен биващо, а то следва да е общо определение на многото по-нисши.“*

*Ordinatio I, d.8, p.1, q.3*

Транскатегориалното изказване за Бог като *ens infinitum* по същество следва да преодолее от позицията на човешкия разум несъвместимостта между

---

<sup>94</sup> Дънс Скот (С.1998), *За първия принцип*, превод Каприев, Г.

контингентното, *possibile esse et non ex se necessario*, и необходимото, *possibile esse et ex se necessario*, защото тъкмо нашият интелект получава опит за редовете на зависимост: действащата причина, целевата причина и превъзходството, *eminentia* (*За първия принцип*, I). Освен всичко друго, редукцията на действащото до едно първо действащо и на целите – до една последна цел, са индикации за едно необходимо биващо. Първото в реда на превъзходство пък отпраща към едно безкрайно биващо при условие, че безкрайността не противоречи на битието, *non repugnat a esse*. И ако се проследи без противоречие онова, по-голямо от което не може да бъде мислено, ще се достигне до липсата на несъвместимост между битие и безкрайно, и то не толкова в количествен план (като безкрайно следване или едновременност, но безкрайността на количеството означава и безкрайност на качеството, защото самото биващо не противоречи от това на безкрайното), колкото в качествен план, като съвършенство на едновременното битийстване – *perfectione simul essendo*. По този начин свързването на „биващо“ и „безкрайно“ не просто дава непротиворечиво съдържание на мисълта, но ѝ дава такова съдържание, в което интелектът се успокоява, *quiescit*, защото получава по най-висш начин смисъла на първия си предмет (*За първия принцип*, IV 9). Така безкрайно биващото е необходимо съществуващо и, следователно, трябва да е не просто по природа едно – тоест, единство, а да е едно в природа – тоест, единствено.

\*

Разбира се, трактатът *За първия принцип* съвсем не ни довежда до

окончателно уреждане на взаимоотношенията между рационалното познание, съсредоточено в пределното му състояние (*scientia transcendens*) и откровението, дори когато то е взето само във възможността за дискурсивната си споделеност. Самият текст съдържа експлицитното признание, че отнасянето на понятието *ens infinitum* към Бог е по-скоро почтена презумпция на разума, понеже разбирането за безкрайното биващо, по всичко личи, се вписва непротиворечиво в полето на съдържанието на схващането за божествената субстанция. *Ens infinitum* обаче в никакъв случай не е свидетелство на вярата, защото бележи последния праг на собствено интелектуалните усилия, а теологичните положения, *credibilia*, които го надскочат, са оставени за предстоящия – сигурно неосъществен – трактат, продължение на *De primo principio*.

Въпреки това интелектуалната дейност на Дънс Скот успява да осъществи един много емблематичен поврат във философията на схоластиката, през който задава отделни силни мотиви за ранно модерната мисловност<sup>95</sup>. В този смисъл, доктрината на францисканеца не е просто рецепция на Авицена – последователното „деплатонизиране“ на неговите влияния дава възможност на скотистката традиция да преодолее преплитането на познавателния и битийния аспект в метафизиката. *De primo principio*, чиято тема се появява вариативно и на други места у Скот, съдържа всъщност концентрацията на радикалното решение, предлагано от неговия автор – тъй като, очевидно, в реда на битието биващото и Биващият не са от един порядък, то единицата, която би ги обхванала непротиворечиво, следва да е от реда на познанието – понятието

<sup>95</sup> Honnefelder, L., *La métaphysique...*, с. 6. Водещата фигура на „посредник“ е йезуитът Франциско Суарес, който се опира на солидните скотиски и томистки традиции на късно средновековните и ренесансовите университети.

„биващо“. И тъкмо в своето понятийно означение „биващо“ съдържа с достатъчно основание както акциденталността, така и имплицираната необходимост на съществуването на толкова крайно различни неща, без да ги смива помежду им, но и без да ги прави несъизмерими, понеже в абстракцията ги разглежда извън конкретната им битийна положеност. Това все още не означава редуциране на метафизиката в онтологично познание, тъй като обусловеността ѝ, идвайки от силата на познаващата душа, от разкриването на познавания предмет и от божествената гаранция за срещата познаващо – познавано, си остава все така онтична (и, следователно, не ѝ е иманентна).

Мястото, в което обаче се състои повратната точка, внесена от Скот в схоластическата философия, е тъкмо фокусът върху познавателния акт, а самият този ефект бива въведен именно през проблематиката, произтичаща от поделянето на един концепт – *ens* – от две дискурсивни полета, чиито перспективи са в динамично-агонални взаимоотношения: метафизическото и теологическото.

## 2. Неоплатоническата перспектива в метафизиката

Вече разгледахме през историята на понятието „биващо“ разгръщането на схоластическата, „рационалистка“ перспектива във „второто начало на метафизиката“ (Хонейфелдер) в европейската културна традиция. Описахме я като свързана с рецепцията на Аристотеловото учение, навлязло широко в средновековния мисловен хоризонт през XII и XIII век и задало посока в развитието на философските теории пряко поне до XVII век. Разбира се, тя никога не е била изчистена изцяло от неоплатонически влияния: такива са

вкарването на една йерархизирана схема на познанието, чрез което то възнася към познаване на онтичен първопринцип; такива са самите условия за така схващаното познание – най-напред разумната душа, която се реализира битийно, според подобие с твореца си и чрез него, а също така и трансцендентният гарант на неговата познавателна валидност; нека припомним, че при Аристотел първичната причина на познаваното битие не е отвъдна, първото в реда на битието е последно в реда на познанието (Кремер), което предполага двойкостта в определянето на метафизическия предмет; с неоплатонически нюанс – разбира се, надлежно християнизиран – е и схващането на човека като духовно-телесно единство на субординирани компоненти (душата управлява, тялото служи).

Самата неоплатоническа перспектива не се изчерпва със силно контекстуалните си употреби в схоластическата традиция, а, от друга страна, в схоластическата традиция рядко, да не кажем по изключение, се откриват съвсем изчистени от неоплатонически внушения перипатетизми. Ако това, което като аристотелистки сленг, а именно – обозначеното от Андроник от Родос или Теофраст като „метафизика“ – остава по същество амбивалентно (Хоннефелдер: дали е трансцендентална и засяга *ens inquantum ens*, или е трансцендентна и достига едно *ens eminentissimum*, наука<sup>96</sup>), то неоплатонистката традиция разбира първата философия като теология (Иван Христов<sup>97</sup>) и то не схващано иманентно, а в някакъв смисъл трансцендентно (Платон, *Държавата* кн. 6, *Парменид*<sup>98</sup>): свръх-битийното основание на

---

<sup>96</sup> Honnefelder, L., *La métaphysique...*

<sup>97</sup> Христов, И., *Метафизиката...*

<sup>98</sup> Платон, *Диалози*, том 3 (С. 1981), прев. Милев, А.; *Парменид* в *Диалози*, том 4 (С. 1991), прев. Бояджиев, Ц.



битието, ако си послужим с това платоническо клише, е тъкмо отвъдна и поради това неотменно недостижима фундаментална цел на разумното същество и то далеч не само познавателна, но и „екзистенциална“, и, по-точно, битиезадаваща<sup>99</sup>. Разбира се, в алтернативната традиция устремеността на познаващия към фундаменталното понятие за битието също има за хинтерgrund това, че в битието на разумната душа е пред-положено да познава. Неоплатонизмът обаче приема правилната насоченост на разумната душа към първичното ѝ основание и последната ѝ цел по-скоро като продукт на стремление, на приблизителното му при-до-бива-не като битие, а в този процес познавателното фиксиране на понятие е само начална стъпка.

В неоплатоническата „първа философия“ съществува един топос, който се явява силово като дименсия между разумните души, съсредоточаващи битието, и първооснованието на битието: това са идеите (идеята), които се явяват

---

<sup>99</sup> Употребявам израза „в някакъв смисъл трансцендентно“, защото неоплатонизмът има по-специфично и несъвпадащо с християнското разбиране за отвъдност, понятие за трансцендентност и то, както и разминаването му с християнското учение, както и фактът, че въпреки това разминаване, съвсем не липсват опити двете да бъдат контекстуално съчетани, ще бъдат засегнати отново в следващата глава. Трябва, разбира се, заради прегледността, на всяка цена да се държи под внимание основното различие в схващането на трансцендентното, което стои между християнство и неоплатонизъм: християнското първо и свръх-битийно начало е такова в абсолютен и непосредствен спрямо сътвореното от него битие на всичко смисъл; неоплатоническото първо едно, което има характера на мета-битие, стои като такова в отношението си към произведеното битие или, по-скоро, в липсата на такова, защото от едното непосредствено произлиза единствено ума, нуса (втората ипостас), който именно еманира битието на степените на съществуващото и към когото именно са насочени битийно тези степени като към последна цел на съществуването си; тъкмо в този смисъл, едното остава отвъд-битийно и тъкмо поради това в езическия неоплатонизъм свръх-основанието (едното) и първооснованието (ума) на битието не съвпадат изцяло (доколкото става дума за две отделни ипостаси).

конститутивен елемент на това битие. Като такива, те са амбивалентно отнесени към познанието и битието, но и представляват директната връзка между двете. В този смисъл, за платоническата метафизика фундамент е разбирането за идея, тъй като идеите са не просто метафизичен носител на битието, те представляват реалността на битието като такава, представляват битието във възможно най-интензивния му вариант, като отделно съществуващите тук-и-сега неща имат онтична стойност само доколкото са причастни към тях. За да се изкажем относително кратко, можем да обобщим, че център на неоплатоническата метафизика е понятието за идея, което включва разбирането за нередуцируем до нещо друго субстанциален принцип на нещата в света, за първопринцип на действителността като такава, даже за действителността *par excellence*, а и за божествените действия<sup>100</sup>.

Важно е да се направи уточнението, че, докато при Аристотел идеята се мисли иманентно на вещта, като форма-и-цел, положени във вещта, и така схващането на идеята означава просто знаене на вещта, а общият фон на битието се улавя в пределно общо понятие за биването, в неоплатонизма мисленето на идеята като отделна битийна единица води до овладяване на структуриращата битието сила, тоест, това не е само познавателен акт. В този смисъл, докато за платонизма въобще идеите, или формите, са отделни реалности, налични същности, чиято субстанциалност съществува по-интензивно истинно от сетивновъзприемаемото, то при аристотелизма идеите, или формите, в качеството си на видове и родове (вторични субстанции<sup>101</sup>), са

---

<sup>100</sup> Трябва да се има предвид, че в неоплатоническите учения самите идеи носят божествен характер и, респективно, божествата в надлунния свят притежават идеен характер.

<sup>101</sup> Аристотел, *Категории* в Аристотел, *Съчинения*, том 1 (С. 2008), прев. Христов, И.;

сведени най-общо до предикати на реално съществуващите неща. Това на пръв поглед е проблематично от метафизическа гледна точка, защото познаването на биващото-като-биващо изисква за себе си да е всеобщо познание, а Аристотел изхожда от позицията, че само индивидуалното има независимо съществуване, тоест, проблемът е как да се верифицира универсалното, след като то не присъства реално. Разрешаването на тази привидно антиномична ситуация идва през комплексното понятие за „субстанция“ (*ousia*=същност, отглаголно съществително от *einai*): в най-строг смисъл, „субстанция“ е отделният индивид, непредидицируемото и несводимо до друго ето-това (*Категории*); но също така „субстанции“ са видът и, след това, родът на отделното нещо (*Категории*); познаването на първичните субстанции пък става през подвеждането им под вторичните субстанции (видовете и родовете), посредством абстрахирането на специфициращия ейдос (специфициращата форма е пределно нисшият вид), който на практика едновременно осигурява онтологичната стабилност на отделно съществуващото и маркира общите му познавателни характеристики (*Метафизика*)<sup>102</sup>.

Може да се изведе типологично, че в перипатетизма познанието се мисли по-скоро рецептивно (началният акт е сетивното възприятие, въображението приема устойчивите, чисти, образи от паметта, разумът се задейства от вкараното в ход въображение, родовете и видовете – вторичните субстанции – са чисти конструкти на рационалните актове), а в (нео)платонизма то е по-скоро

---

Порфирий, *Въведение в Аристотел* (С. 1992), *Категории*, прев. Христов, И.

<sup>102</sup> Guthrie, W.K.C. (Cambridge 1981), *A History of Greek Philosophy*, vol. 6: *Aristotle*, pp. 203-222. Гътри изрично подчертава, че докато в *Категории* Аристотел идентифицира отделното съществуващо (=действителното нещо) като първична субстанция, в *Метафизика* под първична субстанция вече се има предвид специфициращата форма/специфициращия ейдос.

инвазивно, активно спрямо познаваното; първото е апатично, второто – встрастено. Разбира се, в неоплатонизма вече присъстват аристотелистки податки и познанието се осъщесвява не само чрез засрещането на интелекта и същностите и чрез еросното увличане на познаващия по истинното, но и чрез абстрахирането на формите на нещата от сетивновъзприемаемата им даденост, за което абстрахиране диарезата не е достатъчен логически акт, но се изисква и възможност за позитивно изказване за същността на познаваното. За нас тук е важно, че тази симбиоза между платонизъм и аристотелизъм, с акцент, разбира се, върху платонизма, в неоплатонизма дава отражение в схващането за „идея“.

Алексей Лосев<sup>103</sup> прави следната класификация на смислите вложени в „идея“ у Платон:

- ✘ идеята е родово понятие, обобщение на нещата, на групи от неща;
- ✘ като такава, тя не е просто обобщение, а пределно обобщение;
- ✘ идеята е и смисъл, смислова същност, принцип на осмислянето, „пораждащ модел“; платоновата идея се явява принцип на конструирането на същността на вещта, поради това тя е смислов образец на вещта, вещта е функция на идеята (*Софист*, *Парменид*); идеята е логически-структурна и модел-пораждаща;

✘ идеята обаче не е чиста абстракция, а е пластична (художествена, по думите на Лосев) структура – *Тимей* 28а-31в: демиургът съзерцава парадигмите, за да произведе космоса, подредения всемир, с втъканите в него идеи ; имаме отъждествяване на мисловния първообраз с производните му идеи-богове (Плотин, *Енеади* V 8,8-9), имаме и „идеална материя“ (върху

---

<sup>103</sup> Лосев, А.Ф.(М. 1969), *История Античной Эстетики. Софисты, Сократ, Платон*, стр.157-161

космогоничното действие на идеалната материя има богата коментарна традиция, за която са от съществено значение коментарите от Аристотел, *Метафизика* XII 10, VIII 6, и от Плотин, *Енеади* II 4);

✦ Платоновата идея винаги се мисли жизнено-наситено – любовта е по същество възходане в света на идеите, отразяващ се в сетивния свят. В диалога *Пир* любовта е дадена като „обратния път“ спрямо красотата, която низхожда: любовта, от своя страна, възхожда от красиво тяло към красивото в телата, оттам – към безтелесно красивото и в крайна сметка – към красивото само по себе си; диалогът *Йон* ни дава един различен аспект – за да е релевантно обсъждането на красиви предмети, необходимо е да приемем за налична една обща идея за красотата;

✦ тази витална наситеност води до това, че идеята не е дадена само като обект, респективно, като принцип на обект, но и като субект, като мислене на самата себе си; следователно, идеята е субект-обектно тждество<sup>104</sup>, космически разум; идеята е и живот-в-себе-си: самосъзерцаваща се, самомислеща се идея, принцип на живота като такъв (*Федон*);

✦ идеите са божествени в своята логична конструираност;

✦ те са и форма на философска митология, както е видно от персонажа Ерос;

✦ идеята в последна сметка е и особен род битие, особен род субстанция – не е само логическа абстракция, нито продукт на въображение – тя е

---

<sup>104</sup> Алексей Лосев в младите си години е изкушен от немския класически идеализъм, по-специално този на Шелинг, което и бележи изказа му и начина му на концептуализация. Това е отчетливо засвидетелствано в ранните му произведения като Лосев, А. (С. 2003), *Диалектика на мита*, както и във факта, че употребява на практика без уговорки в разработките си по антична и средновековна естетика шелингианските концепти за символ, алегория и схема.

своеобразна действителност, тоест, „хипостазирано понятие“.

Можем да обобщим следното: идеята е едновременно принцип и метод – логическо понятие, съдържащо пределно обобщение и пораждащ модел, причина на смислеността на всяко съществуващо, обладаваща пластична структура и жизнено-функциониращо самосъзерцание (самосъзнание).

Основното, което добавя неоплатонизмът към тези характеристики на идеята, е далеч по-еднозначното ѝ онтично фиксиране, за разлика от игровото смислово вариране в диалозите, благодарение на експлицитното въвеждане на йерархичното мислене за битието и промислянето през йерархията на концепцията за причастността на сетивното към идейното (и, в частност, за недостатъчността, за несамостойността, на сетивното спрямо идейното). В Платоновата йерархична структура на битието идеите имат мястото си между ума (нус) и световната душа, които представляват поредни степени на разгръщането на еманацията на битийния първопринцип („първо-едното“ е изначалното благо, което не е нито разум, нито първичен предмет на разумното познание, то е мета-битието; следва умът, излъчен непосредствено от едното, който е първопричинител и последна цел на всяко битие, на битието като такова; умът от своя страна еманира универсума, като непосредствено третата космическа ипостас е световната душа, виталистичният принцип на света; от нея еманират отделните души, следвани от сетивновъзприемаемия космос, чиято граница е неопределената материя, тя изобщо се явява клонящата към небитие граница на битието). Степента на причастност към първопринципа се задава от степента на интензивност на битието, определена от поредността на дименсията на еманиране. Постъпателното отмахване сетивното многообразие и съсредоточаването в сферата на идейното има за цел да подготви душата за

екстазно сливане с първичната ѝ причина. В този смисъл, идеите представляват умовъзприемаеми проводници на битиезадаващи и структурозадаващи сили, които трасират действията на ума в степените на разгърнатост на битието на света, превръщайки се от генериращ модел в образцов модел, в примерна структура.

По този начин, всъщност, историята на понятието „идея“ представлява историята на трансформацията на основния смисъл, открит от Лосев у Платон – като „пораждащ модел“, в смисъла на пра-образ, първичен, примерен образец, на смислов архетип<sup>105</sup>. Нека се опитаме да проследим метаморфозата на началото на ставане (на валентното начало) във формално и екземплярно начало. Това е принципно различие в битиезадаващата роля на идеята – в първия случай тя е „потентен импулс“, във втория – вътрешен и/или външен „регулатив“.

Една малко „по-практическа“ насока на Платоновата концепция за идеите дава римската им рецепция, която има своя отзвук в западно средновековната култура и този отзвук се радва на завидна популярност – нека споменем основните мотиви, в които Цицерон и Сенека се опират на платоническите възгледи за идеите (при първия от двамата Платоновите мотиви пребивават в едно еkleктическо философско съдържание, при втория става дума за, по същество, стоически прочит на тези мотиви). Те са важни освен с другото и с това, че задават модус на присъствие на „идея“ в латинския философски речник

---

<sup>105</sup> С употребата на този израз по никакъв начин не се цели препращане към психоаналитичен, „юнгиански“ прочит, защото терминът „архетип“ има дълга предистория. Самият Юнг посочва за източник, от който взима тази дума в своята теория, неоплатонически автор – Псевдо-Дионисий, *За небесната йерархия* II 4 и *За имената Божии* II 6 – както и по-ранни, херметически съчинения: Юнг, К.Г. (Пл. 1999), *Архетиповете и колективното несъзнавано*, стр. 12.

най-вече през „форма“ (*forma*).

Цицерон пише в *Оратор* II, 9<sup>106</sup>: „Формите на нещата, са наречени от Платон „идеи“... той казва, че те са непородени и утвърждава, че са вечни и затворени в ума и в духовните същности: всичко останало от нещата се ражда и умира, отминава и изчезва и не запазва за дълго време едно и също състояние“.

В *Тоики* VII Цицерон<sup>107</sup> на практика оправдава избора си на превод: „...формите... които гърците описват чрез термина „идея“, ние, когато трябва да ги употребим, ги наричаме „типове“... Бих предпочел, що се отнася до мен, щом нещото не може да бъде изказано на латински, да не говоря за „типове“... бих предпочел, напротив, да говоря за „форми“. Но тъй като двата термина съдържат един и същ смисъл, предполагам, че става дума за съгласуване на начина на говорене.“

У Сенека имаме налице своеобразен синкретизъм, съчетаващ перипатетически с платонически положения, така както те биват видени през неговата стоическа перспектива – *Писма до Луцилий*, 65<sup>108</sup>: „Ние, стоиците, твърдим, както знаеш, че в природата на нещата съществуват две неща, от които всички други са устроени – причината и материята... материята е инертна, годна да приеме всяка форма... причината, от своя страна, е тъй да се каже основанието, тя о-оформя материята...“

*Аристотел* пък мисли причината трояко ... първата е материята...

<sup>106</sup> Цитиран от Panofsky, E., *Idea*, p. 54, p. 197, n. 73; идентичен е и текстът на *Оратор* II, 7, цитиран на p. 28, p. 182, n. 20.

<sup>107</sup> Цитиран от Panofsky, E., *Idea*, p. 54, p. 197, n. 73.

<sup>108</sup> Луций Аней Сенека (С. 2000), *Нравствени писма до Луцилий*, прев. Шедулко, А., стр. 227-231; цит. от Panofsky, E., *Idea*.



втората е действащата... на трето място идва формата, вложена във всяко произведено нещо, например статуята; тази последната Аристотел я нарича „idos“... той добавя и четвърта причина – целта, към която нещото се стреми изцяло...

Към тези Платон добавя една пета, моделът, който той самият нарича „идея“... Тези модели на всички неща, богът съдържа в себе си, той обхваща също така в себе си числата и начините на всичко, което трябва да бъде произведено; той е изпълнен с тези форми, които Платон нарича „идеи“, безсмъртни, неподвижни, неразрушими... хората изчезват, но човековостта, служеща за модел на хората, остава, и докато отделните люде страдат и умират, тя не изтърпява нищо. Така че съществуват пет причини, както ги казва Платон: това, от което, това, чрез което, това, в което, това, според което, и това, по образец на което нещото произлиза...“

Писмо 68<sup>109</sup>: „Връщам се сега на това, което ти бях обещал: как Платон дели всичко съществуващо на шест рода (в шест рубрики). Първият е да се познае това, което е, без да е видно, докоснато или почувствано; това е само познаваемото (понятното)...

На второ място, Платон поставя това, което превъзхожда и доминира всички неща. Това, което съществува по превъзходство (богът)...

На трето място, схваща отделните неща, многобройни представени във от погледа ни... те са от порядъка на употребимото (*ustensilia*, инструменталното). Платон нарича „идеи“ това, от което е направено всичко това, което виждаме и според което видимото е оформено. Тези идеи са безсмъртни и неуязвими... идеята, това е за поражданите в природата

---

<sup>109</sup> Луций Аней Сенека, *Нравствени писма...*, стр. 256-258, цит. от Rapofsky, E., *Idea*.

*неща един вечен модел... природата затваря непрестанно подобни модели на нещата... съгласно които се явява представено всичко, произведено от природата...*

*На четвърто място идва формата... едно нещо е моделът, друго – формата, която се заема от модела и се влага в нещото... знай, че формата съществува в производението, а идеята – извън него...*“

И при двамата римски мислители вече се забелязва едно разделяне на функциите на идеята у Платон, който мисли идейното като едновременно генеративен и образцов принцип на нещата: пораждащото е природата, която е генеративен принцип, идеята е просто образец. В Платоновата философия това функционално разделение липсва – идеите генерират космоса, природата е тяхна импликация в сетивния свят, която отразява принципите на генерирания всеобщ порядък... и т.н. – като интересното в случая е, че не просто отсъства подобен род диференциране, но и в концептуален план посочените тук два нюанса са тенденциозно синонимизирани<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> Guthrie, W.K.C. (Cambridge 1978), *A History of Greek Philosophy*, vol. 5: *The Later Plato and the Academy*, pp.129-130, Гътри посочва, че у Платон *genos*, разбран едновременно като видово-и-родово понятие и като произход, *eidos* и *idea* са взаимозаменяеми понятия. Интересното е, че подобен начин на конструиране на понятията, като сплитове (възли) от различни смисли, чиято значимост варира според контекста на разсъдението, в което се употребяват, е характерен и за Аристотел, с разликата, че той не митологизира понятията си, а се стреми да изброи изчерпателно смисловите нюанси на отделния концепт. По отношение на понятието „природа“, *physis*, Стагиритът също отбелязва, че „природа“ обозначава едновременно произходът, ейдосът или формата (тоест, тя е видът в определението на нещото), както и най-близката подлежаща материя на нещото – *Физика* 193b12-13;193a29-31, цит. от Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 6, p. 129. В този смисъл, разграничаването, което се забелязва при римските мислители, но и впоследствие в късната античност и през средновековието, едва ли е продукт на Платоно-Аристотеловото противопоставяне; по скоро, става дума за опростяване на

Културно-историческият контекст на късната античност се изменя по причина на християнството<sup>111</sup> по посока на това разграничението между умовъзприемаемото и сетивновъзприемаемото да се подчертае, което води не само до еднозначното определяне на идеята просто като образец, при което ѝ се отпрепарира генериращата активност, но и до преосмисляне и предефиниране на начина на причастност на нещата към идейните им образци. При Аврелий Августин, през чиито съчинения платоническите влияния получават значително място в западното християнско средновековие, вече имаме осъществен един преход от космологико-метафизически към богословски смисъл в схващането за „идея“ – което е наложително поради необходимостта радикално да се подчертае нееднородността на творец и творение. Още повече, че директното възприемане на Платоновата концепция би означавала ограничаване на божественото всемогъщество, а обратното положение – придаването на тленни характеристики на идеите, ще превърне сътвореното в илюзия. В собствен смисъл за Августин идея (форма, основание, принцип) означава съдържанието на божествената интелигенция, както отбелязва той в *За осемдесетте и три въпроса* 46: „...Идеите, това са формите или изначалните основания на нещата; те са неподвижни и неподлежащи на развала... те са впрочем вечни, съхраняват постоянно едно и също състояние и са затворени в ума Божи... и доколкото не се раждат и не погиват, всичко раждащо се и загиващо се формира от тях...“ Тук само ще споменем накратко, че у Псевдо-Дионисий Ареопагит съществува следното съществено изменение по

---

понятията чрез сепариране на отделните доловени смисли, за което следва да е допринесло и по правило непълното познаване на първоизточниците.

<sup>111</sup> Браун, П. (С. 1999), *Светът на късната античност*; Браун, П. (С. 2000), *Култът към светците*.

отношение на положението на божествените идеи – за да не допусне познаваемост на Божията същност говори за *logoi archetypoi*, които са „около“ Бога<sup>112</sup>; за същото положение, мислено по-силно дистинктивно, става дума у Джон Скот Ериугена, който подрежда идеите, или както той ги обозначава *causae primordiales*, като отделен клас природа – сътворена и твореща.<sup>113</sup> Наистина, Августин използва „идея“ и по два по-специфични начина: с оглед на парадигмалното сътворяване на света в шестте дни, което дава пра-образца на тварното, и с оглед на естественото разгръщане на тварните природи, осъществяващо се чрез разгръщащите се когато им дойде времето, семенни или причинни основания. И докато тук пораждането (*nativitas*) все още се счита за функция на божествените идеи, натурализмът на дванадесетото столетие изоставя това схващане и провежда ясна дистинкция между божествените идеи, които са формите в стриктен смисъл – според Боециевото настояване, че формата (*forma*) е същността (*essentia*) и така е битие от себе си (*esse per se*) – и *formae nativae*, които са иманентни на сетивновъзприемаемите неща. Тези пораждащи форми, които поемат природната функция, са всъщност само образи, *imagines*, на идеите (Алан от Лил, Тиери от Шартр), които са техен модел и, в собствен смисъл, те не са форми, а отблясък на чистите форми, като това съотношение следва тълкуването на Сенека от 58 писмо на релацията идея – ейдос (ейдосът се отнася към идеята, както образът към образа)<sup>114</sup>, като трябва да се отбележи, че всъщност *formae nativae* стоят смислово по-близо до стоическите „семенни основания“, *logoi spermatikoi*, *rationes seminales*,

<sup>112</sup> Бояджиев, Ц. (С.1991) *Ренесансът на XII век. Природата и човекът*, стр. 46.

<sup>113</sup> Пак там, стр.46-47.

<sup>114</sup> Пак там, стр.48-49. Като се отбелязва, че платонизмът на шартърската школа е един особен „платонизъм без Платон“ (Ц. Бояджиев).

разбирани като свойства и качества на веществото<sup>115</sup>. Бихме могли да онагледим измененията на платонизма в средновековните му рецепции по следния начин<sup>116</sup>:

античен платонизъм	средновековен платонизъм
<i>emanatio</i>	<i>creatio</i>
идея=пораждащ модел	идея=първообраз

При Тома от Аквино също има някаква рецепция на схващането за „идея“, наистина изключително под своеобразното разбиране на термина „форма“ и с иманентистки уклон. Изобщо в темите на схоластиката, въпреки че по същество нейният мейнстрийм е част от коментаторската традиция на аристотелизма, неоплатонизмът е също силно застъпен, по линия на това, че в арабската философия, откъдето идват много от аристотелистките влияния, отделни неоплатонически теми са припознати като перипатетически, а и по линия на това, че водещият контекст в схоластиката е теологическият и, съответно с последното, по линия на традиционно установената и важна за западно средновековната философия рецепция на Псевдо-Дионисий. В *Сума на теологията* I 15<sup>117</sup>, Тома нарича „форма“ това, което в произвеждането на нещо, трябва да отправя към едно подобие (*similitudo*) у произвеждащия го. При някои действителности, формата на нещото предшества природното съществуване, в смисъла, в който човекът поражда човек. В този смисъл къщата пред-съществува в ума на архитекта и може да бъде определена като идея за къща, понеже занаятчията се стреми да възпроизведе реалната къща

<sup>115</sup> Пак там, стр. 50-52.

<sup>116</sup> По Бояджиев, Ц., *Понятието за природа в Ренесансът на XII век...*, стр. 40-59.

<sup>117</sup> Тома от Аквино (С. 2003), *Сума на теологията* I част, прев. Бояджиев, Ц.

според формата, която е получил в ума си. И както светът не е възникнал случайно, а обратното, създаден е от Бог, и доколкото Бога действа чрез своя ум, трябва необходимо да е имало форма в Божия ум, в подобие с която да е създаден светът. В това се състои концептуалната същност на идеята. В *Какво-ли-не-та* IV 1,1<sup>118</sup> Тома дефинира „идея“ по следния начин: „...определението „идея“ означава, че някаква форма е била, разбира се, разбрана от действащия и в подобие с която той търси да произведе външна форма, както, например, архитектът е получил в ума си формата на къщата, преди да я е построил, която форма е нещо като идея на къщата, за осъществяване в материя.“ В своите *Спорни въпроси за истината* III, са различени форма, благодарение на която, *forma a qua*, нещото е създадено, форма, според която, *forma secundum quam*, нещото е създадено, и форма, по подобие на която, *forma ad cuius similitudinem*, нещото е създадено, като този вид е, който собствено обозначава това, което се разбира, според него, под схващането за „идея“. Накратко, за Тома идеята е онази форма, която се мисли като чиста форма. За сравнение, нека погледнем и определението на Майстер Йоханес Екхарт, дадено в един кратък пасаж на неговите *Проповеди (Predigten)*, 101<sup>119</sup>: „...тези три думи образ, форма, фигура са едно и също нещо. Когато съ-съществува в душата образът/формата/фигурата на едно нещо, например, на тази роза, това винаги ни дава едно и също нещо, поради следните две причини. Първата е тази, че ако представя образа на роза в подходяща материя, според формата, която е в душата, това се дължи тъкмо на факта, че формата на розата е образ в душата. Второто основание е, че във вътрешния образ на

<sup>118</sup> Цитиран от Panofsky, *Idea*, p. 58, p. 201, n. 87.

<sup>119</sup> Цитиран от Panofsky, E., *Idea*, p. 60, p. 203, n. 92.

розата, разпознавам несъмнено розата от външния свят, въпреки че не смятам да го възпроизведа, точно както нося в себе си формата на къщата, която не мисля да строя“. Екхарт всъщност използва дистинкциите на Тома, сменяйки обаче интенцията на разсъждението си по посока на приликите между вложената в нещото форма и мисловната форма, за да подчертае това, че независимо в какъв модус е взета, формата имплицира и състоянието си на материализиране и състоянието си на умосъзерцаемост. Аквината от своя страна иска обратното – да подчертае дистинкциите, които отличават степените на уподобяване, според които имаме проявени спрямо една и съща реалност нещо, което определяме като „образ“ (*imago*)<sup>120</sup>, нещо, което определяме като „форма“, *forma*, и друго, което определяме като „фигура“, *figura*. Изходното положение, от което се тръгва, гласи, че образът е подобие, без непременно всяко подобие да е образ, защото образът (*imago*) е „подобие по вид или поне по присъща на вида акциденция“ (С.Т. I 35, 1 и 2; С.Т. I 93 1, 2 и 6); образът се отличава като подобие (*similitudo*), което обозначава не само причинността на причината си като нейно следствие, както това прави следата (*vestigium*), но представя причината си „с оглед на нейната форма“ (С.Т. I 45, 7); подобие се отнася към образа като род към вид: подобие и предхожда образа, понеже е по-общо от него, и го следва, доколкото бележи някакво съвършенство на въпросния образ (С.Т. I 93, 9), а еднаквостта, която задава качествено подобността, е налична само в това, което Тома обозначава като „съвършен

---

<sup>120</sup> Изрично трябва да се подчертае, че тук Тома говори за *imago* изключително най-напред в богословски смисъл (Син е образ на Отец, човекът е образ Божи) и наред с това в метафизически план (синът е образ на бащата, заради съвършено подобие по вид, *species*, монетата е несъвършен образ на монарха и т.н., заради това, че са неподобни по вид, но медта носи специфичните акциденции на лика и т.н.).

образ“, където на практика имаме тъждественост по природа – образът на краля в сина му (примерът за нетъждествен и, следователно, несъвършен образ е с лика на краля върху монетата или с човека, като образ Божи) и тъкмо в този аспект се разграничават отчетливо форма и фигура – формата е подобие по вид, а фигурата, която като израз се отнася най-често до тялото, е подобие по присъща на вида акциденция, тоест, имаме съвършен и несъвършен образ (С.Т. I 93, 2<sup>121</sup>).

Въпреки че е далеч от традиционната водеща неоплатоническа линия в разсъжденията си относно концепцията за „идея“, възгледите на Тома все пак намират отклик в тази неоплатоническа линия и то не само заради съществените за нея коментари върху Ареопагитиките, но и благодарение на автори като Данте Алигиери, чрез когото определени томистки положения намират отклик и в ренесансовите философии. Самият Данте, като повечето по-късни от него флорентински философи, макар да стои извън философския дискурс на късната схоластика, всъщност е школуван в томистката доктрина, главно, ако не и изцяло, чрез *Сума против езичниците* (нещо, което е особено видно на моменти, например, специално у Фичино и у Пико, който дори става

---

<sup>121</sup> „*Respondeo dicendum quod non quaelibet similitudo, etiam si sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicitur aliquid esse ad imaginem alterius, non enim posset dici quod vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis propter similitudinem generis; neque iterum potest dici quod, si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, quod propter hoc sit ad eius imaginem, quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo, vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro...*“

(Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae in Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, Rom 1882)



доминиканец). В този ред на мисли, трябва да отбележим, че флорентинският поет, който е почти съвременник на Тома от Аквино, практикува един типичен средновековен неоплатонизъм, уповаващ се повече на Августин и Дионисий, в техните францискански и доминикански рецепции, и проекциите им в културните, политическите и теологическите дебати на ранния четиринадесети век. Тъкмо поради това, в *Божествена комедия*<sup>122</sup> идеите се мислят изключително в богословски контекст, който съхранява и томистките нюанси в разбирането им като „форми“: според визията на Данте, идеите са модел, дело на Бог, по който се създава всичко смъртно и безсмъртно, телесният свят, душите и ангелите; идеите имат спецификата на лъчения, които „*като че през игра на отражения*“ проникват различните степени на творението и според повече или по-малката „възприемчивост“ на материята, „осветляват“ повече или по-малко телесното. В *Пир* той описва идеите директно като „интелигенции“ (или – по Филон от Александрия – като „духовни способности“): те са „*двигателите на третото небе*“, тоест, „*субстанции, отделени от материята, интелигенции, които простолюдието нарича ангели. Платон нарича идея всяка форма или универсална природа*“. Приравняването на идеята/формата с „универсалната природа“ Данте обяснява в *Монархия* II 2 с това, „*че у Бога природата присъства в качеството си на идея*“<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> Данте Алигиери (С. 1975), *Божествена комедия*, прев. Иванов, И., Л. Любенов.

<sup>123</sup> Panofsky, E., *Idea*, p. 205-207, п. 93. Панофски пише: „...ако Данте приписва на свети Тома от Аквино едно изцяло неоплатоническо учение, то е поради това, че томистката философия съхранява и в крайна сметка вкарва в употреба толкова неоплатонически елементи, че, взета в своята цялост, тя може да се определи като един грандиозен синтез на аристотелизма и неоплатонизма...“

Глава тринадесета на *Рай* съдържа може би най-емблематичния за Данте обзор на неговите схващания относно понятието за „идея“ (бълг. прев. стр. 342):

...Но чуи какво **Тома** ти отговаря...

Един от най-забележителните ренесансови коментатори на Данте – Кристофоро Ландино<sup>124</sup> – дава следното обяснение по повод XIII глава на *Рай*, в духа на разрешаване на Платоново – Аристотеловата контроверсия, посредством отхвърлянето на перипатетическите критики към концепта: „идея, пише Ландино, е едно име, предложено от Платон и отхвърлено от Аристотел, но не с истинни аргументи, защото истинното не може да противоречи на истинното, а със софистически шикалкавения. Но Платон има на своя страна Цицерон, Сенека, Евстратий, Августин, Боеций... и много други. Съществува значи в Божия ум един модел или форма, по подобие с която същността Божия създава видимите и невидимите неща. Платон и Хермес Трисмегист пишат, че всяко нещо познава идеята на цялата вечност. Следователно в ума и мъдростта Божии присъстват познания за всички неща и Платон нарича тези познания „идеи“... Данте казва, че „идея“ идва от в-

*Безсмъртното и смъртното са жив  
отблясък на **върховната идея**,  
зачевана от царя милостив [която Господ в любовта си сътворил, букв.],  
защото този **блясък**, който грее,  
единен с Бог-Отец и с Любовта,  
та с тях той в триединство да се слее,  
събира в девет сонма с доброта  
лъчите свои като в огледало,  
оставайки един във вечността.  
Той слиза от стъпало на стъпало,  
така отслабвайки, че все плоди  
създания с недълговечно тяло;  
и всяка твар, която той роди,  
от тази твърд зачената била е  
със семе и без семе по-преди.  
И восъкът, и този, който вае,  
са равни, и **свещеният печат** [белегът идеален, букв.]  
по-малко или повече сияе...*

<sup>124</sup> Ibidem.

Бога (**idea=a dea**; **idea=iddio**), понеже в-Бога-е-идея и идеята е в Бога“.

Основният мотив у Ландино, че „в Божия ум съществува един модел или форма, по подобие с която същността Божия създава видимите и невидимите неща“, е силно застъпен и у Фичино, у когото средновековната традиция в разбирането на „идея“ търпи корекции по линия на неговите Платинови по стил коментари на Платон, като трябва да се отбележи, че той адаптира редица не-платонически влияния – в това число стоически, епикурейски, херметически (нещо, което се вижда и в текста на Ландино, и което е от особена важност не просто за Фичиновата философия, но и за рецепцията на Фичиновите преводи на Платон в ранно модерна Европа) и перипатетически, последните тъкмо по линия на присъстващия по определен начин във флорентинските културни среди томизъм. В *Коментар към „Парменид“* Фичино пише: „Платон в *Тимей* и в седма книга на *Държавата*, утвърждава по очевиден начин, че съществуват истинни субстанции, и че нашата действителност е отражение на тези истинни същности, тоест, на идеите“<sup>125</sup>; в *Аргумент към „Седмото писмо“* той продължава: „Платон учи в същото време, че идеята се отличава напълно от всичко останало по четири основни начина, а именно – идеята е същностна, проста, неподвижна, чиста от всякакво противоречие.“<sup>126</sup> Разбира се, като човек посветил интелектуалния си живот на Платоновото учение, Фичино се стреми да е максимално близо до Платон, всъщност обаче, поради определени културно-исторически специфики на флорентинския неоплатонизъм, на които ще се спрем по-подробно впоследствие, той утвърждава понятийното различие между идеята (*forma*) и

<sup>125</sup> Цит. от Panofsky, E., *Idea*, p. 74, p. 216, n. 128.

<sup>126</sup> Цит. от Panofsky, E., *Idea*, p. 74, p. 216, n. 129.

образа ѝ в разумната душа (*formula*): Платоновата теология XI, 3: „По същия начин, по който част от тялото, оплодено при навлизането на семената, се образува, поражда, храни и нараства, така и вътрешното чувство и духа, благодарение на образците, *formulae*, които са им вродени и доколкото са подбуджани от външни неща, отсъждат за всички неща“<sup>127</sup>; Коментар към „Енеади“ I 6: „...разумната душа зависи твърде тясно от Божия дух и съхранява в себе си идеята за красотата, която той ѝ е отпечатал... Кой човек е красив?.. Това е най-напред, този, който е оформен и роден такъв, какъвто го е установил божественият ум, съобразно собствената му идея и какъвто го е направила общата природа, чрез функцията на своята пораждаща мощ... нашата душа по начало съдържа образа на тази идея, тя, по причина на собствената си природа, съдържа и основанието, тъждествено на пораждането... и чрез някакъв вид естествено отсъждане, с което имаме обичай да отсъждаме, ...[отсъждаме] според това дали нещото е в съгласуваност или не с образа и основанието, още повече, че измежду красивите неща, едно е по-красиво от друго, според това кое по-напред отговаря на образа и основанието. Така, съдейки за красотата на нещо действително, ние го намираме [по-]красиво в сравнение с други, понеже е дарено с душа, с битийно основание и форма, които са такива, че чрез ума то удовлетворява образцовата красота, налична в нашия ум и че чрез тялото то отговаря на устройващото красота основание, което притежаваме първо чрез природата си и второ чрез душата си. Накрая, формата в едно добре сложено тяло е подобна на идеята за това тяло, както материалната

---

<sup>127</sup> Marsile Ficin (P. 1964), *Théologie platonicienne, de l'immortalité des âmes*, T. 1-3, texte établi et traduit par R. Marcel.

*конфигурация на едно здание е подобна на модела, намиращ се в ума на архитекта... така също, ако се абстрахираме от това, което е материално в човека, би останала формата, а тази същата форма установява самата идея, съгласно която е образуван човекът.*<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> Цит. от Panofsky, E., *Idea*, p. 75, pp. 217-218, n. 133.

### Глава трета. Неоплатонизмите – типологични вариации

#### 1. Неоплатонизъм<sup>129</sup> и християнство (кратко описание на взаимодействията)<sup>130</sup>

Връзката между християнската религия и неоплатоническата доктрина има началото си още в късната античност и, макар в доста отношения да е плодотворна, тя далеч не е безпроблемна. Разбира се, от днешна гледна точка, неоплатонизъм и християнство ни изглеждат съвсем логично и някак неизбежно съчетаеми едно с друго до такава степен, че често пъти привиждаме определени (нео)платонически клишета като изконно християнски светогледни положения (например, идеята за безсмъртието на душата<sup>131</sup>). Подобна

<sup>129</sup> Тук неоплатонизмът ни интересува не на последно място и за това, че той е късно античното философско учение, което съчетава (синтезира) платоновата и аристотеловата философия. Моделът, по който се движи „примиряването“ на Платон с Аристотел, е красноречиво описан от ренесансовия неоплатоник Джовани Пико делла Мирандола: в сферите на божественото и моралното трябва да се следва платоновата, а в сферите на природното и формално-логическото (метода на философстване, на конструиране на твърдения) – аристотеловата философия: вж. *За съществуващото и единното* в Джовани Пико делла Мирандола (С. 2004), *Реч за достойнството на човека. За съществуващото и единното*, прев. Бояджиев, Ц. Това твърдение изразява характерната за всеки неоплатонизъм йерархизация на познатия (първо небесните, после земните неща) и бива много хубаво онагледено в идейната композиция на *Атинската школа* от Рафаело.

<sup>130</sup> Текстът на тази подглава е статия под заглавие Стефанов, С., *Раннохристиянският и ренесансовият неоплатонизъм – един паралел: Августин и Фичино*, в *Архив за средновековна философия и култура*, свитък XVIII (С. 2012), под печат.

<sup>131</sup> „Клише“ тук се разбира не в пейоративен смисъл; с думата обозначавам тази сфера концепти, които, получавайки широко разпространение в културата, губят своята концептуална сложност и разгърнатост и се свеждат до типологична схема на светогледна представа: като идеята за това, че притежавам в качеството си на човешко същество, искрица безсмъртие (нетленност, божественост), която не просто ме прави това, което съм, но и гарантира отвъд-телесност и непроменливост на това мое „съм“. Концепцията за безсмъртието на душата далеч надхвърля, тази

настройка обаче губи от поглед историчността и обстоятелствеността на процеса на взаимообвързване на двата културни феномена. Изпуска се това, че съчетаването им в крайна сметка не е предварително и от само себе зададено и че синтезирането им е следствие на преодоляване на често радикални несъответствия, а не продукт на две обусловени от общ (интелектуален) хоризонт гледни точки.

Разбира се, не липсват и места, в които християнство и неоплатонизъм намират общ език. Подтикът за това идва от повече от страна на християнската религия по ред причини<sup>132</sup>. Макар да произлиза от културни форми, които са в някаква степен чужди на гръко-римския свят, тя, заедно с генериращата я култура, е от началото си, поне пространствено, част от този свят. Това я поставя, особено благодарение на апостол Павел, в съприкосновение с други интелектуални и религиозни парадигми. За да намери своето място сред тях в рамките на елинистичното пространство и дори впоследствие да им се наложи, християнството има нужда от някаква философска доктрина, чийто понятиен апарат да използва като рационален инструментариум (тоест, като помощно средство), с който да аргументира основните си положения по разбираем за останалите учения начин<sup>133</sup>. В полза на неоплатонизма е както това, че има

---

представа, без, разбира се, да я изключва – онтологичният статут на безсмъртната (=разумна) човешка душа се състои в това, че, бидейки свързана с тяло, тя е посредничещо звено, правещо възможна универсалната връзка между сетивното и умозрителното.

<sup>132</sup> Засвидетелствано е подозрително отношение от страна на някои неоплатоници към християнството – според Порфирий, например, Ориген живеел „противозаконно, като християнин“; заедно с това обаче Порфирий признава на Ориген заслугите за „елинизирането“ на юдейските и християнски религиозни представи.

<sup>133</sup> Тази необходимост на философията за религията, макар и вторична необходимост, е засвидетелствана в *Деяния на апостолите*, гл. 17, с довода, че в рамките на настоящото си положение в този-тук свят, християнинът има нужда от

своеобразен религиообразен (квази-религиозен) характер<sup>134</sup>, така и това, че полага едно-единствено онтологично (битийно) първоначало. Това положение предлага решителна опорна точка срещу дуализмите на повечето късно антични учения, в това число и на някои „конкурентни“ религиозни доктрини, например, манихейството. Тази опорна точка се състои в разбирането за злото не като някакъв действен, противостоящ и равен по сила на принципа на битието принцип, а като следствие на онтологична недостатъчност, тоест, злото се схваща като лишеност от битиен принцип, като дефект. Защото ако принцип на битието според неоплатониците, християни и нехристияни, е благо, то злото се състои в липса на благо, *privatio boni* и значи то самото е не-битие и, следователно, няма автономен принцип, който да го произвежда, тоест, злото е не някакъв действен, противостоящ и равен по сила на принципа на битието принцип, а се схваща като следствие на онтологична недостатъчност, тоест злото се схваща като лишеност, като дефект; същото важи и ако за принцип на битието се приеме единното – множеството е възможно само в отношение с единното, което е източник и на множествеността, следователно всяко нещо в множеството, което не е добро, има това като недостатък, като отклонение. Освен това, разбира се, неоплатоническата и платоническата мисловност имат съществен принос за създаването на определени християнски концепти: така например, доктрините за триединството и въплъщението, изглежда са резултат

---

философстването, за да изведе истината на вярата до светлината на разумните основания, за да покаже нейната превъзходност и неминуемост на онези, у които липсва религиозен опит.

<sup>134</sup> Този довод може да се изтъкне и в полза на стоическата философия, някои от чиито положения също биват усвоени от християнската доктрина. Трябва да се има предвид, че особено късният римски, морално-философски вариант на стоицизма е „обогатен“ с платонически влияния – през Сенека, но и заради Цицерон.



от напасването между юдейския монотеизъм и някои неоплатонически положения<sup>135</sup>; освен това, разбирането за безсмъртието на душата е също незащитимо без неоплатоническата традиция – и тук Августин е крайгълният камък за западната християнска традиция: душата, разбира се, не се мисли като безсмъртна *per se*, но чрез същностната ѝ съпричастност към битийното привличане, което тегли към божествената любов, тя се схваща като нематериалния принцип на духовната човешка деятелност, на който принцип е дарено безсмъртие<sup>136</sup>; този нематериален и неразрушим принцип на човешката субстанциалност всъщност интензифицира автентичното си битие в едно постъпателно, познавателно възхождение към онтологичния си източник и това религиозно-екзистенциално възхождение е по същество също пропито от платонически влияния – в *De quantitate animae* 35, 79<sup>137</sup> са дадени седем степени на последователното саморазкриване на величието на душата, в хода на които душата „надскача“ всяка по-нисша степен, за да се доближи до изконната си сърцевина: жизненост, усещане, изкуство (на тази степен специално се има предвид способността за разсъдителност, но и всяко човешко дело), моралност (способност за морално оценяване), покой, напредване към и съзерцаване на самата истина; между другото, тъкмо откъм презумпцията за субстанциалната нематериалност и неразрушимост на душата, Фичино ще пледира и за това, че съществува възможността за спасение и на езическите

<sup>135</sup> Levi, A., *Ficino, Augustine and the Pagans*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy* (Leiden-Boston-Köln 2002), ed. M.J.B. Allen, V. Rees, p.111; нещо, за което, както предстои да видим, Фичино се изказва предпазливо – той отхвърля наличие на концепта за троицата у Платон, но, поради „грешка в хронологията“, утвърждава някаква форма на такова у неоплатониците.

<sup>136</sup> *За безсмъртието на душата* в Аврелий Августин (С. 2001), *Малки трактати*, прев. Митева, Е.

<sup>137</sup> Migne, PL 32.

мъдречи (*prisci theologi*); оттук може да се види и друго едно неоплатоническо влияние, което е пряко следствие от предходното, а именно – концепцията за познанието като *illuminatio*, която в лицето на Бонавентура от Баньореджо е силно застъпено и в схоластическия дебат на 13 век; илюминативната теория за познанието всъщност обяснява интегративно, тоест, без да я разслюва на отделни способности, възможността душата да се обърне и да възходи към извора на истината през обстоятелствата на тварното си пребиваване.

В такъв един ракурс, всякакви апологии и концептуални еквилибристики в полза на платонизма и неоплатонизма са критично необходими на християнските автори, които имат афинитет към тях, не по друга причина, а защото буквалният прочит на философските им положения е „трудно вместим в автентичен християнски контекст“ и защото такъв прочит би показал „колко пагубни за формирането на автентична християнска концепция... могат да бъдат рецидивите на езическия платонизъм“<sup>138</sup>.

Тук ще отворя малка скоба, за да отбележа специално, че, в зависимост от изследователската перспектива, не само буквалният и стриктно проведен платонизъм излиза несъвместим с християнската доктрина. Радикалният аристотелизъм също попада под подозрение в невъзможност за съчетаване с християнския контекст<sup>139</sup>: разбирането за човека като композитум на душа и тяло, за душата като композитум от сетивна и интелективна част и за интелективната душа като композитум на волева и познавателна способност (Тома, *Summa Theologiae* I 77 a3 и 79 a1<sup>140</sup>, което е рецепция на Аристотел, *De*

<sup>138</sup> Бояджиев, Ц.(С. 1998), *Кръговрат на духа*, стр. 149 и 152

<sup>139</sup> Levi, A., *Ficino, Augustine...*, pp.100-101, p. 111.

<sup>140</sup> Тома от Аквино (С. 2003), *Сума на теологията* I част, прев. Бояджиев, Ц.

*anima* II,4 415a18-22<sup>141</sup>), схващането за неизменното начало на познанието от сетивността, както и номиналистко-реалистката контроверсия, поставят под въпрос безсмъртието на *индивидуалната* душа и не могат доведат до някакво дискурсивно обяснение или описание на въплъщението и троицата, например; аристотелизмът, тоест, не би могъл да постигне от себе си до някое истинно положение на вярата. Разрира се, средновековният схоластически перипатетизъм като правило не е пуристски – като едно от малкото изключения, каквото е парижкият авероизъм, се самоограничава извън теологическата пробелматика, в сферата на философията; като цяло средновековният аристотелизм е богат на неоплатонически влияния, най-малкото защото е обусловен от арабските коментатори, които пък приемат някои неоплатонически съчинения (основно на Прокъл, но не само) за автентично Аристотелови. Но да се върнем на темата.

Затова нека се спрем на някои от положенията, в които християнска религия и неоплатонизъм се разминават, защото превъзможването на въпросните разминавания представляват историята на оформянето на християнския неоплатонизъм. Трябва изрично да отбележим, че някои от тезите, в които неоплатониците се различават с християнството, са дотолкова неприемливи за ортодоксията (правилното изповедание на вярата), че някои ранно християнски автори въобще не съумяват да ги съвместят с нея и емблематичен в това отношение е Ориген.

1. В самото разбиране за първоначалото се открива съществена отлика – християнският бог е бог-личност, докато за неоплатониците първоначалото е по-скоро без-лично; действието на бога е волеизява, докато неоплатоническото

---

<sup>141</sup> Аристотел (С. 1979), *За душата*, прев. Марков, М.

първоначало действа поради естеството си; накратко, тук имаме опозицията свободно – необходимо действие, която е основополагаща и за следващите две дистинкции.

2. Различие има и в концепциите за създаването на света/космоса: при неоплатониците имаме еманация, а при християните – сътворяване от нищо, при първите процесът следва природата на първоначалото, при вторите процесът е изблик на волята му; „еманация“ обозначава процеса, чрез който по необходимост, заради прекомерното изобилие на собствената си природа, първоначалото „излъчва“ ума, а той на свой ред – световите измерения, като началото и сътвореното са подобни по битие, макар в сътвореното това битие да е с отслабена интензивност, понеже то го има не от себе си; *creatio ex nihilo* от своя страна посочва тоталната несъизмеримост между твореца и творението, като създаването на света е следствие от свободната и блага воля на Бога, и понеже всичко тварно съществува и бива съхранено единствено, защото Бог така е пожелал, то имаме налице фундаментална несъизмеримост между божественото битие и тварното битие, понеже първото е самостоятелно, второто – не, така че християнският бог се явява „свръхестествен“ спрямо творението си, той е „трансцендентен“, отвъден.

3. Оттук можем да изведем отлика в обяснението на отношението бог/първоначало – творение/свят: при неоплатониците връзката е съвсем естествена – макар и субординирани, според силата на съществуването си, първоначалото и света са свързани взаимно по природа, по същност, те са едносубстанциални, умът просто има напълно това, което нещата в света имат частично, а именно – битие и благодат; поради характерния си начин на творене, християнският бог не може да бъде сравнен по същност с творението си, той се

отнася към него – и за да го сътвори и за да го съхрани впоследствие – чрез свободната си воля, съответно връзката им е незадължителна и битието на бога не е битието на света.

Във връзка с 3 и 4, трябва да се подчертае, че идеята за трансцендентността не е съвсем чужда на неоплатонизма, макар че не е в радикализираната форма на авраамитските религии, а е по-скоро „циркумстанциална“ и проявяваща се по линия на устойчивостта на битийната степенуваност, тоест, трансцендентността на свръх-едното се гарантира през сложно опосредяване на поредица сътворявания: свръх-едното твори директно фирмамента, следват серия специфики в небесните движения, които разграничават отделните сфери на интелигибилния свят, като едва последната от тях има пряко отношение към подлунния, контингентен свят и телесното.

4. Тук трябва да изтъкнем един нюанс, който допълнително задълбочава чуждостта неоплатонизъм – християнство: „първата материя“ у неоплатонизма е съ-вечната на първоначалото чиста възможност, тя е един вид страдателен, недействен принцип, който описва благоприятността на ставането на света, подходящата предпоставка за преминаването му от небитие в битие (всъщност, материята е „границата на небитието“, казва Плотин); всесилността на християнския бог изключва дори възможността да има вечна възможност, материята, възможността, са следствие на акта на сътворение, както и действителността на сътвореното, а не негова, макар и пасивна, предпоставка; описано грубо, в творческото действие на Бога, ролята на възможност се поема от желанието за творене, което пък е тъждествено с факта на сътворяването (Бог се определя като *actus purus*, при който мисъл, пожелаване и извършване съвпадат в едно – в *creatio*).

5. Различие имаме и в концепциите за времето и вечността: при езическия неоплатонизъм времето се мисли в пряка връзка с вечността: то е някакво нейно подобие (*Тимей* 38b<sup>142</sup>), подвижен нейн образ (*Енеади* III 7,13<sup>143</sup>); за християнските мислители, вечността е атрибут на божественото, докато времето маркира прехода на тварното от нищо в нищо, съответно между двете не е възможно никакво съпоставяне; тези специфики се задават и от това, че езическият неоплатонизъм схваща времето циклично, то е естествен кръговрат на ставащото, което става отново и отново, а християнството схваща времето исторически, като протичане, с начало и свършек и в този смисъл билото, няма да бъде отново, а краят на времената ще бележи второто пришествие на носителя на вечността. Последното задава целеустремен и универсален характер на християнското разбиране за история: удържането на последователността на историчния процес е гарантирано метафизически и историята протича, защото има за какво, тоест, историята има крайна цел, стояща отвъд собствения ѝ ход.<sup>144</sup>

6. Телесността също бива схващана радикално различно: за неоплатонизма това, което собствено е човекът, е разумната душа, тя е неговата субстанция, тялото пък е затвор и гробница за разсеялата се душа; тялото и въобще телесното, няма как да имат стойност, защото имат по-слабо битие от разумната душа, а тя се родее с духовните същности и е по-близо до битийното първоначало, загърбвайки смесеното си тук-и-сега пребиваване, в името на автентичното си съществуване; в християнството на човека се гледа като на духовно-телесно единство, същността на човека е да е душа-и-тяло, тъй като

<sup>142</sup> Платон (С.1990), *Диалози*, том 4, прев. Богданов, Б.

<sup>143</sup> Плотин (С. 2005), *Енеади*, прев. Бояджиев, Ц.

<sup>144</sup> Бояджиев, Ц., *Августин и проблемът за времето*, в *Кръговрат на духа*, стр.99-114

това е недвусмислено зададено от парадигмата на Христос, на въплътения Бог; Етиен Жилсон<sup>145</sup> дори прави забележката, че християнството е мислимо без безсмъртието на душата, но не и без възкръснението в тяло по простата причина, че тъй като Бог е всемогъщ, може да възкреси и нея.

7. Прераждането и митът за вечното завръщане са двете положения в неоплатонизма – като трябва да се има предвид, че те са по същество философизирани митологеми<sup>146</sup> – с които християнството чисто и просто не може да се примири, те са точката на най-голяма отдалеченост между двете; метемпсихозата у неоплатониците предполага, че душата периодично се отделя от временното си пребиваване в тяло в сетивновъзприемаемия свят, за да се върне в „родината“ си и да съзерцава чистите идеи, докато отново низходи; същото се отнася и за универсума, който „пулсира“, като периодично се съсредоточава (компликира) в и разгръща (експликира) от първоначалото си, тоест, имаме непрекъсваща поредица светове и завръщания на една и съща разумна душа; за християнството подобна постановка противоречи на презумпцията за личната отговорност за греховността – творението е едно, човекът има един живот и времената (личното, но и световното) ще свършат в един момент и няма да започнат отново, защото случващото се тук-и-сега е не просто резултат от първородния грях, но и мястото и пътя за извоюване на лично изкупление.

8. Познавателният процес също представя определено разминаване. На

---

<sup>145</sup> Цит. от Бояджиев, Ц., *Тома от Аквино и средновековната визия за човека*, в *Кръговрат на духа*, стр. 145-146.

<sup>146</sup> Колкото и този израз да звучи като оксиморон, тези моменти са налични още от Платон тъкмо като такива „философични митологеми“ - тъй като учението му често играе с определени митове, тълкувайки ги като метафори; автентичните митове обаче не са метафори: Лосев, А., *Диалектика на мита*.

първ поглед, тук изглежда би трябвало да имаме по-скоро прилика: актът на познание за всеки неоплатонизъм, представлява, схематично казано, разкриващото (инвенционалното) засрещане на естествената светлина на разума, имащ пред-знание за идеалното<sup>147</sup>, и битийното основание, „просветващо“ в оформените според причастността си към него неща. Това, че имаме един и същ механизъм, съвсем не е достатъчно. Защото неговата употреба се разбира по превратни начини от езическите и християнските неоплатоници. Това не на последно място е продиктувано от характера на двата културни феномена – езическият неоплатонизъм е елитарна философска доктрина, според която достигането на истината е привилегия на малцина интелектуално усъвършенствали се; християнската религия, понеже претендира за универсалност, е егалитарна по отношение на достойнието на истината, от която като лишени се мислят единствено умствено увредените<sup>148</sup>. Същевременно, процесът на упражняване в улавянето на истината, за неоплатониците е въпрос на самоусъвършенстване, при който надскачането на несъщественото в името на познанието е въпрос на самодисциплината и интелектуалните способности на философа и това е въпрос на механизъм, процесът е причинно-следствен: философстваш правилно – имаш истинно познание. При християнина достигането на истината е търсене с „отворен финал“, без гаранция за успех, защото не се изчерпва в съзерцанието и не е резултат от кумулативно натрупани философски компетенции, тук истината не

---

<sup>147</sup> При християнските автори това пред-знание се гарантира с това, че разумната душа носи образа и подобие на Бога, у когото (Августин) или около когото (Дионисий) са вечните идеи, които фактически са негови атрибути. При неоплатониците познавателната гаранция идва поради родството на духа с чистите същности.

<sup>148</sup> Закоравелият грешник в някакъв смисъл също попада в тази група, поради неспособността си да подреди правилно целите на човешкия си живот.



се улавя, тя се саморазкрива, защото е атрибут на един бог-личност: получаването на истината в последна сметка не е въпрос на причинно-следствена познавателна верига, а е благоволение от страна на самата истина<sup>149</sup>.

9. Подобна отлика намираме и във възприемането на определението за философията като подготовка за смъртта<sup>150</sup>. При неоплатониците това определение се схваща и буквално, защото, доколкото смъртта е преход от неавтентичния към автентичния живот на душата, то тя следва да се подготви за по-интензивното си съществуване *post mortem*. За християните обаче това определение бива разбирано изключително в морализаторски план, тоест, философията има характера на *memento mori*, защото смъртта се счита за белег на греха и, съответно, на небитието. Да си спомня смъртта, за християнина означава да не забравя нетрайността на тварното, което му дава подтик да се

---

<sup>149</sup> Разбира се тук става въпрос само за богооткровената истина, но пък и тя е истината *par excellence*; усвояването на законите, които движат природните процеси, има и за християнина същия причинно-следствен характер, както и за неоплатоника; по същия начин и за двамата тези закони нямат самостоен характер; за неоплатоника обаче те означават причинно-следствената връзка между битийния принцип и съществуващите неща, поради което той просто редуцира несъщественото и ефимерното, например преходността и неяснотата на сетивността, и в този акт на редукция разкрива перманентното; докато за християнина те разкриват умишленото извеждане на света в порядък и тази оразмереност и закономерност на сетивновъзприемаемия свят се възприема като белег за умисъла, вложен в творението. При неоплатоника случайното е просто космологичен дефект на отслабналото в по-нисшите светови измерения битие, който трябва да се преодолее; за християнина случайността в света е възможност да му се разкрие намек за божественото.

<sup>150</sup> За философията и въобще за западната култура, първоизточникът на това положение е *Федон*, в Платон (С.1982), *Диалози*, том 2, прев. Богданов, Б. Същевременно още ренесансовите мислители, по-специално Пико, виждат прилика между това положение и някои по-древни учения, например, халдейските и юдейската кабала, където мотивът също се употребява и като метафора за инициация в едно по-висше знание.

отвърне от него и да се насочи към „истината и животът“.

Виждаме без усилие, че очертаните току-що условия на несъвместимост, които изведохме накратко се предполагат едно друго. Това означава, че всъщност имаме една концептуална и направо светогледна несъвместимост. За да преодолеят тази несъвместимост, християнските неоплатоници на практика се отказват от тези положения в езическата философия, които са несъвместими с основните положения на вярата им. Става така, защото философстването вече не е самоцел, то е – да повторим – разсъдъчен инструмент за утвърждаване на религиозните положения и видоизмененият неоплатонизъм бива втъкан в ученията на отците на църквата. Решителността за отмахване на неприемливите моменти е видна и по съдбата на Оригеновата доктрина, която остава – макар елементи от нея да са ползвани – неортодоксална.

Ориген всъщност приобщава много от спорните елементи, но не и по начин, по който да станат безпроблемни за християнското учение – сътворяването се мисли като отнасящо се само за чисто духовните същности (които са образът и подобие на бога); произвеждането на сетивния свят е пряко следствие на грехопадението, за да не изпаднат съгрешилите духове в нищото на небитието; грехопадението се състои във волевото разсейване на упорството на духовните същности да съзерцават божествеността; появата на човека е на практика чиста случайност – той е дегенерирал до разумна душа (душа-в-тяло) дух; понеже това „падение“ е следствие на свободен избор, то няма необходим характер, но и, същевременно, означава, че е възможно падението на интелигенциите да се случва отново и отново; разбира се, Ориген не е изцяло отречен, даже напротив – някои от тезите му остават особено популярни за християнството – тази за алегоричното тълкуване на писанието и

тази за отвоюването на спасението в плът.<sup>151</sup>

Преодоляването на неприемливите моменти на езическото философско учение се свежда у християнските неоплатоници в две линии: по отношение характера на божествеността се прокарва ясно и твърдо разграничаване между бога и света; дори когато се използват същите концепти, те се премислят радикално – например, еманацията не се схваща като естествения процес на разгръщане на битието в свят; във вече християнски контекст излъчването на благото се мисли като силово въздействие на Бога върху творението, като популярната метафора, онагледяваща въпросното въздействие, тъкмо с оглед на несъизмеримостта между твореца и света, е светлината, разпространяваща се в тъмна стая – тя я озарява, без да я прави единосъщна с пламъка, от който произлиза (Псевдо-Дионисий)<sup>152</sup>. По отношение на човешкото същество, този „венец на творението“, напротив, се върви към отмахване на рязката граница между духовното и телесното – човекът е неразделимо единство, неговата същност е да бъде безсмъртна душа, имаща тленно тяло (Августин), той така е създаден първично, а не като случайно и нетрайно съчетание на две различни по същност неща. Всяка една от останалите посочени несъвместимости се решава в духа на тези две основни положения, с които се съобразява християнският неоплатонизъм.

В това отношение флорентинските неоплатоници, в качеството си на християнски неоплатоници, не правят изключение. И докато връзката с Дионисий е съвсем експлицитна, остава не съвсем очевидно и съвсем не безпроблемно питането доколко и дали Аврелий Августин е повлиял върху

<sup>151</sup> Жилсон, Бьонер, *История на християнската философия*.

<sup>152</sup> Псевдо-Дионисий Ареопагит (С. 1999), *За имената Божи*, прев. Денкова, Л.

философията на Марсилио Фичино (и, въобще, на ренесансовите неоплатоници от флорентинския кръг) и то точно като неоплатонически и християнски автор? Някои от утвърдените изследователи на ренесансовата мисловност – като Гарин, Кристелер, Марсел, Алън – виждат основание за посочване на връзка между двамата и къде по-мимоходом, къде по-обстойно, тя бива обсъждана. Свързващото звено на тези две философски доктрини, отстоящи времево една от друга на повече от 1000 години, е сравнително лесна за идентифициране: това е философията на Плотин и, по-специално, нейната интелектуална плодовитост по отношение на два проблема, живо интересувачи както Августин, така и Фичино – за (безсмъртието на) душата и за, образно казано, „естеството“ на божественото (като употребеното тук фигуративно от мен „естество“ засяга изключително характера на достъпното от човешка перспектива едновременно интелектуално и екзистенциално-религиозно разбиране за божественото, за което разбиране същинското божествено битие остава действително непостижимо; и тази пределна познавателна позиция на отношението човек – Бог е валидна както за епископа на Хипон, така и за флорентинеца).

Но това, че двамата имат обща убежна точка, в лицето на Платиновата философия и общи теми, все още не означава, че ренесансовият мислител е директно повлиян от ранно християнския отец. Даже напротив, на пръв поглед може да се настоява за известна автономност на Фичино от августинистката традиция най-малкото, защото той осъществява превод на Плотин и на още значително количество неоплатонически мислители, защото всъщност познава платоновите съчинения, а и защото се позовава твърде често на друг един християнски неоплатоник, когото смята за емфаза на християнската теология и

платоновото учение едновременно – Дионисий Ареопагит. Августин, от своя страна, когато говори за *platonici* и за *libri platoniorum* (*Confessiones* VII, 9<sup>153</sup>), има предвид най-вече Плотин и Порфирий, които познава през въпросния превод на Марий Викторин<sup>154</sup>. Достъпът до неоплатоническите учения на хипонския епископ е, може да се каже, ограничен, ограничено е и познаването му на контекста им – той, например, не е наясно с негативното отношение към християните на Порфирий, според когото, припомням, Ориген живеел „противозаконно, като християнин“; даже напротив, за Августин, и Плотин, и Порфирий са достойни за особено внимание, защото „схващат божественото като чисто духовна същност и дори поддържат някаква форма на тринитарно учение“ (*De civitate Dei* 10, 23), изобщо на платониците им трябва съвсем „малко усилие и промяна в мисловността, за да се обърнат към християнското учение“ (*De vera religione* 4, 7<sup>155</sup>). Тъкмо последното твърдение обаче също подозрително много импонира на нагласата на Марсилио Фичино по отношение на „пре-богатата“ възможност за съгласуване на християнство и неоплатонизъм. Но не всички съвременници на Августин са толкова ентузиазирани и, напротив, са по-склонни да не виждат такава възможност – споменатият Марий Викторин, също неоплатоник и християнин, ясно е осъзнавал принципната несъвместимост между неоплатоническата мисловност в нейната автентичност и цялостност и християнската религия<sup>156</sup>. Тезите на ренесансовите неоплатоници също не са споделяни от всички както се вижда от

<sup>153</sup> Аврелий Августин (С. 1993; С. 2006), *Изповеди*, прев. Николова, А.Б.

<sup>154</sup> Хайнцман, Р., *Философия на средновековието*, стр.77 и 84.

<sup>155</sup> *За истинната религия*, в Аврелий Августин, *Малки трактати*, прев. Хрисчев, Т.

<sup>156</sup> Allen, M.J.B., *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity* in *Renaissance Quarterly*, vol. 37, 4/ 1984, p. 561.

съчинението на кардинал Висарион *In calumniatorem Platonis*, копие от което Фичино получава през 1469. Между другото, в този си трактат Висарион се обляга на Августин и осма книга на *De civitate Dei*, когато преповтаря предположението, че по време на пътуване до Египет Платон се е запознал със Стария Завет, от чиято книга Битие е вдъхновен *Тимей* и че египтяните изучават заедно с Питагор и Аристотел и Мойсей ( *In calumniatorem Platonis* I 3.2 и III 8.2)<sup>157</sup>.

Тъкмо в такъв един момент, при защитаването на един (нео)платонизъм, проведен от християнска гледна точка и най-вече в неутрализирането на (все)възможните му езически рецидиви, Фичино следва някои съществени решения на Августин, въпреки че отзвукът от мисловността на хипонския епископ е по-скоро в орнаментите, в детайлите на концепцията на *pater platonicae familiae*. Ренесансовият мислител освен това, в своята младост, стига до Платон по начин доста идентичен с този, по който това прави младият, все още не християнин, римлянин – а именно, през Цицерон и, по-специално, *Тускуланските беседи*, на които попада по време на обучението си във флорентинското *studium* (при Николо ди Джакопо Тигнози, който, впрочем, е аристотелик). Интересна биографична подробност свидетелства, че когато през 1456 година Фичино чете пред Козимо Медичи и Кристофоро Ландино своето изгубено днес съчинение *Institutiones Platonicae*, което е реплика на *Institutiones divinae* на Лактанций, той бива насърчен от тях в ученето на гръцки и посъветван, докато не го е усъвършенствал, да чете латински платоници „*като Августин*“<sup>158</sup>. Поради това, Антъни Леви смята, че както ранният Августин е

<sup>157</sup> Levi, A., *Ficino, Augustine...*, pp. 108-109.

<sup>158</sup> *Ibidem*, pp. 104-105.

повлиян от Плотин, така ранният Фичино е повлиян от ранния Августин: флорентинецът цитира изключително ранните творби на хипонския епископ, писани между 386 и 393 година, кавито са *De immortalitate animae* (387), *De beata vita* (386) и *De vera religione* (390/1), например, като изключение правят споменавания по специални поводи на *De civitate dei* (413 426/7), на *De trinitate* (399 422/6), на *Confessiones* (397–401) и на *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* (422)<sup>159</sup>.

Отзвук от августиновите позиции може да бъде уловен в твърдението на Фичино, че всъщност платониците ползват божественото откровение на християните при тълкуването на божествения Платон<sup>160</sup>. В увода на *Theologia platonica* Августин е цитиран във връзка с това, че има два пътя за постигане на истината – авторитетът, който е изцяло прерогатив на Христос, и разумът, който е достойствие на платониците. Бих искал обаче да обърна специално внимание на два пасажа, в които името на Августин е привлечено да подсили ударението върху настояването, че християнството е първично спрямо ученията на платониците.

„...тайната на християнската троица, твърдя, не може да бъде открита в книгите на Платон. Той има няколко формулировки, които бегло напомнят догмата, но същинският им смисъл е друг. Всъщност, при последователите на Платон има изрази, при които подобие с тринитарните формули е дори по-близка: и, по-специално, имам предвид платониците след Христа – Нумений, Амоний, Плотин, Амелий, Ямблих, Прокъл. Тези, понеже всички от тях са ползвали евангелието на Йоан, а някои

<sup>159</sup> Marcel, Raymond (P. 1958), *Marsile Ficin (1433-1499)*, p. 645.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 611.

*от тях и съчиненията на Дионисий Ареопагит, свободно си присвояват изложеното там не само по отношение на тринитарната догма, но също вземат от там имената и редовете на ангелите, защото тези неща са в съзвучие с последователя на Мойсей, Платон. Затова и свети Августин, в началото платоник, а после защитник на християнското изповедание, казва, че като се изправил срещу книгите на платониците и разпознал там уподобленията на християнските идеи, с благодарност към Бога се върнал веднага с повече ревност към християнските истини.“*

(2 февруари 1494, писмо до Джакопо Рондони)

*„Платониците са употребявали божествената светлина на християните за интерпретиране на божествения Платон. По тази причина великият Василий и Августин доказват, че платониците са присвоили за себе си тайнствата на евангелист Йоан. аз специално открих, че зад основните мистерии на Нумений, Филон, Плотин, Ямблих и Прокъл стоят със сигурност получените от Йоан, Павел, Йеротей, и Дионисий Ареопагит. Всичко, което платониците казват за ума божествен и ангелски и другите подобни неща... са взели от тях.“*

(За християнската религия)

Тук се налага да бъдат направени две пояснения във връзка с въпросните откъси, които да улеснят тяхното разбиране:

✱ по отношение на Дионисий Ареопагит, като мнозинството мислители на петнадесетото столетие, Фичино е убеден, че 1) ареопагитиките са автентични текстове на този Дионисий, който е обърнат в християнската вяра от апостол Павел (Деяния 17:34) и че 2) платоническите съчинения като *Елементи на теологията* от Прокъл са сериозно, ако не и напълно повлияни от тях;



присвояването на ареопагитиките от „по-късни“ автори като Плотин и Ямблих, Фичино вижда не като умишлено деяние, а като следствие на някакво злощастно стечение на обстоятелствата – той пише: *„Със сигурност нито една форма на познание не ми изглежда толкова благодатна като платоническата, а от нея никоя не е по-почитана от Дионисиевата. Аз обичам Платон в Ямблих, възхищавам му се у Плотин, но го почитам в Дионисий. Всъщност обаче аз подозирам, че платониците преди Плотин, като Амоний, Нумений и други по-ранни от тях, са чели книгите на Дионисий, преди те да бъдат скрити поради някакво незнайно бедствие за Църквата. Затова искрите на Дионисий, които са наистина платонични, се предават от Плотин и Ямблих, където просветват в такъв огън.“* (12 май 1491, писмо до Пиер Леоне от Сполето).

✱ трябва да се има предвид линията на основните авторитети у Фичино, всеки от които бележи основен момент в разгръщането на теологията и проясняването на нейните тайнства – подредени по важност те са: най-напред стои Платон, който, в известен смисъл, е извън класацията, защото макар хронологично да не е пръв, той е повратната точка и центъра на синтез на въпросната древна традиция; после идват *prisci theologi*, от които най-важни са Заратустра и Хермес, през чиито фигури се намеква за общ произход на юдаизма, християнството и исляма<sup>161</sup>, а и се вижда генезисът на платоновото учение (защото следващите древни теолози са съответно Филолай, Питагор и Аглаофем); следва „най-великият“ християнски неоплатоник Дионисий (както намекнахме по-горе, за разлика от него, Августин е твърде особен и периферен случай), който, както стана ясно, не само превъзхожда, но и предхожда

<sup>161</sup> Levi, A., *Ficino, Augustine...*, p.111, n. 20.

езическите *platonici* (като тази дума и за Фичино, и за Августин, обозначава неоплатониците); следващ е метафизически най-субтилният сред всички *platonici* – Плотин; а накрая са останалите *platonici* – Нумений, Филон, Амелий, Ямблих, Прокъл, Олимпиодор и пр.; като, разбира се, подредбата и тежестта на тези авторитети се задава от божествената перспектива на Христос, тъй като християнството е *nec plus ultra* на религиозното откровение и, разбира се, Фичиновият „златен век“ е призван да разкрие свещеното му тайнство в пълнота.

Нека обаче обърнем внимание на един момент, който особено много сближава Аврелий Августин и Фичино – те на практика прилагат един и същ модел при интерпретирането от християнска гледна точка на втората ипостас на битието у Плотин – ума. Това е особено съществен интелектуален акт – Платиновата метафизическа доктрина е в същината си субординационалистка и по отношение на това нито Фичино, нито Висарион преди него, имат някакво съмнение: от гледна точка на ортодоксалното християнство, платиновата онтологична позиция би следвало да е по-близка на тази на арианството; затова и за Фичино експлицитно тайната на истинското отношение между трите лица на едната божествена същност е в изключителните прерогативи на християнската теология; на Плотин пък, според флорентинеца, „въпреки благотворното влияние на Дионисий и Ориген“, му убягва пълният смисъл на троицата. С оглед на начина, по който Августин преинтерпретира из основи позицията на Плотин, можем да предположим, че епископът на Хипон със сигурност е съзнавал, въпреки възхищението, което е хранил към автора и в частност и към неоплатонизма въобще, че Платиновите ипостаси, съвсем спокойно биха могли да не бъдат никога припознати като християнския концепт

за троицата, особено заради философските проблеми, пред които понятието за нус-а изправя християнската мисъл<sup>162</sup> не само по отношение на триадологията, ами въобще.

Нека припомним накратко и, че според начина, по който неоплатоническата метафизика на Плотин описва трите първоначални ипостаси на съществуващото (*Енеади* 5.1.10<sup>163</sup>), втората ипостаса, умът, е манира от едното като по-нисша ипостаса; всъщност умът е източник на битието на всичко съществуващо, а едното, следователно, го надхвърля, тоест, явява се свръх-битие; умът съдържа тоталността на идеите, която тоталност е истината и поради това той е най-висшата умовъзприемаема реалност, тоест, той е пределната реалност, която можем да постигнем чрез съзерцание с нашия *mens*, който е идентичен по същество с идеите, свръх-световите богове (които у Фичино биват припознати като интелигенции или ангели); умът е причастен към атрибутите благод и едност, но източник им е едното, за което, строго погледнато, знаем, че нищо не може да бъде предцирано; във връзка с последното прави впечатление, че Плотин отъждествява благо от *Държавата* 6 и 7 кн.<sup>164</sup> с едното от *Парменид*<sup>165</sup> във върховната реалност на собствената си метафизическа доктрина; самата тази Платинова дистинкция между едно и ум е всъщност „крайъгълният камък“ на неоплатонизма, който е дълбоко йерархична в своите вътрешни предпоставки система, а пък йерархичността е условието за събирането на нисшето във висшето, и на всичко в едното.

---

<sup>162</sup> Allen, M.J.V., *Marsilio Ficino on Plato...*, p. 564.

<sup>163</sup> Плотин, *Енеади*.

<sup>164</sup> Платон, *Диалози*, том 3.

<sup>165</sup> Платон, *Диалози*, том 4.

Според Майкъл Алън<sup>166</sup>, субординацията на ума на едното и на душата на ума е вътрешно присъща на неоплатоническите учения, от което произтича неотменното разбиране, че всяко йерархично стъпало е манира от непосредствено превъзходящото го в битийния порядък. И всичко това на свой ред е подплатено от схващането, че едното необходимо е манира ума, умът необходимо излъчва душата и всичко следващо в реда на битието необходимо произлиза от тях, което положение е метафизически детерминизъм в чист вид. Християнските неоплатоници срещат няколко съдбовно тежки препятствия, когато трябва да приведат неоплатонически доводи или да пригледят цялостно неоплатоническо учение – Алън<sup>167</sup> ги свежда до следните четири (като първите две положения вече бяха споменати по-горе):

1. първото сред тях е тезата за създаването на света по необходимост; теорията за еманацията следва да бъде отхвърлена в същността си (макар че, според Алън, някъде тя остава като образ, което ѝ осигурява един вид „втори живот“); в замяна на това имаме учението за откъснатостта на Бога от творението, не само при създаването му, но и във всеки момент от съществуването му – *creatio ex nihilo* – за личната грижа на Бога за тварното (Богът създава и съхранява) и за зависимостта на нещата от неговите воля и любов;

2. второто, което следва да отпадне е тезата за необходимост и вечност на съществуването на всичко друго, освен Бога – всичко освен него от чистите умове, през нечистите души, до бездушните неща, е подчинено безусловно на законите на контингентността (ненеобходимостта, случайността);

---

<sup>166</sup> Allen, M.J.B., *Marsilio Ficino on Plato...*, p. 560.

<sup>167</sup> *Ibidem*, pp. 561 et passim.

3. колкото и необичайно да звучи за привикналите към псевдо-дионисиевата традиция уши, йерархичният принцип също е солидна пречка, която би следвало да отпадне и, по-специално, това, че всяко йерархично стъпало зависи в битието си от непосредствено превъзходящото го, защото в крайна сметка всичко зависи единствено от Бога; така или иначе идеята за всемогъщия и неизразим бог е много по-близка до юдео-християнската представа за бога като личност и воля, отколкото до неоплатоническата концепция за първата ипостаса;

4. накрая, умът като втора ипостаса не може да бъде приравнен с ангелите или с *mens angelica* (Фичино); всъщност, той не отговаря на представата за ангела като за висша, индивидуална, чиста същност (апропо, християнската представа за душата като индивидуален образ на божественото, също не съвпада въобще с неоплатоническата представа за над-индивидуален виталистичен принцип); схващането за ангелите обаче също не покрива идеята за ума, който, като втора ипостаса, притежава фундаментална онтологична роля: той е източникът на всяка интелигибилна, а оттам и на всяка суб-интелигибилна реалност; ангелите са чисто и просто първите същества в контингентния свят, докато умът е първопознаваемата действителност, от която еманира всичко и в която всичко трябва обезателно да се завърне.

Можем да обобщим за прегледност като кажем, че неоплатоническото едно не е равно на християнския Бог; неоплатоническата душа не е равна на християнската душа; и неоплатоническия ум не е равен на ангелите.

Августин и Фичино<sup>168</sup> решават това съществено затруднение по може би

---

<sup>168</sup> П.О. Кристелер (*Философията на Марсилио Фичино*) е убеден, че Фичино следва августиновия precedent –цит. от Allen, M.J.B., *Marsilio Ficino on Plato...*, p. 562, n. 14.

едниственния релевантен начин – като преразпределят повечето атрибути, приписвани на *ума*, между Бога и душата (по Майкъл Алън). Към схващането за Бога отиват: ролята по създаването на одушевената и материалната вселена; статусът на висша същност и върховна истина и двойният статус на първо мислено и първо мислещо; така на практика се удържат едновременно радикалното различаване между божествената същност и творението и отношението на създаване и съхраняване на сътвореното. Към душата пък са прехвърлени функции на втората ипостаса като нематериалност на субстанцията ѝ (тоест, настоява се за принципните ѝ непримесеност с и независимост от сетивновъзприемаемия свят); вечност (която, дарена и вечна, е пряко следствие от нематериалността на субстанцията); ролята на космологичен единител, като посредник между твореца и творението; способността за интелектуално съзерцание и възхождение към истината и благото; трябва да се отбележи, че тъкмо по линия на нематериалността на душата и, значи, на нейното безсмъртие, стои най-ясната контекстуална връзка между Августин и Фичино (и Плотин, като линията на връзката е: *Енеади* IV, 7<sup>169</sup> – *De immortalitate animae*<sup>170</sup> – *Theologia platonica* VII, 5<sup>171</sup>). Каквото остава след това разпределение, се атрибутира на ангелите – а именно, да бъдат чисти същности (на които по не-платонически и не-християнски линии, Фичино е склонен да приписва силови интервенции в света). Следователно, имаме налице направо едно разрушаване на Платиновата метафизика, която е центрирана около всъщност атакуваното понятие за втората ипостаса, ума, като така чрез неутрализирането на субординационалисткия и детерминистки

<sup>169</sup> Плотин, *Енеади*.

<sup>170</sup> Аврелий Августин, *Малки трактати*.

<sup>171</sup> Marsile Ficin, *Théologie platonicienne...*

метафизически модел, реално се отстоява ненакърнимостта на християнската мисловност.

## 2. Една светска форма на християнски неоплатонизъм?

Схематично представено, етапите на „историческата крива“ на неоплатонизма могат да се представят по следния начин спрямо възходящото движение по онтологичната вертикала, към метафизичните първопринципи: интелектуално напредване (езически неоплатонизъм, до Ориген включително, без да броим някои ранно византийски исихасти<sup>172</sup>) – екзистенциално напредване (християнски неоплатонизъм) – интелектуално напредване (ренесансов неоплатонизъм). Тази схема, разбира се, не е докрай коректна, доколкото не отчита нюансите в отделните случаи с отделните автори, у които типологиите се смиват. Не можем обаче да отречем, че в културно-историческа и историко-философска перспектива традицията на неоплатонизма търпи два съществени преломни момента, които „разместват“ линията ѝ на разгръщане и то по начин, по който ѝ придават не само различна атмосфера, но на практика я поместват в различен светоглед. В същото време не можем да не признаем, че въпреки това, тя продължава да се самовъзприема и да се уповава на себе си като на единна традиция. По-горе вече разгледахме съществената преинтерпретация на неоплатоническите схващания в рамките на една християнска перспектива, като самата тази християнска перспектива, чието влияние може да бъде трасирано дори в университетската схоластическа

---

<sup>172</sup> Каприев, Г. (С. 2001), *Византийската философия. Четири центъра на синтез*, стр. 30-35; Каприев, Г. (С. 2011), *Византийска философия*, стр. 44-49.

традиция, „изгърпява“ в лицето на ренесансовия неоплатонизъм и, по-специално, на този на флорентинската академия, отново преинтерпретиране на светогледните и интелектуални обстоятелства, придаващи ѝ облик: без да престава да бъде по същество християнски неоплатонизъм, ренесансовият неоплатонизъм се стреми да е нов център на синтез в традицията си, „повратна точка“, която да доведе до по-пълно усвояване на езическите ѝ корени и по-плътено и силово тяхно разбиране в светлината на християнската доктрина и като следствие от това, той се разграничава донякъде – на места доста отчетливо – от ортодоксалното учение на църквата.

Поради изредените по-горе обстоятелства става ясно, че християнският неоплатонизъм съществува изключително като линия в религиозната мисловна форма. И що се отнася до западната средновековна традиция, тази неоплатоническа разновидност на философстване е твърде опосредена: за ранното средновековие тя идва изключително през Августин, който ползва латински преводи на Плотин и Порфирий, правени от ретора Марий Викторин, отчасти и през Боеций, а по-късно и по-мощно и през Псевдо-Дионисий. Високото средновековие добавя към източниците и арабските коментатори на Аристотел. Реално средновековните мислители на запад получават във вече „рафиниран“ вид доктрини, носещи неоплатонически отенък. В такова положение неоплатоническите остатъци трудно рецидивират, защото ползващите ги мислители са общо взето в неведение за контекста, от който са изведени<sup>173</sup>.

---

<sup>173</sup> Изключение прави Ериугена, който обаче ползва гръцки и познава непосредствено Дионисий и Максим Исповедник, което придава на интелектуалния му труд тъкмо някакъв автентичен и полемичен контекст – доколкото Максим изменя някои основни положения при Дионисий, за да ги деплатонизира и християнизира още



През епохата, която наричаме Ренесанс, ситуацията се изменя значително. Заради неимоверно нарастналия интензитет на връзките между Византия и папството, целящ сключване на уния, която да доведе до обединение на християнския свят пред нарастващата опасност от изток, се усилва и културния обмен. От това печелят най-вече италианските градове, които подслоняват и обезпечават официалните делегации. Тъкмо оттук тръгва и интересът към гръцкото наследство, което византийските интелектуалци емигранти<sup>174</sup> пренасят със себе си в пълната му контекстуална сложност. Това провокира интерес и към собствената латинска традиция и хуманистичните кръгове се занимават с това да „откриват“ из манастирските библиотеки забравени римски автори: Николай от Куза, например, бидейки член на кръжеца на бъдещия Пий II, Енеа Силвио Пиколомини, заедно с още няколко хуманисти, сред които са и Лоренцо Вала, и Амброджо Траверсари, изнамира дванадесет неизвестни до този момент комедии от Плавт в немски манастир<sup>175</sup>.

Ренесансът все пак не е безпрецедентен случай на интензивни взаимоотношения между византийския изток и запада. Само че е безпрецедентен по отношение тъкмо на степента високо културното взаимодействие. Защо е така? Като цяло, западното средновековие получава солидните си антични влияния (философски, научни) през арабските кралства на иберийския полуостров, а този културен пренос прекъсва с ендшпил

повече, познавайки неоплатонизма в неговата цялостност и необработеност: вж. Каприев, Г., *Византийската философия...*, Каприев, Г. (С. 2010), *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система*.

<sup>174</sup> Някои от които, като Висарион, който става католически кардинал, получават и политическа тежест.

<sup>175</sup> Горфункел, А.Ф. (М. 1980), *Философия епохи Возрождения*, стр. 54. За Амброджо Траверсари е интересно да се отбележи, че прави хуманистичен превод на Ареопагитиките, за да бъде използван от кръжеца около Пиколомини.

засилването на Реконкистата през 15 век, като по линия на философията „краят“ настъпва дори по-рано, през 13 век, тъй като след Авероес (Ибн-Рушд) арабската философска традиция рязко запада. Затова можем не без основание да предположим, че интересът към културната традиция на християнския изток – в това число и към запазената там антична традиция – нараства по причина на затихналия вече (кръстоносните походи секват към края на 13 век, със смъртта на Луи IX Свети в земите на днешен Тунис) „експанзионистичен“ интерес на запада към Константинопол и светите земи. Разбира се, това не е нищо повече от външно обяснение на нещата.

Флорентинският, или по-общо – ренесансовият неоплатонизъм<sup>176</sup>, представлява на практика нов етап в развитието на християнския неоплатонизъм. През средновековието местата, в които се случва високата култура са теологически санкционирани, поради което неоплатоническите традиции, завещани от ранните християни, си остават подведени под този свой

---

<sup>176</sup> Според Паул Оскар Кристелер, ренесансовият неоплатонизъм е в твърде близки връзки с „класическия хуманизъм“, въпреки че не може да бъде разглеждан като просто като част от или издънка на ренесансовата хуманистическа тенденция, защото „притежава независимо значение като философско, а не като само образователно или литературно движение“, което е „свързано едновременно с Августинистката и Аристотелистката традиции на средновековната философия“ – Kristeller, P.O.(NY 1979), *Renaissance Thought and Its Sources*, p. 57; както се вижда загатнато в споменатия пасаж, Кристелер от друга страна счита, че „ренесансовият хуманизъм сам по себе си не е философска тенденция или система, а по-скоро културна и образователна програма, която изтъква и развива важна, но ограничена област от знания“, *ibidem*, p. 22. Цитираната тук книга на Кристелер всъщност се спира подробно на ренесансовото хуманистическо движение (ch. 1, 5, 7), а също така разглежда и формите на ренесансовия аристотелизъм (ch. 2). За ренесансовите хуманизъм и аристотелизъм вж. също – Манова, И. (С. 2011), *Норма и реформа в ренесансовата философия. Лоренцо Вала и неговата хуманистическа критика на аристотелизма*, по-специално стр. 13-42.

аспект, поради липсата на друг източник. Флорентинците обаче получават достъп до и до автентичните езически неоплатонически доктрини (до края на 15 век Фичино е превел на латински Прокъл, Плотин, Ямблих, целия Платон, както и някои херметически съчинения, носещи неоплатонически привкус). Всъщност, тези ренесансови неоплатоници се ползват и с известна интелектуална свобода – Платоновата академия, чийто „духовен баща“ е Фичино, има протекцията на фамилията Медичи; в действителност, тя представлява неформален светски интелектуален кръг, който по поръчка на своите меценати дава на платонизма „латинско одяние“<sup>177</sup>. Напрактика, така

---

<sup>177</sup> „...ти съумя превъзходно да облечеш Платон в латинско одяние...“ пише Полициано, като по този начин се обръща към Фичино не просто за да го похвали за преводите му, но и за да изтъкне усилията по съгласуването на древното учение с християнството: вж. Стефанов, С., *Мястото на „въплътената радост“ във философията на Марсилио Фичино*, сп. *Философски форум*, бр. (16) 1/2008, стр. 121. В този смисъл, няма как да не се съгласим с Лосев, който недвусмислено изтъква, че не просто отношението към древната езическа мъдрост и култура у ренесансовите мислители, но и самото разбиране за „ренесанс“ е християнски и, по-точно, евангелски санкционирано и като такова се опира на внушения от сорта на *nisi prius renascitur denuo non potest videre regnum Dei* (Иоан 3:3 – каноничният превод на български на това място звучи така: *...ако някой не се роди свише, не може да види царството Божие...*), в Лосев, А. (М. 1978), *Естетика Возрождения*, стр. 39. Характерът на Флорентинската академия, която е необвързана религиозно-институционално, придава на атмосферата му отенъка на високо културна „извъриваща се метаморфоза“: Лосев, пак там. В този смисъл, имаме налице един игрови, по същество неформален, затворен кръг, който може да си позволи интелектуалната свобода да избира въздействията, които допуска върху себе си, както и да избира сам приоритетите, според които степенува тези въздействия.

Разбира се, тази интелектуална свобода си отива заедно със свалените от власт Медичи – през 1497 година Фичино се оплаква в писмо до Алдо Мануцио, че не се чувства сигурен за живота си нито в града, нито в околностите му, заради чумата, глада, но и бунтовете (*morbus pestilens et fames et seditio*), цит. от Garin, E. (P. 2001), *Hermétisme et Renaissance*, p. 23. Иначе доколко неоплатонизмът на флорентинската академия е светски, свидетелства едно оплакване на Пиетро Делфини, генерал на ордена на камалдулите (орден, водещ се по монашеското правило на свети

ренесансовите мислители разполагат с две неоплатонически традиции – средновековната християнска и античната езическа. Първата те имат утвърдена и асимилирана в доктрината на собствената си религия, втората имат в качеството ѝ на древно наследство, от което произхожда първата. Тази перспектива вече не е перспектива на противопоставяне, а на съпоставяне – Фичино и компания дори говорят за платоническата метафизика като за „древно богословие“, *prisca theologia*, което е един вид предвестник на Христовия завет и на евангелската истина, а за своите неоплатонически метафизически доктрини, „прочистващи“ и подсилващи съвременното им богословие, като за „благочестива философия“, *pia philosophia*.

---

Бенедикт), през 1487 година, от вече станалия свещеник (1473) Фичино, когото намира да провежда сказка върху Плотин в храма Санта Мария дели Анджели на мястото, където, според жалващия се, „би следвало да се извършва светата литургия“: ... на влизане в дома на ангелите (*domus Angelorum*), Делфини вижда „хорът, зает от лаици, ораторият обърнат на гимназиум (*oratorium in gymnasium mutatum*), а мястото до олтара, където обикновено стои свещеника, който води литургията, заето от един *philosophus* и, в крайна сметка, на мястото на молитвите и песнопенията – едно училище за светски“ люде: Garin, pp. 24-25.

*Глава четвърта. Фичино – битие, познание, сетивност*

1. Кратък преглед на общите положения във философията на Марсилио Фичино и „естетизацията“ им в неговия светоглед<sup>178</sup>

За да дадем бегла представа за светогледните обстоятелства, които обуславят културната атмосфера, която цари в Платоновата академия и която задава контекстуалния фон на Фичиновата философия, ще си послужим с два примера. В самото начало на XVI в. из Флоренция битува с особена популярност следната история: Марсилио Фичино и неговият приятел Микеле Меркати се уговарят онзи от тях, който напусне този свят по-рано, да сподели с останалия сред живите безсмъртна ли е душата; една сутрин, събуден от чаткането на конски копита под прозореца си, Меркати, все още в просъница, чул възгласа: „*Микеле, истина е!*“ – това станало в часа, в който Фичино починал. Споменаващият тази легенда Горфункел<sup>179</sup>, я интерпретира така – понеже централна тема във Фичиновото философстване е безсмъртието на душата, нищо чудно той до самия си край да не е могъл да се избави от дълбоките съмнения по въпроса. В крайна сметка, пита риторично Горфункел, какво друго би могло да стане приоритетен мотив в дейния интелектуален живот на когото и да било, без да е, първо, от особена важност за него и, второ, да е непреодолимо завоалирано и неотменно изискващо изясняване най-вече пред собствения му ментален взор? Тази странна от позицията на съвременния

---

<sup>178</sup> Текстът на тази подглава е част от Стефанов, С., *Мястото на „въплътената радост“ във философията на Марсилио Фичино*, сп. *Философски форум*, бр. (16) 1/2008, стр. 106-125.

<sup>179</sup> Горфункел, А. (М. 1977), *Гуманизм и натурфилософия италианското Възрождения*, стр.300; случката е спомената и в Marcel, R. (P. 1958), *Marsile Ficino (1433-1499)*.

поглед уговорка обаче е важна с друго, а именно с това, че дава началния тласък към обсъжданата тук тема.

Вторият пример, осветляващ по някакъв начин темата за контекста на Фичиновия неоплатонизъм, ни се дава от случилото се на 10 май 1486 г., когато граф Мирандола отвлича в Арцо съпругата на роднина на Лоренцо Великолепни, като впоследствие същият този херцог на Флоренция го спасява от преследвания за пръв, но не и последен път. Любопитно е как реагира Фичино на станалото с неговия съ-философ (*conphilosophus*) – написва *Apologia Marcilii Ficini de raptu Margarite nymphe ab heroe Pico* (Апология от Марсилио Фичино за отвличането на нимфата Маргарита от героя Пико). Първото нещо, което хрумва на попадащия на подобна апология е, че авторът ѝ е искал да се надсмее над злощастния съпруг заедно със съмишлениците си. Според разглеждащия въпросното съчинение Л. М. Баткин<sup>180</sup>, е категорично вън от съмнение, че Фичино едва ли си е позволил някаква шеговитост, тъй като, според руския изследовател, ясното отграничаване на игра и сериозност е неприложимо към ренесансовите културни феномени: „героят“ тук е не риторически образ, а космологическа категория. Той е „демоничният“<sup>181</sup>

<sup>180</sup> Баткин, Л. М. (М. 1978), *Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления*, стр.109.

<sup>181</sup> Употребата на „демон“ у Фичино е изчистено от всички макабрени конотации, които то носи в народната култура на средновековието, към чиито разбирания и практики Фичино, а и Пико, се отнасят еднозначно като към суеверия, заради стремежът им да наложат възгледа си за магията, като за „естествена магия“, която, заедно с астрологията, се разглежда като сериозно научно поле, тоест, като сфери, от които могат да се изведат закономерности, чрез знанието на които може да се оперира в и със света. Поради това „демоните“, а също, впрочем, и „ангелските умове“, и „героите“, и различни видове амулети, се интрепретираат като космологически категории, тоест, като сили, провеждащи въпросните закономерности в света. Всичко това, разбира се, е съчетано напълно с

посредник между небето и земята, като дори отдаването му на такъв краен, ексцесивен порив се превръща в налагане на справедливост свише.

Тази плавна размитост на и без това тънката граница между интелектуална игра и сериозност, с която са пропити жизненият път и творчеството не само на Фичино, но и на останалите членове на *familia Platonica*, е изразена във всяко по-значително събитие: този *symposium*, който лежи в основата на *Коментар към „Пир“ на Платон* представлява всъщност свободна театрална интерпретация върху диалога; Марсилио, като католически свещеник, пали кандило пред бюста на атинския философ; под въздействието на Савонарола Пико става доминиканец; щедрият меценат, занимаващ се с философия, Лоренцо Медичи е и безскрупулен управник и т.н.

Като бъдат оставени настрана всички подобни авантюри, независимо дали става дума за въртене на меч или хващане на перо, се вижда ясно, че тази своеобразна симфоничност между игра и сериозност по отношение на

---

метафизическата представа за човека, по-точно, за човешката душа, като посредник между интелегибилните и материалните измерения на универсума: човешката душа се състои от *mens*, който посредничи между човешкото същество и Бога, като тази функция е подвластна на Сатурн, и *anima*, явяваща се посредник под влиянието на Юпитер между човека и света; интересното тук е, че това деление съвсем не покрива теоретико-познавателното разделяне на разумна и сетивна душа – става дума по-скоро за разграничаване на ум, занимаващ се с мистериалното усвояване на божествените тайнства и душа, занимаваща се с „познавателното“, тоест, с рационалното, но и поетическо, и магическо също, овладяване на видимия свят; в този смисъл, душата е ориентирана в качеството си на посредническа сила към невидимите сили, присъстващи тук и сега, които, подчинени на звездите, дирижират природата, за да я овладее познавателно чрез тях; по този начин човешката душа, респективно, човекът, участват едновременно в съзерцателността на *mentes angelicae* чрез „орфическото познание (или тайнство)“ и в активността на *daemones* чрез закономерностите, разкривани от *magia naturalis* – вж. Shastel, A. (Genève 1954), *Marsile Ficin et l'art*, pp. 81-89.

интелектуалните занимания, а и не само на тях в кръга на *Academia Platonica*, има своите дълбоки основания изобщо в менталната нагласа, която цари там. Нещо повече, тя се показва като проявление на един фундаментален концепт, разгръщаш се във всеки един от аспектите на Фичиновата философия. Става дума за принципната съзвучност, неразделност и неконфрнтираност на разум и воля, които представляват всъщност двете страни на един и същ медал.

В нравствен план това се разкрива чрез по-особените отношения между *vita contemplativa* и *vita activa*, между които не просто отсъства антиномичност, но и се разглеждат като стъпала, водещи към една и съща цел. Разбира се, *contemplatio* се разглежда като автентичния живот на човека<sup>182</sup>, но съзерцанието не бележи успокоение като деактивиране и статичност. Съзерцанието е хармоничната, ритмично-кръгова с-покой-на активност в творчеството на живия дух<sup>183</sup>, резултиращо всъщност въпросния автентичен живот.

В онтологически план съ-действието разум – воля проличава във всички основни моменти: 1. по отношение на цялостния йерархичен ред; 2. по отношение на Бога в неговата релация с творението, като Творец и негова цел; 3. по отношение на душата и съзерцателното ѝ обръщане към нейното първо основание. Фичиновата концепция за вселената, изобщо философията му, че даже и цялостната му житейска нагласа, като умонастроение и дейност, могат да бъдат разгледани и осмислени в разгръщането на плавните отношения между разум и воля, отношения, позволяващи органичното преплитане на игра и сериозност. Цялата космическа йерархия в *Платоновата теология* е основана на мироустроена хармония, с господстващи в нея вътрешен порядък и

---

<sup>182</sup> Вж. Марсилио Фичино или Ерос като кръговрат на духа, в Бояджиев, Ц. (1999), *Кръговрат на духа*, стр. 199-200.

<sup>183</sup> Пак там.



свързаност, а Фичино демонстрира едно естетизирано разбиране за абсолюта, схващан като единство на творец и мироздание<sup>184</sup>. Възможността на подобен „естетизъм“ Баткин вижда в една „неразделност на мислене и възможност за чувствено обладаване на своята все още неотчуждена култура“<sup>185</sup>. Остава само да бъдат разгледани споменатите три пункта на естетизирано-хармоничната Фичинова космология.

## I.

Проблемът за йерархичната уредба на битието намира при ренесансовите неоплатоници различни решения, но, по думите на Горфункел<sup>186</sup>, общата тенденция ги обединява около идеята за едно глъбинно вътрешно единство, съчетаващо „в своето построение и Бог, и природа“. Това важи с пълна сила и за Фичиновата концепция.

Тук ще отворим една скоба, защото, разбира се, в първата половина на 15 век има едно съществено от гледна точка на историята на ренесансовия неоплатонизъм изключение и това е Николай Кребс, или, както е по-известен, Николай от Куза<sup>187</sup> (който всъщност е от областта край Трир, където се намира въпросното селище). Интересна биографична подробност представява фактът, че първоначалното му образование в Девентер е свързано с последователи на нидерландското движение „ново благочестие“ (втората половина на 14 век), наричащи се „братство на общия живот“, което е светска структура, имаща обаче за образец начина на живот в монашеските ордени. Учил е в Падуа,

---

<sup>184</sup> М. Сявоне, цит. в Лосев, А. Ф. (М. 1978), *Естетика Возрождения*, стр. 334-335.

<sup>185</sup> Баткин, *Итальянские гуманисты...*, стр. 101.

<sup>186</sup> Горфункел, А. (М. 1980), *Философия эпохи Возрождения*, стр.77 и сл.

<sup>187</sup> Жилсон, Бьонер, *История на християнската философия*; Хайнцман, *Средновековна философия*; Горфункел, *Философия эпохи Возрождения*.

Хайделберг и Кьолн, където има силна неоплатоническа традиция на базата на рецепциите на доктрината на Алберт Велики. Поради това точно и философията на Кузанеца е свързана с традициите на четенето на ареопагитическия корпус. Като кардинал играе особено важна роля в църковно-политическия живот – посланничество в Константинопол, преговори с хусистите и пр. Особено важно е участието му в кръжеца на Енео Силвио Пиколомини, бъдещият папа Пий II, включващ Лоренцо Вала и Амброджо Траверсари, който превежда специално за интелектуалния кръжец, в който е и Николай *Ареопагитиките* – известно е, че Кузанецът е предпочитал да ползва този превод, докато например Платон и Прокъл е чел в оригинал, по време на посланничеството си. Любопитно за него е и това, че включвайки се в „хуманистическата“ мода за издирване на ръкописи, открива 12 неизвестни на съвременната му култура комедии на Плавт.

Централният проблем в творчеството му се явява традиционно средновековния въпрос за съотношението между Бог и сътворения свят. „Теоцентризмът“ му обаче е необичаен, не следва духа на схоластическата традиция, а по-скоро клони към мистицизъм от типа на този у Майстер Екхарт.

Първото разграничение, което, според Кузанеца, следва да се направи, е между Бога, като предмет на религиозно почитание, на култ, и Бога, като предмет на познание: в единия случай имаме позитивна изказуемост за Бога, в другия – предпоставката на ученото незнание, *docta ignorantia* [в това се състои и защитата на Николай от упреците в пантеизъм; нещо повече – в трактата си *За не-другото*<sup>188</sup>, той експлицитно заявява, че тия, които именуват Бога троица, са по-далеч от Божията троичност, докато тези, които именуват троицата

<sup>188</sup> Николай от Куза (С. 1998), *За не-другото*, прев. Бояджиев, Ц.

единство, са по-близко до истината]. При употребата на това понятие става дума за невъзможността да се изрази пълнотата на познанието и то не само за Бога, но и за света, тъй като самият познавателен процес е сложен и противоречив: постановките и решенията на проблемите за света и Бога ученият, тоест, философът, трябва да дава именно от позицията на незнанието си, което бележи удържането и съобразяването с несъизмеримостта на познавания обект и прилаганите към него определения, тоест, процесът на познание никога не е безостатъчен. Тук имаме проиграна една диалектика на взаимоотношенията крайно – безкрайно, на крайността на творението с безкрайността на първоначалото. В рамките на това съотношение Бог се разглежда като средоточието на единството на противоположностите, *coincidentia oppositorum*, а самото съотнасяне – като преход от единство към множественост, от безкрайност към крайност.

Безкрайността може да се мисли най-напред чисто математически: безкрайност плюс едно е равно на безкрайност; безкрайност минус едно е равно на безкрайност – съществува такъв безкраен максимум, който не търпи никакви промени от крайни операции с него; и тъй като в този смисъл той е и неделим към нещо по-малко от него самия, той е със самото това и абсолютен минимум (това е Богът в пълната негова откъснатост от света) – ето я *coincidentia oppositorum*. Но понеже до тази абсолютна безкрайност се стига по умозрителен път, тоест, тя не е съвсем непознаваема, следва да се допусне и такава една безкрайност, в която да се различат отделни членове, като под това се разбира една вътрешна различеност на една упорядъчнена безкрайност: така между максимума и минимума, които са метафизическите прагове, формиращи в заедността си абсолютния хоризонт на битието, парадоксално се явава

заклучено всяко крайно битие, понеже от него е възможно и повече, и по-малко). Но и това не изчерпва въпроса – щом имаме абсолютна безкрайност, но и безкрайност, мислима като съдържаща крайни елементи, то това логично води до заключението, че безкрайността присъства във всеки включен в нея елемент. А това е възможно по два начина: или безкрайността е парцелирана между крайните (а такова предположение е нонсенс), или тя е наистина неделима и, следователно, присъства из-цяло във всеки свой елемент.

Като особен тип „определения“ на Бога се явяват „не-другото“, *non-aliud*, и „битие-възможност“, *possesit*. Разбиран като *non-aliud*, Богът е за всичко принцип на битие и познание. Като пълен израз на отрицателното (апофатичното) изказване на Бога, то го обозначава като „*нищо субстанция, нищо същност, нищо едно, нищо друго, нищо не-също, нищо нищо*“, от което следва, че Бог е във всичко, без да е нищо от това всичко. При прилагането на понятието *possesit* имаме разбирането за Бога като единственото, което е всичко това, което може да бъде, единственото неконтингентно, единственото необходимо, тъй като заключва в себе си всяка възможност за битие и то в пълнотата на вечната му актуализация. Всички тези интелектуални еквилибристики идват да покажат не просто, че Богът е несъизмерим със света, а, че и едновременно с това е неразривно свързан с него, защото го удържа в себе си; това действително не е пантеизъм, тоест, отъждествяване на божествено и природно, защото на практика природата се съдържа в Бога екземплярно и в пълнотата си. И това е както в познавателен, така и в битиен план.

Важна специфика при Николай от Куза е и фактът, че процесът на прехождане от Бога в света се обяснява а-йерархически през функционалната

двойка термини *complicatio – explicatio*. Това не е неоплатоническата схема *exitus – reditus*, описваща движението на разумните души през дименсиите на йерархията. Тук става дума за премисляне и, съответно, отмахване на идеята за *emanatio*, защото това, че светът представлява разгръщане на това, което е събрано и съсредоточено битийно в Бога, се описва по начин, за който е изключено Бог и свят да са еднопорядкови, понеже „*никое създание не е в действителността си всичко онова, което може да бъде, и творческата сила на Бога не се изчерпва в творението*“. Бог е всичко във всичко, но в състояние на *complicatio* (за сравнение, Христос е битийно „съсредоточената“ човешка природа), обратно, разгрънатото всичко дава света, природата и умовете, които обаче, бидейки проявления на божествената същност, не я изчерпват и не са й тъждествени. По този начин Бог се отнася към света едновременно като център и окръжност, тъй като е едновременно навсякъде и никъде, така той не може да бъде „фиксиран“ като начало на йерархия, което би ограничило божествената му природа и, респективно, светът не може да бъде постъпателно подреден, защото това би подбило идеята за Божието всемогъщество, за Божието *possesit*.

За сметка на това, представената от Фичино йерархична верига е безпроблемно разпознаваема като такава и схематично би изглеждала по следния начин, в низходящ ред: Бог, ангелски ум, душа, качество, материя. Спецификата на двата последни члена се състои в това, че качеството оформя телесността в нещо, внедрявайки се в нея и приемайки делимостта ѝ, а материята пък е онази, като че нескончаема множественост и изменчивост, която е включена изцяло в йерархичността, като съхранена в субстанцията и запазвана от порядъка. Тук при Фичино отсъства резкият тон на Плотин, наричащ сетивния космос „разкрасен труп“: флорентинецът набляга всъщност

на богообразността на телата, указващи Божията сянка – *Коментар върху „Пир“ на Платон VI, 19*<sup>189</sup> – далеч не толкова на принципната им другост спрямо идеите. Всички тези части, макар и различни по силата на битийния си интензитет, биват съгласувани във взаимен порядък и удържани в единство, което не се нарушава даже на най-низше равнище. Това е възможно, благодарение на спецификата Фичиновата йерархия – тя не е вертикално построение, а един „духовен кръговрат“, *circuitus spiritualis*, прехождащ от Бог във всемира и от всемира – в Бог. Светът на зримото не се мисли като диаметрална противоположност на Бога, нито като негово битийно нискоинтензивно измерение, той е онази открита възможност за познаване на прекрасното в своята образност и за насочване чрез него към божественото. Вселената е такова хармонично построение на всички свои части, че Лосев<sup>190</sup> я оприличава на „*лира, произвеждаща пълен акорд с консонантите и дисонантите си*“. Същностното ѝ вътрешно единство, нелишено все пак от недвусмислена външна изява, е застъпено по категоричен начин чрез постоянното следване на процесите на низхождане и възхождане в непрекъснатата единна динамика, снемаша до голяма степен възможното противостоене помежду им<sup>191</sup>.

Духовният кръговрат, *circuitus spiritualis*, „завихря“, метафорично казано, всемирното влечение, задаващо правилата на игра, притежаващи онтична

---

<sup>189</sup> Фичино, Марсилио (С. 1994), *Коментар върху „Пир“ на Платон*, прев. Бояджиев, Ц.; Фичино, Марсилио (С. 2008), *Трактати*, прев. Бояджиев, Ц., стр. 113: „*Ако възлюбим телата, душите, ангелите, не тях самите, а Бога в тях ще възлюбим: в телата – сянката Божия, в душите – подобие то Божие, в ангелите – образа Божи.*“

<sup>190</sup> Лосев, А. Ф., *Естетика Возрождения*, стр. 326.

<sup>191</sup> Горфункелъ, *Философия епохи Возрождения*, стр. 84.

сериозност. Единният кръг се именува троично: той е красота, доколкото има началото си в Бога; любов, доколкото пронизва света и го обхваща; доколкото се завръща в Създателя, за да се съедини с него, пък е наслаждение<sup>192</sup>. Красотата е своего рода външен израз на вътрешно присъщата на хармонията благост (*Коментар върху „Пир“ на Платон, V, 1*), която пък е крайна цел в стремлението на волята (*Компендиум на Платоновата теология*). Зримата част на творението, с прекрасния модус на съществуването си, има гарантирано участие в наслаждението, тъй като във всяко сътворено се обича не друго, а божествената частица. Тук се явява любовта като онази обвързваща и увличаща цялото творение сила, възвръщаща го в крайна сметка при неговия Творец. Именно любовното влечение, дирижиращо целия йерархичен строеж, веднъж озарява всичко, снизхождайки и втори път, го устремява духовно-волево към затварянето на кръга.

Сериозната битийна заиграност на цялата тази кръгова и динамична йерархия е продукт веднъж на волеви подтик и, втори път, на интелектуално осмисляне, което обаче е на второ място, най-малкото защото умът е „*идващ след любовта*“ (*Коментар върху „Пир“ на Платон V, 11*). Всъщност, двете реално не могат да бъдат отделени едно от друго – така или иначе, където е налице „*волево произволение, там е и умът*“. Умът върви напред именно с волевата си способност, тъй като тя е насочена извън него, нежели със своята интелектуална/разумна способност, „*придърпваща*“ обектите си към него в познавателния акт (*За щастие*)<sup>193</sup>. Поривът на волята достига по-пълно до

<sup>192</sup> Радост или щастие – трите са синонимизирани срв. *За щастие* или *Компендиум на Платоновата теология*, във Фичино, Марсилио (С. 2003), *Малки трактати*, прев. Бояджиев, Ц.; Фичино, Марсилио (С. 2008), *Трактати*, прев. Бояджиев, Ц.

<sup>193</sup> Тъй като този момент съдържа спецификата на Фичиновата гносеология, нека

насладата, давана от самото благо, отколкото познанието на интелекта, защото волята, по силата на естеството си, се опитва да се трансцендира при увличащото я, докато познанието борави с привнесени образи. Това „игрово“ съревнование между волевото стремление и интелектуалния акт, бидейки правилно проведено, резултира в едно: в едновременното озарение и на двете от Божията светлина, носеща им благодат и истина, тоест, радост за първото и

---

приведем изрично пасажа от *За щастието*: „Защото интелектът, който познава нещата не толкова с оглед на тяхната, колкото на собствената си природа, изглежда че ги привлича по някакъв начин към себе си, поради което не може да се каже собствено, че душата ги задвижва. Волята, която се стреми да постигне нещата такива, каквито те са сами по себе си, изтегля душата навън, поради което начало на движението е волята, а целта на всеобщото движение лежи извън душата, но то се свързва в крайна сметка с нея като с някаква форма.“ И също: „Този аргумент се подсилва от това, че тъй като душата не е самото благо и затова трябва да търси благо извън собствената си природа, то поривът на волята, насочен навън от нея към предмета, се наслаждава по-истински на самото благо, отколкото познанието на интелекта, което остава вътре в душата. Защото интелектът постига душата по някакъв въображаем начин, докато волята по силата на естественото си влечение се опитва да се пренесе в предмета; стремлението се основава на същността, то е извънредно обширно и постоянно (защото всичко съществуващо винаги се стреми към нещо друго), а познанието се осъществява чрез възприетите образи и поради това е само за малцина и то за кратко време.“: вж. Фичино, *Трактати*, стр. 208-209; Фичино, *Малки трактати*, стр. 82-83. Оттук изводът, който Фичино прави е, че има примордиалност на волята спрямо интелекта в структурата на духа, защото, по отношение на висшето благо, субстанциалното притежаване на благо е тъкмо в природата на влечението и затова „както изглежда, пише Фичино, на висшето благо се наслаждава по-скоро волята, нежели интелектът“, *frui igitur summo bono ad voluntatem potius, quam intellectu pertinere videtur (De foelicitate in Marsilii Ficini florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera, Basileae 1576, tomus 1, f. 664.)* Интересно е да се отбележи, че у Тома от Аквино, например, същото положение, а именно, че висшето благо е обект на волята, не води до примордиалност на *voluntas* спрямо познавателния акт, понеже, според доминиканеца, собственото действие на волята не разпознава от себе си висшето благо като благо, това го прави интелектът, поради което и, тъкмо обратно на Фичино, според когото последното щастие лежи в обичта към Бога, Тома



яснота за второто. В добавка трябва да се вметне, че разумът и волята са обявени за „силите на живота“ (*Пет въпроса за ума*<sup>194</sup>) или, което е същото, на душата (пак там).

## II.

„Богът в Платоновата теология не се разтваря в природата, а я поглъща“ - елегантно обобщава Горфункел<sup>195</sup>. Бог е първопричина и източник на битието, той е налагащият всемирния порядък, винаги тъждествен в себе си, закономерен, и неслучаен – в космическата симфония Той пише партитурите, които след това дирижира.

Фичино определя Бог традиционно, като *actus purus*, самата непрестанна действеност, нетърпяща въздействие от нищо. Флорентинецът не отхвърля никъде ортодоксалния догмат за *creatio ex nihilo*. Бог съдържа всичко, доколкото е всеобщата му причина, гарантираща му при това не само битийно основание, но и удържане в йерархията на онтоса. Бог е единен с творението си, без да е буквално наличен във всяка негова част (срв. *Коментар върху „Пир“ на Платон I 2*: Бог не е светът<sup>196</sup>). Става дума по-скоро за една светлинно-визуална присъственост, игра на светлина-и-сянка на божествеността в нещата, установяваща в тях по този начин съ-образ-еност със създателя (пак там: вселената „цяла се отдава Богу“). По повод на това Лосев в

---

утвърждава, че то лежи „първично и същностно в действието на интелекта повече, отколкото в действието на волята“, тоест, в познаването на Бога – Тома от Аквино, *Сума против езичниците* III 26, 8 и 18, в *Архив за средновековна философия и култура*, свитък XV (С. 2009), прев. Стефанов, С., стр. 230-237.

<sup>194</sup> Във Фичино, *Трактати*, стр. 187-188; Фичино, *Малки трактати*, стр. 62.

<sup>195</sup> Горфункел, *Философия епохи Възрождения*.

<sup>196</sup> „Тоя висш Бог не наричаме „свят“, защото „свят“ означава украшение, съставено от много части. А Бог мислим като несъставен и като начало и крайна цел...“, Фичино, *Трактати*, стр. 17.

*Эстетика Возрождения*<sup>197</sup> цитира във вид на сентенция : *Pulchritudo divina per omnia splendet et amatur in omnibus* (божествената красота през всичко сияе и става обект на любов).

Бог е самата-истина-и-самата-благост, от което автоматично следва, че е и самата-яснота-и-самата-радост. В *Компендиум на Платоновата теология*<sup>198</sup> Фичино отбелязва, че Бог като Творец създава по-скоро чрез волята си, отколкото чрез мисълта си. Ходът на разсъжденията му е горе-долу такъв: Бог, чийто блед символ е слънцето<sup>199</sup> (срв. Псевдо-Дионисий, *За божествените имена* IV, 1<sup>200</sup>), посредством една и съща яснота проявява свойствено себе си за самия себе си и се радва свойствено на себе си, при което мисли и желае всички неща, образно казано, чрез „лъчите на една и съща яснота“. Целият пасаж с недвусмисленост говори за и без това предпоставената презумпция за неразчленимите, но и неразмиващи се едно в друго божествени действия на мисъл и воля. Желаете и радвайте се на себе си, Бог се отнася по точно този начин и към всичко останало, т.е. към творението, а нещата „са в някакъв смисъл следствия на неговата любов“. Той действа в пълен смисъл и най-висша степен самопроизволно и, като абсолютен господар на действията си, е със същото това определящият целта, начина и мярата им. Той задава възможно най-игрово възможно най-неотменно сериозните правила първо на себе си и

<sup>197</sup> Лосев, *Эстетика Возрождения*, стр. 330

<sup>198</sup> Във Фичино, *Трактати*, стр. 175-176; Фичино, *Малки трактати*, стр. 51-52.

<sup>199</sup> Тази светлинна метафорика, която е като цяло популярна сред средновековните коментатори на Дионисий, всъщност дава на Фичино скелетът, върху който той изгражда концепцията си за начина на съотнасяне и взаимосвързване между интелегибилния и материалния свят в онтологичен аспект, между актовете на духа и сетивността в познавателен аспект и, не на последно място, между своите метафизика и натурфилософия.

<sup>200</sup> Псевдо-Дионисий Ареопагит (С. 1999), *За божествените имена*, прев. Денкова, Л.

своите актове, а след това, разбира се, и на творението. Тъй като при Бога съвпадат желанието да прави със самото правене, той създава и съхранява нещата според споменатите вече цел, начин и мяра. И понеже ги пожелава в качеството си на *ipsa bonitas*, те не просто са, а са-като-добри. Благодатта бива както причина за създаването на нещата, така и *causa* за съхранението и усъвършенстването им. Бог се явява и цел на целите за творението, в крайна сметка, дава пример Фичино, партикуларна цел на човешката воля е доброто в това, към което се е устремила, а въпросното е добро не заради друго, а тъкмо поради това, че е пожелано от самата благодат.

### III.

Парадоксално на пръв поглед, но хуманистическите тенденции в ренесансовата философия не произвеждат стройна „антропологична“ теория. Всъщност, получава се така, защото сме изправени пред ефекта на склонността на хуманистите да разглеждат във философски план най-вече въпроси, имащи практическа насоченост – от морално и/или политическо естество, като и в двата плана, като обща насока, присъства идеята за възпитаването, за култивирането на човешкото същество, разбирано като природна единица включена сред себеподобни, тоест, като „социален“ атом. За фон и удържаща рамка на хуманистическите занимания служат или теоретичните постановки, разкриващи се в аристотелизма или в неоплатонизма, или в „емпирията“ на миналото, която имаме в свидетелството на историята. Дори когато става дума за принципно теоретични въпроси, например за свободата на волята, както е у Вала, то отново той бива засяган дотолкова, доколкото решаването на проблема е от значение за реабилитирането на активния живот (да не споменаваме, че и Вала, що се отнася до теоретични постановки по отношение на естеството на

душата, се явява епигон на августинизма, тоест, на неоплатонизма).

За разлика от хуманистите, наред с това че в ренесансовия неоплатонизъм практическата проблематика стои все пак на дневен ред, при неоплатониците присъства не просто употреба на аспекти от теории върху човека, които да са грунд на контекстуалното му разглеждане, не и само цялостни рецепции на набора традиционни спекулативни възгледи, а опит за преработване на въпросната традиция, който да синтезира генерална метафизическа теория за човека, а не функционална такава, основана на откъслечни метафизически предпоставки<sup>201</sup>.

Ренесансовата неоплатоническа теория за човека се конструира от две основни смислови оси – първата от двете предпоставки може да се резюмира с обобщението, че човека е „най-великото чудо на природата“, „венец на творението“ и „украшение на света“; втората предпоставка лежи в предположението, че „човекът е посредник, *internuntius*, между всички създания... промеждутък, *interstitium*, между непроменливата вечност и протичащото време“. Тези две предпоставки, които обосновават онтологичното достойнство на човека, са, разбира се, традиционни. Иновацията тук, центърът на техния синтез, се задава от това, че те се явяват убежна точка на обстоятелствата, обясняващи защо е достоен човека<sup>202</sup>.

Според Фичино, единствено човекът сред тварните неща има

---

<sup>201</sup> Нека припомним, че, според Кристелер, ренесансовият неоплатонизъм е отделно, макар и повлияно, от ренесансовия хуманизъм течение, което, за разлика от хуманистичната тенденция, имаща само културни и „образователни“ цели, притежава и отчетлива философска перспектива – Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, pp. 22 & 57.

<sup>202</sup> Баткин, Л.М. (М. 1990), *Леонардо да Винчи и особености ренесансного творческото мышления*, стр. 27-48.

способността да „въобще всичко“, *omnia simul*: „Той съдържа в себе си и божествените идеи, от които е зависим, и разумните основания, примери за нисшите творения, които примери той, в известен смисъл, произвежда сам. И бидейки помежду всичко, владее всички способности. И доколкото това е така, преминава във всичко... той съставя истинната свързка на вселената – когато преминава в едно нещо, той не губи другото, а, обръщайки се към отделното, винаги събира цялото, така че заслужено може да бъде наречен център на природата, средоточие на вселената, род на света, всеобщ лик, верига и свързка на света, *capula mundi*.“ (Th. Pl. III, 2<sup>203</sup>). Светът получава единство в човека – главното ударение седи тъкмо в „центростремителността“, засрещането на човека с разнообразни и даже противоположни битийни начала: дух и плът, Творец и творение – „Богът и плътта в природата представляват краищата ѝ, които се различават помежду си в най-голяма степен... помежду им във вселената Божия следва да бъде положена най-висшата свързаност на частите така, щото вселената да е единното творение на единния Бог... [тук собствено е мястото на човека – бел. моя] ангелът не ги свързва, понеже, отнасяйки се изцяло към Бога, пренебрегва телесното, ...качеството не ги свързва, понеже скланяйки се към телесното, напуска онова, което е по-висше...“ Така, взети сами по себе си, духовното и телесното се явяват разлъчени, освен при наличието на човека – третата „промеждутъчна“ същност – „в съответствие с някакъв естествен инстинкт той се домогва до висшето и се отпуска към низшето“. В *De religione christiana*, cap. 16<sup>204</sup>, Фичино пише:

<sup>203</sup> Marsile Ficini (P. 1964), *Théologie platonicienne, de l'immortalité des âmes*, T. 1-3, texte établi et traduit par R. Marcel.

<sup>204</sup> *De religione christiana in Marsilii Ficini florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera*, Basileae 1576, tomus 1.

„Нещата, които се разполагат над разумната [тоест – човешката] душа, са само вечни; тези пък, които се разполагат под нея, са само смъртни; а разумната душа е отчасти вечна, отчасти смъртна“ – с други думи, човешкото се прави от отношението с низшето, точно толкова, колкото се прави от отношението с висшето: „Когато той се въздига, не се разделя с низшето. И когато се спуска, не изостава високото, понеже, ако човекът би напуснал едната от крайностите, би и престанал да бъде истинската спойка на лежащия пред него свят“. Това „съвпадение на противоположностите“ превръща йерархичната вертикала в кръгово движение – метафизически погледнато, човешката душа е актуализацията на *circuitus spiritualis*, който е парадигмално даден в отношението (креативното) на Богът към творението.

Иначе, онтичната роля и гносеологичната функция се изграждат по традиционному. По този начин централната и най-значима степен във Фичиновата йерархия, душата, е в буквален смисъл център на универсума и е „чудото“, удържащо го в единство и определящо взаимната обвързаност на битийните степени. Чрез нея Бог, така да се каже, вдъхва живот на творението си, задвижвайки го в постоянството на кръговрата. Най-общо, душата е извор на вътрешно присъщ живот и спонтанно движение и като такава е тясно свързана както с божественото начало, така и със зримите неща, а ролята ѝ на медиатор напомня ситуираността на душата в Платоновото учение<sup>205</sup>.

В *За щастието* Фичино пише, че интелектуалното търсене и възбудата на волята могат да се успокоят само и единствено в Бог, у когото е блаженството на човека, иначе казано, на душата (срв. Августин, *За щастливия живот*<sup>206</sup> 11:

<sup>205</sup> Срв. Бояджиев, Ц. (С. 1984), *Неписаното учение на Платон*, стр. 171 и сл.

<sup>206</sup> Аврелий Августин (С. 2001), *Малки трактати*, прев. Делчева, А., стр.23-50.

„...щастлив е този, който има Бога“). Трите етапа на *circuitus spiritualis*<sup>207</sup>, представляващ всъщност благо, биват повторени огледално от трите степени на платоническото съзерцание, чиято кулминация е неговото достигане (по *Въведение в Платоновата теология*<sup>208</sup>):

красота, извлича началото си	въздигане от тялото, през душата,
от Бог	към Бог
любов, обхваща мирозданието,	пребиваване в Бога
осигурявайки „възходящ път“	
наслаждение, завръщането и	низхождане към душата и тялото.
съединяването със създателя	

В *Платоновата теология*<sup>209</sup> XIV, 3 търсенията на душата са ангажирани с истинното и доброто: първото чрез интелекта тя трябва да узнае във всички неща, а на второто да се наслади в тях чрез волята. Насочеността на воля-и-интелект, тоест, на душата, е да станат всичко, тъй като се стремят към онзи, от когото е всичко: Бог. Условната разлика между двете се резюмира така: интелектът се стреми към истинното, волята – към доброто; различна е и отнесеността им към техните обекти – интелектът „се съединява с вещите, пренасяйки ги в себе си“, докато волята отнася самата себе си към тях. Това пък от своя страна значи, че волевата същностна насоченост навън принуждава душата да действа, за да достигне обекта на своето желание и че „възжелава нещата...по-скоро така, както са в самите себе си“. В крайна сметка, чрез

<sup>207</sup> По-подробно за кръговата символика на йерархическата структура в *Коментар върху „Пир“ на Платон* II,2 и особено 3.

<sup>208</sup> Фичино, Марсилио (С. 2003), *Малки трактати*, прев. Бояджиев, Ц.; Фичино, Марсилио (С. 2008), *Трактати*, прев. Бояджиев, Ц.

<sup>209</sup> Marsile Ficini, *Théologie platonicienne...*

интелекта душата присъединява към себе си, а чрез волята „себе си присъединява към всичко“. В този полет на душата към всичко съществуващо, тези двете са „платоническите крила“, които *en fin* ще я отведат, въздигайки я, към Бога.

Играейки си, търсейки наслада, душата е устремена всъщност към безапелационно сериозната своя крайна цел: възвръщането при своя създател. В *Коментар към „Пир“ на Платон VII 1*, Фичино определя зараждащата се във волята любов като напълно чужда на каквото и да било отношение с телесност. Тя помества философа в съзерцанието, извисявайки го до „живот ангелски и съзерцателен“, тъй като е насочена към всеобщата красота. Ако се върнем към *За щастието*, можем да видим отново, че посредством интелекта душата вижда Бога (познава го), „а чрез волята се сърадва на познатия Бог“ (приобщава се към създателя си). Пред познанието за Бог обаче стоят много пречки: в този тук живот то бива непълно, винаги съществува вероятност да се злоупотреби с него и най-вече никога не може да се пренебрегне фактът, че има знание, неводещо към щастие. Противно на това предизвикваната от волята любов не злоупотребява, получава по-пълно разкриване от страна на своя обект – Бог, свързва по-тясно и здраво с него, намирайки силата си в единението: „В щастливия човек, следователно, радостта надхвърля съзерцанието“.

За Фичино е повече от ясен изводът, че именно радостта е „по-пълноценна“ от познанието, защото нали не всеки познаващ изпитва радост, ала изпитващият радост непременно и ще познае, а душата става божествена, именно защото обича Бог. Висшето благо е обект на наслада *de facto* за волята, не за интелекта, блаженството е свързано с пламенната обич, а волята – със същността на щастието. Тъкмо в свободното волево движение на разумните



души е предпоставена възможността те да надминат по блаженство някои от ангелите. Насочеността на волята навън я прави неизмеримо по-причастна към структурата на безкрайността, докато познавателният акт постига Бога в границите, наложени на интелекта. Актът на волята представлява за душата възможност за субстанциално разгръщане в безкрайния Бог. И тъй като волевият порив се успокоява в онова, което е оценил като благо в онтичен план, то Фичино предполага, че във всеобхватното благо той би бил завинаги успокоен в щастливо възраждане на Бог.

Тънката уловка в тази битийна „шахматна партия“ е, че за да бъде правилно насочена волята, трябва да бъде правилно разпозната нейната истинна цел, за което всъщност ѝ е неотменно нужен не друг, а интелектът.

## 2. Особените моменти в метафизиката на Фичино

### 2.1. Понятията *prisca theologia* и *magia naturalis*<sup>210</sup>

На първо четене тези две понятия – *prisca theologia* и *magia naturalis* – стоят някак куриозно за съвременния слух, а и освен това, съвсем не се вписват безпроблемно в средновековно-ренесансовия манталитет, на който биват поднесени и от който, в края на краищата, биват извлечени и обговорени. За интелектуалната атмосфера на флорентинския неоплатонизъм обаче те представляват концептуална подробност от такова естество, че, въпреки перманентно амбивалентното отношение, което има към тях собствения им културен контекст, извън рамките на *academia platonica*, те биват достатъчно

---

<sup>210</sup> Текстът на тази подглава е статия под заглавие Стефанов, С., *Prisca theologia и magia naturalis като нюанси на ренесансовата неоплатоническа култура*, в *Архив за средновековна философия и култура*, свитък XVII (С. 2011), под печат.

смыслево наситени, за да оставят своя, макар и не дотам явна, следа в конституирането на ранно модерната картина на света.

И така – става дума за две технически понятия, които *de facto* определят схващането на „платоническото семейство“ за „мъдростта на древните“ и, благодарение на това, трасират пътя за постигането на едно форсирано и съвършено в цялостта си човешко познание. В този смисъл, в тях могат да се открият поне два пласта, като и двата пласта са особено значими за представителите на флорентинската школа – квазиисторически такъв, доколкото претендират да отпращат към и да осветляват някаква своя традиция; и метафизически такъв, доколкото маркират първично познание на битийни основания. Важно е да се обърне внимание на това, че двете, *prisca theologia* и *magia naturalis*, биват мислени всъщност като два взаимодопълващи се аспекта на едно завършено в себе си учение на фикционален египетски персонаж: Хермес Трисмегист. И тъкмо защото описват устременост към различни предмети за познавателно овладяване, реконструирането им като концепти би гарантирало – според флорентинските неоплатоници – на човешкото същество дори чисто технологично изпълнението на неговата метафизична функция на космически посредник, *internuntius*, защото тези два предмета на познанието не са какви да е, а са именно Бога и света, които имат тази специфична особеност, че взети заедно са пълната осъщественост на цялото познание.

Нека ги изкараме дефинитивно, така както присъстват в дискурса на неоплатониците от Кареджи:

Древната теология, *prisca theologia*. Тук се съдържа идеята за едно богооткровено богопознание, което има характера на тайнство и с овладяването на което адептът получава битийно по-висшия статут на единен с

божественото; процесът, чрез който това се случва, има характера на интелектуално напредване към първоизточника на битието, което напредване се явява естествено и за разумната душа, доколкото овладявайки мистериите, тя се връща *in patria*, и за божественото, което откликва на своето най-близко подобие (*similitudo*), разумната душа, която така получава и власт над творението, тъй като то пък представлява серия по-далечни подобия на Бога; тъкмо тук е и смисълът на мистериалното в това езотерично по своето естество учение, доколкото то се явява изпитание и утвърждаване на постоянството на интелекта в пътя му към извисяване. Уловката тук обаче идва от начина, по който Фичино и неговите съфилософи виждат тези профетично-мистериални текстове, а те ги разглеждат именно като *prisca theologia*, тоест, като едно учение, като една монолитна школа („секта“, както я наричат на места) с континуална традиция, която се възприема от тях и която, според Фичино, е заключена между Хермес Триждивелики и Платон, като двамата се считат за „алфата и омегата“ на въпросната традиция, намерила в Платоновата философия завършения си доктринален образ. Ето какво казва самият Фичино: „*Prisca theologia на езичниците, в която се събират Заратустра, Хермес, Орфей, Аглагофем и Питагор, е цялата събрана в книгите на нашия Платон. И в писмата си, Платон е предрекъл (vaticinatur), че накрая, след много векове, тайнствата ще могат да бъдат разкрити на хората... колкото до мен, аз открих, че най-големите тайнства на Нумений, Филон, Плотин, Ямблих и Прокъл са тълкувани преди това<sup>211</sup> от Йоан, Павел, Йеротей и Дионисий. Прокъл е в крайна сметка като Ареопагита – в единството на една*

<sup>211</sup> Трябва да припомним тук, че изброените тук християни, включително Дионисий, са считани от Фичино за предшественици на споменатите редом с тях езически неоплатоници – cf. Allen, M.J.B., *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and...*

религиозна традиция, която никога не е била изоставена и чиито идеи, дори най-смелите, продължават да се съхраняват.“ (*De christiana religione*<sup>212</sup>). За Фичино Хермес, който „някога бил почитан като бог“, е буквално първият теолог, защото „сред философите, той бе първият, обърнал се от физически и математически въпроси към съзерцание на божественото; първият, говорил с голяма мъдрост за величието на бога, реда на демоните и кръговрата на душите. И точно заради това бил наречен първия теолог; бил последван от Орфей, който посветил Аглаофем в светите истини, и Питагор следвал в орфическата теология, който пък е следван от Филолай, учител на нашия Платон. Затова и има една единствена секта на древното богословие, винаги съгласувана в себе си, оформена от шест богослова, според един чудесен ред, започващ с Меркурий и завършващ с Платон. Колкото до Меркурий, той е написал множество книги, съдържащи знанието за божествените неща, в които присъстват, в името на безсмъртния бог, тайнства и чудесни пророчества, понеже той говори не само като философ, но често също и като пророк, предричащ бъдещето. Той е, който е предрекъл свършека на древната теология, раждането на новата вяра, пришествието на Христа, Страшния съд, възкресението на плътта, славата на светците и страданието на грешниците“<sup>213</sup>.

Интересен исторически факт, отбелязан от Гарин, е това, че младият Фичино, по заръка на Козимо, превежда херметическите и платоновите съчинения последователно (първо херметическите – до 1463), което, според

---

<sup>212</sup> Cité par Garin, Eugenio (P. 2001), *Hermétisme et Renaissance*, pp. 22-23; *De religione christiana* in *Marsilii Ficini florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera*, Basileae 1576, tomus 1.

<sup>213</sup> Cité par Garin, *Hermétisme...*, pp. 16-17.

италианския изследовател, поставя контекстуално творчеството на флорентинеца в един „магико-херметичен климат“<sup>214</sup>. Гръбнакът на херметическия корпус се състои от две съчинения – *Пимандър* и *Асклепий* (*Pimander seu de potestate et sapientia Dei*, 1 изд. Тревизо 1471, и *Asclepius*, който е латинизирана версия на един гръцки текст, озаглавен *Съвършеното слово*, чийто по-ранни преводи на латински са погрешно приписвани на Апулей), които разглеждат съответно божественото всемогъщество и мъдрост и божествената воля. В това състояние на неразличима амалгама, в което, очевидно за Фичино и поддръжниците му, се смесват херметизъм и платонизъм, биват включени и съчинения на Прокъл (*De sacrificio et magia*) и на „свещенослужителя“ Ямблих (*De mysteriis*).

Любопитното в случая обаче е не толкова този общ фон на древните учения, колкото вече загатнатото съотнасяне между „вехтата“ езическа теология и християнската такава – тенденцията е те да се мислят като равни по стойност, като на места изглежда сякаш *theologia christiana* дължи съществуването си едва ли не генеалогично на *prisca theologia*, а на места – и тези са като че ли повечето – двете се представят като паралелно разгръщащи се, равноценни и самостоятелни една от друга традиции, достигащи обаче до едни и същи истини, защото в последна сметка висшата им цел е една и съща. Ето началните думи в *Пимандър*, които навяват примордиалност на езическото и, по-специално, египетското богопознание: „*Хермес Триждивелики съм, който, чрез собственото ми теологическо учение, бях почитан с почуда и възхита първо от египтяни и варвари, после (тох) и от древните християнски*

---

<sup>214</sup> Garin, *Hermétisme...*, p. 22.

теолози<sup>215</sup>. Все пак тази първичност не е еднозначно застъпена и Кристелер<sup>216</sup>, например, обобщава, също на базата на изворови вметки, че Фичино схваща въпросните езически писания като идващи „от древна традиция на езическите теология и философия, която традиция е също толкова древна, колкото юдейската и християнската религии и може да бъде проследена обратно до Хермес Трисмегист, съвременник на Мойсей (sic!). Тези двете, според неговите възгледи, възхождат в повече или по-малко континуални традиции на две различни, но паралелни сфери – философска или езическа и религиозна или юдео-християнска – които се простират в непрекъсната линия от ранните дни на Мойсей и Хермес до неговото собствено време“. Разбира се, този „синтез“ на религиозни традиции е по-скоро търсен, отколкото намерен и, въпреки че не е съвсем безпрецедентен, съвсем не е безпроблемен.

Естествената магия, *magia naturalis*. С натъкването на този момент, който е еднозначно мислен като неразделна част от херметизма, флорентинският неоплатонизъм влиза вече в пряка колизия с ортодоксалния християнски светоглед. Идеята за една „древна теология“, за едно истинно откровение преди Христа, изглежда допустима след известни уговорки в периферията на *doctrina Christiana* – и тук не е нужно да отиваме до някое особено софистицирано философско учение, а е достатъчно да си спомним Вергилий, например, и неговата *Еклога* 4<sup>217</sup>: кумското пророчество, за девата и „божествения“ младенец, завръщането на сатурновото царство и златния век и т.н. Обаче идеята за едно практическо знание, което е функция на мистериалното знание, с

<sup>215</sup> Garin, *Hermétisme...*, p. 12 (цитатът е на латински).

<sup>216</sup> Kristeller, *Renaissance Thought...*, p.205.

<sup>217</sup> Публий Вергилий Марон (С. 1980), *Буколики. Георгики. Енеида*, прев. Батаклиев, Г., стр. 35-36.

помощта на което посветеният улавя взаимоотношенията между небесния ред и реда на земните неща (тези съответствия се регистрират през усвояването на осъществяващите ги духове, *daemones*, чието сноване по космическата вертикала е реалната връзка между нещото горе и подобие то му долу) и благодарение на уловеното манипулира директно в и със света, е меко казано неприемлива. Но нито Фичино, нито, между другото, по-младият от него Пико, изглеждат готови да се лишат от възгледите си относно необходимостта и уместността на *magia naturalis*. Защо им е на двама, самоидентифициращи се като християни, мислители такъв концепт? В едно свое ранно съчинение философът Ерик Вейл<sup>218</sup> дава симпатично, макар и не съвсем синхронно с предмета си, защото е опряно на изследване върху социалните теории за религиозните общности, издадено в Тюбинген, през 1912<sup>219</sup>, обяснение: християнинът, пише Вейл, имащ смисъла на съществуването си отвъд този свят, е заплашен не в света, а чрез и през него; в него, в известен смисъл, нищо не може да му се случи, този свят не е негово господарство; това, което е тук-и-сега не може да го унищожи, въпреки че може да го въведе в заблуждение; но тази му склонност да се остави на заблудата се отнася до отвъд-световата частица в човека; парадоксалността на човешката му ситуация е в това, че неговата ситуация, в която се решава бъдещето му отвъд времето, е ситуация във времето, като подвластното на времето само по себе си не може да му помогне, а само да го заблуди, защото самото упование на нещо тленно вече е

---

<sup>218</sup> Weil, Erik (P. 2007), *Ficin et Plotin*, éd. Deligne, A., trad. par Deligne & Engelmeier, pp.98-99. Всъщност, става дума за неиздадена и ранна (от началото на 30те години на XX век) работа на Ерик Вейл (1904-1977), писана под влияние на престоя му в края на 20те години в *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*.

<sup>219</sup> Става дума за едноименната монография на Ernst Troeltsch, цитирана от Вейл.

изпадане в заблуждение; тъкмо за това автентичният *modus vivendi* за християнина е отвърщането от света, но това е отвърщане от по-особен характер – същественото в него е, че решението на християнина срещу света се произвежда в света; светът е неговото и това на братята му по вяра бойно поле, а християнският живот е битка, защото не е достатъчно да се избягва грешното, а трябва да се произвежда правилното и всичко това се случва не другаде, а в този тук свят; и тъкмо в този тук свят за християнина е нужно да се ориентира, като трябва не просто да иска да помогне на себе си и на ближния си, но и да може да го направи; тъкмо в този ключ магията става не просто допустима, а и в някакъв смисъл необходима, защото събира в едно нещо действие грижата за духовното и грижата за телесното. Това предположение на Вейл би добило повече плътност, като се добави и мнението на Еудженио Гарин относно движещата сила на флорентинския неоплатонически проект, основаваща се на идеята за живата и хармонична цялост на вселената и за постигането на пълнота на познанието посредством „реформаторската“ мисия на философа, улавящ вселенските ритми в една обновена религиозно-философска, универсална доктрина<sup>220</sup>. За самия Фичино така наречения „маг“ е просто *„философът, вещь по въпросите на природните неща и звездите, който свързва по ползотворен начин, служейки си с подходящите молитви (славословия), небесните неща със земните, също както земеделецът, внимателен към присадката, присажда млади филизи на старо стъбло“*<sup>221</sup>. Тук следва да се припомни, че думата „маг“ не е с непременно пейоративно значение в Писанието – образите на *magi reges* (влъхвите); а и смислите,

---

<sup>220</sup> Garin, *Hermétisme...*, p. 26.

<sup>221</sup> Garin, *Hermétisme...*, p. 79.



влагани в нея подлежат на изяснявания от типа на това, което дава Джордано Бруно, например, и които не са чужди на Фичино: „„Маг“ означава чисто и просто „мъдрец“ – като трисмегистите в Египет, друидите в Галия, гимнософистите в Индия, кабалистите у евреите, магите на Персия, софистите в Гърция и гадателите в Рим. „Маг“ е този, който знае да чете света в дълбочина... и знае да говори за нещата с точно формулирани изрази, карайки ги да му се подчинят“<sup>222</sup>. Пико от своя страна направо декларира в 900 тезиса, че съвременната нему така наречена магия не е друго освен шарлатания – тя няма никакви основания и не съдържа истина и сигурност, твърди той – и с право е осъдена като дяволско дело от светата църква, обаче „естествената магия е позволена и не е запрета“ (*magia naturalis licita est et non est prohibita*). А това е така, просто защото всъщност „магията е практическата част на естествената наука“ (*magia est pars practica scientiae naturalis*) и за практикуващия я „няма сила (*virtus*), заложенa и отделена на небето или земята, която той да не може да изведе в действителност (*actuare*) и да едини (*unire*)“, така че „да действа чрез магия означава не друго, а да се бракосъчетае със света, *maritare mundeum*“<sup>223</sup>. Залогът за Фичино и съмишлениците му, поради който те някак си държат на своите астрологико-магически занимания, се състои в намирането, в нацелването, на теоретичния път за приближаване към небесния живот<sup>224</sup>. Интересната подробност тук,

---

<sup>222</sup> Cité par Garin, *Hermétisme...*, p. 85.

<sup>223</sup> Jean Pic de la Mirandole, *Opera omnia*, Bâle, 1572, cité par Yates, Frances, A. (P. 1996), *Giordano Bruno et la Tradition hermétique*, trad. par Rolland, M. pp. 113-114.

<sup>224</sup> В това отношение е особено показателно съчинението на Фичино *De vita libri tres*, особено третата книга *De vita coelitus comparanda* (и, по-специално, III 25), in *Marsilii Ficini florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera*, Basileae 1576, tomus 1; in Ficino, Marsilio (Tempe 1998), *Three books on life*,

която се споменава и от Вейл, и от Йейтс, е, че в отсяването на зърното от плявата в астрологията, Фичино се позовава на съчинение, писано още от Алберт Велики, който пък се ръководи в морално отношение от августиновата позиция, *Speculum astronomiae*<sup>225</sup>, в което се описват *imagines astrologiae*, талисмани, сочещи как астралната каузалност е втъкана естествено в *cursus naturae* (естествения ход, протичането на природата). Така, според Йейтс, Фичино основава разбирането си за магия, върху концепцията – взета най-вероятно от латинския вариант на един арабски трактат за магията, също приписван на Хермес (*Picatrix*, *Целта на мъдрия*, андалузки арабски текст, от около 9 век)– за „световия дух“, *spiritus mundi*, една изтънчена и превъзходна универсална субстанция, циркулираща между „световната душа“ *anima mundi* и „тялото на света“ *corpus mundi* и така осъществяваща жизнеността на вселената. Благодарение на този универсален посредник е възможно влиянието на звездите, понеже той е негов проводник и тъкмо той следва да бъде привлечен от мага, който може да си послужи за целта с животни, растения, миризми и цветове, съответстващи на планетите. Разбира се, относно тази специфика Фичино се подкрепя и с Плотин, Енеади IV 3,11<sup>226</sup>, тоест, неоплатоническата рамка не бива изоставена: древните мъдреци, разказва Плотин, които желяели боговете да са сред тях, изграждали храмове и поставяли статуи в тях, като се ориентирали по природата вселената, защото забелязали, че природата на душата лесно може да бъде увлечена към дадено място, особено ако се осигури нещо, способно да приеме някоя нейна част,

---

trans. Kaske & Clark; in Ficino, Marsilio (Padova 1991), *De vita*, a cura di Biondi e Pisani.

<sup>225</sup> Albert le Grand (P. 1891), *Miroir astrologique* cité par Weil, *Ficin et Plotin*, pp. 98, 154.

<sup>226</sup> Плотин (С. 2005), *Енеади*, прев. Бояджиев, Ц., стр. 360.

понеже ѝ подражава, както, виждаме, се случва при огледалния образ и, значи, по същия маниер самата природа създава изкусно нещата, като подражания на същностите, чиито логоси тя съдържа в себе си и т.н. Изрично трябва да споменем, че за Фичино херметизмът в цялостта си и учението на Платон са безостатъчно съвместими – в коментара към своя превод (от 1489 година) на Присциан Лидиеца<sup>227</sup>, той вкарва цяла платонистка по съществото си концепция за въображението, която разяснява тъкмо директното действие на познанието върху реалността: въображението, пише Фичино, има „универсално-медитативна“, силова функция; въображението, *imaginatio*, прави осезаеми/сетивно възприемаеми идеите, то ги визуализира, тъй като му е присъщо да надхвърля сетивните дадености със своите въображаеми конструкции: *„въображението се съгласува със сетивността, тъй като тя възприема отделните неща, но то надхвърля сетивността, защото дори да няма нищо пред него, то пак произвежда образи (imagines edit). Въображението е подобно на Протей, на Хамелеон“*. От тук лесно можем да се досетим, че долавянето на подобие, с цел създаване на астрологически амулет, се осъществява тъкмо по описания горе начин, а непосредственият път за достигане този *spiritus mundi* са лъчите на слънцето, което е оживотворяващ и управляващ фактор в космоса, буквално е наречено *vivificator* и *rector*, и в чието действие се разкрива метафизичния механизъм на сътворението<sup>228</sup>. Обобщено, смисълът на магията се състои в това да се овладее и контролира проникването на „световия дух“ в материята, като се „разгадае“ интимната

---

<sup>227</sup> *Expositio Prisciani & Marsilii in Theophrastu de Sensu, ac phantasia, & intellectu, in Marsilii Ficini florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera*, Basileae 1576, tomus 2.

<sup>228</sup> Cité par Garin, *Hermétisme...*, pp. 37-38.

връзка на нисшите елементи с жизнеността на звездната сфера и като се познае вътрешно присъщият принцип на йерархията на света<sup>229</sup>.

\*

Пред така очертания общ контекст на двете понятия обаче като че ли има една дребна историко-философска спънка. Изследователите на херметизма от първата половина на 20 век, забелязват наличието на известна – и, според тях, отчетливо разпознаваема – хетерогенност в текстовете, приписвани на Хермес. Това им наблюдение се простира дотам, че те отчленяват две самостоятелни крила: учен или теологически херметизъм и популярен или магически херметизъм. Първият е относително затворен в себе си и е консистентен продукт на елинизма, откъдето, впрочем, идват и съзвучията с неоплатонизма, а текстовете, съдържащи идеите на този „висок тип“ херметизъм, са генерирани между 2 и 3 век сл.н.е., като съдържанието им обсъжда чрез философски понятиен апарат въпроси, отнасящи се до божественото и богослуженията. Вторият се състои от по-древни, но и по-разнородни текстове на тема астрология, алхимия, магия, включително правене на талисмани, знахарство и прочее, които дори стилистично нямат връзка не само помежду си, но и с първия вид херметически съчинения. Единственото „обединяващо“ изглежда е легендарния автор, докато „*мисловният им модел е свършено различен*“<sup>230</sup>. Подобна констатация влече лесно със себе си подозрение за това, че флорентинският неоплатонизъм е просто форма на безкритична еkleктика. Разбира се, историците на ренесансовата философия (Еудженио Гарин, ала и Франсис Йейтс, отчасти) не са склонни да се съгласят с подобна констатация –

<sup>229</sup> Yates, Frances, A., *Giordano Bruno et la Tradition hermétique*, pp. 92-93.

<sup>230</sup> Scott & Ferguson (Oxford, 1924-1936), *Hermetica*, 4 vol.; Festugière, A.-J., (P. 1967), *Hermétisme et la mystique païenne*, cités par Garin, *Hermétisme...*, pp. 28-33.

най-малкото, защото позитивисткият историко-филологически анализ изглежда също толкова невникнал във вътрешните мотивации на ренесансовите и средновековните концепции за херметизма, колкото ренесансовите и средновековните мислители нехаят за точната историческа датировка на източниците си. Разбира се, този съвременен анализ има свои смисъл и важност, доколкото посочва мнимите генеалогичност и първичност на херметическия корпус и реконструира една позитивно верифицируема негова история, в която той бива описан като продукт, произведен на юдейски и/или персийски религиозни учения. Този анализ обаче пропуска напълно идейната ос, около която съчиненията, приписвани на египетския мъдрец, биват привнесени в и усвоени от западната късноантична, средновековна, ренесансова и ранномодерна култура, като прави по този начин контекста ѝ и, следователно, движещите нейната история мотиви, напълно непрозирни за изследователите, които го ползват. По тази причина, Гарин директно обявява това прекомерно формално деление за стерилно и то не само, защото такова деление не е правено и дори не е забелязано нито през 4 век (от Августин, в *За града Божия*, от Лактанций и от Зосим, например), нито през 12 и 13 век (от Алан от Лил, от Алберт Велики), нито през 14 век (от Колючо Салютати и Томас Бравандин, например, които ползват превод на Франческо де Нерли от

1356)<sup>231</sup>, нито от Фичино и Пико, нито след тях (от Джордано Бруно)<sup>232</sup>, а и понеже самото то пренебрегва спорадичните, но все пак налични в самия този корпус, преплитания между магичния и теологичния аспект. Според италианския историк, на тази оценка ѝ убягва общата интелектуална атмосфера, удържаща различията на различните учения в един хоризонт: „*В действителност*, пише той, *специфичната черта и общата сфера на*

<sup>231</sup> Нека само отбележим част от най-емблематичните херметически тези, интегрирани като влияния във възгледите на някои от споменатите философи – у Алан от Лил, *Regulae de sacra theologia*, VII, 447 (Migne PL 210, 627) е използвана метафората за Бога като за сфера, чийто център е навсякъде, а окръжността – никъде; същият мотив, както вече отбелязахме, е налице у Кузанеца и у Фичино; също така споменахме, че Алберт Велики, използва астрологически положения, за да опише естественото взаимопроникване между хода на звездите и хода на природата; съвременникът му Алфонсо X Мъдри, превежда херметическия трактат *Picatrix* на кастилски и латински; Колучо Салютати пък е силно впечатлен от описанието на смъртта на Хермес (смъртта като преход на душата към истинната ѝ родина, като оставянето на ограниченията на отсамното и като повод за празник, текст, който е съвсем в унисон с популярните платонистки тези); Николай от Куза, *De berillo* 6, използвайки фразата на Хермес, че „*човекът е един втори бог*“, обяснява подобие на природните форми с формите на изкуството – природата е изкуство, оформящо материята отвътре, изкуството е природа, оформящо материята отвън, като природата има за образец на подобията си божествените идеи, а мерилото на изкуството подобие се задава от човека, който улавя сериите онтологични подобия в света; същата тема е подробно разглеждана и от Фичино; Пико пък въвежда в алегоричното тълкуване – което има и оправдателна цел, според Джил Крей – на момента с целувачия Агатон, кабалистката идея за „смъртта на целувката“, *mors osculi*, която описва момента на екстатичното откъсване на душата от телесното и насочването ѝ към съзерцаването висшите същности: „*Тази смърт, символизирана от целувка, настъпва „когато душата, в интелектуален захлас, се съедини дотолкова напълно с безтелесните неща, че се издига над тялото и го изоставя напълно*“...“ – Kraye, Jill (Aldershot 2002), *Classical Traditions in Renaissance Philosophy*, p. 80.

<sup>232</sup> Това обаче, което е очевидно за Джордано Бруно – а именно, използването на платоновите съчинения в превод на Фичино и влиянията на точно тези преводи върху неговата философска работа – съвсем не е очевидно за творчеството на Николай Коперник и теорията му за хелиоцентричното и геокинетичното

херметизма, както теологичен, така и магичен, са поставени своеобразно в диренето на едно по-високо ниво на познание, в което, тъй като се разпростира върху единството на всичко, идентифицира се с всичко и действа във всичко, преобразувайки го, познанието се отъждествява с действието: съответствията, обединяващи различните планове и аспекти на действителността; всепронизващият живот и безконечната игра на символи и образи, на сили и действия; импликациите на бога-човек, поставен в центъра на света, стойността придавана на езика, който не само откроява, но и предизвиква и действа – всичко това убягва...<sup>233</sup>. Същият интелектуален

---

устройство на вселената. Всъщност всички препратки, които Коперник ползва към философски съчинения от древността, изглежда са му били по-достъпни от други източници, включително неплатонически, отколкото от Фичиновите преводи, освен тъкмо по отношение позоваванията на херметическата теория за космогоническата функция на слънцето (според която животворящата слънчева *lumen* създава в един миг небесните сфери около себе си) и тази за астрално-планетарно обуславяния кръговрат на физическите елементи – Кнох, Dilwyn, *Ficino and Copernicus in Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy* (Berlin – Leiden - NY 2002), ed. Michael J.V. Allen, pp. 399-418.

<sup>233</sup> Garin, *Hermétisme...*, p. 35-37. Тук искам специално да отбележа, както това прави и самият Гарин, че, когато става дума за „езика, който не само откроява, но и предизвиква и действа“, със самото това се отбелязват египетските писменост и език, които са едновременно и „богооткрояващи“ и „магически“ и специфичната им роля, произтичаща от това, дава повече от нагледно контекстуалната връзка, обединяваща теологическия и магическия херметизъм. За да потвърди това си наблюдение, Гарин цитира част от *Определенията на Асклепий, към цар Амон*, едно съчинение, което отсъства във Фичиновия вариант на херметическия корпус, но е преведено и добавено впоследствие от Лазарели: „Самото своеобразие на звука и точното произнасяне (точната интонация) на египетските слова, спотайват в самите себе си силите (енергиите) на нещата, които биват назовани. Доколкото ти имаш власт над тези неща, о, царю, ти, който можеш всичко, запази на всяка цена това слово от всякакъв превод, за да не достигнат тези така велики тайнства до гърците и за да не направят те, с тяхното надменно красноречие и с неговата липса на сила, така, че да избледнеят и изчезнат тежестта, стабилността, въздействащата сила на словата в нашия език. Защото гърците,

патос е засвидетелстван като характерен за *familia platonica* и от един приближен на Марсилио и Пико, на име Джироламо Бенивиени, който пише: „...граф Джовани делла Мирандола търсеше на времето с Марсилио Фичино във вила Кареджи и другаде да съедини духа с Бога, да прави чудеса и да пророкува, използвайки естествената магия и следвайки кабалистичното учение, както и с изследвания, и с молитвите и благовонията, които двамата познаваха“<sup>234</sup>. В този смисъл, може напълно релевантно да се заключи, че в доктриналния проект на ренесансовия неоплатонизъм (флорентинския, по специално) става въпрос не само за съчетаване на разнородни варианти херметизъм с платонизма, а изобщо за изграждане на единен корпус, разбира се йерархизиран, на цялата позната до тогава философска традиция, на човешкото

---

*о, царю, излагат единствено празни разсъждения, предназначени да произведат убеждения: такава е в крайна сметка цялата тяхна философия – шум от звуци. Ние, от своя страна, не използваме прости думи, а звуци, пълни с действеност.“* Освен иронията, която стои в историческата перспектива на този писан все пак на гръцки текст, въпросният пасаж дава няколко съществени за неоплатоническата традиция индикации: както отбелязахме вече, пасажът обяснява през езика връзката между магизма, отнесен към овладяването на света и „богоразкриването“, отнесено към извеждането на тайнствата на универсума, като двете ни повече, ни по-малко се взаимнообуславят, защото разчитат на една и съща, директна връзка между словото и реалността като такива; освен това, тук се откроява едно разбиране за философията, респективно, за философстването, като за едва ли не „мистико-поетичен“ акт, който е по-скоро медитативен и екзистенциален (който е по-скоро акт на откровение свише), отколкото рационалистски и логически и в който чисто разсъдителните и формално логически операции са само подготвителен етап, въртящ без последвалото „надграждане“ на празен ход; всичко това, разбира се, резултира в допълнително укрепване на сходствата между платонизма и херметизма дотолкова, че на Фичино – а и на авторите през средновековието и късната античност – двата културни феномена изглеждат като развития в една и съща, континуална традиция; не на последно място, това някак естествено избива в едно елитаристко разбиране за истинното познание, което е прерогатив на малцина избрани и посветени, тоест, знанието придобива подчертано и директно „теологичен“ характер.

<sup>234</sup> Cité par Garin, *Hermétisme...*, p. 25.



познание изобщо.

## 2.2. Понятието *светлина* и мястото на сетивността

Както вече споменахме в началото, при част от изследователите на ренесансовата философия и, в по-общ план, на ренесансовата култура, е налице експлицитното убеждение, че ренесансовата философия и, в частност, ренесансовият неоплатонизъм, са „неспособни“ да осъществят философски синтез, тоест, да покажат вътрешно присъщи им кохерентност и „системност“, а са просто компилаторски и даже еkleктични „проекти“ в рамките на дадени (философски) традиция и култура<sup>235</sup>. Хипотезата, която бих искал да изложа в текста на настоящата глава, е свързана с посочването на една възможност за указване център на синтез в метафизиката на Марсилио Фичино, възможност, заложена в собствения му философски понятиен апарат. Изглежда *pater platonicae familiae* „гарантира“ на своята философия удържаща я концептуална ос чрез преработката на традиционния неоплатонически мотив за светлината, комбинирайки отделните препратки и екземплярни метафори в нарочно изградено понятие<sup>236</sup>, преплитащо в себе си и не-платонически мотиви, които,

<sup>235</sup> Споменати бяха по-специално два възгледа (вж. по-специално, бел. 19 и 20) – единият по-генерален и, съответно, по-категоричен, засягащ цялата ренесансова неоплатоническа традиция, този на Питър Бърк, и един по-нюансиран и, поради това по-мек в оценката си, засягащ конкретно Фичиновото разбиране за „светлина“, този на Андре Шастел, несъгласието с нюанси от който възглед стои в основата на тази глава.

<sup>236</sup> Като не единствени, но особено важни източници тук бих посочил – Платон, *Тимей* 67в, *Държавата* VI; Плотин, *Енеади* I 6,3; Прокъл, *Коментар върху „Държавата“* IV 39, 5-16, XVI 199, 21; Псевдо-Дионисий, *Мистическото богословие, За небесната йерархия* XV 2, и разбира се, *За имената Божи* IV, заедно с цялата коментарна традиция по нея; *à propos*, подобни топоси присъстват и в източната

взети сами по себе си, са не дотам съвместими с неоплатоническата, а и, забележете, с християнската представа за света.

Проблемът за „синтетичността“ или, като минимум, за „синкретичността“ в ренесансовия неоплатонизъм, идва от това, че в рамките на Фичиновата неоплатоническа метафизика – в която концептуално проследеното отношение между красота, любов и наслада (радост) изгражда генералната картина и

---

традиция от самото начало – Василий Велики, например, полага красотата на златото, по аналогия с тази на светлината и звездите, на „границата на телесното“, тя е красота проста, тоест, тя е несъставна и състояща се в блясъка; по този начин тя стои в опозиция на телесната, комплексна красота на телата, която от своя страна се състои в хармоничната устроеност на съставлящите телата части – виж *Шестоднев* II 7 (Василий Велики (С. 1999), *Шестоднев и други беседи*, прев. Тенев, Р., стр. 35). Сергей Аверинцев отбелязва по този повод, че златото във византийската традиция е „абсолютна метафора“ на неделимия блясък на светлината, който пък (по Дионисий отново) е „абсолютна метафора“ на божествената простота (*Златото в символиката на ранновизантийската култура*, в Аверинцев, С. (С. 1999), *Ранновизантийската литература. Поетика и традиции*, прев. Трендафилова, Е.); интересни влияния идват и от флорентинска почва – Дантевият *Рай* XIV 67-69, XXVII 4 („...усмихнат целия всемир видях// и влизаше през моя слух и зрение// опиянението ми от тях...“ – Данте, *Божествена комедия*, стр. 397) и XXVIII 83, 91 („...и в цялата си красота чудесна// небето изведнъж ще се засмее,// тъй сторих аз, щом доната небесна// със своя отговор ме разведри// и истината като слънце блесна// ... тъй всеки кръг [тук става дума за небесните сфери – бел. моя] започна да гори.// Разискряха се всички...“ – Данте, *Божествена комедия*, стр. 403) съдържа съзвучни с Фичиновите определящи фрази, особено що се отнася до звездния блясък като смях на вселената, като веселие на небесата. Естествено у Фичино се откриват и влияния малко или много извън неоплатоническата традиция, включително на Лукреций Кар, на Аристотел (книга втора на *За душата*) и на Тома от Аквино, но, тъй като самият неоплатонизъм представлява своего рода поредица от синтези, а и понеже самият Фичино въвежда въпросните мотиви целенасочено, тези примеси се вписват в голяма степен безпроблемно. Куриозно, но факт – макар и несъществени, в текстовете на Фичино присъстват дори препратки към бестиарии – по-специално тези на Гийом Клирика от Нормандия (от началото на XIII век) и на Брунето Латини [отново XIII век, като авторът, между другото, е положен от Данте седми кръг на *Ад*, XV песен; съчинението на Латини, *Li livres dou tresor*, от което тук ни интересува част I 5, 175 (*Li livres dou tresor par Brunetto Latini; publ. pour la*

„метафизическата рамка“, представлявайки в частност фундаменталната цел за философията на флорентинеца и основния смисъл на съзercанието изобщо, поне така както то е дадено в тази философия – тази водеща концептуална линия стои като рупор на многовековна традиция, чийто ефект бива украсяван с на пръв поглед причудливи заемки от други културни и философски феномени, сами по себе си трудно съвместяващи се с фундамента на въпросната традиция.

---

*première fois d'après les manuscrits de la Bibliothèque impériale, de la Bibliothèque de l'Arsenal, et plusieurs manuscrits des départements et de l'étranger par P. Chabaille, Imprimerie impériale, Paris 1863, pp. 221-222* като самото съчинение всъщност е енциклопедичен сборник, в който е включен и бестиарий), защото от там е взета податката у Фичино, е писано във Франция, на старофренски, а заради превода му на италиански, съчинението е приписвано първоначално на Боно Джамбони] – които се ползват за показателен пример в тезата, отнасяща се до генеративната сила на светлината и стоят напълно на място. Действително, Фичино изключва алегоричния план от описанието на „камилската птица“ (която, според различните ортографии в различните бестиарии, се среща като *Asida, Ostrice, Ostruche, Otrusce, Struthiocamelon, Struthione, Strutio*), която на базата на Йов 39:13-18 се счита за олицетворение на забравата и жестокостта (а Плиний Стари ѝ приписва глупост – *Historia naturalis* 10, 1; неговото съчинение е „първообраз“ за средновековните бестиарии, в които обаче присъстват и магически мотиви, митологеми, народни вярвания и, нередко, откровени суеверия, като всичко това определя облика на този тип книжнина), но използва описанието на „естественото“ ѝ поведение. Нека припомним, че, според Брунето, камилската птица не мъти, а заравя яйцата си в пясъка и тръгвайки по своите си работи, ги забравя, без да си ги спомня вече, оставяйки ги на „милостта“ на слънчевата топлина, която „затопля това, което майката би трябвало да затопля“; Фичино се абстрахира от моралните нюанси, отмахва ги, за да използва действието на птицата спрямо яйцата ѝ като доказателство за живителната сила, която светлината оказва върху семенните основания на нещата: „Обаче лъчите от смеещите се звезди, точно като очи на божествените умове, най-щедро и най-радостно насочени към основанията на нещата (*in semina rerum*) стоплят и пораждат всичко по същия начин, по който това прави погледът на камилската птица, насочен към яйцето. Така че тяхната естествена топлина е вложена като жизнена сила във всички неща. И от там животът се заражда, откърмва се и се разраства (цялото това изречение преформулира Лукрециевата алегоризация на Венера, *Venus*, която поражда, отхранва и уголемява нещата – бел. моя). По тази причина става така, че всички

Затова към основополагащите концепти на Фичиновата метафизика биха могли – и, считам, трябва – да се добяват още поне три: разбирането, или по-скоро, идеята за „духовния кръговрат“, *circuitus spiritualis*, защото то на практика изяснява единното и подредено действие на красотата, любовта и насладата, представляващо на практика йерархията на битието в метафизическата визия на флорентинеца; разбирането за разумната душа, чрез което човекът бива същностно ангажиран в йерархията и което имплицитно съдържа в себе си основният интимен, „екзистенциален“ и, същевременно, онтичен проблем на човешкото същество изобщо и на философът, по-специално, така както той е идентифициран във флорентинския неоплатонизъм – проблемът за безсмъртието на душата (защото тъкмо в ракурса на този проблем разбирането за душата изкрystalизира и, при Фичино собствено, този така или иначе силен мотив в платонизма бива допълнително изострен); понятието за светлината е обаче това, което дава технологията, начинът, по който се изгражда конструкцията на Фичиновата метафизика, тоест, разбирането за светлина е, така да се каже, функционалният ключ на неговата философия и в този смисъл то получава повече концептуална тежест от това да е просто обобщение (А. Шастел) на наличното в предходната традиция. И технологичността му е универсална – като концепт служи както при разясняването на разгръщането на вселената, така и за описанието на постъпателно напредващото съзерцание.

*неща възжелават удоволствието, понеже са пораждани не само от земно удоволствие, но също и от небесна радост (Hinc fit ut omnia voluptatem appetant, quia non modo voluptate terrena, sed etiam caelesti laetitia generantur). И също кой би отрекъл, че божествените сили, чрез някакво радостно влечение (affectus), задвижват и пораждат всички неща, когато бихме видели и от природата на живите същества и от делото им (et ab animalium natura et ab arte), че всичко е изведено в съществуване и усъвършенстване чрез удоволствието?“ (Quid sit lumen, 7; De lumine, 8).*

Така се разкрива многопластовият начин за обхващане и удържане в-едно веднъж на действието по реализиране на света и, втори път, на действието по реализиране на познанието. В този план, отделни не-неоплатонически елементи и влияния спомагат понятието за светлината да добие едно по-физическо звучене, извън традиционните за различните платонизми питагорейски математически схеми при обяснението на универсума. В космологическите си рамки тази иновация в говоренето за светлината става през разбирането ѝ като сила движеща, оживяваща и осъществяваща (и съвършенстваща), а във физиологическите си рамки – през схващането ѝ като способност за познавателно овладяване на външния свят, като двете рамки непременно се мислят като съотносими. Микрокосмосът е перманентно обвързан с макрокосмоса и това гарантира съществеността на взаимозависимостта им чрез един момент на трансцендиране, указващ че човекът не е само епифеномен на всемира, а сетивновъзприемаемото – на умозримото. Затова рационалното познание надхвърля условията за упражняването си, преминавайки във *visio angelica* (ангелическо съзерцание), която всъщност го осъществява, а земната наслада, *voluptas terrena*, се надскача в името на една по-възвишена радост – *laetitia coelestis*, която е истинската цел на душата<sup>237</sup>. Разбира се, Андре Шастел

<sup>237</sup> Желанието на Фичино да утвърди как нетленната същина на човешкия живот надскача безапелационно своето тук-и-сега битие в името на нетленната си „родина“ и същевременно стремежът му да остане непременно в рамките на християнското учение, за което човекът по същество представлява неразривно свързани душа-и-тяло, непременно положени тук-и-сега и „спасяващи“ се тъкмо в тази своя цялост, намира резултат в едно направо екстравагантно обяснение, правещо възможно концептуалното редопологане на платонизъм и християнство – а именно, това, че всъщност възкръсналото тяло е „по-сродно“ на душата, тъй като при възкръсването придобива ефирна материя: „Да се върнем на възкресението. В края на краищата, безмерната Божия мощ е действаща причина за него. Следователно, вечният живот, възкресяващ мъртвите, по същия начин ще ги

съвсем не отрича, че проводникът на тази едновременна „инервация“ (тоест, жизнено възбуждане) на телесния и нетелесния свят, респективно, на човешкото същество и космоса, всъщност е светлината и в подкрепа на това свое твърдение той посочва първо забележката от *Платоновата теология* X 6, изтъкваща, че огънят е просто сетивен аналог на своето универсално действие и, после, едно обобщение на Кристелер, в което се заявява, че понятието за

---

*съхрани най-съобразно във вечността от смъртта. Така се вижда, че чудото на възкресението подобава в крайна сметка на самата безсмъртна душа. В действителност, по този начин, всемогъщият Бог възкресява телата, подчинени на властта на своите души до такава степен, че животът на вековечната душа се излива вековечно в тялото. Това наистина подхожда и на най-превъзходната форма в лицето на подложената ѝ материя и в най-голяма степен е съгласувано с порядъка на природата. Както предават теолозите, това се съгласува убедително също и с реда на благодеянията, така че телата ще бъдат дълбоко свързани не само с живота на човешките души, които са самият живот, но и с чистите души, с техните качества и действия, по същия начин, по който тези души са свързани с Бога. Поради това, интелектът, изпълнен с божествена светлина, и волята, изпълнена с несравними радост и деятелност, преливат изцяло в тялото блясък и чудесна деятелност, задвижвайки го, и по начина, по който душите се въздигат към яснотата и могъществото на небесните умове, така и телата се възнасят към яснотата и могъществото на небесните тела. Не трябва да се вижда нищо чудно в това, че човешкото тяло не е чак толкова малко подобно на небето по природа поради своята умереност, и когато, надарено отново, бъде облечено в една небесна форма, изведнъж ще се издигне далеч в небесната област, очевидно водено от душата, подкрепена от безкрайната Божия сила, която и сега на земята разделя тялото от Бога, свързва го въпреки природата на неговите елементи, поддържа го, въздига го и накрая го единява със свръхнебесния Бог, а може също и да го възнесе със себе си към възвишената област на етера. Тогава, чрез това възнасяне, нито това най-чисто тяло ще увреди етера, нито ще бъде увредено от него, станало фактически и по сила, и по качество етерно.“ „Sed ad resurrectionem iam revertamur. Denique Dei virtus immensa efficiens resurrectionis causa est. Ergo qua vitae infinitate suscitatur mortua, eadem in aeternum a morte libera convenientissime servat. Tantum enim reviviscendi miraculum vita solum sempiterna in posterum decere videtur. Qua in re Deus omnipotens reddit corpora usque adeo animarum suarum imperio subdita, ut vita animae sempiterna sempiternae quoque exundet in corpus. Quod quidem et praestantissime formae adversus materiam sibi subiectam*

светлината засяга едновременно „теорията на познанието, познаването на природата и метафизиката на красивото“<sup>238</sup>.

По този начин понятието за светлина у Фичино дава като следствие на концептуалните си нюанси и това, че сетивността не бива безостатъчно редуцирана<sup>239</sup> в познавателен и онтологичен план в рамките на неговата неоплатоническа философия, без при това моделът на познавателния процес да се заменя с неплатонически такъв, например, с аристотелистки. Всъщност

---

*naturaliter convenit et ordini naturae maxime consentaneum est. Ordini vero, ut tradunt theologi, meritorum, id quoque magnopere congruit, ut corpora non tantum secundum vitam omnibus hominum animalibus, quae vitae quaedam sunt, sed prius etiam secundum qualitates actionesque penitus coniungantur, quemadmodum animae ille sunt coniunctae Deo. Itaque intellectus divino lumine plenus ac voluptas laetitia efficacique incomparabili inde repleta, splendorem efficaciamque ad motum in corpus mirabilem omnino transfundunt, ut quemadmodum animae illae ad caelestium mentium, ita corpora ad corporum caelestium claritatem virtutemque attolantur. Neque mirum videri debet corpus humanum natura caelo propter temperantiam non parum simile, quando rursus dono quodam caelestem formam quandam induitur, subito ad caelestem regionem penitus elevari, trahente videlicet anima infinita Dei virtute suffulta, que et in terre nunc a Deo disiuncta corpus contra elementorum suorum naturam connectit, sustinet, elevat, et tunc supercaelesti coniuncta Deo potest etiam ad sublimem attollere secum aetheris regionem. Neque penetratione tunc vel offendit et aethere vel offienditur purissimum corpus illud iam iam virtute factum qualitateque aethereum.“ Marsile Ficin (P. 1964), *Théologie platonicienne, de l'immortalité des âmes*, T. 1-3, texte établi et traduit par R. Marcel, XVIII, 9: *De corporibus beatorum*.*

<sup>238</sup> Chastel, A. (Genève 1996), *Marsile Ficin et l'art*, p.91.

<sup>239</sup> Както на практика се получава при Августин и Псевдо-Дионисий, например, при които сетивните възприятия действат в стриктно определена сфера, която, строго погледнато, е „пред-познавателна“, защото участва само в подготовката на познавателния процес, а от съществената му цел – съзерцанието и богопознанието – е изключена. И докато при Дионисий това положение е подчертано свързано с апогея на мистическото богословие във *via negativa*, при Августин то е изрично обвързано и със строгото субординиране на частите на душата и с педантичното йерархизиране на сферите им на действие: Aurelius Augustinus, *De quantitate animae* 35, 79, PL 32; Bourke, Vernon J. (Milwaukee 1945), *Augustine's Quest of Wisdom*; Rand, Edward K. (Cambridge 1928), *Founders of the Middle Ages*.

флорентинецът продължава да се придържа – не стриктно, но упорито – към илюминативната теория за познанието, като обогатява и реабилитира сетивността, през познавателната тежест на погледа и зрението, *visus*, която въобще за късното средновековие изглежда „научно“ подкрепена през заниманията с оптика, през нейните математически (защото принципите ѝ са *modo geometrico*) и експериментални основи. Не можем, разбира се, да не отбележим, че в този случай, по отношение на сетивността, Фичино се води отново приоритетно от платоническото учение<sup>240</sup> така, както то е предадено във

<sup>240</sup> По отношение на Платон и разбирането му за сетивността, Гътри отбелязва следните няколко наблюдения, които са особено важни за отбелязване с оглед на настоящото изложение: *aisthēsis* обозначава едновременно както „сетивност“, така и „чувственост“, понеже липсват отделни думи, чрез които да бъдат разграничени даденото от сетивата (цвет, звук) и възприятията, които произвежда това дадено във възприемачия сетивно външните обекти [по този въпрос, но вече обобщено за западните култура и философия, вж. Маркузе, Херберт (С. 1993), *Ерос и цивилизация*, стр. 191-193]; *aisthēsis* се използва за всяко едно от петте сетива и, едновременно с това, за съвкупността на петте, като заедно с тях, понятието бележи още изпитването на удоволствие, болка, желание, страх, като се добавя, че има още неизброимо много други, именувани и неименувани „усещания“ (по-специално, за *aisthēsis* като удоволствие и болка – *Тимей* 64d-65b); заедно с това Платон все пак удържа ясното разграничаване между даденото на сетивото качество и обекта, който то окачествява: белотата е различно нещо от белия камък (*Теетет*, 156e); разбира се, държи се и ясна сметка за това, че усещането е индивидуално, лично и непроверимо, докато възприятията са съобщими, обективни и проверяеми; въобще, обобщава Гътри, към сетивността и сетивата се включват данните на всеки непосредствен и неволен опит, докато резултатът на рационалната рефлексия дава абстрактните понятия (*Теетет*, 185c), което препраща към основната дихотомия в Платоновото учение между сетивновъзприемаемото, *aesthēta*, и умопостижимото, *noēta*, между света на ставането и източника на битието; наистина и тук е налице една поне метафорична дифузност между двете както можем да видим от употребата на *aisthēsis* в реплики от сорта на тази: „не си ли забелязал, че душата е безсмъртна?“ (*Държавата* 608d, бълг. прев., стр. 414, което в използвания от Гътри английски превод си стои директно: *have you not perceived (ἴσθησαι, aistēsai) that the soul is immortal: „не си ли усетил, че душата е безсмъртна?“*) – Guthrie, W.K.C. (Cambridge 1978), *A History of Greek Philosophy*, vol. 5, pp. 74-75.



философията на Плотин, за когото, нека припомним, сетивните възприятия, „видяното и чутото“, не са „*нито отпечатъци, нито отражения на заобикалящото ни, а действия на самата душа*“<sup>241</sup>, чрез които тя се отнася при съзерцаваните от нея предмети.

Трябва да отбележим, че и за фокусирането върху светлината има един чисто платонически мотив и той се изразява в това, че чрез нея е възможно доказване наличието на проста, несъставна красота. Нещо повече – този мотив намира широк прием сред редица християнски мислители (сред които и Августин, и Псевдо-Дионисий, и – на изток – още Василий от Кесария), защото безпроблемно преподчертава тоталната несъизмеримост между земното и божественото, което е „родина“ на красотата като такава. Ето два бързи примера, поне темпорално по-близки до Ренесанса: „*Тази светлина е от себе си красива, понеже природата ѝ е проста и събира в себе си всички неща*”. *Поради това точно, тя е най-вече единна и симетрична спрямо себе си най-съгласувано посредством еднаквостта, а пък красотата е съгласие в симетричността.*“ (непознатият на Фичино като автор Робърт Гросетест, *Шестоднев – Haec lux per se pulchra est „quia ejus natura simplex est, sibique omnia simul”*. *Quapropter maxime unita et ad se per aequalitatem concordissime proportionata, proportionum autem concordia pulchritudo est*)<sup>242</sup>; „*Светлината е обща природа, откриваема във всички тела, както небесни, така и земни... светлината е същностна форма на телата, според по-голямата или по-малка причастност към която телата притежават по-истинско и по-достойно битие в рода на биващите*“ (Бонавентура, *Коментар към втора книга на*

<sup>241</sup> Плотин, *Енеади* IV, 6, бълг. прев., стр. 452-457.

<sup>242</sup> Robert Grosseteste (London 1982), *Hexaëmeron*, ed. Dales & Gieben, cité par Eco, U. (P. 1997), *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, pp. 85-86.

Сенденци, 12, 2, 1, 4;13, 2, 2 – *Lux est natura communis reperta in omnibus corporibus tam coelestibus quam terrestribus... lux est forma substantialis corporum secundum cuius maiorem et minorem participationem corpora habent verius et dignius esse in genere entium*)<sup>243</sup>. Тази генерална перспектива в традицията на обговаряне на светлината не е подмината от Фичино – Биндаччо Рикасоли посочва в едно свое писмо, че „нашият Марсилио“ достатъчно добре е показал как светлината (*lumen*), по Божия промисъл, е установена не просто да разкрива телата, но повече и най-вече нетелесните неща чрез самата себе си<sup>244</sup>. Действително, Фичино има пасажи, в които лаконично и точно описва космогоничната функция на светлината – *Платоновата теология X* 7<sup>245</sup>: „Божественото излъчване, което има своя източник в Бога и минава през небесата, низхожда през елементите и се спира в нисшата материя с формообразуващата сила... чието проникване е необходимо за организма на света. Светлината действа чрез формите, които отпращат по един чудесен ред (по йерархията – бел. моя) към благостта и божествените умове“. По-подробното разгръщане на тази постановка придава и някак по-пластичен образ на света – у Фичино това става чрез предполагагането на един първичен член във всяка степен на йерархията, *primum in aliquo genere*, който се мисли като знак и образ на божествената любов – положение, което според Гарин<sup>246</sup> е налично и у Аргиропулус. Идеята общо взето се състои в това, че на върха на всяка група индивиди – телесни или безтелесни – които оформят определено

<sup>243</sup> Bonaventure de Bagnoregio, *Opera theologica selecta*, éd. L.M. Bello, 1934-1949, cité par Eco, U. (P. 1997), *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, p. 88.

<sup>244</sup> Kristeller, P.O., *Sup. Ficin*. I, p. 75, cité par Chastel, A., *Marsile Ficin...*

<sup>245</sup> Marsile Ficin, *Théologie platonicienne...*

<sup>246</sup> Cité par Chastel, A., *Marsile Ficin...*p. 94.

битийно стъпало, стои едно превъзходно биващо, което контактува с непосредствено по-висшата степен на битийстване и поражда чрез този контакт специфичните качества на останалите в своя род. Всеки от редовете на битието е съхраняван от едно първо, *primum*, което господства в него – същността на тези примордиални индивиди разкрива именно светлината, чиито постъпателни характеристики те представляват и въплъщават: серафимите са начело на ангелските умове, емпиреумът е даден като най-високото сред небесата, слънцето е огнището на видимия свят и „дом Божи“, *tabernaculum Dei*, огънят се издига над останалите елементи. Тази съответственост и на практика единосъщност на първенците в редовете, които се отличават единствено по степен на интензивност, устройва вертикалната ос на съществуващото, обвързвайки отвътре етажите на всемира – телесни и безтелесни.

Светлината е не само принцип на изявяването на божественото във вселената, а едновременно с това и принцип на разкриването му в *contemplatio*-то на душата. В *Коментар към „Пир“ на Платон IV 4-6, V 1*<sup>247</sup> присъства следното квази-митологемно обяснение с отчетливо разпознаваем платонистки произход, синхронизиращо специално в този случай идеята за присъствието на Бога чрез светлината и тази за познавателното насочване като осветляване, *illuminatio*: при сътворяването си, обърнатата към Бога душа бива осветена от неговото сияние и така, пише Фичино, като всъщност приписва съответните речи на Кристофоро Ландино и Карло Марсупини, получава два дара. Първия, тя приема по такъв начин, че да ѝ стане по-присъщ – това е нейната естествена светлина, *lumen naturalis*, докато вторият дар се приема чак след

<sup>247</sup> Фичино, Марсилио (С. 2008), *Трактати*, превод Бояджиев, Ц., стр. 48-56; Стефанов, С. *Мястото на „въплътената радост“ във философията на Марсилио Фичино*, сп. *Философски форум*, бр. (16), кн. 1/2008, стр. 106-126.

приближаването ѝ към Бог и това е нейната *lumen supranaturalis*, тоест, „свръхестествената“ ѝ светлина. Първата служи на душата да познава себе си и по-низшите създания, втората, за да познава по-висшите. В следствие на неправилна обърнатост само към естественото си сияние, духовната субстанция изпада в тялото, загубвайки божествения дар. Но понеже все пак „предназначението на светлината е да води към блаженство“, от това, което ѝ е присъщо, от разбирането за него като за нещо непълно, се възпламенява наново стремлението към загубеното: сиянието на естествената светлина има потенциата да насочи към свръхестествената. Това всъщност дава тласък на познавателния процес и волевата насоченост, успокояващи единствено в имането на Бога. Същото положение, което се разкрива в йерархичния строеж на битието, се забелязва и по отношение на акта на познание: действието на окото, виждането, погледът, има своя по-интензивен, но точен еквивалент в акта на духа, който по същество е някакво духовно виждане (*contemplatio*); аспектът за разума е същият символ на божественото действие, какъвто е слънцето в организма на вселената. Бог, обяснява Фичино, е това око, чрез което виждат всички очи и е, според казаното от Орфей, погледът, който вижда всичко във всеки предмет и в действителност забелязва същността на всички неща. Според обяснението на тази метафора, която ни се представя чрез *comparatio orphica*, „орфическото сравнение“, така както слънцето се чества като обиталище на Бога, *tabernaculum Dei*, по същия начин честваме виждането като инструмент на познанието. Разбира се, зрението, *aspectus* и слухът, *auditus*, точно както размишлението, *cogitatio*, са възприемани като благородни функции на душата<sup>248</sup>, а това е общо място и в средновековната традиция –

---

<sup>248</sup> Chastel, A., *Marsile Ficin...*p. 97.

застъпено е експлицитно, например, у Тома (срв. *De anima*, по. 13). Тези функции обаче имат своя нетелесна реплика: така както има една невидима за сетивата светлина, съществува и един акт на виждане, чийто резултат е по-висш от всичко, което бива познавано чрез зрителното сетиво – „*зрението на духа вижда силата на светлината и цветовете и е дотолкова повече озарено от тази светлина и тези цветове, колкото е по-чисто и по-мощно в своята идея, а не в телата, които са оформени от нея*“. Бог е безкрайното око, *oculus infinitus*, възприемащо всички неща в едно универсално и непосредствено възприятие „*както ако слънцето, източник едноцветен на цветовете, се забелязваше само по себе си в тяхното разнообразие*“<sup>249</sup>. „Окото на душата“ пък, чийто инструмент е физическото око, възприема на свой ред истината на видовете и формите, като тук е важно да се отбележи, че един от трите компонента, даващи същината на красотата: *ordo, modus, aspectus* – видът, *aspectus*, това е „*приятната нетелесна съгласуваност на светлините, сенките и линиите*“, тоест, формата, която кон-фигурира телесните неща<sup>250</sup>, се обозначава у Фичино със същия термин като погледа, *aspectus*, и функционира също посредством светлинното действие<sup>251</sup>, в пряко отношение с безтелесната

<sup>249</sup> *Orphei carmina*, LVIII, cité par Chastel, A., *Marsile Ficin...*

<sup>250</sup> *Коментар върху „Пир“ на Платон*, V 6, във Фичино, *Трактати*, стр. 63-64.

<sup>251</sup> В *Компендиум на Платоновата теология* – Фичино, *Малки трактати*, стр. 46-47 – Фичино сравнява зрителния лъч на окото, който собствено пребивава в окото, със светлината на слънцето; разликата между двете, впрочем, е прокарана със самото това сравнение: яснотата на окото, на погледа е само негова, докато яснотата на слънчевата светлина е всеобща и яснотата на окото е предназначена тъкмо да я възприема; субординацията, разбира се, не спира дотук: петте сетива, които „действат в нервите и жизнения дух“, са превъзхождани от представната способност, в която те са събрани в едно „*по-обширно, по-проницателно и по-постоянно от тях*“ сетиво, а пък представната способност е превъзхождана от „сетивото/окото“ на ума, виждащо най-ясно и отчетливо и „*отвъд родовете на тия*

по природата си красота. Афористично казано, поставеният в центъра на вселената човек е неотменен „зрител“ на този изумителен светлинен спектакъл<sup>252</sup>.

Разбира се, стройно уреденото присъствие на традиционните неоплатонически мотиви за светлината в основни Фичинови съчинения като *Коментар върху „Пир“ на Платон* и *Платоновата теология*, където разгръщането на вселената чрез светлинното действие е основен момент, не е достатъчно доказателство за наличието и на стройно изграден концепт за светлината, камо ли за използването му като синтезен център във философията на Фичино. В повечето случаи флорентинецът напасва лаконично главно Псевдо-Дионисиеви мотиви, където става дума за космологичното действие на *lumen*, и Платинови мотиви, в редки случаи с аристотелистки отсенки, където става дума за сетивността и нейната потенциално-пожелателна трансгресивност към сферата на нетелесното; а що се отнася до орфическите и херметическите елементи, които общо в светогледа на флорентинската академия минават за чисто платонически интуиции, то те биват ползвани почти без изключение илюстративно.

---

*неща, дето се схващат чрез сетивата и представата“ (Въведение в Платоновата теология, във Фичино, Малки трактати, стр. 35);* наистина, умът и неговата яснота, съотнесени спрямо Бога и божествената яснота, изпадат в същото отношение „собствено – всеобщо“, в каквото са поставени едно спрямо друго око и слънцето (*Компендиум...*, стр. 47). Това характерно уподобяване, към което Фичино обича да се връща, между яснотата на телесното око и „взорът“ на ума, е повече от образност най-малкото, защото индикира по същество еднакъв им начин на познавателно действие – те отправят „осветляващ“ лъч към познавателния си обект – с тази уговорка, която също се удържа постоянно, че умът, за разлика от окото, е условно, случайно зависим и, заедно с това, потенциално, по природа, независим от телесността.

<sup>252</sup> Marsile Ficini, *Théologie platonicienne...*, II 10.

Въпреки това, в хода на разгръщането на метафизиката на Фичино може да бъде експлицитно проследена тъкмо такава тенденция – към синтезирането ѝ около едно изработено понятие за светлината. Две нарочни съчинения, посветени точно на този концепт, очертават линията му на развитие: *Quid sit lumen* и *De lumine*, като второто представлява разширена редакция на първото, която обаче поддържа напълно същия смисъл; това е особено важно най-вече с оглед на факта, че в рамките на времевото отстояние помежду им се появяват основните Фичинови трудове: *Theologia Platonica de immortalitate animae* (1482) и *De vita libri tres* (1489)<sup>253</sup>. Така чисто исторически може да се

---

<sup>253</sup> *Commentarium in Convivium Platonis* (1469) е по-ранно съчинение, също от голямо значение за разгръщането на някои платонически мотиви в ранно модерната западно европейска култура, но въпреки че излиза от хронологичната рамка, която поставихме тук, коментарът съдържа в основни линии същия филигран, около който се изгражда гръбнакът на Фичиновата концепция за светлината [това може да се открие по-специално в *Коментар към „Пир“ на Платон V, 4-6*, във Фичино, *Трактати*, стр. 61-67; покрай описанието на трите субординирани помежду си огледала на божествения лик (ангелите, душата и „тялото на света“, в които изображения на божественото са съответно: при най-ясното отражение – платоническите идеи или праобрази; при по-малко ясното – понятия или разумни основания; при най-неясното сред трите – форми или образи, с което Фичино иска да покаже, че Богът се проявява и в трите битийни реда според техния онтологичен интензитет), като още тук бива утвърдено, че светлината, която е по съществува си нетелесна, защото обхваща озарявания свят в един миг, без съпротивление и без да търпи примес и „замърсеност“, затова и през нея се възприема световният порядък, така както тя, светлината, го „излива“ във очите, пренасяйки всъщност в тях цветовете и формите на телата, има функцията на универсален опосредяващ битиен инструмент; отгук вече сиянието на вложената в телесността идея, тоест, сиянието на формата, се носи от или, по-точно, се предава в красивото тяло през порядъка (отстоянието на частите), мярата (количеството) и вида (очертанията и цвета), *ordo, modus, aspectus*, които, отново, макар да са вложени в материята, ни най-малко не са телесни, защото са своего рода „граница на телесното“, тоест, те се състоят в акта на съотнасяне, във взаимодействието между телата и телесните характеристики; мотивът от точно тези глави на *Коментара* на Фичино получава съвсем не малка рецепция през 16 век в някои късно ренесансови теоретизации върху живописата –

реконструира оста на разгръщане около понятийното разбиране за светлината на Фичиновата философия, с основните ѝ теми, между ранното писмо до венецианеца Феб Капела, което бива включено като последен трактат в *Opuscula theologica* и което носи схоластическото название *Quid sit lumen* (1476) и късното *De lumine* (1492/3)<sup>254</sup>, посветено на Пиетро Медичи, две съчинения, които са концептуално съзвучни и на които контекстът на Фичиновия интелектуален труд остава верен<sup>255</sup>. Концептуалните кохерентност и синхронност на тези две съчинения по отношение на разбирането на флорентинеца за същността на светлината представляват всъщност по един недвусмислен начин – защото доказателствената им сила тук идва не от интерпретация, а напротив, от изчистена тъкмо от тълкувателни моменти историческа засвидетелстваност – наличието на тенденция за синтезност във философията на Марсилио Фичино.

---

Джовани Паоло Ломацо адаптира в теорията си за пропорциите, а пропорцията като такава трябва да бъде утвърдена като нещо нетелесно, организиращо обаче тялото, тъкмо концепцията, изложена от Фичино в тези три глави от петата реч; ето и един много емблематичен фрагмент, който показва колко силно е влиянието на Фичиновото схващане: „...защото фигурите и цветовете не се виждат, освен ако не осветени от светлината и същите не достигат до окото със своята материя, при все че изглежда необходимо те (фигурите и цветовете) да се намират в очите, за да бъдат видени от тях. Така и светлината на слънцето, рисуваща цветове и фигури на всички тела, които среща, е представена пред очите ни благодарение на естественото излъчване на вида им... Защото целият този порядък на света, който виждаме, е уловен от нашите очи, не защото порядъкът е положен в материята на телата, а защото се намира в тази светлина, а пък самата тя прониква в нашите очи. И поради това, че този порядък се намира в светлината без тяло и вече отделен от необходимата материя, всяко украшение на света ни се представя чрез светлината...“ G.P. Lomazzo, *Idea del Tempio della Pittura*, 1590, ch. 26, cité par Panofsky, E. (P. 1983), *Idea*, pp. 166-167.]

<sup>254</sup> Marsile Ficin (P. 2008), *Métaphysique de la lumière (Opuscules 1476-1492)*, trad. par Reynaud, J. et Galland, S.

<sup>255</sup> Schefer, B., *Introduction*, en Marsile Ficin (P. 2004), *Quid sit lumen*, trad. par Schefer, B.



*Quid sit lumen* описва осветяващата сетивновъзприемаемия свят светлина като форма на духовната светлина – „сияещото зрение“ се „самопредставя“ като един вид дух и духовен блясък (което Фичино в по-късното съчинение преправя на „блестящ дух и духовен блясък“<sup>256</sup>), понеже и светлината е един вид духовно излъчване, поради което прозирните тела излъчват сияние (прозирното е средата, в която действа видимата светлина, то е актуално природата на самата светлина – по Аристотел, *За душата* II 7, 418a<sup>257</sup>), а непрозирните – се оцветяват (с. 2). От разгръщането на това положение вече имаме налице своеобразна теория на цветовете, навяваща много натрапливо алюзия с учението за спектъра на светлината в оптиката: „Светлината е някакво духовно, внезапно и всеобхватно сред телата излъчване, на чиято природа не нанася собствено вреда, което [излъчване], по всичко личи, е на блясък у онези тела, които са прозирни, на цвят у онези, които ѝ

<sup>256</sup> Макар и дребнаво, това уточнение никак не е излишно, защото изменението е едно от съвсем малкото и чисто козметични промени, които Фичино счита за нужно да направи в текста на *Quid sit lumen*, включен изцяло в по-късното съчинение *De lumine; Respondet subito visus splendidus: Ego spiritus sum et splendor sum spiritalis (Quid sit lumen) – Respondet subito visus, splendidus ego spiritus sum, et splendor sum spiritalis (De lumine)*

<sup>257</sup> Аристотел (С. 1979), *За душата*, прев. Марков, М., стр. 68: „...видимото е цветът... Всеки цвят е движещата сила на прозрачното в действителност и в това се състои неговата природа. Затова цветът не е видим без светлина... Светлината е действителността на това прозрачно като прозрачно; където прозрачното е във възможност, владее тъмнина. Светлината е един вид цветът на прозрачното... не е нито огън, нито изобицо тяло, нито излъчване от някакво тяло, защото и в този случай светлината би била тяло, но е присъствие на огъня или нему подобно в прозрачното...“ Поради това и поради факта, че светлината се разпространява моментално „от изток до запад“, Аристотел всъщност отстоява безтелесност за природата на светлината, в противовес на натурфилософите: примерът, поспециално, е с Емпедокъл, упрекът срещу когото е повторен и в *De sensu*, 44bа,26, и в *Топики* 134а,32; възгледите на Емпедокъл и стоиците (Зенон) са маркирани като погрешни и от Фичино (*Quid sit lumen*, 10).

противостоят и на качество, вид и движение у всички тела. Събери в един род всички цветове. Какво ще бъде тава общение, ако не някаква всецветна светлина, или вече потъмнена светлина направена в по-плътната и по-мрачна материя на земята? Отдели земята, премесена с нея. Какво ще бъде това, което остава, ако не някакво качество, всъщност, прозирни яснота и действие, тъй както цветът е действие на потъмняването? Следователно, цветът е помътнена светлина, пък светлината е ясен цвят, всъщност е цвете и бляскавост на прозирното тяло и на цветовете, сякаш е едноцветна по действие и всецветна по сила.<sup>258</sup> Емфазата в разгръщането на понятието „светлина“, като маркиращо прехода между измеренията на битието и, поспециално, между телесно и безтелесно, се задава от диалектиката светло – тъмно у Бога, която важи с пълна сила и за самата светлина (с. 3), защото от него, който е светлината в собствен смисъл (*lumen est ipse Deus*), няма нищо поясно (*nihil clarius*), но и нищо по-тъмно (*nihil obscurius*), като в това определение, което съвсем не е метафорично (в същината си, съвсем буквално, светлината е божествена, *lumen est numen*), имплицитно се съдържат и морални, и теологическо-апофатически смисли. Така че сетивновъзприемаемата *lumen* разкрива божественото в света, но недостатъчно, понеже представлява само предварителна степен на една ясност, която следва да избледнее и угасне при

---

<sup>258</sup> *Lumen est spiritalis quaedam et subita et latissima a corporibus naturae eorum sine detrimento proprio emanatio, nitoris scilicet cuiusdam a diaphanis, id est transpicuis, coloris autem ab horum oppositis, quantitatis figurae motusque ab omnibus. Congrega in unum genus omne colorum. Quid erit hoc universum, nisi lux quaedam omnicolor; sive lumen factum in solidiore obscurioreque materia terrae iam opacum Segrega terram illi permixtam. Quid erit reliquum, nisi qualitas quaedam, immo claritas actusque perspicui, sicut color est actus opaci? Color quidem lux est opaca, lux autem color clarus, immo perspicui corporis colorumque flos quidam vigorque quasi unicolor; actu virtuteque omnicolor. (Quid sit lumen, 2).*

предчувствието за една по-бляскава светлина, където границите на сетивата са прекрачени за сметка на едно изцяло духовно преживяване, чието проблясване ги ослепява и потъмнява всичко отсамно: „В крайна сметка, светлината е така да се каже божествеността, изпращаща образа на Бога в неговия дом в света и затова точно нашият Платон в „Държавата“<sup>259</sup>, я е нарекъл дете на благо... От там се раждат причината, съхранението и оживяването на всички неща. И следователно, към живота, истината и радостта, откъдето е низходила, светлината въздига всяко биващо. При отсъствието ѝ всичко би погинало, но в присъствието ѝ то съхранява живота си...<sup>260</sup>“.

В един непосредствено предхождащ трактата *За светлината* текст – *De sole* (1492)<sup>261</sup> – отново през орфическата алегория на слънцето, Фичино осъществява и известно съгласуване на теорията си за светлината с християнската доктрина (с. 12): сред всичко сътворено в този всемир слънцето е най-подобно (*similissime*) на троицата – плодовитостта му отговаря на Отца, неговата светлина, сродна на чистите духовни същности, тоест, на интелигенциите, уподобява Сина, а топлината му – Духа на любовта; изобщо структурата на небето (9 сфери, 9 движещи ги аполонови начала, но и 9 ангелски хора) е сияйна манифестация на божествения блясък.

<sup>259</sup> Платон (С. 1981), *Държавата* VI, 508с, прев. Милев, А., стр. 265: „...аз наричам слънцето рожба на доброто, което добро го е родило като подобие на себе си. Каквото е самото добро в областта на мислимото по отношение на ума и умосъзерцанието, същото е и слънцето в областта на видимото по отношение на зрението и на зримото...“

<sup>260</sup> *Denique lumen est quasi numen quoddam in mundano hoc tempio Dei similitudinem referens, adeo ut Plato noster in libris de Republica hoc ipsius boni filium nominaverit... Causa conservatioque et excitatio omnium nascuntur. Proinde ad vitam, veritatem, laetitiam, unde descendit caetera sublevat. Absque huius praesentia mori cuncta videntur; huius autem praesentia reviviscere... (Quid sit lumen, 11).*

<sup>261</sup> Marsile Ficin, *Métaphysique de la lumière...*

*De lumine* набляга на това, че светлината не е нито точно тяло, нито точно духовна субстанция, а едно *tertium quid*, което пронизва телесно и духовно, обединявайки ги в дълбината на божествения промисъл. Описанията подчертават допълнително това „трансцендно“ положение, като все пак не пропускат да наблегнат на нематериалността като водещ момент (с. 5-6<sup>262</sup>) – „...зрението (*visus*) не ти известява всичко, останалите сетива пък съвсем. Понеже зрението е сетивновъзприемаема светлина, възприема и предава само такава сетивновъзприемаема светлина и, обратно, понеже възприема и предава сетивновъзприемаема светлина, ти я разпознаваш като някаква сетивна светлина. От тук повече е видно, че не може да се напредне. Но затова чуи от мен: първо, че съм чист интелект (*intelligentia*)<sup>263</sup> и съм всъщност някаква светлина на ума, понеже моят предмет е умопостижимата светлина<sup>264</sup>, която търся във всяко нещо, в което може да бъде търсена и намирам, там, където може да бъде намерена. Всъщност, същата светлина на всяко нещо е и самата негова истина. Истината е вътрешна светлина, светлината е истина, изливаща се навън<sup>265</sup>. Чуи после за

<sup>262</sup> Главите са наречени съответно *Видимата, невидимата, умопостижимата, божествената светлина* и *От какви основания се издигаме от видимата към невидимата светлина* (*De lumine*, 5-6).

<sup>263</sup> Тук *ratio* и *intelligentia*, респективно, *rationale lumen* и *intelligibile lumen*, обозначават: „човешки разум, осъществяващ познавателни операции“ и, съответно, неговата светлина, и „чисто духовна същност“, включително човешкия ум, в пълната му откъснатост от телесността, и, съответно, светлината ѝ – дистинкцията е дадена от проф. Ц. Бояджиев, в бел. 2 към *Въведение в Платоновата теология*, във *Фичино, Малки трактати*, стр. 14; *Трактати*, стр. 140.

<sup>264</sup> ... *esse lumen quoddam intellectuale, quandoquidem obiectum meum est intelligibile lumen...*

<sup>265</sup> ... *Siquidem lumen cuiusque rei et ipsius veritas idem. Veritas est lumen intimum, lumen veritas se ad extima fundens.* Срв. Aurelius Augustinus, *De magistro liber unus* XII 40 in Migne, PL, t. 32; и Тома от Аквино, *Сума на теологията* I 67,1; I 106,1 – бълг. прев.,

теб: че си разум (*ratio*) и си същност някаква разумна светлина и сияещ разум, понеже, разсъждавайки, така жадно търсиш навсякъде основанието (*ratio*) на светлината сякаш то е твоето начало. Но желаеш ли да постигнеш основанието на светлината по-подходящ начин? Ще го търсиш в светлината на всяко едно основание. Там е основанието на светлината, където е и основанието на всичко, в най-висшата истина, която, ще откриеш, е самата висша сигурност и яснота, истина и яснота на светлината. Понеже са едно и също истината и яснотата на тази светлина, която търсиш. Какво е светлината у Бога? Безмерното изобилие на неговите благост и истина. Какво е у ангелите? Сигурността на чистия ум произтичаща от Бога и преливащото ликоване на волята. Какво е в небесата? Пълнотата на живота у ангелите и разгръщането на силата в небето. Смахът на небето<sup>266</sup>. Какво е в огъня? Някаква жизнена сила, вложена от небесата и действено множене. После в тези неща, които липсват на усещането, се излива небесната благост. В усещанията е радостта на духа и силата на усещането. Във всички неща, накратко, е изливането на най-дълбоката плодородност. Където е и образът на божествените истина и благост... Но за да не излезе, че правим своеволно допускане, когато толкова пъти утвърждаваме, че някаква същност на светлината е вътрешна, безплътна и божествена, то... тази светлина, която е явна за очите, не може да бъде първа, било понеже има някаква пропорция, заедно с всички телесни очи, било понеже е подвижна и понеже винаги е в нещо друго и от нещо-си зависи. Следователно, трябва да се възходи към някаква по-висша светлина, която, поради естеството си, е

---

стр. 1041-1043; 1614-1617.

<sup>266</sup> Вж. посочените по-горе места от Данте Алигиери, *Рай* XXVII 4; XXVIII 83.

*освободена от условности, и вече чрез себе си и в себе си е съществуваща напълно безплътно...“*

Духовната действителност на светлината е очевидна дори само поради факта, че тя се разпростира навсякъде моментално, изпълва без съпротива прозирните тела (*diaphanum*) и обгръща грубите тела (*durum*), без да се замърси от тях и без да се смеси с тях. Поради това и в следствие на нейното интензивно и, разбира се, вариращо като сила присъствие във всяка дименсия на всемира, тя бива определена и така: „Светлината е първа форма на първото тяло“ (*Lux est forma primi corporis prima* – с. 9). Последното изречение представлява една твърде интересна „адаптация“ на едно от Лукрециевите наименования на атомите – *corpus primum* – което тук е вписано в неоплатоническия хоризонт на Фичино чрез привързването му към силова, нематериална причина – *forma prima*. Този ход е необходим, за да се балансира средно положение между чисто телесното и чисто нетелесното разбиране за основанията на нещата, *semina rerum*, като така те биват проиграни като топос на взаимопроникването на духовното с материалното от светлината. Премоделирането на този не-неоплатонистки по произход елемент е подготвено чрез изричното уточнение, че умопостижимата светлина е причина на умопостижимите неща, а видимата, по аналогия с нея – на видимите (с. 4): „...Бог е светлина (*lux*), в която няма никакви сенки, тоест, той е форма, в която нищо не е неоформено, красота (*formositas*), в която нищо не е увредено (*deformis*). Несъмнено Бог, така както показва умът, който е негово излъчение, е тази светлина (*lux*), която е невидима, безпределна, самата истина на всяка една истина, причина на всички неща. Отбясъкът от нея, или по-скоро нейната сянка, е тази светлина (*lux*), която е видима и крайна, и е причините

на видимите неща. Понеже обаче природата на светлината и истината е да правят нещата да се явяват едно на друго истинно, всички неща са съзирани от Бога както са сами по себе си истинно и ясно. По същия начин и видимата светлина, бидейки извор на виждането и вижданите неща (*osilorum visibiliumque fons*), който сам себе си вижда, доколкото е, тъй да се каже всецветен, и поради това вижда и всички цветове и всички видими неща (*sensibilia*)<sup>267</sup>. В края на краищата, светлината, разпростираща се върху Божието творение, бива дефинирана като някакъв отблясък на божествената яснота, включително душите са такъв светлинен отблясък от божественото – но не в качеството им на медиум, а по-скоро като източник на сияние<sup>267</sup>; освен това, може да се каже, пише Фичино, че тя не е нищо друго, освен разпростиране на чистата и действена духовна форма<sup>268</sup>.

\*

Това описание на светлината като духовна форма, която въздейства и е основен канал на ординиращо въздействие в телесния свят, концептуално фундамира ренесансовия неоплатонизъм и особено преводите на антични текстове, които произвежда флорентинския кръжец. Поради това, въпреки интимно-интуитивния характер на метафизиката на Фичино, но и поради активното ѝ отношение към изследването на природата, концепцията за светлината придобива значение далеч надскачащо рамките на неоплатоническата традиция. Така изложена и на фона на развитието на късно средновековната оптика, тя изглежда изключително подходящ източник на идеи за ранно модерната физика, като все пак специално в тази перспектива у

<sup>267</sup> *De lumine*, 14-15.

<sup>268</sup> *Компендиум на Платоновата теология във Фичино, Малки трактати; De lumine*, 16.

Фичино нямаме повече от мнимо предшестване (Шастел) на кинетичното разбиране за реалността, защото някак саморазбиращо се в прочита на сетивния свят основната линия е оставена на неговия „символен“ аспект. Много изследователи (сред които Йейтс, Вазоли, Гарин и дори Томас Кун) обаче залагат на това, че тъкмо чрез преводаческата си дейност и относително широкото разпространение на нейните продукти, платоническият баща е индиректно замесен във вдъхновяването на интереса (на Коперник) към геокинетичната и хелиоцентрична представа за структурата на космоса.

\*



### Заклучение

Разбира се, настоящият труд е с „отворен финал“. Той само бегло загатва за рецепциите, които метафизиката на Марсилио Фичино получава в интелектуалната среда на ранната модерност. И няма как да е иначе, понеже насочеността му всъщност се фокусира по-скоро в това да се опишат интелектуалните и културни обстоятелства, на които творчеството на флорентинския мислител стъпва, за да се изгради на свой ред като мисловен и светогледен фундамент.

С оглед защитаваната теза, която заявихме в началото, настоящият текст се опитва да покаже, че понятието на Фичино за „сетивност“ и, респективно, разбирането му за „светлина“, не представляват просто обзор на предходната традиция, а е плод на иновативна интерпретация, целяща да интегрира сетивността в рамките на метафизическото познание, а не да я отмахне от него редуktivно.

Общата контекстуална рамка на изследването очерта концептуалните позиции на Фичиновата философия едновременно в перспективата на актуалната му културна ситуация (Ренесанс) и на неоплатоническата традиция. Във връзка с това показахме и как метафизиката на Марсилио Фичино има силите и намерението да бъде нов „център на синтез“ в рамките на неоплатонизма.

Отделянето на специално внимание на Фичиновите съчинения *Quid sit lumen* и *De lumine*, които рамкират хронологично и тематично основните плодове на интелектуалния му труд – *Theologia platonica* и *De vita* (а също и по-голямата част от преводите му), съдържащи, от своя страна, без изменение главните тези от двата малки трактата – пък ни послужи за доказването на

наличието на вътрешна кохерентност и концептуална стройност и последователност във философията на Марсилио Фичино по един неинтерпретативен, тоест, исторически реконструктивен, път. Като ефект на тази концептуална кохерентност и последователност, в историко-философски план беше посочен и интегративният начин за едно нееклектично адаптиране от страна на Фичиновата философия на традиции и елементи от традиции, които не са (нео)платонически по своя характер.

Не на последно място, настоящият труд е по същество си опит за представяне и оценяване на метафизиката на Марсилио Фичино не през призмата на „отвъд-времеви“ и константен философски апарат, а с оглед на историческите културни, интелектуални и социални обстоятелства, които фундират нейната самостоятелна контекстуалност.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Marsilii Ficini florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera*, Basileae 1576, tomus 1
2. *Marsilii Ficini florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera*, Basileae 1576, tomus 2
3. Ficin, Marsile (P. 1964), *Théologie platonicienne, de l'immortalité des âmes*, T. 1-3, texte établi et traduit par R. Marcel
4. Ficino, Marsilio (Cambridge 2001), *Platonic Theology*, ed. Hankins, J. & Allen, M.J.B., vol. 1
5. Ficino, Marsilio (Cambridge 2002), *Platonic Theology*, ed. Hankins, J. & Allen, M.J.B., vol. 2
6. Ficino, Marsilio (Cambridge 2003), *Platonic Theology*, ed. Hankins, J. & Allen, M.J.B., vol. 3
7. Ficino, Marsilio (Cambridge 2004), *Platonic Theology*, ed. Hankins, J. & Allen, M.J.B., vol. 4
8. Ficino, Marsilio (Cambridge 2005), *Platonic Theology*, ed. Hankins, J. & Allen, M.J.B., vol. 5
9. Ficino, Marsilio (Cambridge 2006), *Platonic Theology*, ed. Hankins, J. & Allen, M.J.B., vol. 6
10. Ficino, Marsilio (Tempe 1998), *Three books on life*, trans. Kaske & Clark
11. Ficino, Marsilio (Padova 1991), *De vita*, a cura di Biondi e Pisani
12. Ficin, Marsile (P. 2004), *Quid sit lumen*, trad. par Schefer, B.
13. Ficin, Marsile (P. 2008), *Métaphysique de la lumière (Opuscules 1476-1492)*, trad. par Reynaud, J. et Galland, S.
14. Albert le Grand (P. 1891), *Miroir astrologique*
15. Bonaventure de Bagnoregio, *Opera theologica selecta*, éd. L.M. Bello, 1934-1949
16. Jean Pic de la Mirandole, *Opera omnia*, Bâle, 1572
17. *Li livres dou tresor par Brunetto Latini; publ. pour la première fois d'après les*

*manuscrits de la Bibliothèque impériale, de la Bibliothèque de l'Arsenal, et plusieurs manuscrits des départements et de l'étranger par P. Chabaille, Imprimerie impériale, Paris 1863*

18. Migne, Patrologia series Latina
19. Robert Grosseteste (London 1982), *Hexaëmeron*, ed. Dales & Gieben
20. Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae in Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, Rom 1882
21. Sancti Thomae de Aquino Summa contra Gentiles in Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, Rom 1882
22. Allen, M.J.B., *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity in Renaissance Quarterly*, vol. 37, 4/ 1984
23. Cassirer, Ernst (P. 1927), *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*
24. Chastel, André (Genève 1996), *Marsile Ficin et l'art*
25. De Bruyne, E. (Paris 1998; première édition Bruges 1946), *Etudes d'esthétique médiévale*
26. Deligne, Alain (P. 2007), *Eric Weil. Ficin et Plotin*
27. Eco, U. (P. 1997), *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*
28. Festugière, A.-J., (P. 1967), *Hermétisme et la mystique païenne*
29. Garin, E. (P. 1969), *Moyen Âge et Renaissance*
30. Garin, E. (P. 2001), *Hermétisme et Renaissance*
31. Guthrie, W.K.C. (Cambridge 1981), *A History of Greek Philosophy*, vol. 6
32. Guthrie, W.K.C. (Cambridge 1978), *A History of Greek Philosophy*, vol. 5
33. Honnefelder, Ludger (P. 2002), *La métaphysique comme science transcendantale*
34. Knox, Dilwyn, *Ficino and Copernicus in Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy* (Berlin – Leiden - NY 2002), ed. Michael J.B. Allen, V. Rees
35. Kraye, Jill (Aldershot 2002), *Classical Traditions in Renaissance Philosophy*
36. Kristeller, P.O. (NY 1979), *Renaissance Thought and Its Sources*
37. Levi, A., *Ficino, Augustine and the Pagans*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy* (Leiden-Boston-Köln 2002), ed. M.J.B. Allen, V. Rees
38. Marcel, Raymond (P. 1958), *Marsile Ficin (1433-1499)*

39. *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy* (Leiden-Boston-Köln 2002), ed. M.J.B. Allen, V. Rees
40. Panofsky, Erwin (P. 1983) *Idea*
41. Celenza, C.S. (Baltimore – London 2006), *The Lost Italian Renaissance. Humanists, Historians, and Latin's Legacy*
42. Scott & Ferguson (Oxford, 1924-1936), *Hermetica, 4 vol.*
43. *Théologiens et mystiques au Moyen Âge. La Poétique de Dieu*, éd. Alain Michel (P. 1997)
44. Todorov, Tzvetan (P. 2001), *L'éloge de l'individu*
45. Yates, Frances, A. (P. 1996), *Giordano Bruno et la Tradition hermétique*, trad. par Rolland, M.
46. Аверинцев, С. (С. 1999), *Ранновизантийската литература. Поетика и традиции*, прев. Трендафилова, Е.
47. Аврелий Августин (С. 1993; С. 2006), *Изповеди*, прев. Николова, А.Б.
48. Аврелий Августин (С. 2008), *Избрани произведения*, прев. Николова, А. Б.
49. Аврелий Августин, *За природата на доброто* в Аврелий Августин (С. 2001), *Малки трактати*, прев. Бояджиев. Ц.
50. Аврелий Августин (С. 2001), *Малки трактати*
51. Аристотел (С. 2006), *За небето. За възникването и загиването*, прев. Илиев, Д., Гочева, Д.
52. Аристотел, *Категории* в Аристотел (С. 2008), *Съчинения*, том 1, прев. Христов, И.
53. Аристотел (С. 1992), *Категории*, прев. Христов, И.
54. Аристотел, (С. 2000) *Метафизика*, прев. Христов, И. и Гочев, Н.
55. Аристотел (С. 1979), *За душата*, прев. Марков, М.
56. Баткин, Л.М. (М. 1978), *Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления*
57. Баткин, Л.М. (М. 1990), *Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления*

58. Бичков, В. (С. 2000), *Малка византийска естетика*
59. Бояджиев, Ц. (С.1989), *Ренесансът на XII век и школата в Шартр в Пет средновековни трактата*
60. Бояджиев, Ц. (С. 1991), *Ренесансът на XII век. Природата и човекът*
61. Бояджиев, Ц. (С. 1991), *Августин и Декарт*
62. Бояджиев, Ц., *Марсилио Фичино или Ерос като кръговрат на духа*, в Бояджиев, Ц. (1999), *Кръговрат на духа*
63. Бояджиев, Ц.(С. 1998), *Кръговрат на духа*
64. Бояджиев, Ц. (С. 1984), *Неписаното учение на Платон*
65. Браун, П. (С. 1999), *Светът на късната античност*
66. Браун, П. (С. 2000), *Култът към светците*
67. Буркхард, Якоб (С. 1986), *Култура и изкуство на Ренесанса в Италия*
68. Бърк, П. (С.1996), *Ренесансът*
69. Варбург, Аби (1902), *Фламандското изкуство и ранният флорентински ренесанс*
70. Варбург (1905), *Артистичната обмяна между Севера и Юга през XV век*
71. Василий Велики (С. 1999), *Шестоднев и други беседи*, прев. Тенев, Р.
72. Горфункел, А.Ф. (М. 1980), *Философия епохи Возрождения*
73. Горфункел, А.Ф. (М. 1977), *Гуманизм и натурфилософия италианского Возрождения*
74. Данте Алигиери (С. 1975), *Божествена комедия*, прев. Иванов, И., Л. Любенов.
75. Делумо, Ж.(С. 2002), *Страхът в западния свят*
76. Джовани Пико делла Мирандола (С. 2004), *Реч за достойнството на човека. За съществуващото и единното*, прев. Бояджиев, Ц.
77. Джон Скот Ериугена (С. 1994), *За разделението на природата*, прев. Минкова, М.
78. Джон Дънс Скот (С.1998), *За първия принцип*, прев. Каприев, Г.
79. Дюби, Жорж (С. 2004), *Времето на катедралите*

80. Жилсон, Е, Ф. Бьонер (Ст.Загора 1999), *История на християнската философия*
81. Каприев, Георги (С. 1993), *Механика срещу символика*
82. Каприев, Г. (С. 1990), *Августин. Историята като метафизика*
83. Каприев, Г. (С. 1996), *Августин*
84. Каприев, Г. (С. 1998), *Аргументът на Анселм*
85. Каприев, Г. (С. 2001), *Византийската философия. Четири центъра на синтез*
86. Каприев, Г. (С. 2011), *Византийска философия*
87. Каприев, Г. (С. 2010), *Максим Исповедник. Въведение в мисловната му система*
88. Корбен, Анри (С. 2000) *Ислямската философия*
89. Лосев, А. (М. 1978), *Естетика Възрождения*
90. Лосев, А.Ф.(М. 1969), *История Античной Эстетики. Софисты, Сократ, Платон*
91. Лосев, А.Ф. (С. 2003), *Диалектика на мита*
92. Луций Аней Сенека (С. 2000), *Нравствени писма до Луцилий*, прев. Шедулко, А.
93. Льо Гоф, Ж. (С. 1998), *Въображаемият свят на Средновековието*
94. Льо Гоф, Ж. (С. 1993), *Интелектуалците през средновековието*
95. Манова, И. (2007), *Астралната медицина като философски проблем при Марсилио Фичино*, Електронно списание *LiterNet*, 17.12.2007, № 12 (97), [http://litenet.bg/publish22/i\\_manova/astralnata.htm](http://litenet.bg/publish22/i_manova/astralnata.htm)
96. Манова, И. (С. 2011), *Норма и реформа в ренесансовата философия. Лоренцо Вала и неговата хуманистическа критика на аристотелизма*
97. Мароу, Дж. (С. 2008), *Живописната инвенция в нидерландската книжна украса*
98. Тома от Аквино (С. 2003), *Сума на теологията I*
99. Николай от Куза (С. 1998), *За не-другото*, прев. Бояджиев, Ц.
100. *Пет средновековни трактата* (С. 1989), изд. Бояджиев, Ц.

101. Платон (С. 1979), *Диалози*, том 1
102. Платон (С. 1982), *Диалози*, том 2
103. Платон (С. 1981), *Диалози*, том 3
104. Платон (С. 1991), *Диалози*, том 4
105. Плотин (С. 2005), *Енеади*, прев. Бояджиев, Ц.
106. Порфирий, *Въведение в Аристотел* (С. 1992), *Категории*, прев. Христов, И.
107. Псевдо-Дионисий Ареопагит (С. 1999), *За имената Божи*, прев. Денкова, Л.
108. Публий Вергилий Марон (С. 1980), *Буколики. Георгики. Енеида*, прев. Батаклиев, Г.
109. *Средновековни философи* (С. 1994), антология, съставители Г. Каприев и Ц. Бояджиев
110. Стефанов, С., *Мястото на „въплътената радост“ във философията на Марсилио Фичино*, сп. *Философски форум*, бр. (16) 1/2008
111. Стефанов, С., *За ренесансовата философия, ab initio*, списание *Философия*, бр.3/2009
112. Стефанов, С., *Понятието „биващо“ между метафизиката и теологията*, в *Архив за средновековна философия и култура*, свитък XV (С. 2009)
113. Стефанов, С., *Prisca theologia et magia naturalis като нюанси на ренесансовата неоплатоническа култура*, в *Архив за средновековна философия и култура*, свитък XVII (С. 2011), под печат
114. Стефанов, С., *Раннохристиянският и ренесансовият неоплатонизъм – един паралел: Августин и Фичино*, в *Архив за средновековна философия и култура*, свитък XVIII (С. 2012), под печат
115. Тома от Аквино, *За истината (Quaestiones disputatae de veritate)*, в *Архив за средновековна философия и култура*, свитък V (С. 1998), прев. Каприев, Г.
116. Тома от Аквино, *Сума против езичниците* III 25, 26, 36 в *Архив за средновековна философия и култура*, свитък XV (С. 2009), прев. Стефанов, С.
117. Уилям от Окам (С. 2002), *Избрано*, прев. Каприев, Г.
118. Фичино, Марсилио (С. 1994), *Коментар върху „Пир“ на Платон*, прев.



Бояджиев, Ц.

119. Фичино, Марсилио (С. 2003), *Малки трактати*, прев. Бояджиев, Ц.
120. Фичино, Марсилио (С. 2008), *Трактати*, прев. Бояджиев, Ц.
121. Фокрул, Лъогро, Тодоров (С. 2006), *Раждането на индивида в изкуството*
122. Фотев, Г. (Ст. Загора 1996), *Социална реалност и въображение*.

*Социологическо изследване върху Ренесанса*

123. Хегел (С. 1982) *История на философията*
124. Хайнцман, Р. (С. 2002), *Философия на средновековието*
125. Христов, И., *Метафизиката в аристотеловата „Метафизика“* в Аристотел,

(С. 2000) *Метафизика*

126. Хьойзинха, Йохан (С. 2002), *Залезът на Средновековието*
127. Цимерман, А. (С. 2004), *Тома от Аквино*
128. Шпеер, Андреас, *Изкуство и красота. Критични размисления върху*

*средновековната естетика* в *Архив за средновековна философия и култура*, свитък I (С. 1993)

129. *Естетика Ренесанса* (М. 1981), антология, том 2, съст. Шестаков, В.
130. Юнг, К.Г. (Пл. 1999), *Архетиповете и колективното несъзнавано*