

ЖАН ХЕРШ

ФИЛОСОФСКОТО УДИВЛЕНИЕ

Една история на философията

© Jeanne Hersch. *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*
(1981, 1993)

Gallimard. Collection FOLIO/ESSAIS

Жан Херш (юли 1910, Женева – юни 2000, Женева) в продължение на двадесет години е професор по философия в Университета на Женева. Ръководи секцията по философия на ЮНЕСКО и публикува, заедно с други произведения, следните книги: *Философската илюзия*, *Битието и формата*, *Идеологии и реалност*, *Правото да бъдеш човек*, *Осветяване на тъмното*. Превела е *Философия* на Карл Ясперс.

ПРЕДГОВОР

Настоящото произведение не е традиционна история на философията. Ще се опитам единствено да покажа въз основа на няколко подобрени примера в повече от двехилядигодишната история на западната мисъл как и по отношение на какво някои хора са били обхванати от удивление, удивлението, от което се ражда самата философия¹.

Какво е било естеството на това удивление, при какъв случай се е проявявало? Как е било изразявано?

Тук не е възможно да се очертае последователна следа, да се състави относително пълно изложение. Съзнателно ще подбера и ще се придържам към няколко отправни точки, няколко обрати на мисълта, няколко привилегирани момента, когато един по-нов или по-наивен поглед е извадил на бял свят няколкото съществени въпроса, които оттам насетне непрестанно се поставят, стига само да не се отстъпва от тях и да не се прикриват с празнословие или баналност.

За човека е свойствено да може да се удивлява. Тук става дума да се подбуди наново това удивление. Надявам се читателят да преоткрие своята способност да се учудва в учудването на другия. Той ще съумее да го разпознае. Ще си каже: “Да, точно така. Как съм могъл да не се учудя още на това?”

Такъв при човека е творческият процес, способен да доведе читателя до положението сам да философства.

Надявам се също в хода на изложението да му предам минимума средства, които ще му позволят да изрази своето удивление или най-малкото ще го подтикнат да прочете текстовете на тези, които са се “учудили” преди него.

Но дали човекът на ХХ век е способен още да се “учудва” или дори да се очарова?² Ние живеем в епохата на науката. Вярваме, че знаем почти всичко или най-малкото, че можем всичко да знаем. И въпреки това винаги има и ще има

¹ За удивлението като начало на философията говори Сократ в Платоновия диалог *Теетет*, 155d. – Б.пр.

² Този въпрос е напълно валиден и за ХХI век. – Б.пр.

човешки същества, способни да се учудват. Удивлението е същностно за положението на човека. Не е достатъчно да сме съвременници на големи учени, за да се измъкнем от невежеството. Дори сред физиците някои продължават да се удивляват – не половината или една четвърт от физиците, а само най-големите. Техните трудове са пълни с метафизично и философско учудване, подобно на детското. „...Като децата...”, казва Библията, такива трябва да станем, за да разберем за какво става дума. Трябва да се освободим от зрялата арогантност, която разглежда цялото минало със снизходителност, от великолепната висота на модерната наука.

Най-напред ще разгледаме удивлението на хората, които са живели в началото на античния гръцки период и които са се „удивлявали” около VI век преди новата ера в Гърция, Мала Азия, Сицилия. Няма да съдим прибързано: „Какви глупави въпроси са поставяли и какви глупави отговори са изнамерили! Всичко това не представлява никакъв интерес за нас днес”.

Няма да говорим за философията като цяло, а ще се придържаме към един или друг философ, за да се научим да познаваме неговия начин да се учудва и така да преодолеем предполагаемата странност на философията. В действителност, всеки от нас притежава известен философски опит, присъщ само нему: всеки път, когато се оказваме пред важно решение, което трябва да вземем, ние, без да го знаем, се питаме философски. Около петата си година децата поставят философски въпроси; младите на петнадесет или шестнадесет години също.

Така че, ще внимаваме да не проявяваме снизходителност към мислителите от миналото, дори към най-старите. Истината е, че тяхното радикално философско удивление, което за времето си е било съвсем ново, свидетелства за творческата сила и способността на човека да изобретява. Това им е позволило да поставят своите странни въпроси. Били са големи умове. Да не го забравяме. Още от началото имаме работа с философи, способни да се удивляват, способни да преодоляват онова, което във всекидневния живот се разбира от само себе си и не поставя фундаментални въпроси.

ШКОЛАТА ОТ МИЛЕТ: ТАЛЕС

(ок. 600 г. пр. н. е.)

В онези древни времена професията “философ” не съществува. Философите са едновременно учени, математици, геометри, астрономи. Те се интересуват от слънчевите и лунните затъмнения, от числата и смятането, от геометричните фигури и техните свойства. Така, най-старата философска школа – известната Милетска школа в Мала Азия, е основана от Талес, откривателя на теоремата, която прави от кръга геометричното място на правите ъгли, построени върху отсечка от правата³.

Следователно, става дума за мощни умове, които по отношение на знанието от онова време са били универсални. Тяхното учудване е предизвикано преди всичко от зрелището на **промяната**. Ние живеем в свят на непрекъсната промяна. Ето едно дърво за огрев, след малко виждаме пламък и малко по-късно няма пламък – нищо освен купчинка пепел. Полъх на вятъра разпръсква пепелта. Тя изчезва. Както всичко, което съзерцаваме, всичко, с което си служим, всички живи същества, хората, ние самите: всичко непрекъснато се променя, всичко минава.

Първият въпрос се поставя приблизително така: “Има ли нещо, което трае през цялата тази промяна?” Първият философски отговор, даден на този въпрос, е бил следният: *субстанцията* трае във всичко променящо се и непрестанно отминаващо. Трябва наистина да има нещо, удържащо се в битието; иначе от много отдавна нямаше да съществува нищо.

Следователно, има промяна, всичко непрестанно преминава, но има и нещо, което в мимолетното устоява. Промяната се носи от съществуващо битие, което се променя, но въпреки това *остава* битие. Така че първият въпрос, поставен от Милетската школа, е бил: “Каква е субстанцията, която трае през промяната?”

³ Теорема за кръга: Триъгълник, вписан в кръг, на който едната страна е диаметър, е правоъгълен. – Б.пр.

Дали читателят може да си представи колко завладяващо радикален е подобен въпрос, когато се поставя за пръв път? Ние съвършено спокойно можем да живеем наред променящите се неща, докато за собствения ни практически живот те притежават относителна и достатъчна за нас устойчивост: ако оставим хляб на масата, ще го открием малко по-късно и това ни стига.

А ето че тези хора идват и поставят своите въпроси. Те не виждат хляба, оставен на масата, докато от него има нужда. Онова, което виждат, е промяната, мимолетността на всичко – и в същото време установяват: битието е винаги тук. И се питат: каква е тогава тази основа, която носи всичко отминаващо?

Философите от Милет дават различни отговори на този въпрос. Талес, например, учи: субстанцията, която е в основата на всичко и се преобразува във всички неща, е водата.

Друг казва: това е въздухът. Трети: това е огънят. Четвърти: безкрайното (*apeiron*).

Но никой не е казал, че такава основа е земята. Защо земята никога не е била схващана като субстанцията, носеща всичко останало? Може би този елемент е изглеждал твърде тежък, твърде масивен, неспособен да се преобразува във всички неща. Когато милетските философи казват: това е водата, въздухът, огънят или дори безкрайното, не е сигурно, че означават “елементи” в *материалния* смисъл на думата. Не трябва в мисълта на древните да се въвежда проблематика, която тогава все още им е била чужда. Например, различаването на “материално” и “нематериално” за тях не е било радикално. Те просто са разглеждали най-течливите, най-тънките елементи – което изключва земята – и това им е позволявало да минат лесно от “въздуха” към “безкрайното”. Безкрайното несъмнено е било все още материално, но още по-фино, още по-тънко.

Някои самомнителни съвременници ще кажат: водата е просто H₂O. Това няма смисъл.

Но смисълът е другаде. Важен е много повече поставеният проблем и не толкова неговото решение. А в самите предложени решения е важна *посоката*,

която подсказват, към нещо течно, флуидно, което може да се трансформира във всички неща, без да се унищожава.

Следователно не земята като символ на материята се приема за изначална, постоянстваща субстанция. Тя, разбира се, е обратното на изтичането, но не е адекватен символ за перманентността на битието.

ЙОНИЙСКА И ЕЛЕАТСКА ШКОЛА: ХЕРАКЛИТ (ок. 550-480 г. пр.н.е.) И ПАРМЕНИД (ок. 500 г. пр.н.е.)

В древните времена хората са си поставяли и други въпроси, като например за **времето**, което минава. Проблемът тогава все още не се поставя директно, а във връзка с циклите на вселената – една идея с източен прозход, която антични философи свързват с идеята за вечното завръщане. Те предполагат един широк универсален цикъл, който обгръща всички промени, и тъй като приемат идеята за постоянна субстанция, вътре в която нищо не се губи, се възхищават на едно вечно започване отначало, на “вечно завръщане”.

Ще разгледаме две съвременни една на друга и противопоставящи се школи, Йонийската, чийто голям представител е философът Хераклит, и Елеатската, с големия философ Парменид.

Може да се каже, че Хераклит и Парменид са останали в продължение на цялата история на философията като два символа, благодарение на които винаги са били изразявани същностни проблеми. През всичките си промени западната мисъл се е позовавала на тях, сякаш са предоставили една неотменима мисловна схема.

И днес още някои мислители могат да бъдат наречени “йонийски”, а други “елеати”. Спиноза например през XVII век е явно “елеатски” философ; в замяна, през XIX век Хегел принадлежи на йонийската, Хераклитовата линия.

Двете школи са поставили проблема за промяната и траенето, за мимолетното и постоянното. И по същия начин проблема за единното и множественото.

Какъв е проблемът за единното и множественото? Действително, той е тясно свързан с проблема за постоянното и мимолетното, защото мимолетното принадлежи на света на множественото, на света в *множествено число*. Ако, обратно, някой иска да мисли постоянното, то той тутакси визира нещо *едно*. Това е константа в цялата наша западна традиция (включително еврейската традиция): ако се иска назоваването на това, което *е*, което нито се променя,

ното е краткотрайно, то се говори за Вечното или за Едното. Едното и Вечното е това, което не се променя.

Следователно, проблемът за отношението между едното и множественото и проблемът за отношението между краткотрайното и непроменимото са твърде близки. Те са поставени както от Йонийската, така и от Елеатската школа.

Една бележка: когато си служим с разума, например по отношение на математическите уравнения, всяко уравнение се характеризира с факта, че двете страни са еквивалентни. Това означава знакът $=$. Логиката също изисква във всяко съждение съответствието на два термина, свързани със съюз. Нашето разбиране функционира, подчинявайки се на схема на идентичното, наречена *принцип на идентичността*, чието следствие е *принципът за не-противоречие*. В спор между противници, за да победи, всеки се старае да посочи, че другият си противоречи. Онзи, който си противоречи, нарушава принципа на идентичността, принципа за не-противоречие.

В опита обаче ние винаги имаме работа с *промяната*. Промяната нарушава непрекъснатото принципа на идентичността. Това е много притеснително. В известен смисъл може да се каже, че хората се делят на две групи: такива, които искат винаги да имат право срещу това, което се случва в опита, и такива, които, обратно, са винаги готови да се подчинят на случващото се в опита, заявявайки, че разумът греша.

Без това дълбоко фундаментално противопоставяне между изискването за идентичност на нашия разум, от една страна, и очевидността на всекидневния ни опит, където имаме работа само с промяната, философията най-вероятно не би съществувала.

Това противопоставяне е кристализирало в двете школи, за които става дума, и във фигурите на Хераклит и Парменид.

Хераклит подхваща въпроса, поставен в Милет: какво постоянства през промяната? Отговорът му е: самата промяна.

Промяната е съществуването на нещата. От Хераклит притежаваме само малко фрагменти, често загадъчни. Още в Античността той бил наречен “Хераклит Тъмния”. Той поставя акцента върху противоположностите и заявява: Всичко съществуващо съществува единствено благодарение на противоположностите. Противоположностите трябва да се обединят, за да може нещо да съществува. Например, мислим “малко”. Нямаме никакъв обект, който да може да въплъти идеята за малкост. Една мишка, сравнена с мравка, представлява със сигурност големина и е смес от “малко” и “голямо”. Още щом разгледаме нещо реално в опита, а не само мислено, откриваме смес от противоположности, от голямо и малко. Всяко нещо съществува като съчетание на противоположности, докато онзи, който мисли логично и някъде открие противоречие, веднага твърди, че противоречивото не може да съществува. Един отклонява реалността, изхождайки от противоположностите, друг изключва реалността, понеже е противоречива.

(Ще видим по-късно през XVIII век, че Лайбниц поставя като условие за съществуване съвъзможността – разглежда като съвъзможно това, което не е противоречиво.)

Самият Хераклит полага противоположностите като всеобщо условие. Казва го образно, по начина на мита: “Сблъсъкът е бащата на всички неща”. Тук не става изобщо дума да се оправдава сблъсъкът. Смисълът е следният: напрежението между противоположностите поражда реалността.

(Векове по-късно ще открием неговата следа в модерната епоха при философите, основаващи се на борбата на противоположностите: в диалектиката на Хегел или Маркс.)

При Хераклит обаче става дума за съвсем метафизична мисъл, в смисъла на “отвъд природата”. Става дума да се открие източникът: природата, физичната реалност дължи съществуването си на сблъсък, който е отвъд нея, отвъд нейните противоположности. Тъкмо този сблъсък поражда действителността. Следователно действителността е битка, ставане.

Това е постоянно движение, самата промяна, носеща нещата, подложени на промяна. Хераклит силно подчертава опита на промяната: “Всичко тече...”; “Не можеш да влезеш два пъти в същата вода”. Когато се обърнем, някогашната вода е вече далеч; това е друг поток, друга вода.

Въпреки всичко при Хераклит има принцип на ред и равновесие отвъд непрестанната битка и протичане. Битката, движението не са напълно изоставени на самите себе си (както ще бъдат изоставяни понякога много по-късно). Един от елементите тук доминира и това е *огънят*. Още веднъж не чисто материалният огън като явление на горенето, а огън, който е едновременно за себе си *логос* (logos). “Логос” е гръцка дума, означаваща “разум”, “логика”, “слово”, “закон”. Чрез логоса владее известно равновесие. Логосът бди в битката на противоположностите нито една да не вземе окончателно връх – защото в този случай ще секне съществуването. Така че битката се оказва управлявана от закон на равновесието, вследствие на който всички неща периодично се завръщат в изначалния огън, тоест в логоса; тук откриваме идеята за “Голямата година”.

Та нека запомним следното: Хераклит поставя акцента върху множественото, върху противоположностите, върху промяната, върху битката, върху протичането. Единствената субстанция според него е самата промяна. Но има един регулиращ принцип и това е логосът.

Парменид е съвременник на Хераклит и негов голям противник. Той основава Елеатската школа.

Мисълта на Хераклит се развива въз основа на света, който има пред очи, на промяната, сетивно възприеманите дадености, природния всемир. Мисълта на Парменид се основава върху изискванията на логиката. Той с изключителна сила утвърждава принципа на идентичността и го помества *в самото битие*. Така логическите невъзможности са едновременно онтологични невъзможности (на равнището на битието). Той казва: мога да кажа “Битието е”, но не мога да

кажа “не-битието е”. Защо? Защото това би било противоречие, би значело, че си противореча.

Не мога да кажа “не-битието е”; вследствие на това не трябва дори да произнасям думата “не-битие”: това би означавало да му придам съществуване в езика, което е вече противоречиво и злоупотреба с езика. Ако възпроизведем реално в ума си следната мисъл: “Не-битието не трябва да бъде назовавано”, тя придобива ефикасност, която е точната противоположност на това, което сме открили при Хераклит. Не можем просто да отхвърлим тази мисъл, защото нейната сила идва оттам, че е философски вярна.

(Мисълта е останала актуална през цялата история на философията. През XX век в *Творческата еволюция* на Бергсон откриваме дълга дискусия върху възможността или невъзможността да се мисли не-битието.)

Не трябва ли тук да се види една чиста логическа абстракция? Съвсем не, в смисъла, в който терминът “абстракция” често се използва днес. Тези мислители са се опитвали да отразяват логично самото битие. Според Парменид, както отбелязахме по-горе, невъзможността на не-битието е изискване, вписано в самото битие. Ето защо става дума за *онтологично изискване*.

Гръцкият термин “онтология” означава “познаване на битието”. Когато говорим за онтология, става дума за частта на метафизиката, която разглежда не битието на човека или на живите същества, или на планетните системи, или на логическата свързаност, а *битието като битие*.

За Парменид битието не е абстрактно понятие, не е малката дума “е”, която свързва в логическо изказване субект с предикат. Битието е много богато, много тайнствено, онтологично наситено име, както би могло да се каже. Но Парменид е живял, също както Хераклит, в реалностите на света и добре е виждал, че те непрестанно се променят. Той разграничава различни нива на смисъла. Различава науката като истинно познание на битието в неговата непроменима идентичност, от една страна, и, от друга страна, знанието, което получаваме от външния свят, където живеем. Последното знание нарича *doxa*,

сиреч “мнение”. Да си спомним думите “ортодоксия”, “хетеродоксия” и т.н. Според древните гръцки философи мнението не постига в действителност истината, истинното знание, и при все това то не е просто заблуждение. То е начин за доближаване до истината, който, най-общо, е достатъчен на хората, за да живеят на нивото на всекидневната практика, за да общуват помежду си или да организират държавата. Ако във всеки случай се изисква строго знание, мислели гръците, никога няма да има измъкване от всекидневния поток. Но е вярно, че така схванатата привидност не е истината. Оттук и въвеждането на едно средно ниво между заблудата и истината, каквото е мнението.

Парменид прикрепва към мнението цялото познание, отнасящо се до света на промяната, който срещаме в опита. Абсолютната строгост идва само когато става дума за познаване на самото битие. Там можем да кажем единствено “Битието е”. Фундаментална грешка е, както прави Хераклит, да се въвежда не-битието и да се минава от битие към не-битие и от не-битие към битие като противоположности, изграждащи промяната – единствената истинска реалност. Според Парменид на равнището на знанието това е, собствено казано, *немислимо*, някаква не-мисъл. Но ако не-битието е немислимо за човешката логика, то остава неизбежно на равнището на мнението, опита, емпиричния живот.

За Парменид логическата истина далеч надминава емпиричното познание, рационалността превъзхожда опита. Но как може да се схване битието в неговата пълнота? Според Парменид то е несъздадено, непроменимо. Как може да има промяна в битието, ако то е едно и съвършено пълно? Промяната предполага, че има пространство, игра, празно, редуване. Ала в битието няма нищо друго освен битие. В един пълен куфар нищо не помръдва. Ако битието е пълно, нищо в него не се променя. То е абсолютно спокойно, вечно, без начало и край, съвършенство като цялостност. На тази цялостност гръците давали формата на сфера.

Тук трябва да направим едно разграничение. Когато ние днес противопоставяме два по два термините “крайно” и “безкрайно”, “ограничено”

и “неограничено”, “безкрайно” и “неограничено” означават нещо висше. Например казваме: човекът е краен, Бог е безкраен. Не е такъв случаят с гърците. За тях висшето е това, което има форма. Нещо неограничено и следователно нямащо форма остава за гърците недовършено, нещо, което не се е сдобило напълно с битие. Това може да ни изглежда странно. При Хегел обаче откриваме различаването на две понятия: “добро безкрайно” и “лошо безкрайно”. “Доброто безкрайно” при него взима формата на сфера или кръг, “лошото” е представено чрез права линия без начало и край.

Ако Парменид говори за сфера, става дума за образ, а не за земната сфера или за небесния свод.

Сферата е съвършеното битие, което самодостатъчно. По-късно философите ще кажат: “причина на самото себе си”, “от себе си”, “в себе си” и т.н. Смисълът е: битието е това, което е, достатъчно в себе си. Такова е фундаменталното схващане на Парменид за битието като съвършено цяло.

Битието според Парменид е дълбоко божествено, без никаква персонификация. Идеята за личен бог, както и идеята за бог творец му е чужда.

Подобно на жизнена вена това схващане се протяга през цялата история на западната мисъл: в схващането за трансцендентен бог, който надминава всяка представност, всякакъв антропоморфизъм, бог, чиято същност е трансцендентност. Той не се простира до безкрай, а е онази съвършена пълнота, за която не можем да си създадем никаква представа.

Следвайки Хераклит, ще кажем, че можем да мислим съвършенството само с помощта на несъвършенството. Докато Парменид мисли съвършенството в себе си. Битието е едно. Парменид е мислител монист (*monos* означава “един”, “сам” на гръцки). За звъръшек един цитат: “Необходимо е да се каже и да се мисли, че единствено битието е; нищото не е. Вникни добре в това”.

ЗЕНОН (ок. 490-430 пр.н.е.) И АТОМИСТИТЕ

Зенон от Елея бил знаменит ученик на Парменид. Изобретил софизми и парадокси. На гръцки *sophos* означава “мъдър”; софизмите са разсъждения, които имат вид на верни и при все това са явно погрешни. В тях е имало някакво изкуство на рационалната илюзия. Зенон си е служил с тях, за да се притече на помощ на учителя си.

Когато Парменид казва: единствено битието съществува, няма не-битие, ставането и мимолетното принадлежат само на областта на мнението, не на истината, неговите думи твърде много се разминават с всекидневния опит на хората. За да обори тази прекалено силна емпирична очевидност, Зенон се заема да покаже, че ако движението и промяната наистина господстват в опита ни от действителността, все пак ние не сме способни да ги мислим. Цяла поредица софизми му служат за доказателство. Ето един особено прост и красив пример: стрелец опъва лъка си и пуска стрела. Стрелата описва траектория в пространството. Зенон отбелязва следното: вие виждате стрелата. В даден момент тя се намира в точка А на траекторията си. Малко по-късно заема точка В. Между двете тя е била в точка А', а между точка А и А' е била в А''. Във всеки един момент стрелата е заемала определено място.

За да бъде по-лесно, нека си позволим един анахронизъм. Да вземем фотографски апарат. *Във всеки един момент* от траекторията бихме могли да заснемем как стрелата заема определено място, как *е* там. Колкото и малък да е интервалът между две последователни позиции, винаги е възможно да се въведат още други позиции, където стрелата *е*. Но в такъв случай *кога стрелата минава* от една позиция към следващата? *Кога се движи*, ако във всеки един момент тя е на едно място?

Така, с простота, която очарова, Зенон докосва проблематиката за движението и неговия център.

Двадесет и пет века по-късно Бергсон показа, че ние винаги мислим движението с помощта на неподвижности. Познаваме движението, защото самите ние можем да се движим; движим ръцете си, краката си, нас самите. Знаем вътрешно какво значи да се движим, но когато мислим движението, когато го измерваме, се отнасяме към неподвижни знаци.

Зенон от Елея ни показва, че ако вземем всичко предвид, ние не мислим движението. Наистина, *виждаме* стрелата да лети, но не можем да *мислим* нейното движение, защото умът ни е направен за непроменимото, идентичното, вечното. А ето че живеем и се мъчим в свят, където всичко е мимолетно и променящо се.

Още през Античността има опити да се примирят двата начина на мислене, на Хераклит и Парменид. В действителност, никой не може да се задоволи само с единия или с другия. Никой не може просто да възрази на аргументите на Парменид или на Зенон: добре, истина е, противореча си, но от това не следва нищо. Никой обаче не може да отхвърли Хераклит и да каже: мисълта е логична, битието също е логично, следователно опитът на промяната е само илюзия.

Съществувала е школа, за която може да се приеме, че е опитала синтез на двамата мислители – *школата на атомистите*. Философски, тя не е особено дълбока. Но е изкарала напред хипотеза, която много по-късно е имала необикновена съдба за науката.

Мислителите от тази школа се опитали да схванат реалността, като, от една страна, въведат в нея неразрушимостта, плътността без никакво не-битие на Парменид, а, от друга страна, движението, превръщането на телата в други тела в съгласие с Хераклит.

Според атомистите, вместо да се намесва единното в метафизичен смисъл битие, би трябвало да си представим множество малки единици на битието, малки, неделими, непроменими, неразложими единици, в които не-битието не може да проникне. Тези малки, съвършено плътни и пълни единици са неразрушими. Те са като умножени миниатюри на голямото Парменидово битие. Но това битие е метафизично – а атомите са съвсем различно нещо.

Тъкмо защото малките единици не могат да бъдат нито разделени, нито разтворени, защото са непроменими и вечни, са наречени *атоми*, което на гръцки означава “неделими”. Те имат плътността на битието, неговата нерушимост и съставляват постоянния фонд на реалността.

Те се прикрепват едни за други по хиляди случайни начини и така изграждат света на промяната, където протича животът ни.

Съблазнителна теория на определено равнище. Но е много ясно, че тези малки материални атоми не могат по никакъв начин да заместят трансцендентното единно, за което говори Парменид.

Атомистите подсказват решение на натуралистично ниво. Те пренасят големия метафизичен проблем, за който стана дума, от философския план към плана на природата, към физиката. Тяхната теория позволява да се обяснят природните явления, които протичат пред очите ни, и да се даде решение на проблема за едното и многото, както и на проблема за постоянното битие и мимолетните съществувания. Така тя поражда дълга натуралистка традиция.

Пълните атоми, в които не прониква никакво не-битие, се движат в замяна на това *в празното* според механични закони и така се срещат и изграждат според случая жизнеспособни или не толкова жизнеспособни комбинации. Атомистичната теория вкарва в играта случайността и необходимостта.

Атомистичната теория позволява да се търсят механични обяснения за природните явления и тъкмо такава е била тенденцията на науките за природата, когато се развиват доста по-късно благодарение на експериментирането и строгата верификация на хипотезите.

Въпреки това почти съвременните дискусии по повод на атома показват, че природата му остава проблематична. Хайзенберг питаше: “Какво точно е атомът?”, а Нилс Бор му отговаряше: “Може би някой ден ще разберем. Но тогава ще започнем да разбираме какво означава да разбираме”.

Това ни увлича твърде далеч в дебата между наука и философия.

СОКРАТ

(470 – 399 пр.н.е.)

Сократ е бил със скромнен произход. Често са рисували портрета му в контраст с този на неговия ученик Платон. Платон, аристократ, красив като бог, Сократ, тежък и грозен. Той не е бил голям оратор според гръцкия вкус. Единствен за цялата европейска философска традиция, не е написал нито ред. И въпреки това е философът, който е оказал най-силно влияние в продължение на векове.

Защо не е написал нищо? Може да се предположи – защото не е вярвал в истина, която може да се отдели от този, който я изказва, и от момента, в който се изказва.

За него “истините” не са като нещата, те са философски. Какво е тогава **философска истина**?

Една философска истина не е просто изразяване, което се отнася адекватно към обективното състояние на даден факт, независимо от този, който говори или пише. Тя е изразяване, чрез което едно отговорно, свободно човешко същество възприема една истина, прави я своя, прави я “истина” чрез начина, по който се ангажира спрямо нея. Това означава, че за Сократ една истина, наречена *теорична*, е същевременно винаги *практическа* истина и зависи от този, който я предлага за разглеждане – зависи от действието, което тя упражнява върху него, от това, което тя прави от него. Днес такава истина би била наречена екзистенциална.

Сократ търси преди всичко да изостри усета за истинност у своите ученици. Неговият събеседник трябва сам да открие, че онова, което е смятал за истина, не е достатъчно и, собствено казано, все още не е *истината*.

“Аз знам, че нищо не знам” – тези известни думи, казани от Сократ на Пития, вследствие на което тя го обявява за най-мъдрият човек в Атина – не отразяват никаква прекалена скромност. Означават: изострих моя усет за истина до такава степен, че моето изискване за истина не се задоволява вече с привидностите на истинното, които понякога приемам за валидни. Това, което притежавам, е изискването за по-висока истина, не самата истина.

Тук долавяме коренната разлика между Сократ и предходните философи: изостреното изследване не се насочва вече към обяснението на света или разбирането на битието в себе си, а към самия човек, който търси. Съзнанието, което човек има за света, се пита за себе си. По-точно: *моето* собствено съзнание се пита за себе си. Питам се за собственото си знание, за собствените си мисли и откривам, че моето знание е в голяма степен не-знание, стига само изискването ми за истина да стане достатъчно силно.

Така при Сократ откриваме една педагогика на творческото знание, разбулване на не-знанието, което предизвиква ученика да изисква истинното в неговата автентичност.

Майката на Сократ била акушерка. Сократ казвал, че прави същото като майка си: *майевтиката*, изкуството на израждането, помагайки на умовете да се родят. Той не обучавал отвън, а събуждал в другия усета за истина, вече даден, но вцепенен, твърде бързо заситен. Този подход почива върху фундаментално доверие в човека. Другият е човешко същество и следователно има в себе си усета за вярно. Трябва само да се извади на бял свят.

Доверието на Сократ се корени в съзнанието, което има за себе си, и в собствената му смелост. Бил осъден на смърт, понеже, както заявявали неговите съдии, “развращава младежите”. Но истинската причина е, че подлагал всичко отново под въпрос: природата и правото на власт, авторитета, религията, идеята за боговете, за добродетелта, за благо и справедливостта, за злото и несправедливостта. Неговото поставяне под въпрос не спестявало нищо и очевидно е имало политическо значение. Ето защо преценили, че е опасен.

Когато се оказва в затвора и е осъден на смърт, неговите ученици организират бягството му. Сократ отказва. Не че се чувства виновен: смята осъждането си за несправедливо. Сигурен е, че е бил полезен, смята, че Държавата, обратно, би трябвало да го възнагради. Но оправдава така своя отказ: бил е осъден съобразно законите. Благодарение на законите *полисът*, Държавата, се държи. Благодарение на законите той самият е станал това, което е. Дължи

съществуването си на *полиса* и законите. Ако избяга, би отрекъл всичко, на което е учел. Следователно ще остане и ще изтърпи наказанието докрай.

Това поведение на Сократ заслужава внимание във време като нашето, когато спазването на законите и правото, както и смисълът на Държавата се оказват тъй често потопени от чувствата на възмущение, смятани за по-дълбоки и по-благородни.

Обратно, макар да знае, че е несправедливо обвинен, Сократ се подчинява на законите на града. Казал е: законите са моят баща и моята майка.

Основният въпрос, поставен от Сократ, е: *как трябва да се живее, за да се живее според доброто?* Виждаме го: неговата главна загриженост твърде много се различава от онова, което занимава предишните мислители. Той е първият, който се удивлява на задължението, което човешкото същество има да направлява живота си, да ориентира действията си към доброто според пътищата, които самостоятелно трябва да бъдат открити.

Сократ развива следната мисъл: когато човек действа, то е винаги, понеже си поставя за цел да постигне нещо, смятано от него за добро. Дори в най-лошия случай: престъпникът също си поставя за цел да се сдобие с нещо, което смята добро за себе си. Изключение може да прави само психично неотговорно, безразсъдно същество. Всеки човек със здрав разум визира чрез действията си резултат, за който смята, че ще е добър за него.

Откъде тогава идва злото? Злото, казва Сократ, идва оттам, че човек се лъже относно доброто. Взима фалшиво добро за истинско добро, предпочита по-малко добро пред по-голямо, жертва по-голямото добро, за да си осигури по-малкото. Лъже се. Злото произтича от незнание. Затова за Сократ основната задача е да се развива, да се осигурява за всеки човек смисълът на истинското добро. Такова е и основанието да съществува неговата майевтика, изкуството му на акушер.

Тук се докосваме до една централна тема за цялата философия. Да се каже, че човек прави зло само от незнание, би могло да означава просто, че не е добре информиран. Но съвсем не става дума за това. За да се открие истинското добро, е необходима вътрешна трансформация. Невежеството, от което произтича лошото действие, не е обективно невежество, което би могло да бъде излекувано с повече външно знание или повече информация. То е много по-дълбоко невежество, вътрешна неспособност за различаване и съдене. *Разпознаването* на истинското добро в себе си е също един морален *акт*.

Трябва наистина да бъде *искано*. Този момент е централен за философията. Колкото повече изучаваме развитието на западната философия, толкова повече откриваме в нейната сърцевина, че теоретичните истини никога не са само теоретични и че практическите императиви, които произлизат от тях, никога не се свеждат до чисто морална проповед. Теоретичното и практичното, практичното и теоретичното (в тази сърцевина) са неотделими.

По тази причина Платон, например, прикрепя философията към упражненията, служещи за очистване на душата, към религиозните или дори математическите практики. За да може да познава, душата трябва да е чиста. За да познае истинското добро, човек трябва да се направи способен – а това вече е морално поведение.

Разбира се, не трябва да си представяме, че според Сократ е достатъчно да асимилираме един учебник по морал, за да станем способни да правим добро. Необходимо е да се събуди и упражнява дълбокият усет за истина, който дреме във всеки човек. Често се забравя, че самият усет за истина е морален. Ето защо коренът на науката – също коренът на нашата модерна наука – е морален по същността си. Ако учените подлагат своите хипотези на толкова сериозни проверки, то е, защото са се ангажирали морално, пред себе си към строго качество на сигурност, когато става дума за истината.

Виждаме го: философията има своето място тук, при *артикулирането* на теоретично и практично, на знание и действие. Познаването също е правене. А правенето също е познание. Невъзможно е да бъдат отделени едно от друго. В

положението на човека схващаме тяхната връзка за пръв път в живота и присъствието на Сократ.

Така че според Сократ правим зло само от незнание. Следователно, ако поискаме да познаем истината и да развием в нас нашето изискване за истина, трябва да започнем с работа над себе си. Оттук и известната максима на Сократ: “Познай самия себе си”. *Познай самия себе си* - формулата няма нищо общо с психоаналитичните интерпретации, с интроспекцията, с вътрешното съзерцание.

Да познаем себе си означава: да открием в нас най-дълбокия корен на усета за истината, но също слабостите и липсите на този корен; да открием също нашето не-знание; нашите наклонности към илюзията; нашата тяга сами да се заблуждаваме. Всичко това се съдържа в “Познай себе си”.

Не става дума за прост поглед в огледалото на рефлексията, за начин да се виждаме и да се описваме. Става дума за действие. Тук също, в сърцевината на сократическото влияние се свързват теория и практика.

Той пита. Говори и слуша. През повечето време започва, като поставя въпрос: “Каж ми, какво според теб е Красивото?” или “Доброто?”, или “Какво е Справедливостта?”

Събеседникът отговаря. Сократичният метод се състои в това още веднага да се приеме отговорът.

“А, добре, така мислиш. Да вземем тази идея за отправна точка и да видим къде ни води. Ако е така, както току-що каза, следва че...?”

- Да, сигурно.”

Така, от дума на дума следва навръзването на очевидностите, чак докато стигне до явно неоспорим резултат. Тогава Сократ се връща към първото изказване: “Ние обаче казахме...и т.н. Дали не следва също, че...?”

- Да, ясно е, че следва.

- А от това следва още, че...”

Друга нишка се изтегля от първия отговор, който е бил даден, и се развива в различна посока от предишния ход на разсъждението. Чак докато накрая Сократ

казва: “Ама как е възможно това? В началото установихме едно заключение; сега стигаме до друго, много различно. Как да примирим двете?”

Това е моментът на затруднението, на стъписването, опитът на не-знанието. Традицията е нарекла този процес *сократическа ирония*. При нея се следва мисълта на събеседника, но нещата се тласкат дотам, където другият открива, че не е съгласен със себе си, и сам вече не знае какво е смятал, че мисли. Той е смятал, че знае, а открива, че не знае. Остава единствено да се подхване всичко отначало.

Сократическа ирония, откриване на не-знанието, обръщане към себе си, започване отначало. Някои диалози на Платон следват вярно този модел – например *Теетет*, който се занимава с математика. В края на диалога, след многократни усилия на читателя не му остава нищо друго, освен да започне всичко отначало.

Въпреки всички разлики у Сократ откриваме доста от чертите, които го свързват с предсократиците. Така например принципът на идентичността, за който стана дума по повод на Парменид. Но при Сократ не става дума за идентичност на обекта с него самия или в хода на един логически свързан дискурс. Става дума за съгласието на мисълта с нея самата. “В съгласие ли си със самия себе си? Ти виждаш, беше сигурен, а сега сам установяваш: не си сигурен. Следователно трябва да се търси по-далеч”.

Сократ не мисли, че може да съществува абсолютна истина, която би запазила значението си дори ако бъде откъсната от аза, който я мисли. За него знанието ангажира цялата душа.

Трудно е да се отделят частта на Сократ и частта на Платон в речите, които в своите диалози Платон последователно поставя в устата на Сократ. Може би ние приписваме на Сократ една част от мислите на Платон, а може би правим обратното. Каквито и да са нещата, тук имаме един от най-красивите образи в историята на философията: младият Платон в краката на умерация Сократ.

Във *Федон* Платон разказва за последната беседа на Сократ и неговите ученици. Сократ нарежда цяла една поредица от доказателства за безсмъртието на душата. Защо цяла поредица? Едно единствено истинско доказателство би било достатъчно. Но тъкмо заради това – нито едно не е достатъчно. Безсмъртието на душата се изплъзва на всеки обективен аргумент. Обективното доказателство би било в противоречие с природата на душата. Нито едно доказателство не е достатъчно – още повече, би могло да се каже, че истинското доказателство се състои в начина, по който Сократ умира. То идва накрая, след всички други. Сократ взима чашата, съдържаща отровата, благодари приятелски на тъмничаря, който я е донесъл. Без да се бави, я изпива наведнъж. Студът постепенно обхваща от краката нагоре цялото му тяло. Той поляга и продължава да говори с учениците си.

Последните му думи са: “Дължим петел на Асклепий...” Асклепий е богът на медицината. Последното слово означава, че Сократ смята смъртта за изцеление. Душата му най-после ще познае свободата.

Същата идея за свободата на душата, със своята собствена отговорност и независимост ще открием у Платон. Платон, който в този момент се намира в краката на Сократ; който малко след това напуска Атина. Той не иска повече да гледа този град, не понася повече неговите власти. Трябва да мине много време, преди да реши да се върне в Атина, където основава своята школа, Академията.

ПЛАТОН

(427 – 347 пр.н.е.)

Платон, ученикът на Сократ, е видял как учителят му изпива отровата и умира. Напуска Атина, дълго пътешества, накрая пристига в Сицилия, където завръзва приятелски отношения с Дион от семейството на тирана на Сиракуза (тиран е бил наричан онзи, който държи властта, без съвременната конотация на тази дума). Платон се надява да възпита младия владетел, за да направи от него философа-цар на своите мечти.

Тези мечти откриваме неведнъж в историята на философията. Философите не търсят сами да вземат властта, но мнозина сред тях са страстно загрижени за проблемите на държавата и искат да оказват политическо влияние.

Как да се организира общият живот на хората? Вече видяхме: един от фундаменталните въпроси на философията е да открие как трябва да се живее, ако се иска живот според доброто. Никой обаче не живее сам. Следователно проблемът на *полиса*, на организацията на Държавата, ще бъде за философската рефлексия чувствителна и централна точка – и това не е от днес.

Тъй като всяка философия съдържа педагогично намерение, желание да се възпитават хората, някои мислители естествено са мечтали сами да формират принца-философ, възплаващ едновременно мъдрост и власт.

С Дион този проект се проваля. Следва късане на отношенията с тирана Дионисий и Платон трябва да замине. Пленен при корабкрушение, той е продаден като роб...По този повод се разказват много истории, много легенди. Но когато става дума за личност като Платон, легендите стават почти толкова реални, колкото историческата реалност заради тяхното влияние върху следващите времена. Освободен благодарение на откуп, Платон се завръща в Атина. Тогава е на четиридесет години. Основава школа с незалязваща известност, Академия, където преподава. Платон предприема още големи пътувания. Живее достатъчно дълго, за да научи за смъртта на Дион и това му причинява голяма болка. Умира на

осемдесет години. Благодарение на това, че е прочут, съчиненията му биват грижливо запазени.

Платон е с аристократичен произход и това, изглежда, го е предопределяло да заема високи постове в Държавата. Ето защо неговата политическа загриженост е вървяла не без известно съжаление за възможната загубена власт.

Така че той усърдно, проникателно и дълбоко се заема да разгледа проблемите, които възникват, когато някой иска да противопостави политическите императиви, където става дума за успех и власт, на моралните императиви. В този случай също задачата е да се открие какво е “истинското добро”.

Необходимо е да разберем преди всичко следното: за Платон упражняването на философското мислене е същевременно духовно упражнение в изграждането на себе си. Процесът на мисленето от само себе си формира душата. Платон е работил много с питагорейците, за които математическите упражнения са били съставна част от методите за очистването на душата. В техните очи извеждането на математическото доказателство е било очистващо действие. Днес ние твърде много сме се отдалечили от тази употреба на рационалното. Мнозина днес се оплакват от учебните програми: намират ги за интелектуално претоварени и ги упрекуват, задето пренебрегват моралното съзнание, смисъла на духа и на истинската свобода. Но това е вярно само за лошите учители. Тук трябва да се върнем към Платон: да се стараем да мислим правилно, да бъдем готови да изоставим предишно мнение, понеже сме открили, че е погрешно или непълно, или само частично вярно – това означава да се подчиним веднага на истината и да сме готови да приемем мисълта на другия. Подобно упражнение очиства душата, понеже тя се научава във всяко време да предпочита истината пред някаква предполагаема сигурност, сдобива се с готовност да опитва нова гледна точка. В този смисъл всеки лабораторен опит може да бъде дълбоко образователен за душата. Един опит, който подлага дадена теория на проверката на фактите, може понякога – често – да отговори: не. Тогава изследователят се подчинява. Нещо повече: той нарочно търси най-неблагоприятното за теорията изпитание, така че

проверката да бъде възможно най-строга. Защото истината, която търси, е по-важна за него от евентуалния успех на теорията му.

Предпочитане на истината пред собствената гледна точка: цялата философия на Платон е нещо повече от доктрина: тя е *упражнение* с такава цел.

Идеите

Цялата претенция за познание, за притежаване на знанието трябва по някакъв начин да бъде прекосена и преодоляна, така че вътре в нас да се изостри усетът, който имаме за истинното, за доброто. Такова е централното намерение на платоническата мисъл. В сърцевината на това учение откриваме *теорията за Идеите*. Платон е философът на Идеите.

Може да се каже, че Платон подхваща стария проблем, поставен от Милетската школа: какво е това, което устоява през ставането и мимолетното? Всичко отминава, всичко, което възприемаме чрез сетивата, в крайна сметка загива и изчезва. Кое е тогава постоянното? Отговорът на Платон е: Идеите. Какво са Идеите? Те са истинската реалност, тази, от която произтича битието на нещата в света.

Идеите не са “реални” в същия смисъл като нещата. Те са ведно битие и ценност. Те са източник за битието на нещата и същевременно са източник на доброто. Битието е едновременно с това ценност. Битието е ценност. Битието означава ценностно съществуване.

Тук се оказваме в точно обратната позиция на всички форми на модерния нихилизъм, чиято тенденция е да смята “онова, което не е”, за по-чисто и по-добро от “това, което е”, защото “това, което е”, съдържа някаква безчовечност. Според Платон, обратно, “това, което е”, от самото си съществуване притежава ценност, понеже, ако това “е”, то е благодарение на своята причастност към Идеите.

На равнището на нещата в света всичко е не само *ефимерно*, но още *съставно и относително*. В замяна, Идеите, на които нещата дължат своето съществуване, са *вечни, прости, абсолютни*.

Един пример. Да вземем две кленови листа: казваме, че са еднакви. С това искаме да кажем, че много си приличат. В действителност обаче, няма две напълно еднакви кленови листа. Те са такива само приблизително. Как тогава да обясним, че аз знам, че те са *почти* еднакви, след като в този свят никога не срещам неща, които да са *абсолютно* еднакви? Дори ако с помощта на геометрични инструменти начертаем триъгълници, те никога няма да бъдат абсолютно еднакви. В замяна на това ние можем да *мислим* абсолютно еднакви триъгълници и да разсъждаваме за тях – това правим в геометрията. Когато по отношение на емпиричните неща, каквито са листата на клена, казваме, че са почти, но не абсолютно еднакви, ние се позоваваме на знание, което не идва от опита. Ако познавахме само опита, дори не бихме разбрали разликата между “почти” и “абсолютно”. Термините “почти” или “приблизително”, или “доближаващо се” имат смисъл само ако ги сравняваме със “съвършено” или с “абсолютно”.

Но “абсолютно” не ни е дадено в опита. Ето защо целият наш начин на живеене, самият опит предполага, че се отнасяме към план, който не е планът на опита и до който опитът не може да ни осигури достъп. Откриваме в нас *Идеята* за равенство. А *идеята за равенство* е съвършеното равенство в неговото абсолютно съвършенство, без никакво почти. Единствено тази Идея за равенство в абсолютно съвършенство ни позволява да мислим и да изказваме приблизителния характер, “почти” равенството на нещата в опита.

Идеите са абсолютното. Но дали тук не правим скок? Трябва да разберем, че при Платон има голям брой Идеи и идеята за равенство е само един пример. Има Идея за справедливост, Идея за красиво, Идея за големина, за малкост и т.н.

В какво тогава се състои разликата между Идеята за големина и големината на един обект? Слоноът, сравнен с мишка, е голям. Сравнен с Хималаите, е малък. Когато става дума за сетивновъзприемаемите неща, винаги опираме до смес, а не до Идеята в нейната чистота, не до абсолютното на Идеята. Платон би казал: слонът е причастен едновременно към Идеята за големина и към Идеята за малкост. Самата идея за големина е абсолютна. Това не означава, че има

абсолютна големина, а че Идеята за големина е абсолютно в чисто състояние, изключвайки всякакво смесване с Идеята за малкост.

Платон иска да покаже, че нашата мисъл (независимо дали го признаваме или не) включва ниво, което не идва от опита – от него обаче зависи нашето отношение към опита. Благодарение на това ниво на Идеите абсолютното влиза в игра всеки път, когато, позовавайки се на него, схващаме относителността на нещата в сетивния свят. Нивото на абсолютното се утвърждава в истината, докато относителното принадлежи на областта на смесеното, на приближението.

Откъде тогава идва нашето познание на Идеите? Сократ, доколкото знаем, е говорел за вродени идеи. Платон говори за *припомняне*.

Той се пита: Ако в сетивния опит не срещаме нищо абсолютно, откъде ни идват Идеите? Да се каже, че са вродени, не е достатъчно. Трябва да приемем, че сме съзерцавали Идеите *преди нашето раждане*.

По време на раждането душата губи ясният спомен за Идеите. Но у нея остава някаква носталгия, която я кара да се опитва да се осланя на тях, да ги търси. Майевтиката на Сократ става при Платон процес на спомняне, на припомняне. Образованието се стреми преди всичко да предизвика и да направи ефикасен спомена за Идеите, съзерцавани някога, преди раждането.

Днес “преди раждането” ни изглежда малко странен израз. Той означава: “преди времето”. Последното, разбира се, съдържа логическо противоречие: думата “преди” има смисъл само във времето. Ние, човешките същества, сме толкова дълбоко потопени във времето, че не можем да се освободим от него. Когато чуваме Платон да казва, че “душата е съзерцавала Идеите преди своето раждане”, това “преди” ни кара да се сблъскаме със стената, с която темпоралността ни обгражда; да се опитаме да напрегнем всичките си сили, за да възприемем нещо, което се намира отвъд времето – дори ако си остава невъзможно да го въобразим. Така удряме в границите на собственото си мислене, в границите на това, което можем да разберем; опитваме се, макар и под негативна форма, да схванем това, което не можем да мислим. В този смисъл много векове по-късно,

през християнската епоха, някои известни новопокръстени са можели да кажат, че в началото на тяхното обръщане е бил Платон.

Платон със сигурност е философ, който ни задължава да опрем в границите на нашето мислене. Вътре в обичайната емпирична мисъл, на нивото на сетивните неща той не би могъл да бъде разбран.

Той призовава към онази същностна свобода, която позволява на човешкото същество да надмине себе си. Това е възобновена форма на сократическото предупреждение “Аз знам, че нищо не знам”. При Платон то означава: знам, че съм забравил. Затова трябва да опитам да си спомня, да си припомня Идеите, без които няма истинно познание.

На нивото на сетивните неща ние, според Платон, можем да имаме само мнения, повече или по-малко вероятни, защото самата емпирична реалност принадлежи на областта на приближението. Истинското знание съществува само на нивото на Идеите. Човекът се държи *помежду-двете*, между сетивния свят и Идеите. Не може да отстъпи от Идеите, защото – иска или не – те се отнасят до същността му; не може обаче да пренебрегне и сетивните неща, защото – иска или не – посредством тях трябва да търси и да си припомня.

Когато Платон се заема да ни отведе там, където рационалната мисъл няма повече достъп, той, за да ни улесни в преминаването на стената, прибегва до *митичен разказ*.

Пещерата

Митът за пещерата е най-известният от тези разкази. Платон ни описва дълбока пещера. В дъното ѝ са приковани затворници с лице, обърнато към стената. Зад тях се вие стръмна пътека, по която преминават хората и предмети. Зад пътеката гори голям огън, а още по-далеч се намира входът на пещерата, осветен от слънцето навън.

Затворниците не могат да обърнат глава. Единственото, което могат да видят, е стената от дъното на пещерата, върху която наблюдават преминаването на

сенките, хвърлени от тези, които непрестанно минават по пътеката. Тъй като не могат да възприемат нищо друго освен тези сенки, ги вземат за действителността и съсредоточават цялото си внимание върху начина, по който една сянка следва друга. Някои сред тях стават твърде умели и откриват известни последователности в дефилето на сенките, така че успяват да предвидят връщането на една или друга сянка.

Ето че един от пленниците се откъсва от веригите. Става с мъка, обръща се с голямо усилие и открива пътеката, преминаващите хора, предметите, огъня. Довлича се чак до изхода от пещерата. Най-сетне е навън. Дневната светлина го заслепява дотам, че не вижда нищо. Трябва му, казва Платон, да свикне малко по малко с новата ситуация, с новото обкръжение, съзерцавайки най-напред не осветените неща, а техните сенки или още техните отражения във водата. Постепенно той свиква с дневната светлина. Идва моментът, в който е способен да гледа към самото слънце.

Така той открива един толкова необичаен, толкова прекрасен свят, че не може да го запази само за себе си. Как да не се върне при другарите си и да не им каже: “Ама вие сте луди да оставате приковани тук, долу, и да допускате сенките да ви лъжат”. Така че слиза отново в пещерата.

Там обаче е толкова тъмно, че той не различава вече нищо. Загубил е навика от света на сенките. Сега е по-непохватен и по-невежа от другите и става за присмех на всички.

Какъв е смисълът на тази метафора? Проектираните върху дъното на пещерата сенки отговарят на сетивните неща, към които благодарение на сетивата сме привикнали във всекидневния живот: тях ние смятаме за цялата действителност, понеже не познаваме нищо друго. Не си даваме сметка дори за факта, че не бихме възприемали самите сетивни неща, ако зад тях го нямаше огънят, който не забелязваме. Огънят представлява способността да мислим рационално; посредством тази способност разбираме сетивния свят – това днес се нарича наука за природата. Платон, разбира се, не употребява тази дума, но става дума тъкмо за схващането на последователности сред явленията и следователно за

откриване на закони. Науката ни позволява да предвидим и оттам да се ориентираме вътре в сетивния свят.

Нещата и съществата, които там долу преминават по пътя и които са явно по-светли от своите сенки и по-лесни за виждане, в платоническата мисъл отговарят несъмнено на понятията на разума и в частност на математическите понятия, вече много по-реални - те определят структурите, с помощта на които ние обясняваме и тълкуваме нашия опит от сетивния свят.

Светът извън пещерата е светът на Идеите. Но защо в началото освобожденият пленник не е в състояние да види този великолепен свят? Защото най-напред трябва сам да придобие способност за поглед към Идеите. Всяко философско търсене е в същото време упражнение, развиващо способността да се познава това, което отначало убягва на вътрешния поглед. Всеки трябва да упражнява своя ум, да го очисти, докато бъде в състояние да вижда Идеите.

Що се отнася до слънцето, в платоническата метафора на пещерата то е Идеята на Идеите, висшето Добро, Идеята на самото Добро.

Идеите обединяват в себе си битие и ценност. Изворът на всяка ценност е Идеята за върховното Добро. Ако другите идеи са ценности, то е, защото Доброто е висшата ценност.

Който веднъж е съзерцавал това висше Добро, не може да запази опита само за себе си. А такава е положението на човека: човек не може да избяга от себе си, към някакво отвъд, което не би било повече човешко; трябва винаги да се връща на своето място и в своето време, *hic et nunc*. И само защото приема своите граници, той успява да хвърли един поглед отвъд.

Душата

Според Платон душата е безсмъртна. Във *Федон*, където разказва за смъртта на Сократ, той, както видяхме, слага в устата на Сократ цяла поредица доказателства за това безсмъртие. Например: понеже душата може да си припомня онова, което е съзерцавала преди раждането, трябва да се приеме, че тя не угасва

със смъртта. Но дали тогава душата не е Идея? Не, отговаря Платон, душата не е идея, но не е и нещо сетивно от емпиричния свят. Душата *прилича* на Идея, понеже като нея е проста, несмесена с друго и безсмъртна. Но не е Идея. Защо? Защото Идеята е едновременно вечна и проста и следователно *неизменна*.

В замяна на това душата има история. Ако нямаше история, човекът нямаше да е свободен и Доброто не би имало никакъв смисъл. Ако съществуваше единствено неизменният свят на Идеите и ако човекът беше Идея, щеше да бъде заличен всеки свободен избор. Не би имало нито добро, нито зло. Душата може да избере злото. Може да избере да се снизи. Но според Платон не може да избере да умре. Дори грешката, дори злото не може да я убие. И душата сама се движи, свободна е, което означава, че тя е самото свое решение и следователно е неразрушима.

Товяа не са доказателства в строгия смисъл на думата. *Доказателството* за безсмъртието дава наистина умиращият Сократ, защото начинът, по който умира, свидетелства за отвъд времето.

Смъртта като освобождение, като изцеление ни доближава християнската и източната мисъл. Но при Платон не става дума за озарение, дошло от отвъдното, а за работа, присъща на човека, който съвсем не се старае да избяга от затвора на тялото си. Това е специфична работа, вид оран, извършвана от човека, и палешникът на неговата талига е разумът. Разумът разорава духа, душата му. В западната традиция фундаменталните дадености на човешкото положение са най-често признати и приети. Това е пътят на въплъщението. Въплъщението е прието. След като е съзрявал Идеите, пленникът се връща в пещерата. През цялата история на западната мисъл присъстваме на едно отиване-и-връщане между Идеите и света на сетивния опит. Такава е била платоническата *диалектика*, характерна за цялото развитие на Запада.

Ерос

Диалогът със заглавие *Пирът* е посветен изцяло на темата на любовта. Група приятели са се събрали да хапнат заедно и се съгласяват да произнесат един след друг реч в прослава на любовта. Полученият в резултат на това текст представлява от началото до края великолепно крещендо. Сократ говори последен, но не от свое име: твърди, че предава думите на една жена, чието име няма никога повече да бъде забравено в хода на европейската мисъл и която съвсем специално вдъхновява Хьолдерлин: Диотима. Тя дава на любовта своята възвишена природа.

Между началото и края на диалога се извършва своеобразно обръщане в смисъла на думата *ерос*. Най-напред става дума на чувствената любов. В продължението тази любов изобщо не е отхвърлена или унижена: тя остава, а обръщането, което се извършва, я прониква и озарява.

Като начало любовта е желание, но в по-широк смисъл, отколкото в еротичния, романтичния или романния език. Тя е желание за нещо, което човек няма и към което се стреми. Накрая, любовта е самата философия.

Тук има нещо важно, което трябва да разберем. Ерос, любовта според Платон е желанието, носталгията, той е син на богатството и бедността. Бедността е част от неговата същност, защото е ясно, че бива желано нещо, което не е притежавано. Но богатството му се състои в това, че е способен да съдържа в себе си, под формата на носталгия, същото онова, което не притежава. Следователно Ерос е отново *пomeжду-двете*. По същия начин е помежду знанието и не-знанието. Желает да познае истината тъкмо защото не я притежава; но неговото желание за това познание не би било възможно без известно предсхваното познание за истината, която желае.

Единствено “пomeжду-двете” може да бъде любов и като “пomeжду-двете” любовта е философия. Това ни е известно: самата дума философия е носталгична, означава “любов към мъдростта”. За мъдростта философът има точно толкова познание, колкото му стига, за да я желае – но недостатъчно, за да я притежава.

Тук в дълбочина забелязваме колко е необходима в човешкото положение функцията на “бедността”, тоест на липсата. Само защото се отнася към недостъпните Идеи и подхранва носталгията, човекът може да има цели и да познава свободата. На своето най-високо ниво любовта към Идеите и към висшето Добро облагородява и преобразява всички други равнища на любовта.

Ерос на Платон има двоен характер: единият е притежание, другият е дар от себе си. Далеч от това да ги противопоставя един на друг, да нарича единия добър, а другия лош, Платон прави от двойния характер на любовта една единствена реалност.

Държавата

Политическият проблем, темата за *полиса* присъства навсякъде при Платон. Той специално му посвещава две важни произведения: *Държавата* и по-късно написаните *Закони*.

Държавата е била интерпретирана по много различни начини. За едни тя описва модела на Идеалната държава и паралелите, които Платон установява между държавата и отделния човек, не означават нищо повече от илюстрация на идеалната държава. За други, обратно, в това произведение *Държавата* е само уголемяване на отделния човек с цел по-добре да се разбере какъв трябва да бъде човекът.

Може би Платон не е искал да решава категорично. Произведението може да се чете по двата начина.

В душата Платон различава три равнища: желящата душа на нивото на корема; храбрата душа, която се стреми да се бие, да завладява, да се ангажира с една или друга кауза и която се намира на нивото на диафрагмата; разумната душа, която е в главата. Всяко едно от трите нива е необходимо, но те образуват йерархия. Същото се отнася за гражданите в града. Селяните и занаятчиите са на нивото на желанието; стражите – на нивото на храбростта; магистратите – на нивото на мъдростта.

На всяко ниво на душата отговаря собствена добродетел: желящата душа трябва да притежава умереност като добродетел; храбрата душа - смелост, и разумната душа – мъдрост. Когато всяка от тези добродетели се упражнява на съответното ниво на душата, тогава най-високата добродетел, справедливостта, владее върху цялото, независимо дали става дума за Човека или Държавата.

Така че “справедливост” за Платон означава нещо съвсем различно, отколкото за нас днес. Тя няма много общо с равенството. Самият Платон казва, че справедливостта означава “хармония”.

Душата е хармонична и Държавата е хармонична, когато желящата душа знае как да бъде умерена, когато селяните и орачите овладяват собствените си желания; когато смелата душа, от една страна, и стражите, от друга, не познават малодушието; когато мислещата душа, надарена с разум, също като магистратите се подчинява само на разума. Хармонията е справедливост в смисъл, че всичко е на своето правилно място в една правилна йерархия.

Това виждане за държавата и нейната справедливост е консервативно. В по-ново време някои съвременници са свели мисълта на Платон до “класовата философия”, отразяваща аристократичните корени на автора. Така че според тях става дума за “преодоляно” учение.

Наистина, в своята философия на държавата Платон по принцип търси стабилността. А една “хармонична” или “справедлива” държава би била очевидно стабилна. Трябва все пак да се държи сметка за факта, че съобразно платоническото схващане добродетелите на по-ниските класи не трябва в никакъв случай да бъдат чужди на по-високите. Селяните или занаятчиите нямат задължението да доказват смелост или мъдрост; в замяна на това стражите, подобно на селяните и занаятчиите, имат задължението да сдържат желанията си. Що се отнася до магистратите, от тях се очаква да бъдат способни на умереност като селяните и занаятчиите, да имат смелост като стражите и най-сетне да притежават собствена добродетел – мъдрост.

В не един диалог, както в *Държавата*, Платон отхвърля решително всяко учение, което признава правото на по-силния в политиката и следователно прави

от успеха единствения критерий за легитимност и единствения източник на щастие. За него е вярно обратното: политиката трябва да се подчинява на морала. Дълбоко се лъже онзи, който смята, че успех, придобит с недостойни средства, може да произведе добри резултати.

Начертаната от Платон успоредност между държавата и индивида е педагогически важна. След Сократ той казва: човек може да се лъже за доброто. Срещу него циничен събеседник защитава мнението, според което в политиката всички средства са добри и само целта ги оправдава.

Платон отбелязва: отнася ли се същото за душата? Ако другият отговори положително, Платон възразява: не виждаш ли, че решавайки да използва лъжата или хитростта, душата би избрала за себе си по-скоро болестта, отколкото здравето? А кой свободно би избрал да бъде болен?

Същото се отнася за държавата. Разболява се, когато политиката отстъпва на корупцията дори ако е с някаква цел, която сама по себе си би била изгодна за нея. Това би означавало мамене за доброто. Политическото учение на Платон надхвърля нивото на чистата политика.

Разбира се, Платон зависи от господстващите за своето време схващания. Той не е “модерен” политически мислител. Но тъй като всичко, което казва за държавата, предизвиква у неговия читател известно упражняване на моралното чувство, същият читател, без да приема платоническото учение за държавата, може би по-добре ще разбере какво може да е *политическата добродетел* и ще интериоризира нейното изискване. Той ще се упражнява в нея и ще търси да я вложи в действие пред лицето на даденостите и предизвикателствата на нашата епоха. Напълно е възможно например, ако се упражнява и подражава на платоническата мисъл, да стане в модерния смисъл един по-добър демократ.

В очите на Платон, независимо дали става въпрос за държавата или за отделната личност, същественото винаги е *образованието*. Става дума да се формират граждани с правилно мислене, способни да различават истинното добро: способни да се водят според света на Идеите; способни да отговарят на едно абсолютно изискване, наложено не от фактите, а от Идеите. Другояче казано: тези

граждани при всички обстоятелства ще откажат да сведат политическото действие до ловко задействане на техниките на успеха - благодарение на постоянното и живо присъствие на Идеите в техния ум.

АРИСТОТЕЛ

(384 – 322 пр.н.е.)

В продължение на почти двадесет години Аристотел е ученик на Платон и сам преподава в Академията. Филип Македонски го кани да стане учител на сина му Александър. Платон е бил учител на Дион, Аристотел е бил учител на младия принц Александър; всеки път учителят се надява да види един ден как неговото учение добива плът и кръв в политическото действие на бъдещия владетел. Но докато Платон е трябвало да изстрада смъртта на Дион, Аристотел наистина вижда възхода на своя ученик, който става завоевателя Александър Македонски. Тогава Аристотел се връща в Атина, където основава собствена “перипатетическа” школа, или Ликейон. Там учениците философствали, “разхождайки се” сред наредените колони.

Към края на живота си, след смъртта на Александър Аристотел е принуден да бяга далеч от Атина: партриотичната партия не му прощавала връзките с царското семейство в Македония. Той намира убежище на остров Евбея и умира там в изгнание.

Аристотеловата система представлява връх, но от съвсем различен вид в сравнение с творчеството на Платон. Платоновото творчество доминира философската мисъл чрез своята наситеност и дълбочина. Рефлексията, която изисква, кара ума да узрява във всички посоки.

При Аристотел откриваме един от трите големи синтеза, реализирани в историческия ход на философското мислене. През Античността, Средновековието и модерната епоха всеки път е имало един философ, който да се опита да обедини в система цялото знание на своето време: Аристотел, Тома Аквински, Хегел. Техните произведения съставят *трите най-големи системи* на европейската мисъл.

Системи

Не трябва да се заблуждаваме: нито една от тези системи не представлява прост сбор на знанието, нито просто подреждане на знанието вътре в една система, която би била като добре нареден шкаф. Системата е нещо различно, тя е понятие, доста трудно за очертаване във философията.

Някои философи изпитват ужас от всяка система, която в техните очи е необходимо подвеждаща: образът, който дават на единното знание, позоваващо се на самото себе си, противоречи в същността си на едно наистина философско мислене. Така например, философът Жан Вал, който почина преди няколко години, беше прочел с много възхита големия труд на Карл Ясперс, озаглавен *За истината*: това не му попречи да отправи към нея принципен упрек: “Тази книга е твърде систематична”. Според него систематичният характер е несъвместим с постоянното извиране на рефлексията от дълбочина и с повторемите прекъсвания, до които то води.

Обратно, други мислители, като например Аристотел, отказват в името на самото философско изискване да се придържат към частични или пунктуални проблеми и тяхната рефлексия изпитва нужда да завърши в едно цяло. Те смятат, че всеки философски подход има за задача да даде форма на една цялостност.

Днес често се злоупотребява с понятието цялостност, но добре употребено, то изпълнява във философията законна и необходима функция. Философският дух се ражда от единството на дадена личност, свидетелства за единството на един мисловен процес. Външният знак за единство на даден духовен субект е именно единствената форма, която той дава на това, което мисълта му произвежда. Неговата система е тъкмо това единство, което той ни представя. Системата е измислянето, създаването на една форма. За систематичния мислител цялото знание на неговото време, което той организира в система, е като материала, с който си служи човекът на изкуството. Той му придава форма чрез системата, като системата е същевременно неговата интерпретация на материала. Но има нещо

повече: систематичната форма прониква в дълбочина със своя смисъл цялата материя, която съдържа.

Нищо не ни води до откритие така, както задълбочаването в систематичния елемент на големите произведения, изграждащи системи. В тях много повече, отколкото в частичните изразявания може да се открие същностната фигура, фундаменталният “жест”, който от философска гледна точка характеризира всяка една система.

Философията винаги е на път, никога не е завършена. Изглежда, че затворената единност на системата противоречи на този характер. Така че ни е нужно да дешифрираме нейния смисъл. Някои философи – Кант например – се стараят, по някакъв начин систематично, да взривят всякакво начало на система: същностното според тях е онова, което не се оставя нито да бъде сведено, нито вложено в някаква форма, онова, което се изплъзва на системата или я кара да се разпадне. За да се изразят, те имат нужда от провала, от незавършеното. Добре показват пътя, водещ към цялото, но също и сблъсъците по него, водещи до провал. Други, обратно, се опитват да предоставят на читателя цялостност. Но ако погледнем по-добре, ще видим, че провалът е все още вътре в цялостността, като обгърнат от тотализиращата форма на системата.

Творчеството на Аристотел обхваща всички области: логика; природни науки като физика, астрономия, биология; психология, метафизика, етика, политика, без да забравяме реториката и неговата известна поетика.

Влиянието му е огромно и трайно. Историята на неговото творчество е изключителна. След като е било прочуто през Античността, то почти изчезва в Европа вследствие на миграцията на народите. Връща се след дълъг обход през Северна Африка, Испания и Галия благодарение на арабските учени. През Средновековието Аристотеловото творчество отново се сдобива с мощно въздействие и така влиза в конфликт с християнската мисъл, но накрая, през XIII век, се интегрира с нея. В Католическата църква бива цитирано като авторитет от “ангелския Доктор”, свети Тома от Аквино.

Аристотел е майстор на рационалното мислене: логика, категории, общи идеи, силогизми. В същото време той страстно се интересува от конкретното, от особеното, от индивидуалните емпирични същества, от всичко, което се среща в опита. Тази външна полярност се долавя навсякъде в неговото творчество. Тя е задействала мисловни течения чрез удивлението, което предизвиква проблемът за отношението между конкретното единично същество и общото понятие. Тук не става дума за дуализъм, подобен на онзи, който се открива при Платон. При Платон има сетивни неща, съществуващи благодарение на причастността си към Идеите, и после има свят на Идеите. Между двете, в драматична ситуация, е човекът. Така бива определян платоническият дуализъм, който поставя проблема за човешкото положение между сетивните неща и Идеите. Не такъв е случаят при Аристотел, където се утвърждава различна дуалност: единичното и универсалното, конкретното и общото, тоест абстрактното. В неговото мислене тази дуалност става особено въздействаща и мощна.

Нови понятия

Следвайки Аристотел, учените изучавали количеството и качеството на всичко съществуващо, прибегвайки до категориите, с които си служим, за да мислим. “Категориите” са *понятия*, въведени в много важна степен от Аристотел в техническия език на философията. Понятия, които днес ни изглеждат като саморазбиращи се, у Аристотел възникват с цялата си новост и в тях има нещо авантюристично, доколкото засягат област, където преди него липсват понятия. Когато четем Аристотел, често имаме усещането, че той опитва тези думи, че изковава инструментите си, докато прави самото изложение. Този аспект на неговата мисъл ни очарова: придружаваме го стъпка по стъпка, докато той открива и назовава понятията и връзките, с които в хода на своята история философията непрекъснато ще си служи.

Науките се занимават с количествата и качествата на нещата с помощта на категории, докато философията иска да е *науката за първите причини* и за *битието като битие*. Нека се опитаме да разберем това.

Какво означава “първи причини”?

Например: науката търси причината за топенето на металите. И отговаря: причина е топлината. Коя е причината на топлината? Огънят. И така нататък: в изкачването на причините може да се продължи до безкрайност, нито една от тях не е първопричина. Каква е тогава причината на цялата поредност? Подобен въпрос, отнесен към причина, не може да бъде поставен: причината съществува само вътре в поредността, чрез производност.

Според Аристотел обаче първопричина има, не за науката, а за философията: първата причина е *битието като битие*.

Какво се има предвид? Ние познаваме битието само като “това” или “онова”. Никога не сме срещали битието като битие. Срещаме го само като дадено съществуване: човек, животно, птица, предмети, идеи...

Философията според Аристотел трябва да се пита върху битието като битие.

Тук долавяме колко изключителното напрегната е Аристотеловата мисъл между нейния завладяващ интерес към конкретните единични реалности и философското ѝ изискване: трябва да се познава първата причина, битието като битие.

За битието като битие и неговото отношение спрямо мимолетните реалности на сетивния свят вече се питахме - при Парменид. Учението за битието е *онтологията*. Въпросът “какво е битието?” означава да се постави онтологичен въпрос.

Аристотел нарича битието в себе си, или битието като битие *субстанция*. Милетската школа вече си служи с това понятие, Парменид също. Но Аристотел поставя въпроса с нова яснота. Субстанцията, битието като битие, което прави нещо да *е*, се разглежда в себе си. Философията става опит за познаване на субстанцията, тоест основно онтология.

Науката има за обект на своето изучаване онова, което се движи, минава, възприема се посредством сетивата. В замяна, като онтология, като метафизика – тук почти можем да заменим двете думи – философията визира неизменното битие. Неизменно не в смисъл, че изключва всяко ставане и загиване, а в смисъла, в който остава *битие* през всички промени. Промените не засягат битието. Битието “носи” промените, прави така, че променливите неща *са*, но самото то е неизменно като битие и нищо друго.

Тук ми се иска да предпазя от възможно недоразумение. Първата причина, за която говори Аристотел, не трябва да се разбира като “начало” на света. Не за това става дума. Фундаменталната първа причина носи в битието всичко останало.

Тук стават необходими някои от Аристотеловите понятия. Най-напред двете понятия за *материя* и *форма*. Материята, казва Аристотел, е *битието във възможност*. Какво означава това? Битието във възможност изобщо не означава едно “особено мощно” битие, напротив. Материята, или битието във възможност, е е битието, доколкото още не е получило своята определеност като “това съществуване” или “другото съществуване”; това е битието в състояние на неопределеност, което би могло да стане “едно” или “друго”. Да вземем пример. В ателието на скулптор има мраморен блок. Докато длетото на скулптора не го докосне, този блок би могъл да се превърне в плочи за двор или в статуя на младо момиче, или животно, или победен завоевател на кон. Виртуално всички тези фигури са вътре в блока. Като мраморен блок той е определен (нито е гранитен блок, нито е глинена маса); но е неопределен спрямо това, което ще направи от него длетото на скулптора. От тази гледна точка той е все още неопределена материя, съдържа всякакви *виртуалности*, от които само една ще стане *актуална*, изключвайки останалите чрез своите нови определености. Така – опростено – трябва да се разбира материята като биваща чрез своята неопределеност - като битие във възможност.

По такъв начин бихме могли да кажем, че материята е равнище на битието, което *е* само като възможност, благодарение на своята виртуалност,

“потенциално”. Мраморният блок не е *битие в действителност*, защото още не е определен като това, което трябва да стане, и затова той е виртуално, във възможност “това” или “онова”, всичко, каквото е възможно да стане. Той е, доколкото е възможност.

Обратно, формата определя материята, придава ѝ определеността, благодарение на която материята минава от “битие във възможност” към “битие в действителност”. Преминаването от материя към форма редуцира потенциалността (възможността) на материята чрез детерминиращата форма. Но това е също увеличаване на актуалността, на битието в действителност. Такива са, така да се каже, двата полюса на битието при Аристотел. Материята е битието във възможност; формата е битието в действителност, в смисъл на актуализирано, актуализиращо - в смисъла на “действена реалност” (което по-добре предава немската дума *Wirklichkeit*, където се чува все още глаголът *wirken*, действам).

Погрешно би било да си представяме, че материята е от едната страна, а формата от другата. Не – за Аристотел всичко съществуващо е на променливи степени едновременно материя (битие във възможност) и форма (битие в действителност). Всичко, което срещаме в опита, е отчасти определено и отчасти неопределено, тоест отчасти актуализирано и отчасти още виртуално.

Сега стигаме до една фундаментална интуиция на Аристотел, която оживява цялата му система, придавайки ѝ своята динамична единност. Всичко, притежаващо битие във възможност, е насочено да мине в битие в действителност. Всичко, съдържащо виртуалности, е насочено да ги актуализира. Всичко се стреми да съдържа в себе си по-малко неопределеност (материя) и повече актуализираност (форма). Всички същества се ориентират към повече актуалност, определеност, битие в действителност, форма.

Както при Платон, Ерос, желанието, има решаваща роля. Но “атмосферата” тук е твърде различна: при Платон става дума за човешки Ерос; при Аристотел Ерос е повече от космичен: той е онтологичен.

Да се върнем към понятието за причина, централо в мисленето на Аристотел. В модерния смисъл терминът “причина” е приложим в свързана серия,

където всеки термин е следствие на предходния и причина на следващия. При Аристотел смисълът на думата е различен. Причина на нещо той, като цяло, нарича едно от *условията за реалност* на това нещо. Всички условия за реалността на едно нещо се наричат причини.

Аристотел различава четири причини: *материална, формална, действена* и тази, която за него е най-важна, *финална*.

Да вземем отново нашия пример с мраморния блок и статуята. Не би следвало да го взимаме в буквалния смисъл, защото тогава не би ни помогнал да разберем за какво става дума; при все това въображението може да ни е от помощ.

Така – застанали сме пред статуя на конник. Каква е нейната *материална причина*? Тоест материята, която обуславя нейната реалност? Материалното условие за нейната реалност е мраморът. Без него не би имало статуя, дори ако са налични скулпторът, неговата представа за статуя, длетото му, желанието му да прави скулптура. В този (Аристотелов) смисъл мраморът е една от причините на статуята, материалната причина. Втората причина е *формалната*, която прави от мрамора тази конна статуя; формата си е присвоила материята, придавайки ѝ определеностите на конна статуя, и така е изключила всички останали възможности на материалната причина, всичко, което е могла да стане. Формата е редуцирала потенциалностите на мрамора, актуализирала го е в конна статуя. Какво е тогава *действената причина*? Това, което чрез своето действие прави действителното влизане на формата в материята, работата на скулптора с неговото длето, който въплъщава формата в материя и така актуализира мрамора в конна статуя. (Несъмнено тъкмо действената причина се доближава най-много до модерния смисъл на понятието причина.) Най-сетне, *финалната причина*: терминът “финален” не означава тук, че някакъв процес завършва, постига финал, а че има *цел* и следователно *смисъл*. За Аристотел тъкмо целта е причината на целия процес, защото без цел не би се случил. Следователно целта е условие за реалността на конната статуя – например, скулпторът е поискал да създаде нещо красиво или да отбележи славно събитие и да го укрепи в паметта на хората.

С тази цел той един ден се е сдобил с мраморен блок и във вътрешното му зрение се е зародила форма; ръката му е хванала длетото и е обработвала материята до момента, когато формата е овладяла материята. Затова тази цел е решаващата причина за съществуването на статуята.

Днес социолозите биха поставили в началото на всеки процес мотивацията в смисъла на психологическа даденост. Техният подход е регресивен, редуциращ. Не се издига до финалната причина на Аристотел. За него финалната причина не засяга само действията на хората: намира се в структурата на света и на самото битие. Четирите причини са по някакъв начин онтологично съграждащи битието.

Формата при Аристотел се нарича *ейдос* – същата дума, която при Платон означава Идеята. Има наистина известно родство между Аристотеловата форма и Идеята на Платон. Но има също и фундаментална разлика, която се набива на очи. Двете понятия означават *една същност* (ousia), умопостижаем принцип. Но при Платон Идеята е вечна, неизменна, трансцендентна, съществува някак в себе си, докато Аристотеловият *ейдос* притежава функционално, динамично значение в процеса на актуализация.

Нерядко през цялата история на философията се срещат подобни “двойки” философи, които биват разглеждани заедно – чрез сравнение и противопоставяне. В крайна сметка откриваме, че колкото по-близки изглеждат един на друг, толкова са по-различни. Накрая, онова, което ги разделя, се появява в най-дълбокото, в самия корен на тяхната рефлексия. Тогава се сблъскваме с невъзможността да съберем наедно техните два начина на философстване. Постигаме единия, после другия начин, но не можем да проникнем едновременно в двата.

Трябва да добавим, че големите философи стават за следващите мислители начини за изразяване, инструменти, от които се ползва собствената им мисъл. Всички философи са се учили от големите имена в миналото; когато по-късно ги отхвърлят, не става дума в действителност за опровергаване. Чрез отхвърлянето и на собствения си език те се опитват да изразят онова, което самите те имат на ум и което, собствено, им принадлежи. Следователно големите философи са постоянно

зле разбрани, нападани, недооценявани, но по плодотворен начин. Историята на философията би могла да се разглежда като история на недоразуменията. Но сред недоразуменията едни са стерилни, други плодотворни. Някои имат претенцията да поправят, подобно на даскали, големите учители от миналото, подчертавайки с червено местата, където според тях големите са сгрешили. (Много често става дума за централни, съществени места.) Но истинският философ напада един древен учител само за да формулира по-добре нова философска гледна точка. Нападението става начин за изразяване.

И да се върнем към сравнението между Аристотел и Платон: при Аристотел формата е *иманентна*, което ще рече, че е действаща вътре в материята, отпечатва се в нея. Принципът, придаващ форма на материята, е активният принцип. В замяна, Идеята на Платон, бидейки трансцендентна, е отделена от материята и нещата могат само да са “причастни” на нейното съвършенство. Тази разлика съдържа важни следствия, включително за положението на човека. Така, при Платон проблемът за отношението на душата и тялото е труден за разрешаване. Душата и тялото са по същността си чужди. Тялото е затвор за душата. При Аристотел е съвсем различно. След като формата е иманентна, той развива теория за *единството* на душата и тялото: душата е “формата” на тялото.

Ако се върнем към теорията за четирите причини, откриваме отново темата за носталгията, за усилието към нещо друго, различно от това, което е. Четирите причини се центрират общо към визираната актуализация, предизвикват прехода от неопределеност към определеност, от битие във възможност към битие в действителност. Аристотел развива една динамична и финалистка концепция за природата. Природата се стреми към..., тя желае..., цялата е задвижена от Ерос. Ерос означава любов, желание. В природата е в действие известно изкуство, известна ориентирана и финализирана технична способност, която работи материята отвътре. Природата, собствено казано, е тъкмо това. Тя принадлежи към същия ред на нещата като интелигентността. Между природа и интелигентност няма разрыв.

Тук се оказваме пред един твърде различен модел на мислене. Ако Платон се е вдъхновявал от модел, то това е бил математическият модел с неговото неизменно съвършенство. Съвършеното равенство на математическото уравнение отговаря на съвършенството на Идеята. Мисловният модел на Аристотел отговаря по-скоро на този в биологията, науката за живота, където владее желанието и целенасочеността.

Говорихме за дуализма на Платон: сетивните неща и Идеите. Те образуват *две равнища на битието* и оттам насетне става дума философски да се преодолее техният разрив. При Аристотел, обратно, откриваме една *стълбица на съществува*, йерархична интерпретация на природата: инертната природа; органичната природа; живият организъм; в организма – органите. Благодарение на формата органите съставят единността на едно живо същество; тази форма Аристотел нарича *душа*. Терминът в случая не е взет в неговия духовен човешки смисъл: той означава принципа на живота, който създава единството на живото тяло.

Изкачвайки йерархията на живите същества, на всяка следваща степен откриваме все повече битие в действителност и все по-малко битие във възможност. Следователно тази стълбица е финализирана към *винаги повече автономия*. Колкото по-висока е степента на организираност и следователно е по-голяма единността на множествеността, толкова с по-голяма сила действа душата. Силата завладява материята, изтласква неопределеността.

В живата природа най-напред са растенията. Те притежават функцията хранене. Взимат материя от обкръжението и я въвеждат в тялото си. Тяхната форма асимилира инертна материя, която обаче може да стане жива. Актуализират живота на материята в единността на едно растително тяло.

Над тях се намира *животното*. То е способно да *усеща* и да се *движи*. Аристотел се пита за прехода, за *продължителността*, която трябва да съществува между растението и животното. Неговият отговор е, че животното е растение, което е прибрало корените вътре в себе си, за да направи от тях вътрешности.

Подобно твърдение несъмнено няма много смисъл за съвременния биолог. То обаче запазва една дълбока и важна гледна точка за читателя философ. Открива му как мисли Аристотел. Чрез своите корени растението все още зависи изцяло от неопределената материя, която го заобикаля. То черпи от нея храната си, но остава неподвижно приковано. Когато се минава към животното, се констатира *актуализация чрез формата като независимост и определеност*: събраните навътре корени, станали вътрешности, позволяват да се мине от растителната прикованост към свободата на движението, прояснена в животното благодарение на сетивното възприятие. Формата е спечелила.

Най-сетне, човекът е способен да *мисли*. Той не само има корени в тялото си, а е способен да обединява в ума си, чрез мисленето си всичко, което среща. Може да придава на всяко нещо “форма” и “единност”, като го мисли.

Йерархията на съществата, която върви от материята към формата, от растението през животното чак до човека, ни показва действието на онзи Ерос, на онази финална причина, която се стреми винаги да заменя битието във възможност на неопределената и пасивна материя с все повече битие в действителност.

Мисленето на Аристотел е дълбоко целеполагащо. Решаващата, финална причина е универсалното желание на формата, на действителността за независимост. Въпреки своя обхват тази система не предоставя тотално и окончателно обяснение. Но предлага мисловни схеми, които позволяват да се търси до безкрай. В този смисъл в Аристотеловата система не става дума за затворено знание. По-скоро за един призив към изследване.

Етика

Ако Платон поддържа навсякъде противопоставянето между душата и тялото, Аристотел, видяхме, подчертава тяхното единство. Но в него също има степени. Колкото повече душата се освобождава от материята, толкова повече се издига. Колкото повече е в действителност, толкова по-малко е подчинена пасивно на материята и нейната неопределеност. Колкото повече се определя като активна

свобода, толкова повече е в действителност. Следователно в актуализирането на душата има много равнища. На най-високо се намира интелектът, който също има две равнища: пасивен интелект и активен интелект. Пасивен интелект, би могло да се каже, имат пленниците, оковани в пещерата на Платон: имат нужда от сенки, за да мислят, зависят все още от външното, от материята. В замяна, активният интелект придобива своята автономия, откъсва се от всяка пасивност, от материята. Тогава той е вечен.

При Аристотел обаче личната душа не е безсмъртна. Единствено активната част на интелекта, напълно освободена от материята, е безсмъртна. Но на това ниво интелектът е безличностен.

Ние, човешките същества, сме същества по средата и това, което ни подхожда, е точната мярка. Идеята за точната мярка се открива във всички области на Аристотеловото учение и по-специално в етиката. Всяко същество е определено да изпълни функцията, заради която е било създадено. Ние също трябва да направим това, за което имаме способност, това, за което сме предназначени. А нашето предназначение като човешки същества е да имаме активна душа, която отговаря на активния интелект; тъкмо към това се стреми винаги добродетелта. Човешката добродетел обаче не е абсолютна. Тя наистина насочва към абсолютното, но *ние трябва да се задоволим с точната мярка*, човешката мярка. Аристотел я нарича *златно правило*.

Щастието – а за Аристотел щастието е висшето благо – не отива към крайностите, дори към най-възвишените. Щастието за човека е да действа според способността, която подхожда на човека. За него няма нищо по-добро. Трябва също да притежава достатъчно материални блага. И не умиращият, който най-сетне ще се отърве от затвора на тялото си, бива смятан за щастлив. Вече не става дума за подчинение на най-високия стремеж на Ерос, а за придържане към златното правило.

Политика

Също като Платон Аристотел отдава много голямо значение на *политиката*, на организирането на Държавата. Но при Аристотел се откриват значителен брой примери, взети от конкретната реалност и показващи какво е подходящо да се направи в дадена ситуация пред даден проблем.

Той анализира различните възможни структури на държавата и формите на управление и се старее да открие възможностите, предимствата и несъобразностите. Политическите му размисли са запазили своето значение до днес.

Според Аристотел човешкото същество е *zoon politikon*, “обществено същество⁴”. Това не означава, че всеки човек трябва да става политик. Това означава: по същността си човешкото същество е член на организирано общество, на *полиса*. *Полис* означава град-държава. Човешкото същество е *гражданин* не по случайност (по силата на известни обстоятелства), а по същността си (по силата на своето съществуване). Така че за него проблемите на държавата не са периферни или случайни, а го засягат същностно, като човек.

Следователно в очите на Аристотел идеалът не е нито индивидуалистът, за когото държавата не означава нищо, нито анархистът, който не признава никаква връзка, никакво правило или дълг и който смята чистата и проста произволност за автономия. Човекът е *zoon politikon* и връзките с държавата изграждат неговата същност. Но полисът не е проста природна даденост. Въвлечена през *полиса* е цялата обществена проблематика. Вътре в *полиса* трябва да се държи сметка за всички човешки измерения. Оттук насетне върху плана на реалността се поставят конкретно всички политико-етически проблеми в една определена държава, с нейните средни граждани такива, каквито са – и става дума да се намери равновесието между толкова различни или дори противоречиви изисквания. В случая идеята за равновесие е решаваща.

⁴ “Ясно е, че човек е обществено същество в по-голяма степен от всяка пчела и от всяко стадно животно” (Аристотел, *Политика*, I 1253a. С., 1995, с. 5. Превод Анастас Герджиков). – Б.пр.

Двете изисквания: за равновесие и за стремеж към..., заемат централно място. Следователно, не съществува никакво статично ниво, което би било постигнато веднъж завинаги, нито в етиката, нито в политиката. Трябва непрестанно да се стремим да актуализираме финалната причина, да бъдем все повече “в действителност”, но в същото време остава постоянен стабилизиращият и уравновесяващ фактор, златното правило, равновесието. Напрежението между двете се поддържа и характеризира всяка морална ситуация.

Също като Платон, Аристотел придава голямо значение на очистването на душата. То според него се извършва преди всичко посредством поезията – това противоречи на Платон, който, сам бидейки поет, се отнася с подозрение към поезията и иска да изгони поетите вън от Държавата. В града най-важната роля според Аристотел се пада на трагедията. Големите трагедии в неговите очи са очистващи спектакли, предизвикващи това, което той нарича *катарзис*.

Публиката, която преживява развитието на трагичната тема, усеща силно по време на финалната катастрофа величието и слабостта на човешкото същество. Посредством трагичната криза всеки зрител и всички заедно минават през очистване (*catharsis*), освобождаващ душата им от прекомерната афектираност и смута, който тя рискува да породви.

Това очистване е не толкова психологическо, колкото духовно, не толкова изтласкване, колкото култ. Човекът преминава кризата; накрая е очистен; покланя се на боговете. Накрая не е унищожен: всъщност по силите му е да знае и да се подчинява на божествената мощ.

По време на един трагичен спектакъл зрителят по някакъв начин насред самата криза добива опита за съвпадането на най-наситената активност и най-съвършения мир и така, след като е оставил зад себе си смута на човешките страсти, той достига – поне за момент – до божествената ведрина.

Желание и удоволствие

Необходимо е да се върнем към Аристотеловата идея за движението. Говорихме за йерархията на съществата, които на всяко ниво се стремят към повече определеност, повече битие в действителност, за желанието, което имат да минат от битие във възможност към осъщественост. Всяко същество се стреми да изпълни това, на което е способно, тоест да мине от виртуалност към действителност. Аристотел обяснява, че това желание, задвижващо цялата стълбица на съществуванията, накрая се оказва увенчано от удоволствието. Едно същество изпитва удоволствие, когато реализира в действителност това, на което е способно. Желание, удоволствие, действителност при Аристотел са постоянни теми. Едно вечно желание движи цялата природа.

Вечното желание във философията на Аристотел поражда една дълбока идея: идеята за *вечно време*. Изкушаваме се да мислим: вечността и времето не са съвместими. Вечността е безвремева. Математиката, геометричните фигури са невремеви, не са подложени на времето. Не такава е мисълта на Аристотел: показвайки ставането без начало и без край на всички неща, той изкарва идеята за вечното време. Това не е време, неопределено разтегливо към миналото и към бъдещето: природата му е различна, защото в дъното зависи от “първия двигател”. Виждаме още тук обаче, че Аристотел не е статичният класификатор, какъвто някои описват. В неговата система движението е навсякъде. Но в края на краищата би трябвало да има един *първодвигател*.

За гърците няма Творец. Те не поставят въпроса за началото на света. Аристотел също не го поставя и за него няма създаване *ex nihilo*, от нищото. За сметка на това при него се открива понятието за източника на движението, за първия двигател.

По-късно тъкмо тук християнската мисъл е можела да се прикачи.

Първият двигател и чистата действителност

Идеята за първия двигател поставя пред човешкия ум един от големите проблеми, където той се сблъсква със своите граници. Как да се схване този първодвигател, който отключва всички останали движения, без сам да се движи, понеже не може да е произведен от нищо друго?

Аристотел ни казва, че той е вечен, което означава, че не е имал начало в някакъв момент на времето. Вечен означава още, че във всяко движение той е, който движи и същевременно е отвъд всички движения.

Ето защо философията на Аристотел е едновременно философия на *иманентността* и на *трансцендентността*.

Първият двигател е във времето, но не е време. Той е един, неделим, без протяжност, без измерение. Защо? Защото е невъзможно да бъде мислен, като му се поставят граници. Ако беше ограничен, нямаше да може да отключи безкрайно движение. Но ако беше неограничен, не би могъл да бъде напълно “в действителност”. Трябва да припомним тук, че за гърците представата за безкрайно включва несъвършенство, липса на форма и следователно на битие.

С право *Бог* може да се нарече чиста действителност и тогава да се каже, че всичко в природата се движи от “желанието за Бога”. Но не Бог обича съществата и ги привлича към себе си. При Аристотел съществата теглят към чиста действителност чрез желанието. Целият всемир в известен смисъл е окачен на чистата действителност чрез желанието. Чистата действителност е висшето благо, чистото умопостигаемо, Бог.

Той е най-високата активност, която е цел за самата себе си. Не може да се стреми към нещо по-високо. Той е мисъл, но мисъл в действителност, без никаква материя, без никакъв остатък от възможност, от неопределеност. Мисълта мисли самата себе си.

Ако използваме едно понятие на Карл Ясперс, това е *шифър*, символичен начин за изразяване. Един вид философски мит: мисълта, изцяло в действителност, която мисли самата себе си и намира своя завършек в тази мисъл за себе си.

Едно важно наблюдение: Аристотел обяснява, че двете крайности на онтологичната йерархия, която върви от материята към формата, от битието във възможност към битието в действителност, убягват на нашата мисъл. Ние не можем да си представим нито материята като чиста потенциалност, нито действителността като чиста действителност. Защо? Когато мислим материята, например “мраморния блок”, ние вече неизбежно разпознаваме в него редица определени свойства. Не сме способни да мислим материята като чиста потенциалност, тоест без определения. И сме също толкова неспособни да мислим Бог като чиста действителност. Все пак, по някакъв начин можем да забележим към какво е ориентирано това изразяване, непостижимия предел, който то визира: висшата свобода, висшата истина, висшето съвършенство на една мисъл, която не се разправя повече срещу себе си – както прави винаги в нас, - а в самата себе си намира своето изпълнение.

Божествената мисъл, казва Аристотел, е мисълта за мисълта. Тя е едновременно активност и изпълнение, ние не можем да ѝ подражаваме. Човекът е активен само заради някаква липса, носталгия, желание. Чистото действие е завършено в самото действие.

Аристотел дешифрира отблясък на това съвършенство в кръговото движение на Вселената. Вселената представя съвършенството на чистото действие през пространството и времето. Кръговата форма е формата, завършваща в себе си.

Така, на човешки език, в “шифри” Аристотел изразява нещо за божествеността.

А човекът в тази Вселена? На точното равнище човекът трябва да открие своето точно място. Това точно място никога не е крайност. Човекът не може да мисли материята в чисто състояние, тя е твърде неопределена; не може да мисли и чистата действителност, мисълта за мисълта, защото е заслепен. Крайностите му убягват. Човекът е съществуването на точната мярка. Неговата добродетел не трябва да гледа към абсолютното, а към мярката. Точната мярка не е средното, а това, което открива на ума, разбрал непостижимостта на крайностите. Макар и да е способен за трансцендентност, умът знае, че мястото му не е при крайностите. Той може да

води живота си в равновесие, един човешки живот, верен на предназначението си за точната среда.

Оттук разбираме и защо Аристотел се възхищава на гръцките трагици. Трагедията разобличава прекомерността на хората, тяхната *hybris*. Тласкайки последствията от тази неумереност чак докрая, трагедията връща хората към точната им мярка и към смирението пред абсолютното.

ЕПИКУРЕЙЦИТЕ

(IV и III в. пр.н.е.)

Най-напред едно кратко припомняне: тук не става дума да напиша последователна история на европейската философия. Старая се само да осветля по възможно най-простия и въздействен начин някои решаващи и нови мисли, които благодарение на философското удивление са се появили през вековете, така че проблеми и понятия да застанат реално пред ума на читателя с цялата им отчетливост и значимост.

Сега минаваме към две школи, най-напред епикурейската, после стоическата школа. Всяка една от тях е представила трайна философска традиция, чието влияние се е усещало повече или по-малко пръснато или последователно през вековете. Разбира се, те са били основани и развити от философи, но са се разпространили широко сред народа, при моралистите и ораторите, които по време на политически събрания заимствали от тях аргументи и максими. Можем да си представим например, по-специално в Рим, групи публично говорещи граждани, сцени, напомнящи Хайд парк.

Ако тези школи да станали толкова популярни, то е, защото стремежът им е бил не толкова да придобият знание – което, общо взето, е аристократична грижа и засяга малко хора, - колкото да предложат на всички помощ в областта на практическия живот, да намалят страховете, възпрепятстващи постигането на сигурност.

Всяка от тези школи развива най-вече морална теория. Става дума да се възприеме благоприятно практическо поведение пред лицето на болката и смъртта. Теоретичните учения, също както и практичните съвети трябва да помогнат на хората – а не само на философите – да живеят по-добре.

Както казах, тези две школи са просъществували през вековете под различни форми, с множество варианти и разклонения.

Епикур живее в края на IV и началото на III век пр.н.е. Римският поет *Лукреций*, който живее в Рим през I в. пр.н.е., е развил неговото учение в дългата и прочута поема *За природата на нещата* (*De rerum natura*).

Епикурейското учение се разделя на три части.

Първата е *канониката* или *логиката*, която съдържа съвкупността от норми и правила, необходими за търсенето на истината. Втората е *физиката*, тоест теорията на природата, и в нея действат нормите и правилата на първата част. Третата, най-важна част, основание за съществуването на първите две части, е моралът, който определя целите в живота и ни дава средствата, за да ги следваме и постигаме.

Според епикурейците целта на философията – на морала, осветен от канониката и физиката – е да помогне на хората да открият щастие. Но това, което наричат щастие, е преди всичко ведрина на душата. Целта е да се постигне вътрешно състояние на умиротворение, спокойствие, което епикурейците наричат несмутимост, *атараксия*. Атараксия е обратното на безразличието или на едно карай-да-върви. Тя има за основа радикална вътрешна *независимост* спрямо всякаква възможна заплаха, както и спрямо всички източници на удоволствие. Централната точка е отказът от подчинение на каквото и да било. Човек да стане независим по отношение на някакво удоволствие – не само от дрога – означава да стане уязвим от външното, да изложи вътрешния си мир и следователно щастие си на опасността да бъде отнето; защото всичко външно, и това, на което сме изкушени да се подчиняваме, може да ни бъде отнето.

За да се сдобием с този мир, с това “щастие”, трябва да си съставим правилна идея за природата, в чието лоно живеем, и за законите, които я управляват.

Каква е основната пречка, за да живеем ведро? За да бъдем щастливи? Това е страхът. Какви са основните страхове, които ни пречат да бъдем щастливи? Епикурейците отговарят: *страхът от боговете и страхът от смъртта*.

Следователно, с помощта на канониката трябва да се изработи физика, която позволява да се победят страхът от боговете и страхът от смъртта.

Епикурейците са създали теория на всемира и природата, почиваща върху двоен принцип: нищо не идва от нищо и нищо не се губи в нищо. Това е принцип, който поддържа тъждествеността на битието. Нищо не идва от нищо: действително, ако нещо можеше да произлезе от нищо, то тогава което и да е би могло да произлиза от което и да е. Защо? Защото няма по-противоположно на съществуващото нещо от нищото. После: нищо не се губи в нищо. Наистина, ако имаше неща, които изчезват в нищото, то – след като нищо не идва от нищо – след известно време не би имало абсолютно нищо.

Следователно има известна устойчивост на вселената, която би трябвало вече да премахне страха от края на света. Вселената е вид безкрайна, вечна цялостност, не може да загине.

От какво се състои? Епикурейците подхващат теорията на атомистите: съществуват тела, съществува движение. Съществува също празно пространство, където се намират телата, иначе те не могат да се движат. Както при атомистите, телата са съставени от *атоми* и всеки атом е неделим, неизменен, защото е прост (несъставен). Бидейки прост, той е с непроменима природа. Атомите се различават помежду си по фигура, големина и са постоянно в движение.

Епикурейците въвеждат двойно движение. Първото се извършва отгоре надолу, като вертикален дъжд от атоми. Но ако атомите падаха вертикално в празното, нямаше да произвеждат нищо, защото не биха се допирали никога едни до други. Така епикурейците допускат, че падайки, всеки атом разполага с известна неопределеност, която му позволява да се отклони малко от вертикалната посока. Ъгълът на падане, образуван между вертикала и линията на реалното падане, се нарича *clinamen*. *Clinamen* изпълнява в епикурейската система двойна функция. От една страна, позволява да се обясни фактът, че атомите се сблъскват помежду си и отскачат обратно, второто движение, добавящо се към простото падане отгоре надолу. От друга страна, *clinamen* позволява да се въведе неопределеност в детерминизма на атомистичната вселена и оттук, производно, да се допусне известна свобода за човешкото същество.

Тъй като всеки атом има различно отклонение, *clinamen*, в тяхното косо падане множеството атоми се срещат, сблъскват и отскачат обратно във всички посоки. Някои се закрепват взаимно и образуват комбинации, сред които едни са неустойчиви и бързо се разпадат, други са стабилни и задържат все повече атоми, като така пораждат реалните същества, населяващи света, в който живеем.

Такова е в едри черти учението на епикурейците за природата. Тяхното схващане за вселената е изцяло *механистично*: всичко произтича от движението на атомите и техния сблъсък, без собствено намерение или спонтанност от тяхна страна (без единственото осукване на *clinamen*). Тук няма никакво място за целенасоченост. Финалната причина, в смисъла на Аристотел, е изключена.

Как се обяснява усещането в механистична система като тази? Пример: виждам на няколко метра от мен червен плат. Червеното е там, моето око е тук. Как може да бъде преодоляна тази дистанция? Подобни проблеми не се поставят по същия начин, когато детерминизмът е по-малко строг. Но в случая атомите могат да действат едни върху други само ако влязат в контакт.

Епикурейците приемат, че всички тела излъчват, че съществуват *еманации*. Те разглеждат еманациите като привидности, *симулакри* на телата, вид образи, подобни на телата, но безкрайно по-тънки, защото са съставени от по-кръгли, по-гладки, по-малки и по-подвижни атоми от тези на телата. Тези по-тънки образи се отделят от телата и по някакъв начин се реят в пространството, докосвайки нашите сетивни органи. (Можем да подчертаем до каква степен схемата на това обяснение е близка до обяснението за въздействието на светлинния лъч върху зрителния нерв.)

Според епикурейците тези миниатюрни образи, еманациите, излъчени от обектите, стигат да нашите сетивни органи и ги докосват, затова имаме адекватни представи за реалността. Еманацията има същата природа като обекта, от който произтича. Ние свързваме еманациите едни с други и така успяваме да си съставим образ за всемира.

Да се върнем към основанието за подобно описание на природата: желанието да се победи страхът от боговете и от смъртта.

Ясно е, че от гледна точка на епикурейската “физика” няма повече никакво основание за страх от боговете: в действителност, всичко, ставащо в света, се управлява от механична необходимост. В света не може да има никакво намерение, нито за покровителстване, нито за наказание. Няма място за гневните изблици или променливите настроения на боговете. Колкото и ужасна да е една природна катастрофа, тя става без намесата на каквато и да е агресивност спрямо нас. Следователно боговете не са страшни. Някои епикурейци са развили своеобразен мит за боговете: боговете живеят някъде много високо, сред звездите, откъснати от всичко и невъзмутими. Тези богове не се намесват в човешките дела; понякога с развеселен поглед проследяват зрелището долу на човешките страсти и конфликти. Няма защо да се страхуваме от тях, още по-малко да им възлагаме надеждите си.

Смъртта също не е страшна. След като всичко е съставено от атоми, какво е смъртта?

Тя е радикалното разпръскване на атомите, от които сме съставени. Защото душата също е съставена от по-тънки и по-подвижни атоми. Следователно душата не е безсмъртна. Атомите на душата се разпръскват. Следователно имаме толкова малко основание да се страхуваме от смъртта, колкото от времето преди нашето раждане. Един от епикурейците казва: докато ние сме, смъртта я няма; когато смъртта е, нас вече ни няма. Така в известен смисъл може да се каже, че смъртта никога не ни *засяга*.

Това е учудваща интелектуална и афективна схема: епикурейците далеч не търсят убежище срещу смъртта в нейното отричане или в нейния провал пред лицето на реалността на вечния или безсмъртен живот, а, обратно, намират спасение в самата радикалност на смъртта. *Тъкмо защото* смъртта е толкова радикална, няма защо да се страхуваме от нея.

Голямата дидактична поема на Лукреций обаче не се придържа към ведрината без надежда. Изпълнена е с очакване и стремеж към нещо по-добро. Само че очакването не е нито религиозно, нито метафизично. За наша изненада тъкмо в тази първа механистична философия на природата откриваме първата

теория за еволюцията и човешкия прогрес. Прогресът не се дължи на Провидението или на божество, което би било чисто Действие, нито на движение, позволяващо човек да трансцендентира света към съзерцанието на Идеите. Не: фундаменталната идея е, че в един чисто механистичен свят човекът е способен да реализира напредък. В пета книга на своята поема *За природата* Лукреций начертава историята на човешките постижения от праисторическата епоха, когато животът за хората е означавал постоянна борба, опасност, усилие и мъка, чак до етапа на съвременната нему цивилизация. В това произведение цивилизацията изглежда като позитивен процес, белязан от най-ценните победи, които носи и ще продължава да носи на хората винаги повече свобода. Това епикурейско виждане за историята е коренно противоположно на обичайната посока в античното мислене, за което златният век е разположен в далечното минало, един легендарен извор, от който насетне човечеството може само да отпада.

На мита за далечния изгубен златен век Лукреций противопоставя мита за прогреса. Вярно е, светът не е бил създаден за нас; но ние сме се научили да извличаме полза от него и да го подчиняваме в известна степен на нашите цели.

Раждането, казва Лукреций, не представлява особено щастие. Детето плаче, идвайки на бял свят. Впоследствие обаче човешкото същество се научава да си служи с нещата, съществуващи в света, като същевременно търси да придобие спрямо света една ведра независимост, в която открива едновременно своето достойнство и щастие.

Човекът ще търси удоволствията. Но ако в същото време прогресът трябва да му осигури душевно спокойствие, това предполага, че човек никога не бива да се подчинява на търсените удоволствия. Необходимо е преди всичко да остане техен господар, така че нито едно желание да не може да хвърли смут в душата му. Следователно епикурейците не проповядват въздържание по морални причини. Аскезата е приемлива само когато е условие за независимост. Това, което трябва да научим, е да владеем желанията си и удоволствията, да оставаме господари на нашите избори и да избираме най-простите удоволствия, защото, колкото са по-сложни, толкова повече мъки и грижи носят със себе си. Да бъдеш доволен от

малко, да ставаш достатъчен все повече на самия себе си – това означава доближаване до ведрата независимост. В крайна сметка, висшето удоволствие за епикурейците е животът без страдание и страх.

Мъдрият е щастлив и сигурен за своето щастие, защото не се страхува от никаква загуба. Не се бои нито от края на света, нито от смъртта, нито от боговете.

Ще видим, че въпреки дълбоките противоречия учението на епикурейската школа е било много повече в съгласие с учението на стоиците, отколкото изглежда на пръв поглед. Защото епикурейството препоръчва вид аскеза без лишаване, една изтънчена, интелигентна и уравновесена – мога да кажа, цивилизована – аскеза, която осигурява ведрина.

СТОИЦИТЕ

(III в пр.н.е.)

Името им идва от *stoa*, портика, където се събирали.

Стоиците са оказали много силно влияние през цялата Античност и в известен смисъл може да се каже, че са изиграли важна роля в историята на нашата култура като цяло. И днес определяме личност или поведение като *стоическо*, без дори да се позоваваме на учението на Стоическата школа. Но когато говорим за *стоиците*, означаваме мислители, чиито схващания и морално поведение се отнасят специално към точно определена философска традиция.

Стоическата школа просъществува по-дълго от епикурейската. През II в. н.е. все още откриваме знаменити представители на стоиците, а влиянието на школата продължава доста по-късно. Личности като Посидоний, Цицерон, Сенека, Епиктет, Марк Аврелий са дълбоко повлияни от стоицизма.

Структурата на стоическото учение е подобна на структурата в епикурейството. По същия начин съдържа три части и най-важна е последната, трета част. Има същата цел: да учи как може подобаващо да се живее. Всичко, което в учението не е от реда на морала, в действителност служи за подготовка на морала. Същественото тук е *моралът* (етиката). Учението също развива *логика* (или теория на познанието) и *физика* (или теория на природата), като от логиката и физиката в крайна сметка се извличат заключения относно правилното поведение на хората.

Стоическата *логика* е сложна. Тук ще отбележим само един елемент: *разбираща аперцепция*. Този термин означава едно ясно, очевидно впечатление, което нещата произвеждат в душата. Чрез своята яснота впечатлението превзема съгласието на душата и на това се основават знанието и науката. Може да се каже, че разбиращата аперцепция е особена форма на “опита на очевидността”, на който сме способни. Опитът на очевидността означава чрез мисълта да се схване една синтетична представа, чиито градивни елементи налагат свързаността дотам, че образуват цяло. Когато казваме: схващам, разбирам, ние заявяваме, че умът ни е

установил някаква очевидност. “Видели” сме очевидност да грее между различните елементи с блясък, който изключва всякакво съмнение. Така, посредством яснотата, с която се възприема нейната синтетична единност, разбиращата аперцепция се установява за ума със силата на очевидност.

При стоиците не откриваме нито Идеите на Платон, нито актуализиращите форми на Аристотел. Според тях сетивните възприятия са източникът на всяка наше знание. Тук имаме нужда от едно понятие, към което нататък ще трябва да се върнем: *номинализма*. Номинализмът е философско схващане, според което всяка обща идея е само абстракция, име, дума и никога не е реалност. Реално е единствено отделното конкретно нещо.

Стоиците казват: виждам коня, но не и конскостта. Това означава, че общото понятие за кон е само измислена дума, на която не отговаря никакъв обект в природата. В природата срещаме винаги само даден определен кон; срещаме отделни коне, а не коня изобщо или общото свойство на коня, или идеята за кон. Така че стоиците са номиналисти: общите идеи, понятията са само имена.

(Ще видим, че в средновековната философия се появява обратното понятие: *реализмът*. Според него тъкмо понятието, общата идея е истинската реалност.)

Стоиците са следователно в логиката на номиналисти. А тяхната физика? Тя е в точно обратния смисъл спрямо епикурейската. Докато епикурейците схващат един механичен универсум, където всичко се обяснява с падането и взаимния сблъсък на непроменимите атоми, без намерение на цялото, без намеса на боговете, стоиците подхващат идеята за съгласувана вселена, изцяло пронизана и управлявана от божествен разум или *световна душа*, която действа в цялата природа. Вселената е по някакъв начин пасивното тяло на този божествен разум или световна душа. Тук разпознаваме идеята на Хераклит за *логоса*, който поддържа равновесието във всемира. Един вид световна душа, с която душата на човека (неговият вътрешен огън) не престава да общува.

Подобно на Хераклит стоиците смятат, че човешката душа е част от съзидателния огън и прониква цялото тяло, както божествената душа се разпростира в цялото тяло на вселената.

Всичко е Бог и Бог е всичко: такъв е пантеизмът. Според стоическата школа Бог не е извън реалността и в реалността няма нищо, което да не принадлежи на Бог. Бог и светът са едно цяло. Същността на нещата и редът, който ги свързва в едно цяло, са с божествена природа. Ето защо последованието на причините не принадлежи на случайността, а на Бога.

В сърцевината на тази философия има своеобразно обожествяване на природния ред и на съдбата. В действителност, съдба и природен ред съвпадат. Ето защо съдба и Провидение повече не се противопоставят, а се смесват. Иманентният божествен разум управлява всички неща като финална причина. Финалната причина поражда отделните причини, а те всички се стремят към нея.

Какво място в стоическото схващане е оставено за *свободата*? По този въпрос има постоянна двойственост. Докъде се простира свободата на действие на хората и какви са нейните граници? Стоиците казват: след като светът е разумен, божествен, човешката свобода трябва да съществува – както при Хераклит: човекът е способен да поддържа контакта между своя вътрешен огън и огъня, оживяващ вселената, и да се подчинява на космическия разум. Свобода и подчинение съвпадат в свободното приобщаване към най-доброто. Неведнъж, под променливи форми и с различни акценти ще открием този начин на мислене при най-големите философи.

Свободата не е случаен избор. На най-високата степен тя се състои в признаването и подчиняването на една съвършена необходимост.

Така, преди да разгледаме моралното учение на стоиците, засягаме *проблема за злото*. В учението на Епикур такъв проблем не се поставя. Всичко зависи от случайността (или от механичната необходимост), от взаимния сблъсък на атомите. Ако злото или страданието съществуват, това се обяснява съвсем просто чрез функционирането на реалния свят.

Обратно, в учение, според което навред господства универсален Разум – независимо дали е иманентен или трансцендентен, - проблемът за злото съществува. Човекът, слисан, спира пред факта, че злото съществува. Той преживява този проблем вътре в самия себе си. Как е възможно злото, след като божествената душа управлява света? За стоицизма проблемът се поставя с особена острота поради факта, че божественото и светът са едно цяло. Бог е в основата на всяко нещо – в смисъла на “причините” на Аристотел, като условие за съществуване. Следователно трябва да е също причина на злото. Как е възможно това?

Злото е съотносително спрямо доброто. Без злото доброто не би имало никакъв смисъл. Следователно злото е необходимо. Без злото не би имало нито качество, нито ценност. Търсенето на ценност, на качество в света би било невъзможно. Така че злото е необходимо за доброто.

После, казват стоиците, това, което наричаме зло, наистина е зло, но само от наша гледна точка, винаги ограничено. В замяна, по отношение на Цялото, на всеобщността на света, то е добро. Там е съвършенството и царството на божествения закон. Човекът успява да победи злото в степента, в която е способен да преодолее своята ограничена гледна точка. Когато срещне злото, трябва да съумее да се издигне до божествения закон, за който злото е само необходим елемент.

Дали това не е начин да се приканят хората към цялостно и пасивно подчинение на събитията такива, каквито се случват? Ни най-малко. Стоическата етика е активна, дори е *героична етика*. На практика, стоикът прилага в живота виждането си за света чрез решенията, които взима, и своите действия. Светът е божествен, но това не го освобождава от усилия. Оттук и величието на учението.

Върховното благо е съгласието със себе си и оттам съгласието с универсалния Разум и божествения закон. Съгласието е едновременно доброто, добродетелта и щастието. Няма друго щастие, друга добродетел, друго благо освен това съгласие. Всички останали блага, които човек може да притежава, с които

може или не може да разполага, трябва малко по малко да ни стават безразлични. Стоиците казват: онзи, който желае независещото от самия него, е роб.

Те изискват от гражданите на участват в живота на обществото, да бъдат политически активни, да поемат отговорности и да изпълняват всички свои задължения, да съблюдават реда в държавата – неслучайно най-много стоици например са участвали в създаването на римското право, а със своята значимост и влияние римското право е преминало през вековете и е достигнало чак до наши дни. Редът и рационалната структура на Държавата трябва да бъде в съгласие с универсалния Разум. Такава е фундаменталната насоченост на римското право: да се създаде ред, който да съответства на самата идея за ред и така също на разума. Следвайки тази цел, гражданите трябва да се ангажират политически и да участват в публичните дебати.

Епикурейците казват обратното: заниманието с държавните дела означава да се посяват безпокойство и смут в душата. За да е щастлив, човек трябва да се придържа към частния живот, да има неколцина приятели и да пази преди всичко вътрешния си мир. В замяна на това, когато се ангажира в публичните дела, стоикът се чувства вътрешно съгласуван с вечния разум, управляващ света, и става едно цяло с него. А това докарва още едно следствие: за него всички преживявания, както успехите, така и провалите не са крайната реалност. Винаги има още нещо отвъд, едно възможно надминаване, непоклатимата ведрина на душата, която му осигурява вътрешна дистанция в самия център на битката.

В това се състои величието на стоическото мислене. Етиката свързва стоика с целия свят, налага му дълга да сътрудничи с другите хора и същевременно запазва вътрешната му дистанция така, че той е едновременно в действието и отвъд него, доколкото непрестанно преодолява непосредственото действие, за да достигне същественото.

Да сравним още веднъж двете школи: въпреки радикалната им противоположност, що се отнася до схващането за света и природата и тяхното поведение спрямо държавата, има дълбока прилика в областта на етиката. Вярно е,

че епикурейците съветват за ограничаване в мирния частен живот, а стоиците проповядват активно участие в обществения живот; едните насърчават търсенето на удоволствие, дори да е под контрола на мъдро разграничаване, другите изискват непоклатима воля в решението и действието. Въпреки това двете учения се срещат в идеала за човешко същество, характеризиращо се преди всичко с вътрешна независимост и неуязвимост спрямо всичко случващо се отвън. Двете учения съвпадат там, където човекът трансцендентира всичко, което може да му бъде дадено или отнето.

Днес около нас няма епикурейци или стоици. Възможно е обаче всеки един от нас още да носи нещо от едните или от другите.

Ние не можем вече да бъдем епикурейци: нашата цивилизация е твърде активна, нейната тъкан е твърде стегната и обгръща всеки от нас с прекалено много шансове и заплахи, за да се задоволяваме с личното управление на собствения си баланс от удоволствие и болка. От друга страна, вековете на жестока история и болезнени задълбавания са ни направили твърде уязвими – и също прекалено съзнаващи тази уязвимост, - за да ни е все още достъпен несмутимият героизъм на стоиците.

Един пример: След Достоевски не можем повече да бъдем стоици. Той е развил в нас чувствителност, според която уязвимостта е оценностена – отгук насетне тя принадлежи на същността на човека, сякаш без нея той не е напълно човешко същество. Не можем вече да отричаме това наследство. Независимо от всичко, дори без да принадлежим към учението на стоиците, можем постоянно да откриваме при тях смисъла на човешкото величие, да се учим наново как трябва да го схващаме и да стимулираме желание за него, как човешкото величие може и трябва да остава за нас норма – норма, която несъмнено е непостижима, но не бива да бъде забравяна.

Един кратък поглед сега върху *Школата на скептиците*. След големите учения на Платон и Аристотел, след целия спектър от различни и дори противоположни философии идва времето, когато мислителите започват да се

съмняват: възможно ли е като цяло да се знае нещо? Скептицизмът става съзнателно поведение на ума и изгражда свое собствено учение – чрез отваряне към съмнението. Философското удивление се удивлява на собственото си разнообразие.

Този род епохи не произвеждат големи системи. Но те са като солта за историята на философията, изпълнени са с пронизателни въпроси. Никой не може да живее изключително и само в съмнение. Ето защо в съмнението има острие, което постоянно подтиква философското питане и го задължава да отива по-далеч. Голямото име на Скептичeskата школа е *Пирон от Елида*, който живее през IV в. пр. н. е. в Гърция. Монтен се позовава много често на него; “пиронизмът” се е превърнал във философско понятие.

В края на Античността гръко-римският свят става особено възприемчив за влияния от най-различен вид, главно мистични: източни, еврейски. Така наречената *елинистична* философия е проникната от тях. Тук трябва да споменем *Плотин*. В този съзнателно непълен труд няма да развием мисленето на Плотин, но трябва мимоходом да отбележим голямото значение на неговото творчество. Влиянието на неговата мисъл, където се смесват различни течения на епохата, се усеща силно в продължение на векове.

Тук е моментът също да споменем мисловния свят на вярата, създаден през първите векове след Иисус Христос от гръцките и християнските философи, като *Климент Александрийски*, *Ориген* и мнозина други. Само ги отбелязваме, за да припомним още веднъж характера на тази книга, чиито пропускания ще бъдат широки и многобройни.

СВЕТИ АВГУСТИН

(354 – 430 н.е.)

Августин живее във време, когато трудно могат да се разграничат философия и теология, така че той и в двете области е бил един от най-големите. Ражда се през 354 г. в Северна Африка. Майка му е била християнка и много набожна. Както разказва самият той в прочутите си *Изповеди*, през младостта си водил разпуснат живот. Много рано обаче започнал да се занимава с философия, главно през произведенията на Цицерон, тоест през стоическата традиция.

Августин е на тридесет и три години, когато след години изучаване на философия изведнъж приема християнството. Самият той смята, че обръщането му е било подготвено чрез Платон, после чрез Плотин. (Както споменахме, той не е единственият, който приписва обръщането си в християнството на влиянието на Платон. Действително, не е възможно човек да “подражава” в себе си хода на платоническата мисъл, без да се отвори към трансцендентността. Основно християнско слово е: “Моего царство не е от този свят...”, визира се друг свят. Тъкмо към такова движение на ума, към надхвърляне на даденото по посока на онова, което не е дадено, читателят на Платон непрекъснато бива подтикван – така той се упражнява в трансцендентиращата мисъл благодарение на постоянно отиване-и-връщане между нашия сетивен свят и реалността на Идеите. В този смисъл диалозите на Платон могат да се разглеждат като “духовни упражнения”, подготвящи понякога религиозни преминавания към вярата.)

Августин умира през 430 г. Бил е епископ на Хипон. Най-известните му произведения са *За Божия град*, опит за оправдаване на християнството чрез историята, и *Изповедите*, един от най-забележителните текстове във философията, въпреки че не предлага никаква система, никакво систематично излагане на дадено знание.

Писал е също и по-теоретични и дори систематични произведения, в които философската рефлексия се развива свързано, но е винаги ориентирана към Откровението и обръщането във вярата.

Мисълта на Августин отива и се връща между античната философия и християнството, между философия и религия, между философия и теология. Затова проблемите се поставят различно отпреди или най-малкото в различни термини. Дори когато самите проблеми са сходни, те биват изяснявани в друга светлина. Мислителят се позовава на друг опит, както и на непознати дотогава авторитети във философията. Учението му трябва да се съгласува с дадена традиция, с Откровението. А се добавя и още нещо: вследствие на своето религиозно обръщане тази философия изисква по-малко рационално съответствие (условие за очевидност), подsigурява се по-малко от своята интелектуална последователност и се основава повече върху преживяния опит на душата и умопостигането: способна е да накара читателя сам да преживее този опит и това ѝ придива още повече тежест и убедителност. Във философия от подобен род теорията е винаги *екзистенциална*, защото се корени в особения религиозен опит на автора, в опита на вярата.

Да вземем един пример: великолепната книга XI на *Изповедите*. Имаме чувството, че Августин се впуска в девствена гора, където още нито едно човешко същество не е проникнало: поставя *проблема за времето*. Той се удивлява: времето за нас е миналото, бъдещето и настоящето. Миналото време вече го няма, бъдещето още не е – и настоящето е само точкова граница между двете. Как да се схване това? Къде тогава има “време”? То е изчезнало, бихме казали, че не е никъде. И насред това безпрецедентно дирене, на изпробването в непокътната среда Августин се спира, за да се помоли на Бог: “Господи, помогни ми, нищо не разбирам!” Той непрекъснато свързва молитвата с рационалното питане, теорията с екзистенциалния опит на вярата. Самият разум става екзистенциален инструмент, а рационалната очевидност става Божия благодат.

За Августин, както и за другите християнски мислители, се поставя въпросът за отношението между вяра и разум.

Разумът има собствени изисквания, чиято валидност не признава граници. Той не търпи нещо да го принуждава и да прекъсва питанията си заради предписани граници, никога не се оставя да бъде засрамен. Разумът не би могъл да признае никакъв външен авторитет – това би значело да отрече сам себе си. Вярата, от друга страна, се позовава на Откровение, което за вярващия е по-близо до истината, отколкото онова, което разумът може да му даде да познае, защото източник на Откровението е сам Бог. Самият Бог е говорил, Бог, който ни е дал разума. Следователно вярата не би могла да бъде подчинена на разума. Оттам насетне проблемът за отношенията между вяра и разум се поставя със съвсем нова острота, дължаща се на утвърждаването на религията на Откровението, на Божието Слово, на учение, което, макар и изразено на човешки език, идва директно от Бога.

Но тук трябва да разберем нещо: поставеният по такъв начин проблем е изкуствен в очите на вярващ християнин като Августин. За него вярата *предшества* разума и разбирането. Вярата е най-напред получена като откровение, но също и като предварително условие за интелектуално разбиране, от което тя самата има нужда и търси, за да разбере самата себе си; за да разбере това, което вярва. Августин открива известната формула: *credo, ut intelligam*. Не: вярвам, *макар да* разбирам, или: вярвам, *но* искам да разбирам, а обратното: вярвам, *за да* разбирам. Тук схващаме какво същностно характеризира отношението на вярващия спрямо разума.

Трябва да отидем до корена. Който се задоволява да отхвърли подобен начин на мислене като “преодолян” или като “нечист философски подход”, си закрива всяка възможност за истинско философско разбиране. Този начин на мислене отдава своя смисъл само на онзи, който се съгласява да го възпроизведе екзистенциално. В дъното си той има смисъл само за вярващия. Следователно, невярващият, който въпреки всичко желае да схване смисъла, трябва колкото е възможно повече да *подражава* вътрешно поведението на вярващия, иначе не му

остава друго освен да го остави настрана – а това, собствено казано, не е философско решение.

Водещата идея е, че вярата предхожда разбирането, но също, че вярата търси разбирането – *fides quaerens intellectum* – и че вярата е необходимото условие за това разбиране. “Вярвам, за да разбирам”. Това означава, че същественото не може да се постигне само с помощта на разума. За да постигне разумът онова, което визира, трябва най-напред да е дадена храната на вярата. Сам по себе си разумът не би успял.

При Августин *абсурдът* – сиреч противоречивото – играе важна роля. Августин подхваща най-древната формула: *вярвам, понеже е абсурдно*. Тя означава следното: всичко, подчиняващо се на правилата на нашата логика, е най-напред човешко; обратно, божественото се намира отвъд човешкия ред и следователно надхвърля нашата логика, така че по никакъв начин не може да се свежда до нея. Какъв ще да е тогава знакът на божественото, когато хората се опитват да го мислят? Именно провалът на логическия подход. Другояче казано: божественото може да се мисли само през противоречия, под формата на абсурда. Така абсурдът става знак за божественото. Но нека добре запомним следното: абсурдът се признава като такъв и има значение само за мислене, подчинено на логиката. Противоречието въздейства и добива реалност единствено посредством умопостигането и разума, които го разбират и отхвърлят. Някои умове изпитват удоволствие от противоречивото и се чувстват уютно в него: противоречието не ги безпокои. Но в този случай те са се отказали от рационалността и следователно няма повече абсурд, противоречието е загубило своята острота.

Още веднъж: “Вярвам, за да разбирам”. За да разбере какво? Какво най-много заслужава да бъде познато? От гледна точка на вярата, очевидно - *Бог*.

Бог е първият “обект”, който вярата, подпомогната от рационалното мислене, се опитва да разбере. Като начало се налагат отрицанията: няма нищо над Бог; няма нищо извън Бог; нищо не съществува без Бог. Сетне могат да му се припишат всички морални качества: справедливост, доброта, мъдрост. Могат да му се признаят всички метафизични свойства: всемогъщие, вездесъщност,

всезнание, вечност. Обединени, всички тези качества и свойства изграждат неговата субстанция, неговото битие. Но когато е казано това, още нищо не е казано: в действителност, отнесени към Бог, тези думи променят смисъла си. Когато например говорим за всемогъщието на Бог, думата “всемогъщие” придобива смисъл, твърде различен от този, който има, когато се прилага към повече или по-малко мощни същества. Също така, придаването на “вездесъщност” на Бога означава да се даде на понятието “присъствие” съвсем различен смисъл от този, който влагаме, когато говорим за присъствието на което и да е същество на дадено място. Говоренето за вечността на Бог е говорене за напълно различно нещо от много дългото траене на някое същество, което сме срещнали във времето. Позоваването на добротата на Бог, включващо, че Бог не може да бъде зъл, без да престане да е Бог, означава да се даде на понятието “доброта” съвсем друг смисъл спрямо случая, когато става дума за същество, което може и непрестанно трябва да избира между доброто и злото.

Следователно, говорейки за Бог, ние използваме думи от нашата, човешка реч, но по някакъв начин трябва постоянно да ги *превеждаме* на друго ниво.

Когато говорим за Бог, нашият език трансцендентира сам себе си. При трансцендентираването той започва да си противоречи. Така противоречието става знак за божественото: “Вярвам, понеже е абсурдно”. Това значи: признавам, че противоречието може да е знакът на божественото.

Категориите на Аристотел повече не са приложими. Мисленето се сблъсква с антиномии. В крайна сметка, може да се каже само какво *Бог не е* и така за Бог да се говори с *негативни термини*.

Когато Августин казва, че Бог е вездесъщ, не става дума за пантеизъм, според който Бог и светът са една и съща реалност. Следвайки Библията, Августин утвърждава: Бог е създал света *ex nihilo*, от нищото.

За пръв път в западната мисъл, в християнството, последвало еврейската традиция, откриваме идеята за Сътворението от нищото. Следователно Бог съществува “преди” света и - в смисъл, който ни убягва - “преди” времето. Бог е трансцендентен. Сътворението се е състояло само защото Той така е пожелал.

Божията любов поражда света. Всички тези думи имат смисъл само за вярата. Няма буквален смисъл. Имат само смисъла, който вярата им открива.

Оттук изниква проблемът за езика. На какъв език може да се говори за християнския Бог? Въпрос, който непрестанно ще се поставя. Защото в нашия ум има измерение, където езикът вече не достига. Трябва да се изнамерят непреки пътища, похвати, средства, за да го накараме да каже въпреки същностната си неадекватност онова, което искаме да означим.

Да вземем за пример възловия проблем в мисленето на Августин: *Троицата*.

В християнската традиция Троицата означава три Лица в едно единствено божествено Лице. Тайната на три, които са само едно, и на едно, което е три: Отец, Син и Свети Дух. При Августин Троицата добива философско значение, закрепено в същностна даденост: за християнството *Бог има история*.

В гръцката традиция никъде не срещаме схващане за божеството, според което то да има история във философския смисъл на думата. Като субстанция или като чисто Действие Бог е вечен и няма история. Видяхме, че според Платон душата прилича на идеите, но самата тя не е идея тъкмо защото има история. Идеите нямат история, те са неизменни.

В юдео-християнската традиция не съществува само история на природата като история на всемира; не съществува само история на човечеството като история на народите и културите; има още *свръхприродна* история, в която самият Бог става историчен. Свръхприродната история, която започва със Сътворението на света от нищото и която впоследствие чрез първородния грях и живота и смъртта на Христос става история на спасението, се извършва в същото време в Бога. Защото самият Бог е бил разпънат в лицето на Сина. Как това учленение на вярата – което според Августин предшества умопостигането – трябва да бъде разбрано? Как да се схване, че Бог, абсолютното и вечно Единно, може да има история? Да се опитаме най-напред да разберем проблема.

След всичко казано читателят несъмнено разбира защо най-напред изглежда, че Единното изключва всякаква история. Единното е по същността си

неизменно. Можем да си представим, че променяме разположението на това, което е множествено, но не и да видоизменяме нещо вътре в Едното. Да припомним: всеки атом е неизменен, понеже е един. Абсолютно Единното не може да има история.

Въпреки това, Бог на свръхприродната история, или на християнската история на спасението, е Бог, който има история.

Той е *наведнъж* вечен, над всяка история, и свръхприроден-историчен. Тук Троицата намира своето място: вътре в Бог нещо трябва да може *да преминава*. За да е мислимо, единният Бог трябва да е същевременно множествен. Въвеждането на Троицата прави “умопостигаема” историческата свобода на вечния Бог. Така Августин намира едновременно оправдание и философско тълкуване на Троицата.

Троицата би могла да изиграе подобна роля само ако единността *и* историчността са действено удържани. Ако двата термина не са здраво удържани, ако единият се окаже пожертван или подчинен на другия, смисълът тутакси изчезва. И двата трябва да съществуват несводимо, трябва да се държат във взаимна съотносителност и да се обуславят един друг.

Това е причината Августин да се заеме с ересите и по-специално с арианството. Ересите са заплашвали самата функция на Троицата, като едни подчинявали трите Лица на божествената единност, други, обратно, подчинявали божествената единност на множествеността на трите Лица.

Една бележка относно термините на учението за Троицата: говори се за “три Лица в едно”. Понятието “Лице” допуска известни обърквания.

Тринитарното учение най-напред е формулирано на гръцки: говори се за *три* “хипостази” (*hypostaseis*), което собствено означава три начина на проявление, три аспекта на... Впоследствие *hypostaseis* е преведено на латински с *personae*, което не отговаря на термина *лица*, а означава по-скоро “роли” или “персонажи” в смисъла на разпределението на роли в театрална пиеса. Всяка латинска театрална пиеса представя на първата си страница списък на персонажите и те са действащите лица, *personae*. Този термин все още запазва нещо от трите гръцки *hypostaseis*, тоест трите “роли”, изграждащи божественото единство. В

замяна на това, в модерните езици, френски например, идеята за трите Лица много се отдалечава от трите “роли”. Несъмнено би трябвало да се възстанови смисълът на *трите функции, трите активни аспекта*, които допускат *отношения* вътре в божествената единност и простота.

Отец е божествената същност, божието битие; Синът е Словото, сиреч Истината – защото има истина от момента, в който битието говори. В изначалната наситеност на битието още няма истина, защото няма никаква възможност за заблуда – или както и да бъде наречено това, което би се отклонило от битието. Следователно Синът, който е Слово, е Истина. А Светият Дух е любовта, посредством която Отец поражда Сина. Как може да се схване любовта, освен като любов към..., любов за...?

Всичко казано дотук не решава ни най-малко тайната на Троицата. Важно е само читателят да не бъде възпрян от немислимия образ на три устойчиви лица, които би трябвало да са само едно, защото това би било безсмислено. Гръцкият и латинският термин могат да ни помогнат. Не трябва да искаме да си представяме Троицата. Не бихме си съставили никакъв образ. Но можем с нейна помощ да се опитаме да се доближим, посредством собствената си свобода, до трансцендентната историчност на единния и вечен Бог – търсейки да разберем, не разбирайки – и за да добием опита на абсолютната пропаст, която ни разделя от нея.

Да разгледаме по-отблизо проблема за началото на света и неговото сътворение, както се поставя в библейска перспектива. Човек гледа около себе си и се удивлява: откъде идва светът? Този проблем няма решение И не може да има заради самата структура на нашия ум.

Гърците са приемали, че винаги е имало някакъв вид “първична материя” на вселената, а философите са се опитвали да обяснят, прибегвайки до повече или по-малко митични образи, как от тази даденост в крайна сметка се е изградил светът такъв, какъвто го познаваме. Пример: теорията за изначалния *хаос*, от който

впоследствие се ражда *космосът*, тоест подреденият, правилно функциониращ и хармоничен свят.

Юдео-християнската традиция прибъгва до съвсем различни понятия. Книга *Битие* разказва по митичен начин как всемирът е бил изтеглен от небитието.

Сътворение от нищото. Всемогъщият Бог прави света да излезе от небитието. Има Бог, има свят, но не и изначална, дадена от вечността материя. Историята на Сътворението поставя проблема за времето и този проблем не прекъсва през вековете: доколкото Бог *е*, в своята вечност, времето не съществува; оттук как може да се разбере, че Бог “в даден момент” е създал света? (И трябва да се подчертае, че изразът “в даден момент” в този контекст остава напълно неразбираем.) Защо тъкмо “в дадения момент”, а не в друг? Единственият възможен отговор, който обаче надминава нашето разбиране, е: *Бог е създал света и времето едновременно*.

Невъзможно е да се установи директна връзка между времето и вечността. Трябва да видим ясно как се поставя проблемът, а всичко зависи от начина, по който разбираме времето и вечността. Тук имаме работа с един от проблемите, които философията поставя на самите предели на нашето мислене. Не можем да поставим времето и вечността едно срещу друго, за да ги сблъскаме и да открием тяхната връзка. Трябва най-напред да открием, че всеки един от двата термина има смисъл само чрез другия. Смисълът, който даваме на времето и на вечността, определя връзката, която могат да имат в нашето екзистенциално мислене. Тази връзка зависи от начина, по който всеки от нас се поставя екзистенциално в своето време по отношение на вечността.

Кратка скоба: тази бележка не засяга само проблема за времето, чрез примера хвърля светлина върху същностна черта на философското мислене като цяло. Философското мислене може да се разгърне само когато онзи, който мисли, *използва своята свобода*. Мисленето със *своята* свобода е философско мислене. Свободата не е просто “орган” на решението, тя е също “орган” на мисленето. Във философията тя е част от нашия “апарат” за познание и разбиране. Ето защо,

когато поставяме един философски проблем, не можем да изолираме и обективираме неговите термини и да абстрахираме самите себе си.

Напразно се отрича съществуването на свободата, тя присъства винаги, дори в словото, което я отрича. Онзи, който я отрича, отрича свободно – иначе говоренето му е празен безсмислен шум. Ако наистина се стигне до елиминирането на свободата на ума, не бихме имали повече дори способността да отричаме. Всъщност, не бихме могли дори да говорим. Това е очевидност с особена природа. Не е обективна очевидност, но се налага в преживявания процес на самата рефлексия. Достатъчно е да се обърнем към собственото си мислене с намерението да разгледаме неговия ход, за да открием, че действието мислене си служи със свободата.

Видяхме, че Сътворението *ex nihilo* поставя проблема за времето. Въпросът е – какво е имало преди времето? Преди времето не е имало свят; преди времето не е имало време; така че преди Сътворението не е имало време... Думата “преди” губи всякакъв вид смисъл извън темпоралността.

Актът на Сътворението не се извършва във времето, поражда времето. Затова още при Августин се открива идеята, че творческият акт на Бога непрестанно се извършва. Този акт не е бил завършен веднъж завинаги. Провидението не е божествено планиране на човешката история, а продължителен акт на Бога, който не е ситуиран във времето и трансцендентира времевостта.

Ако се приеме, че Сътворението е един чисто божествен акт от нищото, тогава стари проблеми се поставят с нова острота. Така например *проблемът за злото*. Откъде идва злото? Не е възможно да е било създадено от Бог, който е самата доброта. Но не можем да му намерим източник и извън Бога. Според тълкуването на Августин, последвано от редица мислители и оформено в традиция, злото е белегът на небитието, от което е изведена създадената действителност. Злото по някакъв начин е знакът за “сътворения” характер на творението, което, доколкото е сътворено, не може да има божествената пълнота. Дори Бог да беше поискал да даде максимум битие на творението, пак не би могъл

да му даде битието на самия Творец, защото творението трябва да е различно от него. Обяснението е следното: в сътвореното от Бог творение злото е знак на небитието, от което самото творение е било изведено. Небитието, на което не може да се даде никакво позитивно име, е липса. Тази липса е неотделима от положението на творението. Нямаше да бъдем сътворени същества, ако не бяхме “същества на липсата”.

Съществуването като творение не е изцяло субстанциално, в същността си творението съдържа липса, която не е в Бога творец Въпреки известни завой, тук се чува ехото на това, което казва Сократ: никой не е зъл доброволно. Но при Августин има нов акцент: волята е добра в себе си. Тя иска доброто, понеже идва от Бога. Тя не е нито небитие, нито липса. Тя е нещо, което е. Доказателство е угризението, което изпитваме, когато вършим зло, защото угризението идва от добрата воля, вложена у нас от Бог. Но въпреки всичко оставаме в зависимост от злото: то не идва от Бога, а от положението на творението, което е разделено от своя Творец, и от липсата, съпътстваща това положение.

Според това схващане злото трае, но Бог не е отговорен. Схващането преминава през цялото Средновековие.

Августин се пита за *природата на душата*. Той иска да постигне известна *увереност* по повод на душата. Още при него се открива прочутият подход, направил известно *Разсъждението за метода* на Декарт: търсенето на сигурност с помощта на *съмнението*. Съмнението е мислене, а мисленето е съществуване. Съществуването на субекта, който се съмнява, става една първа сигурност и тя търси сигурността.

Така душата прави сигурна самата себе си, уверява се в собственото си съществуване и посредством този подход ни се разкрива като различна от всяка материална реалност, като субстанция, различна от материята. Тя не е вече някаква по-флуидна материя, принадлежи на реалност от друг ред. Тук, при Августин, откриваме следата на Платон. Душата е от друг ред на реалността. Безсмъртна е, защото е реалност от същия ред като истината. Душата и истината имат в известен

смисъл една и съща субстанция. Смъртта на душата е раздялата между нея и истината. Но душата не може да се раздели с истината. Следователно тя е безсмъртна, както самата истина. Истината е също Бог. “Аз съм пътя и истината...”

От тази неотменна връзка следва, че Бог е в душата. Важно е да се разбере това: за Августин не става дума за лице-в-лице между душата и Бога.

През нашата епоха *Сартр* казваше: ако Бог е, тогава човекът като свобода го няма повече; а ако има свобода, значи Бог не е. Това означава душата да се схване като изцяло външна на Бога, Бог като изцяло външен на душата и тяхното отношение като отношение на сила. При Августин откриваме обратното. Бог е вътре в душата. Според него Бог е *interior intimo meo*, сиреч по-вътрешен в мен от това, което в мен е най-вътрешно. Бог е по-централен в мен от моето аз. Той е повече в центъра на моето аз, околкото мога да бъда аз самият.

Напразно човек би търсил представа за Бога, повдигайки се навън към най-високите върхове; обратно, трябва да се потопи в дълбините на душата и там може би ще намери тази светлина, *interior intimo meo*.

За тези, които днес не споделят вярата на Августин, е важно все пак да повторят и да разберат хода на неговата мисъл. Така се научава как да се противостои на аргументите онези, които казват “Бог” или “душа”, след като в действителност не става дума нито за Бог, нито за душа, а думите се употребяват, сякаш за да изразят външни едни на друг обекти – това им отнема всяко значение.

В мига, когато Бог за вярващия става по-вътрешен от собственото аз, предполагаемият конфликт на свободите губи всякакво значение: това, което Бог иска, това, което аз искам... Обратно: това, което Бог иска, е по-дълбоко вътре в мен, отколкото това, което за момента съм смятал още, че искам.

Бог знае всичко отнапред, казва Августин. Това той нарича божествено присъствие. Как да го разбираме? Бог е във вечността; за него няма нито преди, нито после. Ние говорим за “божествено присъствие”, понеже сме потопени във времето. Но за Бог е вечно знание, настояще във всички времена. Ако следователно вечността е за Бог цялото време, обгърнато, така да се каже, с един

поглед, как божественото предзнание може да остави да съществува свобода на душата, макар и само известна свобода?

Отговорът на Августин е *предопределението* (по-късно тази идея е решаваща за янсенитите и Паскал).

Учението за предопределението твърди, че всеки сред нас е отнапред определен за милост или осъждане. Идеята има с какво да ни възмути. Затова трябва да се запитаме за нейния смисъл. Трябва да се върнем към отношението на времето към вечността. Непоносимо е, когато си представяме, че Бог отнапред знае как ще постъпим и че сме предопределени за милост или осъждане. Но ако, без да можем да си го представим, наистина схванем, че за Бог времето, така да се каже, е заличено и “фигурира” като вечност, тогава въпросът се поставя другояче. Ако например Бог може да си спомни бъдещето, както ние си спомняме миналото, неговият спомен не определя предварително бъдещето, нито пък хората за една или друга съдба. Понеже Бог е във вечността, бъдещето за него е като миналото, като настоящето – във вечността. Оказваме се пред тайна, а не пред безсмислица, както казват някои. Тайна, от която не можем да избягаме дори извън Августин – проблемът за времето и вечността. Погледнато отблизо, няма човешко схващане, което да е достатъчно устойчиво за проблема: идва момент, когато започва да си противоречи и рухва.

Така че има тайна на времето. Сякаш в ума ни има нещо извънвременно, което отхвърля времето. Другояче казано, удивлението, изразено от Августин (както казахме по-горе) в *Изповедите*, е напълно оправдано: действително, миналото вече не съществува, бъдещето още не съществува, настоящето е само абстрактна граница – и няма време. Оказваме се принудени да прибегнем до нещо, трансцендентиращо времето, дори само за да може времето да ни бъде оставено, дори само за да може да бъде “мислено”. Но това, до което прибягваме и което ни изглежда необходимо, за да има време, изглежда същевременно, че отрича времето и го разрушава.

Ако вечността е, времето не е. Но ако вечността не е, времето също не е.

Това е тайната на нашето, човешко положение.

Августин е на прага на християнската философия. Той все още принадлежи на Античността и е твърде близък до античните мислители, до Платон, до Плотин. У него обаче има някои изключително модерни черти: размишлението върху времето, екзистенциалното изпробване на времевостта така, както хората я преживяват; тайните на човешкото положение, връзката между Творец и творение, между време и вечност; упоритото търсене на ясна мисъл, която всъщност единствена е способна да изяви дълбочината и непреодолимостта на тайната, да я преживее и да даде на другия да я преживее – толкова много модерни черти.

Това несъмнено е една от причините, обясняващи защо днес Августин продължава да бъде четен и изучаван.

Не използвам често термина “тайна”. Говоря по-скоро за проблеми. Терминът “проблем” служи тук, за да се посочи препятствие, срещу което се блъска нашата мисъл и което не идва просто от слабостта на ума ни, а се дължи на същността на човешкото положение, на нашата ситуация в света като мислещи същества. По тази причина проблемът не допуска никакво окончателно решение. Необходимо е да правим разлика между въпрос и проблем. Когато поставяме един прост въпрос, можем да му дадем отговор. Но ако поставим “въпрос” и за да му отговорим, можем само да поставим нов “въпрос”, изясняващ единствено това, което не можем да схванем, тогава говорим за “проблем”.

Така че във всеки проблем има тайна. Тайнствени са неговата съдържателност, въздействие. А “решенията”, които се опитваме да му дадем, са само светлинни лъчи, насочени към тайната не за да я разрушат, а за да я осветят и да ни накарат да почувстваме нейната дълбочина.

Тайната във философията не се разрушава. Задълбочава се, когато я осветяваме.

Бих искала в този контекст да подхвана отново Августиновата тема за предопределението и да направя разликата с понятието за фаталност, съдба. Във фаталността има нещо втвърдено, предварително фиксирано, докато предопределението се отнася до божествен източник, който присъства във всяко

време и не е безличностен. Богът на Августин е живият Бог, невъобразим, в когото той вярва и който е по-дълбоко вътре в него от самото му аз. Затова предопределението няма суровостта на предварително установен план. Самият живот на Бога във вечността поражда във вечността предопределение – или по-скоро това, което ние, въпреки нас, но вследствие на нашата природа наричаме по такъв начин, като наново въвеждаме времевостта.

Подобни отбелязвания изглеждат като неясен говор, но може би могат да насърчат читателя да се потопи в творчеството на Августин, за да го разбере по-добре.

СРЕДНОВЕКОВНАТА ФИЛОСОФИЯ

Оставяме настрана множество векове: патристиката; неоплатонизма, някои големи мислители.

Отиваме повече от шестстотин години след Августин, около 1100-ата година, при средновековната философия.

Защо средновековната философия е наречена схоластика? Думата идва от латинското *schola*, “училище”, “школа”. Следователно става дума за школка философия. Схоластичната философия се развива в рамките на християнската Църква. Тя се подчинява на споменатия вече принцип: *Fides quaerens intellectum*, “Вярата в търсене на разбирането”.

Ще разгледаме само няколко примера от това търсене – което ни най-малко не значи, че става дума за период на примитивно или непохватно мислене. На практика, схоластиците, които дискутират върху отношенията на вярата и разбирането, изработват философски език, чиито понятия са забележително точни и дълбоки. В сравнение, изразните средства на редица модерни философи изглеждат груби и опростителски. Вярно е, че тънките разграничения на схоластиците понякога са довели до изкуствена и чисто вербална виртуозност: но много от създадените от тях термини още биха могли да дадат повече яснота и стегнатост на съвременния философски стил.

Анселм от Кентърбъри и “онтологичното доказателство”

От Анселм от Кентърбъри (1033-1109) ще приведем тук само неговото *онтологично доказателство*, наричано често също *онтологичен аргумент*. Става дума да се докаже съществуването на Бога не за да се убедят невярващите, а за да се затвърди вярата на една монашеска общност чрез разяснение на съдържанието. В известен смисъл онтологичното доказателство е изключително просто: Бог е съвършен, съвършенството включва съществуването. Защо? Ако Бог беше

съвършен, без да съществува, то би било възможно да се схване друго, също толкова съвършено като него същество, което освен това би притежавало съществуване. Тогава това същество би било по-съвършено от Бог. Следователно съвършенството включва съществуването.

Да формулираме доказателството с други думи: когато казваме “Бог”, поставяме понятието за Бога. Това понятие събира в себе си всички съвършенства, включително съществуването. Следователно съществуването принадлежи на божията същност.”Същност” във философията се нарича всичко, което изгражда смисъла на едно понятие; това, което не може да липсва на понятието, без смисълът му да бъде разрушен. Обобщено, това е неговото определение.

Същността на понятието “Бог” е да обедини в себе си всички съвършенства, включително съществуването. А тъй като понятието “Бог” сгръща всички съвършенства, по необходимост следва, че Бог съществува. Посредством това заключение се минава от *логическия анализ* на понятието за Бога към *онтологичното твърдение* за неговото съществуване, за неговото присъствие като битие. Преминава се от логичното към онтологичното.

Да се захванем с този пункт, защото се поставя важен проблем.

Разглеждаме мислено някакъв триъгълник и казваме: сумата от трите ъгъла на този триъгълник е равна на 180 градуса. Имаме право независимо от формата на триъгълника и дори ако пред нас няма никакъв нарисован или очертан триъгълник. Следователно е достатъчно да размислим върху понятието за триъгълник, за да стигнем до известни следствия, които се налагат логично, като например, че сумата на трите ъгъла е равна на сумата от два прави ъгъла. Но логиката не налага *факта* на съществуването на един триъгълник. В онтологичния аргумент се изследва понятието “Бог”; но тъй като в него се открива съществуването като необходим елемент, ситуацията не е вече същата, както при триъгълника; когато става дума за “Бог”, съществуването съставя съвършенството на понятието. Няма никакво противоречие да се схваща триъгълника като логически, но не съществуващ обект; обратно, според Анселм има противоречие Бог да се мисли като не съществуващ, доколкото съществуването участва в същността му. Трите

страни участват в същността на триъгълника, но не и самият факт на неговото съществуване. Съществуването обаче участва в определението на Бога и затова, според доказателството на Анселм, е възможно и необходимо – когато става дума за Бог и само в този случай – да се мине от логичното към онтологичното, от логическата необходимост към утвърждаването на битието.

Подобен начин на мислене най-напред ни изглежда доста странен, трудно ни е да го интериоризираме. Ала колкото повече се занимаваме с философия, толкова повече се убеждаваме във факта, че при подобни случаи е по-добре да търсим грешката или липсата в нас самите, отколкото в произведението, което искаме да разберем.

Като начало можем да се усъним, че онтологичният аргумент представлява *доказателство* в собствения смисъл на думата. Дали е задължаващ? Способен ли е да убеждава или да укрепва вярата у вярващия? Отговорът може би е отрицателен. Но той може да ни помогне да открием смисъла и предпоставките за поставянето на въпроса за съществуването на Бога.

Когато поставяме този въпрос, не знаем точно какво питаме, защото не знаем точно какво искаме да кажем, казвайки “Бог”. Не знаем точно какво искаме да кажем със “съществуване”: “съществуването” има много различни смисли според това, за какво става дума; един триъгълник не “съществува” по начина, по който “съществува” една ябълка или един човек; човекът “съществува” различно от ябълката и така нататък. Какъв смисъл даваме на “съществува”, когато става дума за Бог? И на какви условия сме подчинени, когато се питаме за неговото съществуване?

Като подражаваме със собствения си размисъл аргументацията на онтологичното доказателство, като я “наподобяваме” вътрешно, откриваме следното: или говорим за съществуването на Бога, понеже говорим за *нашия Бог*, Бога, в когото вярваме и на когото приписваме пълнотата на неговата божественост – което означава, че признаваме, че той *е* и съществуването му не може да бъде подложено на съмнение; или под Бог разбираме абстрактно *понятие*,

което не е Бог, на когото оттук вече съществуването не принадлежи есенциално и лесно може да бъде отречено.

Така откриваме нещо странно - че в дъното си е невъзможно да *докажем* съществуването на Бога, защото съществуването му има смисъл само от гледна точка на вярата. Или вярваме в него, или не вярваме. Извън тази алтернатива не съществува неутрална гледна точка, която би позволила да се изработи и оцени съответното доказателство.

Следователно въпросът за съществуването на Бога не може да се поставя така, както се поставя същият въпрос по отношение на други същества. Неговите предпоставки са различни. Или Бог *присъства* още от началото, така че се говори наистина за Бог; или не се говори за Бога, дори не Бог е в ума, а само се произнася думата, така че е възможно съществуването му да се подложи на съмнение или дори да бъде отречено – тогава е съществуването *на кого?*

Виждаме, че онтологичното доказателство е показател, който ни позволява да схванем нашата собствена ситуация пред лицето на проблема за вярата.

Още една бележка относно Анселм. В историята на философията той фигурира сред защитниците на *реализма* срещу *номинализма*. За да разберем по-добре, да хвърлим поглед назад. Видяхме, че Платон утвърждава онтологичната реалност на Идеите, докато Аристотел полага усилия да изясни логическите функции на общите идеи. Тази разлика между Платон и Аристотел вече съдържа в зародиш възможността за *спор върху универсалиите*.

Универсалиите са общите идеи. Стоиците казват: виждам кон, но не и конскостта. Те са номиналисти. Универсалиите са понятия като “конскостта”, които обхващат *всички* индивиди от даден вид. Например конскостта обхваща всички коне, които са живи днес, били са живи или ще живеят, както също и всички коне, измислени от художници и поети.

През Средновековието спорът за универсалиите разделя мислителите на привърженици и противници на реалността на общите идеи. Залозите в спора, не винаги забележими, са били важни. Но в корена на този спор винаги е имало удивление: всички думи, с които си служим – освен личните имена, – имат общ

смисъл, докато в опита срещаме само единични същества. Нищо в езика не отговаря на тази единичност, която собствено не може да бъде изказана. Но пък и нищо в опита не отговаря на общите термини на езика. Странна неадекватност.

ТОМА АКВИНСКИ

(1225 – 1274)

Ето за начало няколко биографични данни. Тома от Аквино се ражда в Италия и първото му обучение е в абатството на Монте-Касино. На осемнадесет години влиза в Доминиканския орден. Бил е ученик на Алберт Велики в Кьолн, а после самият той преподава в Париж, Орвието, Витербо и Рим. Умира през 1274 година.

Аристотелизъм

Видяхме, че след като Аристотеловото творчество е почти изчезнало от Европа, където е позната само *Физиката (Теорията на природата)*, то бива върнато от еврейските и арабските учени чрез завой в Северна Африка и Испания. Тогава то упражнява значително влияние.

Творчеството на Аристотел представлява връх на античната култура. Чрез интелектуалната си техника и концептуалния апарат, с който разполага, то свидетелства за много по-високо ниво на развитието, отколкото е достигнала християнската мисъл от онова време.

През онази епоха с философия се занимават главно духовници и точно те изучават творчеството на Аристотел, което разделя умовете на два лагера. Обхванати от възхита, едните искат на всяка цена да запазят възможно най-много от Аристотеловото учение дори с риск да видят християнската традиция залята от това течение на античната мисъл; другите, обратно, се вкопчват в християнската традиция и се защищават яростно срещу всяко езическо влияние.

Тома от Аквино – който за Католическата църква става свети Тома, “Ангелският доктор”, признат доктринален авторитет – се оказва поставен срещу духовното разделение. Той се заема със задача от огромно историческо значение – да осъществи *синтеза* между аристотелизма и християнската традиция.

По повод на Аристотел споменахме тримата най-големи създатели на системи в историята на философията: в Античността Аристотел, през Средновековието Тома и в модерната епоха Хегел. Един цял човешки живот би могъл да се изпълни с изучаването на произведенията на всеки един от тях. Тук се ограничаваме до няколко аспекта. Тома, казахме, е опитал да синтезира аристотелизма и християнската традиция. От Аристотел той най-напред заимства йерархизираната и последователна концепция за съществата, населяващи света. Проблем остава единството на създадения свят. Според Аристотел, както, впрочем, според всички антични мислители, светът не е бил създаден. Идеята за радикално Творение им е чужда.

В християнската перспектива обаче светът е създаден свят. Тома заимства в известна степен Аристотеловата схема на последователната йерархия на творенията. В Аристотеловата схема открихме най-напред растенията, после животните, след тях хората. Има още йерархия при различните съставки на човека, сетне между различните нива на душата. На върха има чиста Действителност, в която човек участва само с част от своя интелект, активния интелект.

Как Тома приспособява тази схема към християнските схващания? Той установява следната йерархия: като се тръгне отдолу, има йерархия на формите, които са повече или по-малко примесени с материя. Над всички тях има йерархия на чистите, нематериални, освободени от всякаква материя форми. А между едните и другите, по границата, е тази, която е най-висока от материалните форми и най-ниска от чистите форми, сиреч *душата* такава, каквато живее в човешкото същество.

Човешката душа е най-високата от формите, смесени с материя, свързана е с тялото (видяхме, че Аристотел разглежда душата като форма на тялото). Но тя е също най-ниската от чистите форми. Над нея се издига йерархията на чистите форми, без никаква материя: йерархията на *ангелите*.

Тук срещаме едно съвсем ново схващане, което не идва от Аристотел, но в някакъв смисъл доразвива последователната йерархия, заета от античния философ. В резултат се получава следното: най-долу са материалните форми; най-горе са

чистите форми (ангелите); между двете е човешката душа, едновременно материална и чиста. Ангелите от своя страна също се подреждат в йерархия. Но тя не се установява, както при материалните форми, между различни видове ангели. Всеки вид в йерархията на живите същества съдържа голям брой индивиди. Обратно, в йерархията на ангелите на всяка степен има *само един ангел*.

Това е разбираемо: според Тома видът се състои от множество индивиди тъкмо защото е *материална* форма; материята по някакъв начин мързеливо повтаря формите. Но щом се мине към чистите форми, няма повече повторение. Всяка йерархична степен е единствена и следователно на всяко ниво има единствен по рода си ангел.

Това развитие може да изненада. То обаче отговаря на една дълбока нужда на човешкия ум. Уникалното, това, което се вижда само веднъж, което не може да се повтори, е несравнимо по-ценно от онова, което е податливо на размножаване в много бройки, което може да се замени или замести.

Уникалното представлява, така да се каже, ценността в чисто състояние. Според Тома от нивото, където няма повече материя, съществата всеки път са уникални, подчинени на единственото върховно същество, Бог.

Тома поставя въпроса: как изобщо можем да *говорим за Бога?*

Най-напред една важна бележка: Тома не приема онтологичния аргумент, представен от Анселм. Защо? Защото, казва Тома, това доказателство почива изцяло върху идеята, че ние, които сме само хора, си правим Бог. *Ние* схващаме съвършен Бог, чието съвършенство включва съществуването. Но това е отиване отвъд реалната възможност на човешкия ум да мисли. Не е доказано, че е правомерно да се изтегля заключение за съществуването на Бога, като се изхожда от идеята на човешките същества за него. Тази идея може да е неадекватна. Тома подхожда по съвсем различен начин.

По този повод може да се отбележи характерна черта в мисленето на Тома, която го сродява с Аристотел: старанието винаги да се направи очевидна *непрекъснатостта*. Смисълът на трагичното, на разкъсването, на прекъсването му

е чужд. При Августин вече срещнахме функцията на парадоксалното, на абсурда. Тома, обратно, се опитва в целия обсег на възможното да изяви възкачващите се последователности, които трябва да ни доведат до крайния източник. Той не просто подхваща понятието за Бога такова, каквото е в човешкия ум - така прави Анселм в онтологичното доказателство. Тома търси да се доближи до адекватно понятие за Бога, преминавайки през цялата редица на съществата, които познаваме, чак до крайната върхова точка, докъдето можем да се доберем и където се намира понятието за Бога. Това е Аристотелов метод. Пример: виждаме същества в движение; има движение във вселената. Откъде идва това движение? Всяко движение се предава от движещо се същество, което е негов двигател. Ако изкачим цялата верига на двигателите, по необходимост ще стигнем до схващането за един пръв двигател, който производно движи всичко останало, но самият той не е движен, остава неподвижен. *Неподвижният първодвигател* е Бог.

Друг пример: разглеждаме някакво явление и търсим неговата причина. Тази причина е следствие от друга причина, която на свой ред е следствие от трета причина и така нататък. Когато изкачим веригата на причините, по необходимост стигаме до схващането за причина, която не е следствие от друга. Във философията тя се нарича *първопричина*. Самата тази причина няма причина. Не е причинена от нещо друго, външно за нея. Нарича се *causa sui*, причина на себе си. Причина на себе си е Бог.

Идеята за първодвигателя и идеята за първопричината са много близки помежду си. Тома не тръгва от напълно готова идея в ума на хората, както прави онтологичният аргумент, а от опита: нещата в движение, причинните връзки. Такава е също отправната точка на Аристотел. Оттук нататък ние изкачваме по цялото ѝ протежение веригата на предаваното движение, на причините и следствията и така стигаме до първодвигателя, до причината на себе си – без тях цялата верига би била немислима. На крайния предел на последователността Бог може някак да бъде предусетен.

Още един пример: всички същества, срещани в опита, са *случвания*, което означава, че съществуването им зависи от нещо различно от тях самите, нещо, на

което са производни. Следователно те биха могли и *да не съществуват*. Ако моят баща и моята майка не се бяха срещнали, аз нямаше да съществувам. Аз съм случайно същество, което няма необходимостта в себе си. Ако, казва Тома, всички същества са случайни, какво ги държи в битието? От случайност на случайност трябва да се стигне до отправната точка, където пребивава необходимото същество, върху което почива всичко. Изначалната необходимост, необходимото същество, което изнася в битието всички случайни съществувания, е Бог.

Така виждаме как Тома всеки път изкачва дадена последователност, вътре в която нито един термин не е достатъчен, чак до висшата идея, където се доближава до Бога.

От друга страна, разглеждайки емпиричния свят, Тома смята, че открива в него ред и целенасоченост. Случващото се в света, изглежда, има смисъл. Нещо в него се изпълва, той тегли към нещо. Светът не само е управляван от каузалността, той е насочен към цел. Ние провиждаме действието на Бога в света и предусещаме, че Бог е неговата крайна цел.

Всички тези мисловни схеми се различават дълбоко от доказателството в онтологичния аргумент. Става дума за движение, прогрес, възкачване чак до абсолютното. При Тома не откриваме никаква радикална прекъснатост между създадения свят и божествената реалност, никакъв трагичен разрыв между мисълта и нейния висш предел. Този предел по някакъв начин е разположен вътре в достъпното за мисълта поле и остава за нея изпълнен със смисъл.

При все това, като понятие-граница Бог надхвърля всички човешки понятия. Ето защо самият Тома смята, че на човешкото понятие "Бог" не е свойствено да служи за основа на онтологичната мисъл.

След като това е така, как можем да говорим за Бога? Как да се доближим до него? Тома винаги е смятал, че за да познаем Бог, трябва да поемем по път. Какъв е този път? Тома признава два пътя: единият е *via negationis*, другият - *via eminentiae*.

Via negationis: пътят на отрицанието

Ние не можем да твърдим нищо, което да е адекватно за Бог. Езикът ни е човешки, твърде човешки. Но можем да кажем какво Бог не е. Например: можем да изключим, че Бог е обусловено, случайно същество, понеже тъкмо той като необходимо съществуване носи в битието всичко случайно. Ние можем да бъдем случвания, но Бог не може. А след като видяхме това, което се отнася до йерархията на материалните и чистите форми, е ясно, че Бог не може да е тяло. Следователно той не е брадатият старец, когото, казва космонавтът Гагарин, не е срещнал в пространството. Бог не е нито липса, нито отсъствие - и така нататък.

Ние можем да кажем за Бог много неща *негативно* без претенцията да го свеждаме до човешките норми. Казвайки какво той не е, можем да запазим абсолютния му характер.

Via eminentiae: другият път

Тръгваме от качествата, които са ни познати при сътворените неща, и ги издигаме толкова мощно, че те надскочат нашето въображение. Например казваме за даден човек, че е добър; казваме същото за Бог. Ясно е, че думата “добър” няма еднакъв смисъл в двата случая. Когато за човека казваме, че е добър, това означава, че е победил егоизма си. Признаваме, че е можел да бъде егоист. По отношение на Бог въпросът за егоизма не се поставя. Думата “добър” е пренесена върху друг план и приложена към Бог, променя смисъла си. “Добър” означава тогава толкова високо съвършенство, че думата в крайна сметка надскача всяко разграничаване между различните възможни качества чак докато изгуби своя определен човешки смисъл.

Така според Тома Бог се различава изцяло от всички познати нам същества; ние обаче никога не бива да се отказваме от познаването на Бог в степента на възможното и от изказването на това, което смятаме, че сме познали за него.

Католическата Църква твърди още, че благодатта увенчава разума, не му противоречи. *Gratia perficit rationem*. Следователно трябва да си служим с разума колкото е възможно най-далеч и в степента, в която си служим добре с разума, неговата употреба е законна. Но трябва да знаем, че на края, на най-високото ниво, ще имаме нужда от помощта на вярата: в очите на Тома това не включва никакво жертване на разума, *sacrificium intellectus*.

Аналогията

Sacrificium intellectus би бил случаят на човек, който отказва да си служи с разума, понеже е сметнал, че слабият или профаниращ разум ще му попречи да се отвори безрезервно към божественото вдъхновение. Нищо подобно няма при Тома, за когото човешкият разум е дар Божии. Благодатта не му противоречи, не го изобличава; тя просто поема щафетата от разума там, където неговите усилия вече не са достатъчни.

Тук се намесва едно съществено понятие, *аналогията*. За да схванем просто нейния смисъл, да разгледаме например следните термини: ябълка, куче, човек, геометрично доказателство, Бог... За ябълката можем да кажем, че е добра ябълка; за кучето можем да кажем, че е добро куче; можем да кажем същото за човека и за геометричното доказателство; и за Бог. Всеки един термин казва “добър”. Дали “добър” има всеки път един и същ смисъл? Разбира се, че не. Когато отхапвам ябълка, която хрущи при дъвчене, сочна е и има добър вкус, това е добра ябълка. Когато говоря за кучето, съвсем нямам същото предвид. Когато става дума за човек, е още по-различно, да не говорим за Бог.

Следователно думата “добър” няма еднакъв смисъл на всички нива. Но дали всеки път има напълно различен смисъл? Това също не е вярно: в случая нямаме характерната омонимия, както например между “куче” като животно и Куче като съзвездие.

Следователно терминът “добър” в разгледаните примери не е нито еднозначен, нито равнозначен; на различните нива на употреба той не е нито

различен, нито идентичен. Той е *аналогичен*: запазва през всички разлики нещо постоянно. Благодарение на учението за аналогията – което още веднъж подчертава важността на континуитета в мисленето на Тома – е възможно да приписваме качества на Бога. Взимаме тези качества от човешкото ниво, където сме свикнали с тях. Отвъд обичайния им смисъл им придаваме трансцендентално измерение и съдържание.

Аналогичният метод се свързва в известна степен с *via eminentiae*. Подтикът на аналогията позволява да се издигат човешките качества до нивото, където могат да бъдат приписани на висшето същество, на Бог, така че да стане възможно неговото описание, въпреки че е отвъд всяка представа.

Този начин на мислене, съставен от различавания и продължителност, е характерен за Тома. Мисленето му е едновременно прозрачно и ведро, напълно противоположно на всяко прибягване до патетичното. Без разрив, без пропаст, без трагично тази ведра мисъл се издига – подобно на готическото изкуство на своя век – без прекъсване от различителност към различителност.

Подобна атмосфера, подобен стил на мислене ярко контрастира с това, на което сме свикнали днес. Бих искала да дам още една идея за формата, възприета от Тома, за да изложи своята мисъл. *Сума на теологията* е разделена на глави. В началото на всяка глава е поставен въпрос под формата на алтернатива: *utrum...an...*, сиреч: “така ли е..., или обратното?”. Читателят веднага ясно разбира какъв проблем ще бъде разгледан. Например: можем ли да приписваме свойства на Бога – или за нас той е напълно неизречим? *Utrum...an...?* Така са предложени двете възможни тези. Следва параграф, където Тома излага своето мнение колкото е възможно ясно и определено. В следващия параграф Тома изнася възраженията, които са били направени или биха могли да бъдат направени спрямо неговата позиция. Първо, второ, трето възражение. Следващият параграф започва с формулата *respondeo dicendum...*, “отговарям на това, като казвам...”, и Тома отговаря последователно на всяко едно възражение. Накрая, последният параграф привежда заключението.

Може да се помисли, че тази схема е школска, но за него е достатъчно прозрачна. Мисленето не се ражда в схватката, а спокойно излага състоянието на проблема и разполага собственото си мнение си сред възможните мнения.

Що се отнася за отношението между тялото и душата, Тома остава по-близко до Аристотел, отколкото до Платон. Спомняме си, че според Платон тялото е затвор за душата и душата става наистина самата себе си едва когато най-сетне се освобождава от тялото. При Аристотел, обратно, душата е формата на тялото. Тома поддържа тясно връзката на душата с тялото, на формата с материята. Душа и тяло са в единство. Ето защо християнският “Ангелски доктор”, за разлика от Аристотел убеден в безсмъртието на индивидуалната душа, въвежда същевременно учението за възкресението на телата и Католическата Църква го следва.

Така, тази философия представлява синтез, ново изработване на Аристотеловото мислене, бидейки обаче изцяло вдъхновена от вярата и християнското Откровение.

От друга страна, Тома придава голямо значение на опита, на предаваните от опита неща и факти, както и на рационалността. Доверие в разума и значимост на опита – винаги във връзка с идеята за Бога Творец. Бидейки създаден от Бога, светът заслужава да бъде уважаван и изучаван. Той е достоен да бъде опознат и ние сме способни да го познаем, защото имаме разум. Така Тома с учението си несъмнено е допринесъл повече, отколкото си представяме, за последващото развитие на научния дух – дори ако, от друга страна, е блокирал някои развития със своя теологически догматизъм. Подобни влияния са комплексни и трудно могат да бъдат оценени. От друга страна, Тома е допринесъл за заздравяването на връзките между *Църквата* и *Държавата* по онова време.

Докато за Августин Държавата е следствие от първородния грях, за Тома Църквата и Държавата вървят заедно, както благодатта и разумът. Навсякъде откриваме неговата загриженост да направи единна йерархията на функциите и съществата, без изключение и разрыв.

В западната традиция съществуват двата вида умове: на бездната и на реда. Имаме нужда и от едните, и от другите. Мисля, че величието на тази традиция е, че е породила толкова различни мислители, които непрестанно са създавали нови възможности за ума.

Един последен въпрос: как да схващаме приноса на теологията за философията? Бих искала да отбележа нещо, което далеч не е безспорно: дори когато философията се пита върху природата, науките, етиката, естетиката или дори върху логиката, метафизичното измерение се намесва независимо от желанието. Логиката, разбира се, може да изпълнява своите операции по независим начин, докато разгръща своя език. Но в момента, в който философията се пита за логиката и се поставя например въпросът за истината, метафизиката влиза в игра.

Исторически философията и теологията изглеждат неизкоренимо смесени. Наистина, в историята има атеистични, антитеологично или атеологично настроени философии, тоест такива, които се определят като изцяло освободени от теологически схващания, дотам, че не виждат защо трябва да ги опровергават. Пак от историческа гледна точка обаче не можем да отречем, че дебатът между философия и теология никога не е преставал и е все така необходимо да бъдат разграничени. Във всеки случай, в нашата европейска традиция е невъзможно от историята на философията да се извади това, което е чисто теологическо.

Що се отнася до естеството на философското мислене, от една страна, и теологическото, от друга, има несъмнено общи елементи, но също и коренни разлики.

Разликите са следните: теологическата мисъл разполага още отначало с предварително знание – най-малкото в европейската традиция. В началото вече има един свещен Текст, една Книга, едно Откровение, една Институция, една Църква, сиреч: авторитети или един авторитет. Те са непосредствено приети и признати като принципно по-сигурни от всичко, което може да предложи човешката мисъл. Когато теологът се отклонява от Откровението, Книгата,

Авторитета или Учението, той веднага знае, че се е заблудил, че трябва да ревизира цялата верига на аргументите си, за да открие къде е сгрешил.

Следователно за теолога има нещо дадено в началото и преграда, възпираща питането. Обратно, питането е радикално във философията в собствен смисъл – онази, която не е проникната от теология, нито е подчинена на теологията. Това означава, че можем да продължаваме да поставяме всички възникващи въпроси, докато възниква необходимостта от поставяне на въпроси: нищо няма да ни спре; и можем да поставяме въпросите толкова енергично, че да нямаме отношение към друго освен към изискването да търсим; в резултат на това рефлексията в крайна сметка би могла да се обърне срещу Авторитета, срещу неговите тълкувания, срещу Книгата.

Пътят на философията най-вероятно няма край. Някои философи толкова много са писали, че само техните произведения запълват цяла библиотека – да вземем например Хегел. Може би са писали толкова, защото никога не са успели да изразят това, което наистина са искали да напишат. В центъра на система като Хегеловата един въпрос остава широко отворен. Някои мислители отблъскват нерешените проблеми към външните граници на системата. При други тези проблеми стоят в центъра и оттам се разпространяват в цялото творчество. Но завършена, статична постройка, която да увенчава дадено философско изследване – такова нещо не съществува.

РЕНЕСАНСЪТ

(XV и XVI век)

Не може точно да се отграничи този период, през който се извършва подготовката на модерната епоха.

Ренесансът кипи от нови идеи. Институции, вярвания, мисловни системи биват оспорвани или дълбоко преобразувани. Разтърсването на идеите, тяхното различие, новите поведения, преоценката на ценностите и тяхната йерархия, факторите на разпадането и пресътворяването ни карат да мислим за нашето време. Всички интерпретации стават възможни, дори най-противоречивите. Противоположни тенденции се утвърждават едновременно.

Така, епохата е белязана от воля за *завръщане към опита*. Докато схоластиката се придържа преди всичко към текстовете (какво казва Аристотел? Какво казва Писанието? Какво казва Енцикликата?), се изработват емпирични методи, които позволяват пряко да се пита природата.

От друга страна, разумът, дотогава ограничен в подходите си заради необходимото съгласуване с догмите и Писанието, се освобождава изцяло и си спечелва правото на въображение. (Днес често се оплакват, че интелигентността на децата се развива в ущърб на тяхното въображение. Но това означава да се пренебрегва една фундаментална истина: самата интелигентност трябва да е способна на въображение, иначе не е интелигентност.)

Така че, по време на Ренесанса освободеният разум създава с въображението си: нови схеми на мислене, нови въпроси, нови методи. Той разглежда непознати дотогава хипотези и изработва нови модели.

Тази епоха обаче, казахме, съдържа противоречиви тенденции. Обръща се към прекия опит, освобождава рационалното въображение и същевременно се завръща към изворите на традицията. Действително, това *завръщане към изворите*, изглежда, противоречи на предходния модел, но все пак подтикът е аналогичен: става дума за връщане към *непосредствеността* на автентичните, оригинални

източници отвъд коментарите, глосите, тълкуванията. За *хуманистите* това е връщане към текстовете на Античността (Възраждане) и за *християните* е връщане към Библията и Светото писание (Реформация).

В същото време се разпространява една нова радост, подхранена от природата, живота, земята, целия свят такъв, какъвто се предлага на човека. Но пък особено в реформаторското движение се оправдава връщането към аскезата, към протестантската дисциплина в противоположност на католическата снизходителност. Двете течения, земната радост и аскетичното въздържание, се развиват едновременно и се обогатяват едно друго.

Видяхме способния на въображение разум да се освобождава в областта на теорията. Той се заема още с изобретяването на нови средства, инструменти и техники. Достатъчно е да си спомним например летящия човек на Леонардо да Винчи. Измислят се и понякога се правят съоразения и машини, дори когато още никой не знае как да ги накара да функционират – те обаче са мястото, където се срещат техническата мечта и рационалното търсене. Тук можем да употребим, много преди да възникне буквалното му значение, един термин от марксисткия език: има завръщане към *praxis*. През Средновековието областите, в които се търси практическата употреба на рационално придобитите знания, са редки, макар най-добрите умове да са страстно привързани към това.

Следователно Ренесансът е сложна, многообразна, пълна с противоречия епоха, от която израстват титанични личности, носени напред от жажда за безгранично знание; големи хуманисти, големи учени, опиянени от своите търсения и открития – и дори мъченици: *Джордано Бруно* загива на кладата, понеже отказва да се отрече от откритията в астрономията; *Томас Мор* е обезглавен.

Известните имена изобилстват във всички области на човешката дейност. Достатъчно е да споменем *Гутенберг* и печатането, едно от откритията с най-дълбоки последствия в историята. Или авантюристите, големите изследователи на отвъдморските континенти като Колумб или Магелан. Да не говорим за аристите, художниците, скулпторите, поетите, музикантите. Един вид взрив, като

присъствието на всички тях е осезаемо и днес. Ренесансът е истински исторически обрат, чиито следствия се разпростират във всички области, оказвайки решително въздействие върху по-късната философия. Той е белязан от раждането на *модерната наука* и, общо, от непрекъснато нарастващия интерес към науката. Модерната наука не е просто теория на природата; тя обхваща също техниката, която в крайна сметка промени нашия живот и нашата планета – някои мислят дори, че ще промени самите нас и, кой знае, може да ни унищожи. Но по онова време тя се заражда.

Отношението между Средновековието и новата епоха е било схващано твърде различно от страна на отделните автори. Някои отбелязват само контрастите, сякаш втората епоха е само реакция на първата. Други, обратно, подчертават техния континуитет. Несъмнено съществуват и двете: контрастите и унаследените сходства.

Социологът *Луис Мъмфорд* дава любопитен пример за континуитет. Според него камбаните на манастирите са съдействали за възможността и подготовката на модерния свят на науката и техниката. През онова време хората нямали часовници и монасите, работещи на отдалечените ниви, собственост на техните манастири, не знаели часа. А всеки ден имало множество религиозни служби, на които трябвало да присъстват. Зятова камбаните биели, за да ги съберат. Така камбаните въвеждали ритъм в живота и цялото денонощие не само за монасите, но за всички обитатели на селата наоколо и всички придобивали навика да координират ежедневието си. При звъна на камбаните семействата на часа се отдавали на съответните дейности.

Днес можем да оценим подобен начин на живот чрез контраст, установявайки огромните трудности, които среща организирането на промишлената работа в развиващите се страни, където липсата на координация във времето представлява основна пречка. Когато в едно общество хората нямат навика да се събират в даден час и на дадено място за изпълнението на определена задача, нищо не върви. И никаква индустрия нямаше да се развие, ако населението на Европа не беше подложило предварително ритъма на обществения си живот на

звъна на камбаните. Подобна историческа забележка е важна. Тя хвърля светлина върху конкретната комплексност на необходимите условия за едно съвсем ново социално поведение и интегрирано развитие. Ако, обратно, се обърнем не към Средновековието, а към Античността, ще видим, че според гръцките и латинските текстове хората си определяли среща през приблизителен период от три часа, например между шест и девет.

Но да се върнем към науката през Ренесанса. Решителният обрат се извършва най-вече в астрономията. *Пространството става безкрайно.*

Това дава безпрецедентен тласък на философията, метафизиката, религията; на начина, по който светът е бил схващан и по който индивидът е схващал сам себе си вътре в него; на всички области на живота.

При Аристотел има едно особено важно понятие, *topos*. То означава “място”, но не в неопределен смисъл. У Аристотел *topos* е *собственото място* на всяко нещо в пространството. Според него всяко същество има свой *topos* в цялото, изключителен *topos*, място, което му принадлежи с пълно право. Да помислим за обратното, за това, което често казват отчаяните: “Повече нямам място на света”. Да нямаш повече определено място, *свое* място, запазено само за теб. Да имаш може би някакво място, случайно, безразлично, заменимо. Да бъдеш без значение къде. Същностна точка в Аристотеловия свят е, че за всяко същество има определено място. Защо? Защото преди Ренесанса пространството такова, каквото най-общо са си го представяли, е било затворено и йерархично структурирано. Самото пространство е йерархично артикулирано и земята заема центъра. Най-отдалечено и най-високо, според стоиците например, се намира съвършеният свод на неподвижните звезди (четем такова описание в *Сънят на Сципион* от Цицерон).

Сводът на неподвижните звезди е областта на съвършенството, която вече не е подложена на разрухата, на крехкостта на земните неща. Когато се е говорело за “там горе”, това е означавало “висшето”, защото самото пространство е било диференцирано. И в това йерархично учленено пространство всяко същество е имало своето място, своя топос.

Какво се случва през Ренесанса? Геометричното, Евклидовото пространство става пространството на вселената или по-точно: пространството на вселената става пространство на геометрията, тоест една празна “среда”, еднородна и безкрайна, недиференцирана, лишена от всякакъв привилегирован център, идентична във всяка една точка. В реалното пространство йерархиите се заличават: горе, долу, небесните сфери, безсмъртните неподвижни звезди, всичко това се разтваря в безкрайната хомогенност. Самият свят става безкраен и хомогенен. Следователно той вече не съдържа *topoi*, собствени *места* за едно или друго същество. Всички места са еднакви. Никой няма повече *свое* място.

Нещо повече: самата вселена губи своя окачествен и йерархичен ред, не е вече *космосът* на гърците. Остава вселена, където все още могат да се открият регулярности, но няма вече никаква йерархия на ценности, никакъв ред, съдържащ смисъл. Научната мисъл се откъсва от идеята за ред на света, поддържан от ценности.

Разбира се, понятието за ценност, съвършенство – съвършения свят, създаден от Бога, – питагорейската хармония, идеята за смисъл, за универсална финална причина, всичко това не изчезва изведнъж и дори днес е останало нещо. Но образът е избледнял.

Историкът на науките Александър Койре прекрасно е описал революцията, извършена в ренесансовото мислене, още в заглавието на малката си книжка: *От затворения свят към безкрайната Вселена*. Наистина става дума за революция. Съвременниците й, впрочем, са реагирали по крайно различен начин. Например *Кеплер*: вселената, неможеща да се затвори в едно “цяло”, геометрична и безкрайна, му вдъхвала ужас. Той предусещал в това заплахата да се разпадне всяка представа за ред, всяка форма, всяко, собствено казано, *място*, предусещал, че нито човечеството, нито индивидът ще имат повече *свое* място. Големият Кеплер отказвал през целия си живот да отстъпи на новата визия. Обратно, визията предизвикала ентузиазъм у *Джордано Бруно*. Най-сетне, казвал той, един свят, достоен за Бога. Единствено безкрайният свят, съставен от безброй слънчеви системи и съзвездия, може да бъде достоен за божествената безкрайност.

Тези два примера добре показват, че революцията в образа, който хората си съставят за света, не се извършва само на равнището на научната мисъл, а също така на равнището на афективността, вярата и метафизиката. Видяхме: единият реагира с ужас и страх, другият - с ентузиазъм и пламенност.

Затова не е чудно, че големите новаторски умове от онова време са се сблъскали, извън кръга на учените, с възмутено и яростно отхвърляне. Реакцията на хората е била толкова по-иррационална и страстна, колкото повече те са се чувствали заплашени в смисъла и сигурността на своя живот. Не е чудно също, че е имало мъченици. Когато разсъждаваме за тази епоха и изучаваме, колкото и малко да е, процесите, водени от религиозните власти срещу учените, можем да се запитаме до каква степен самите власти са знаели в името на какво осъждат и дали са съзирали докъде ще доведе пътят, който оттук насетне науката ще поеме.

Допреди няколко години на мода беше да се гледа отвисоко на събитията от онази епоха: смяташе се, че става дума за прост средновековен обскурантизъм пред лицето на новата наука. Грешките са били изцяло на едната страна, а заслугите на другата. А ние, модерните и просветените, сме над всичко това и можем да съдим. Но след като събитията от последните години ни задължават да се питаме какво искаме да постигнем с нашата наука и още повече какво тази наука може да направи от нас, върху онази епоха пада различна светлина. Несъмнено тук се крие една от причините за все по-задълбоченото ѝ изучаване. Ренесансът с право вълнува днешните умове: чрез него търсим да разберем къде отиваме самите ние.

Николай Кузански (1401 – 1464)

Николай Кузански може да бъде разглеждан като философ на границата между Средновековието и Ренесанса. Той е бил последният голям средновековен мислител. И все пак е бил разглеждан от Бруно, Кеплер и дори по-късно от Декарт като философа, на когото се пада заслугата или провинението – според съждението по този въпрос – за твърдението, че *универсумът е безкраен*.

Как е стигнал до това убеждение? След XIII век въз основа на една метафора Бог бива описван като сфера, чийто център е навсякъде, а окръжността никъде. Определението признава всеприсъствието на Бога и го освобождава от всяка пространственост.

Николай Кузански пренася това описание на Бог върху универсума. Според него универсумът има своя център навсякъде и окръжността му е никъде, защото Бог е негов център и периферия и самият Бог е навсякъде и никъде. Тази забележителна формулировка показва, че рационалната представа за безкрайния универсум в началото не е откритие на науката, а идва от религиозен импулс: родена е от идеята за Бога или по-скоро от провала на всяка идея за Бога, проектиран сетне върху универсума. Това става в началото на Ренесанса.

Въздействието на идеята за безкрайния универсум надминава всякакво предвиждане. Психологическите и духовните последствия от “Коперниканската революция”, откритието, че Земята се върти около Слънцето, така че човекът повече не може да се усеща в центъра на света – всичко това връхлита убеждението, според което Бог е създал целия свят за човека. След векове на геоцентрична представа тази фундаментална идея е на свой ред преобърната.

Оставяме настрана други големи ренесансови мислители. Отбелязваме мимоходом само *процеса срещу Галилей*. И няма да говорим за *Нютон* – нито дори за *Паскал*. Стигаме до първите философи на Новото време: *Декарт*, *Спиноза*, *Лайбниц*.

РЪОНЕ ДЕКАРТ

(1596 – 1650)

Декарт е възпитаник на йезуитския колеж “Ла Флеш”. По този повод е забележително да се установи колко независими умове, допринесли за промяна в хода на историята и белязали началото на нови епохи, са били формирани в традиционните училища на йезуитите. Волтер например също е получил този тип образование. Със сигурност йезуитите не са подтиквали учениците си към революционни дейности. Обаче явно са търсели да развият у тях способност за силно и независимо мислене и това е имало неочаквани последствия.

През 1637 г. Декарт публикува своето *Разсъждение за метода*, едно от най-известните произведения в историята на философията, написано вече на френски, а не на латински – тоест на народен език и във възможно най-концентрираната форма. В него на ясен и достъпен език, без никакъв традиционен или модерен жаргон Декарт излага със съвършена простота същността на един нов метод.

Това произведение бележи началото на модерната мисъл.

Според Декарт идеалният модел, към който мисленето трябва да се стреми, е *математическият модел*. Още след Питагор постоянно откриваме при философите възхищение от математическия начин на мислене. Възхищението, често примесено със завист, е предизвикано от яснотата, съвършената прозрачност на разсъдението и *безусловната очевидност*, водеща до аподейктичност.

В днешно време, обратно, мнозина мислители разглеждат с известна снизходителност рационализма на Декарт. Горди от нашето психологическо знание, от психоанализата, от съзнанието, което сме придобили за двойствеността, за сложността, за взаимопроникването на духа и тялото, на индивидуалното и социалното, на природното и историческото и т.н., ние лесно се изкушаваме да съдим като опростена ясната класическа мисъл на XVII век.

Тук все пак трябва да признаем, че *ние* днес вече не сме способни да преживеем в дълбочина интелектуалния опит, какъвто е представлявала

математическата очевидност за мислителите от онова време. Те са се възхищавали от математиката точно защото им е доставяла *опита на очевидността*; имали са жив усет за очевидност, докато у нас този усет е притъпен. В училище се учим да доказваме, че трите ъгъла на триъгълника са равни на два прави. Веднъж получено, доказателството остава инертно в тетрадката или книгата. Ние не живеем очевидността или я живеем едва-едва. Не я интегрираме в нашия опит.

Математическото доказателство върви стъпка по стъпка. Идва моментът, в който го имаме изцяло в нашия ум, виждаме неговата свързаност безупречно и прозрачно. Няма нищо скрито. Нещата, от които получаваме сетивен опит, са съвсем други. Един молив например: виждаме тутакси, че това е молив и нищо повече. Но моливът има дебелина, която не виждаме. Притежава тайна, която не изясняваме. Той си има негово собствено *битие*. За себе си той сигурно не е молив. Той е винаги повече от това, което виждаме и знаем за него, непрозрачен е. Ето защо хората от времето на Декарт се радвали, че в математиката имат работа само с *отношения*, и то напълно прозрачни за ума отношения. Тогава можели да бъдат *сигурни* – не почти сигурни, а безрезервно сигурни. Да припомним тук платоническото различаване между мнение и знание.

Мнението е приблизителното; знанието е сигурността в нейната съвкупност, без сянка от съмнение. Тази яснота откриваме при Декарт. За него, както и за други мислители от онова време, ясната очевидност е част от божествената яснота. Посредством нея се доближават до божественото. Декарт е очарован от яснотата на мисълта и произтичащата от това сигурност. И можем да кажем, че у него има любов, страст към сигурността.

Следователно, той се заема да търси *сигурността*, без да се задоволява повече с никакво почти в нито една област. Отива в Холандия, понеже навремето Холандия е най-свободната страна в Европа. Решава, че за подобно дръзко духовно начинание трябва да разполага с максимум материална обезпеченост. Той подлага абсолютно всичко, което дотогава е смятал, че знае, на толкова строго критично изпитание, че отхвърля всичко, можещо да предизвика и най-малкото

съмнение на света. Приема за вярно единствено онова, което не подлежи и на най-малкото усъмняване.

Какво е смятал, че знае дотогава? Той разсъждава: натрупах доста опит, много четох, срещнах редица известни хора и възприех тяхното учение; много пътувах. В крайна сметка какво научих? Че мненията и схващанията са изключително разнообразни. Книгите не са съгласни помежду си; още повече хората и народите. Тогава как мога да бъда сигурен, че има нещо вярно? Как мога да придобия сигурност, равна на сигурността в математиката?

С тази цел Декарт решава да запита себе си и да приложи отгук насетне спрямо цялото знание, претендиращо да бъде такова, метод, който бива наречен *методично съмнение*. Наречен е така, защото изобщо не става дума за тревожното съмнение, можещо да обхване душата въпреки нея. Декарт се съмнява, защото го иска. Това е решение и свободно избран метод. Доброволно съмнение, съзнателно провеждано предвид визирания резултат. Съмнението трябва да му позволи да открие сигурността. Следователно е далеч от какъвто и да било скептицизъм. За да се знае нещо сигурно, трябва да се мине през съмнението. В това отношение се говори за *хиперболично съмнение*, защото се простира към всичко и не знае граница. Декарт упражнява тоталното съмнение дотогава, докато не среща нещо, в което му е абсолютно невъзможно да се усъмни.

Декарт води методичното съмнение от периферията към центъра на това, което е смятал, че знае дотогава, следвайки един вид спирала, която се стяга връз самия него като мислещ субект. Най-напред се съмнява в наученото от книгите или от чуждите учения; съмнява се в собствените си сетивни опити. Може би тези опити са като изпитваното насън, така че заблудата би била постоянна. Съмнява се във всичко: няма нищо сигурно. Впрочем, той го е предвидил още отначало: може би методичното съмнение няма да ме отведе до никаква сигурност; тогава ще имам поне *една*: това, че не мога нищо да позная сигурно. Бил е подготвен за това.

Но сигурността, до която стига, не е тази. Има нещо, което може да каже с увереността, че не се лъже, и то е: “аз се съмнявам”. Не може да се съмнява, че има

едно “аз”, което се съмнява. И тук се помества знаменитата формула на Декарт: “Аз се съмнявам, мисля, аз мисля, следователно съм “. *Cogito ergo sum.*

“Следователно” (ergo) тук не е дедуктивен термин. Мисленето не е изведено от съмнението и битието не е изведено от мисленето. Става дума за интуиция, за непосредствено схващане на ума, за точна очевидност. В момента, в който субектът се схваща “съмняващ се”, той се схваща “мислец” и “биващ”.

След всичките опустошения, извършени от хиперболичното съмнение, се оказваме пред една единствена сигурност: мислещият субект е сигурен относно себе си. Този пункт е много важен. Видяхме в началото на тази книга, че философията се ражда от питането върху битието, върху онова, което трае през целия променящ се свят. Но на прага на модерната епоха откриваме тази сигурност самотна, най-напред лишена от заобикалящ я свят: сигурността на мислещия субект и единствено неговата собствена сигурност, възприета посредством неузвим за съмнението опит.

Това е момент без аналог в историята на философската мисъл. Впоследствие всеки е свободен да критикува която и да е част от философията на Декарт – дори формулата “Аз мисля, следователно съм” е била оспорвана, - но не може да се оспори на Декарт мястото, което е заел чрез самостоятелното утвърждаване на мислещия субект.

В тази първа картезианска⁵ сигурност обаче има нещо стерилно: аз мисля, следователно аз съм. Може да се каже, че тя не води до нищо друго освен до себе си. Ако има само субект, как да се придобие някое друго знание? Достатъчно ли е да се положи мислещият субект? Разбира се, че не – и Декарт вероятно е усещал колко е трудно човек да не се остави и да се затвори така. Тогава в неговия подход настъпва нещо като прекъсване.

Декарт се опитва да установи метод, *теоретични правила* за добро водене на мисълта. Да не се тръгва никога от друго освен от сигурна очевидност. Да се

⁵ Принадлежаша на Декарт. – Б.пр.

анализира всеки един термин на мисленето чак до най-простите елементи. Тези прости елементи да се подредят в ред на нарастваща сложност, така че сложните термини да бъдат ясно схванати. Накрая да се провери, че в цялата поредица няма никакъв пропуск и че редът е ясен и пълен. Само при това условие може да се говори за знание.

От друга страна, Декарт си дава сметка за факта, че неговите изследвания ще траят дълго и че междувременно практическият живот няма да чака. Така че той изработва един *временен морал*, който ще ръководи поведението му, докато трае теоретичното търсене на сигурността.

Констрастът между неговото теоретично и практическо поведение е завладяващ. В същия момент, в който подлага фундаментално под въпрос, с радикална дързост цялото свое знание, цялата си представа за света, той изработва един изцяло предпазлив и условен морал, така че да не бъде обезпокояван по време на теоретичното си търсене от трудности от практически характер.

Без да е сигурен в нищо извън съществуването на съмняващия се субект, той не разполага с никаква основа, която да му позволи да изработи личен морал. Тогава той преценява, че единственото нещо, което може да направи, е да възприеме временно пътя на точната среда, тоест да съобрази поведението си с това, което изисква обществото, да действа така, че да не провокира никакъв смут около себе си. Спокойствието е било необходимо за философското му изследване. Позоваването върху неговия временен морал, за да се направи от Декарт конформист, е неправилно. Възприетото от него поведение е било много повече условие, за да бъдат поставени радикалните въпроси, открили пътя на модерните времена.

За да остане на терена на сигурността, Декарт е трябвало да изработи понятия и разсъждения, които не допускат никаква грешка. Така той поставя изискването за *ясни и отчетливи понятия*. Бих искала да подчертая това, защото живеем във време, когато мнозина предпочитат да си служат с неясни, раздути и двусмислени понятия. Едно понятие е *ясно*, когато е напълно определено, тоест недвусмислено отграничено по отношение на други понятия. А понятието е

отчетливо, когато разбирането му е свършено прозрачно за ума. Яснотата, така да се каже, запазва очертаността на понятието; отчетливостта запазва това, което е вътре в очертаното. Трябват ни ясни и отчетливи понятия, за да можем да мислим според истината.

Да се върнем сега към първата сигурност, завладяна благодарение на методичното съмнение: аз мисля, следователно аз съществувам. Как може да се продължи, да се отиде по-далеч? Декарт добре вижда, че от сигурността на мислещия субект не може да се отиде към сигурността за съществуването на външния свят. Тук няма никакъв преход. В замяна на това той открива път, водещ от съществуването на мислещия субект към съществуването на Бога. Установява, че има в себе си идеята за Бога, тоест идеята за абсолютно свършено същество. Но самият той е субект, който се съмнява, който следователно съдържа в природата си несвършенството на съмнението. Бидейки самият той несвършен, няма как да е източник на идеята за абсолютно свършено същество. Представата за свършено същество трябва да произхожда от едно най-малкото толкова свършено същество, колкото е самата представа, тоест от Бога.

Тук откриваме нова версия на онтологичния аргумент, като този път е въведена крайността на мислещия субект. Отправната точка не е вече понятието за Бога, а представата, която мислещият субект може да си състави за свършеното същество, представа, която не би могла да произлиза от несвършения субект и следователно трябва да се корени в самото свършено същество, в Бог. Тъй като според Декарт идеята за свършеност може да произлиза само от същество, по-свършено от "аз" и по-свършено от самата идея, следва, че присъствието на идеята за Бога в мислещия субект вече предполага действие, присъствие на Бога.

Ако сравним новата версия със старата версия на Анселм, виждаме разликата и това ни позволява да схванем истински новото, което изниква в зората на Новото време. Решаващият фактор не е вече логическият анализ на понятието, а изворът на понятието вътре в мислещия субект, очевидността, която му дава субстанция и явява божественото съдействие. Така съществуването на Бог е утвърдено и не е възможно нататък да се подлага на съмнение.

Тук следваме много характерно движение на Декартовата мисъл. Видяхме, че си е обещал да се съмнява във всичко. За да успее още повече и да радикализира съмнението си, той дори е прибягнал до хипотезата за зъл гений, способен да го заблуждава с лъжлива очевидност. Защо в този случай изобщо не допуска подобна възможност?

Да се върнем назад: Декарт е поставил в началото изискването за ясни и отчетливи идеи, единствено можещи да осигурят шанс да се постигне истина. А след като съществуването на Бога е доказано, доверието в ясните и отчетливите идеи е затвърдено: ако Бог съществува и е съвършено същество, съвършенството му включва *истинност*; а ако Бог е истинен, става невъзможно да се схваща някакъв коварен гений, който би бил по-могъщ от Бога и който поради това би могъл да мами човека, мислеш посредством ясни и отчетливи идеи. Ако следователно положи усилия да прибягвам само до ясни и отчетливи идеи и ако въз основа на тях нещо ми изглежда да е вярно, то тогава самият истинен Бог става гарант за истината на това, което мисля.

Виждаме, че интелектуалният подход тук е кръгов: съществуването на Бога е доказано благодарение на ясните и отчетливите идеи, а Бог гарантира истинността на тези идеи. Но кръгът е методологически, а не прост порочен кръг.

Кръговият подход тук е не логически, а екзистенциален: впускането отвъд нормалните възможности на логиката е оправдано с намереното, което потвърждава основателността на предприетия риск.

Божествената истинност гарантира валидността на ясните и отчетливите идеи. Оттук очевидността за Декарт има почти религиозен характер.

Мнозина съвременни мислители проявяват склонност да разглеждат рационализма на Декарт като преодоляно и прекалено общо поведение, защото не държи сметка за психологическите дадености, за неяснотите и двусмислиятата, които са вътрешноприсъщи за условията на нашето мислене. Но тези критични умове не познават *преживяната* природа на рационалното при Декарт, неговия религиозен акцент и връзката му с Бога.

Но ако Бог е гарант на нашето мислене, как да обясним честите си заблуди? Декарт поставя проблема за заблудата. Той го обяснява с вътрешната диспропорция между волята и разбирането, тоест между способността ни да *искаме* и способността ни да *познаваме*. Нашата воля е безкрайна и чрез нея най-много приличаме на Бога. В замяна, умът ни е ограничен. Когато волята го увлича да премине своите граници, човек изпада в заблуда. Следователно причината за заблудата не е нито в безкрайния характер на волята, нито в ограничения характер на ума, а във факта, че заради волята човек се впуска отвъд пределите на ума.

Според Декарт Бог е едновременно вечен, неизменен и свободен. Как да разбираме това? Когато казваме “свободен”, мислим за действие или решение във времето. Очевидно е, че свързането на тези три качества в Бога остава за нас отвъд всяка представа. Декарт добре знае това. Онова, което иска да означае, е, че във вечността свободата на Бог е толкова голяма, че ако поиска, може например да промени математическите отношения в геометрията. Подобно твърдение утвърждава първенството на волята не само при човека, но и в Бога. Първенството на решението, на разрешаването. Така че у нас на първо място е волята, а в Бог божественото постановление предрешава всичко останало. Следователно Бог е свободен. Но трябва добре да се разбере, че не става дума за каква да е свобода, а за свободата *на Бога*.

За епохата, за която говорим, вярващите философи строго си забраняват да дават на Бог антропоморфни черти независимо от какво естество. Представата за Бог не е по модела на човека. Ето защо Декарт твърди, че Божията свобода е свобода на безразличието. Това означава, че Бог ни най-малко не е подчинен на резултати, които си е поставил за цел да постигне. В Бог няма място за съмнение; той не се стреми към нищо. Това е много дълбока мисъл: финалност, целенасоченост има само там, където нещо липсва. Следователно в свършеното и вечно съществуване не може да има финалност. В него няма никакво усилие за постигане на цел и следователно никакво основание, в човешки смисъл, да действа по един или по друг начин, да установява по-скоро едно отношение, отколкото друго. Ето защо спрямо Бог Декарт говори за свобода на безразличието.

Във връзка с тази тема той използва някои формули, които ни учудват толкова много, че не сме се постарали в необходимата степен да ги разберем. Свободата на безразличието е Божията свобода. Но за нас, човешките същества, тя би представлявала най-ниското ниво на свободата, където имаме да избираме само от две равни помежду си възможности. За нас, съществата, създадени от недостиг и финалност, подобна свобода не би имала никакъв смисъл. Точно безразличието или случайното за нас не са свобода. Така че контрастът между божествена свобода и човешка свобода е радикален.

Видяхме, че въз основа на сигурността на мислещия субект (*cogito ergo sum*) Декарт не е можел да се увери пряко във външния свят. Трябвало е да добие сигурност за съществуването на Бог, после, благодарение на Божията истинност, за валидността на ясните и отчетливите идеи, преди да преоткрие опита на нещата. А външният свят се налага по толкова начини на сетивата и мисълта ни и ние имаме толкова ясни и отчетливи представи за него, че ако Бог е истинен, можем да приемем, че този външен свят е реален.

На свой ред Декарт се пита какво е това, което устоява в протежение на промяната. Държи в ръката си парче восък, което е твърдо, бяло, студено, без миризма, с ясно определена форма. Доближава го до огъня и го затопля. Парчето восък омеква, става податливо на оформяне, окраската му се променя, има миризма. За разлика от древните мислители от Милет Декарт не се пита за оставащото трайно в цялата вселена, а за това, което остава в парчето восък. Всички качества се променят; оставащото е понятието: винаги е восък.

Поради това също Декарт е бил наречен рационалист. Според него всичко, съставлящо външния свят, по същността си има понятийна, геометрична природа. Сетивните качества не правят същността на нещата. Тяхната същност е *протяжността*. Протяжността не е празното. Тя е нещо. Доказателство е, че има протяжност там, където има тела, а там, където няма тела, няма повече протяжност. При Декарт откриваме едновременно физическа реалност на протяжността и геометризация на физическата реалност. Според него няма нито

празнота, нито атоми, а само реална протяжност на телата; затова неговата физика е математическа.

Светът на протегнатата реалност, външният свят е царството на пасивността: в протяжността се открива само *движение, предадено отвън*, никога движението не е спонтанно. Тяло в движение тласка друго и така нататък.

Философията на Декарт е категорично *дуалистична*: всичко съществуващо отвежда към две фундаментални, несводими една към друга *реалности*: *протяжността и мисълта, res extensa и res cogitans*. Мисълта е активна и сама спонтанно се задвижва. Протяжността е пасивна и всяко движение в нея се предава отвън.

Оттук Декарт извежда две изисквания.

Първо изискване: всичко протяжно, *природата*, трябва да се обяснява чрез *външни* отношения, чрез *механични* теории и никога чрез спонтанни движения или промени, чрез повече или по-малко магични вътрешни “сили” или “свойства”. Това остава вярно дори ако става въпрос за живи тела. Ето защо у Декарт откриваме известната теория за *животното-машина*. Тялото на животните е протяжно, тоест пасивно в същността си и подложено на механичните закони на движението. Човешкото тяло също има механична природа и затова, смятайки, че страстите се отнасят до тялото, Декарт е поискал да ги обясни чрез движенията на “животинските духове”, тоест на различните “влажности” (течности), налични вътре в тялото.

Следователно неговата биология е сачо част от физиката. Разбира се, за *своето време* Декарт е направил огромна услуга на модерната наука, налагайки *изискването да се приемат само механистични*, ясни и проверими обяснения. Така е изключил различни средновековни обяснения, които все още са задръствали пътищата на истинското търсене, въвеждайки някакви мистериозни “скрити качества”, вътрешно присъщи на нещата, като например *vis luminosa* (*светлинна сила*), достатъчна да се обясняват явленията на светлината и т.н.

Второто изискване засяга *res cogitans*, мисленето. Онова, което е дух, което идва от мисленето в неговите очи е чиста вътрешност и чиста активност. Никога

нито волята, нито умът не се задвижват отвън. Нищо не би било по-чуждо на Декарт от съвременната тенденция да се обясняват почти изцяло както подвизите, произведенията, така и престъпленията чрез външни влияния, които в крайна сметка изключват всяка заслуга или всякаква отговорност. При Декарт мисленето и волята отстояват своята радикална вътрешност и интегрална спонтанност. Това е волунтаризмът на духа – симетричен на механизма на протяжността.

Подобен дуализъм повдига труден проблем. Самият Декарт добре знае, че не може да избяга от него. Когато той *иска* да повдигне ръката си, ръката му се повдига в протяжността, *res extensa*. Когато усеща някъде болка в тялото си, усеща я също в ума. Декарт не решава проблема за връзката на душата и тялото. Опитал се е да го направи, прибегвайки до прочутата малка *пинеална жлеза*, разположена в основата на малкия мозък. Но това не обяснява нищо. Въпросът не е: къде става връзката?, а: как две радикално чужди субстанции могат да въздействат една върху друга? Но двойното изискване – за механистично обяснение на “протяжното нещо” и за абсолютната отговорност на “мислещото нещо”, е било толкова важно, че Декарт пожертвал заради него съгласуваността на своята система.

От друга страна, тази система запазва възможността за безсмъртна душа. Тялото принадлежи на протяжността и се разпада. Като чиста вътрешност на мисленето душата не се разпада заедно с тялото.

Какво би било моралното поведение на човек, вдъхновен от картезианската философия? Много близко до това на стоиците. Въпросът е да се разбере преди всичко редът, породен от Провидението. Щом схване установената от Бог необходимост, човек открива вътре в себе си ведрината, която единствена му позволява да съди добре. Следователно е достатъчно *да се вижда ясно, за да се действа добре*. Тук отново разпознаваме духовната яснота на Декарт и нейния смисъл в реалния живот: правилното съждение не се учи от философските книги. То е преди всичко *навик*: човек трябва да упражнява ума си, да го тренира, да му дава необходимото изискване за здраво мислене и съждение. След като веднъж е

придобит този навик, доброто съдене осигурява висшето щастие на среща с очевидността. Тогава мислителят познава своеобразно блаженство.

СПИНОЗА (1632 – 1677)

Барух де Спиноза се ражда в Амстердам в семейство на португалски евреи и прекарва целия си живот в Холандия. За него нищо друго на света няма толкова значение, колкото независимостта на мисленето и независимостта му на човешко същество. Припечелва, като полира стъкла за очила. Прекарва целия си живот в относителна бедност и когато умира, е трябвало Лайбниц и неколцина други приятели да съберат средства за погребението и да се погрижат за ръкописите му.

Приживе публикува само две произведения: *Принципи на картезианската философия* и *Теологико-политически трактат*. И тъй като произведенията, особено второто, отключват огромен скандал, Спиноза решава да не публикува повече нищо. Затова повечето от неговите съчинения се появяват едва след смъртта му – сред тях основната *Етика*, един от големите шедьоври на западната философия.

Спиноза умира на четиридесет и пет години. Можел е да има съвсем различен живот: предлагали са му една от най-известните за онова време катедри в Университета на Хайделберг. Той отказва, мислейки, че там ще загуби независимостта си и че няма да го оставят да мисли и преподава това, което смята за вярно.

Независимост на всяка цена, такава е характерната черта на неговия живот и мислене. Тази черта ни изглежда още по-впечатляваща, когато разглеждаме понятието, което той прави център на своята философия. Това понятие е *необходимостта*. Независимост-необходимост, със свързващо тире, това е Спиноза.

Да се опитаме да разберем този привиден парадокс. Тук разглеждаме само Етиката, която е била написана на латински и чието пълно заглавие е: *Ethica more geometrico demonstrata*, сиреч *Етика, доказана по геометричен начин*. Тук има нещо учудващо. Всъщност, не е възможно да се говори за етика, без да се въведе свободата. Не може да се говори за етика спрямо неща, които не са свободни.

Керемида, която пада от покрив и причинява смъртта на човешко същество, не върши акт, противоречащ на етиката, защото не е свободна. Който казва “етика”, казва “свобода” – тогава как да се оправдае етика, която задължително се обръща към свободата *more geometrico*, по начина на геометрията?

Първата книга говори за Бога, *de Deo*. Съчинението започва като трактат по геометрия с изброяването на аксиомите и определенията, после продължава с теоремите и техните доказателства. Ако сравним подхода на Спиноза с този на Евклид, установяваме, че Спиноза си позволява една единствена допълнителна свобода да въвежда на някои места схолии, вид обяснения или маргинални коментари, в които авторът се изразява по-свободно. Когато някое изказване му изглежда особено важно от гледна точка на философията, той добавя към доказателството схолия, която може да развие на много страници според философския си подтик.

Какво значение може да се даде на тази геометрична форма, какъв е смисълът на наложените от нея принуди?

Етиката е доказана по геометричен метод. Следователно трябва да разберем как тук се събират етика и геометрия, как *свободата* на етиката и *необходимостта* на геометрията осъществяват единството си. Попадаме в сърцевината на мисленето на Спиноза: свобода и необходимост са едно цяло. В крайна сметка свободата *е* необходимост, необходимостта *е* свобода. Но трябва да последваме пътя, който отвежда до такъв резултат и му придава смисъл.

Книгата от Етиката, говореща *de Deo*, за Бога, започва с понятието субстанция. Бог е субстанция. Това ни кара да мислим за школата от Милет. Но терминът “субстанция” при Спиноза има съвсем радикален смисъл. Не означава нито водата, нито въздуха, нито огъня, нито безкрайното. Субстанцията е битието като свое собствено основание, такова, каквото е в себе си, чрез себе си и за себе си – тоест битието в своята абсолютна самодостатъчност, независимо от нищо друго освен от себе си. Субстанцията е Бог. Тя е вечна и според Спиноза това означава, че е извънвремева, чужда на времето.

В случая сме далеч от християнското схващане. Човекът-Бог е изцяло чужд за Спиноза парадокс; по това гледище той остава тясно свързан с еврейската традиция, отхвърляща безусловно всякакъв антропоморфизъм, що се отнася до Бога.

Субстанцията, самодостатъчното битие, има *атрибути*. Не е лесно да се обясни какво представляват. Те отговарят на различните начини, по които Бог се разгръща. Когато казваме, че Бог е във себе си, чрез себе си и за себе си, схващаме напълно затворено в себе си същество, което не се разгръща. Атрибутите са начините, по които субстанцията се разгръща. Според Спиноза те са безброй. Но ние познаваме само две: *протяжността и мисленето*. Това ни напомня за Декарт. Обаче тук всичко върви другояче. При Декарт има радикален дуализъм. При Спиноза протяжността и мисленето са само два сред безброй други непознати атрибути на една и съща субстанция. Всеки атрибут е безкраен, но Бог е *абсолютно* безкраен. Той е безкрайност на безкрайни атрибути.

Тъй като субстанцията е *една* и няма нищо извън нея, то нейната единност е идентична на необходимостта. Отсъствие на необходимост може да възникне само ако се вкарат множество елементи. При положение, че субстанцията е една единствена и нищо друго не е, няма нито дуализъм, нито плурализъм, съществува само битието и неговата необходимост.

Необходимостта на субстанцията за Спиноза е оръжие срещу всяка *финалистка концепция за битието*, срещу всяка финална причина. Видяхме, че Декарт приписва на Бога свобода на безразличието, така че да не се налага въвеждането на схема на финалистка мисъл. Спиноза е съгласен с него по този пункт, но отива по-далеч. В Бог той признава не свободата на безразличие, а необходимостта. Бог е необходимостта и ако човек иска да говори за божествената необходимост, трябва да каже: в Бог, строго погледнато, свобода и необходимост са едно и също.

Следователно за Спиноза финалната причина е човешки предразсъдък, изцяло противоположен на идеята за Бога. Но тя се противопоставя също на истинската свобода. Какво иска да каже Спиноза? Когато си поставяме известни

цели в зависимост от липсите, които ни карат да страдаме, ние всъщност не сме свободни. Липсата ни подчинява. Истинската свобода е да признаем необходимостта на единствената субстанция с всичко, което следва, и то не само да признаем, но и да приемем. Да се опитаме да разберем.

В основата тук има аналогия с опита на очевидността и нейния задължителен характер. Когато в геометрията се доказва, че три ъгъла в триъгълника са равни на два прави, и накрая казваме “разбирам”, това означава, че казваме “да” на принудата на доказателството. Не можем да кажем: “Разбирам, но не съм съгласен”. Още щом необходимостта, включена в доказателството, се поставя пред нас, нашият ум открива истинска радост да признае валидността и необходимостта на доказателството. Нещо подобно според Спиноза има в истинската свобода.

Истинската свобода се състои в най-дълбокото признаване на необходимостта на истинната субстанция. Това признаване не е просто интелектуално разбиране, а разбиране, което същевременно е съгласие, едно “да”, както при доказването в геометрията. Ние сме съгласни, понеже аргументът ни е убедил, понеже е отнесъл съгласието на нашия разум.

Ето защо финалната причина може само да се противопоставя на идеята за Бога и също на идеята за истинската свобода. Декарт не е на това мнение. Той, обратно, казва, че свободата на безразличие, която е свободата на Бога, за човека представлява най-ниското ниво на свобода.

Според Спиноза човек има за задача да направи своя божествената необходимост, така че повече да не е роб на човешкото желание, да не желае повече нищо друго освен самата Божия необходимост. Тук свобода и необходимост се сливат.

Видяхме вече нещо подобно при стоиците. Според тях, за да е свободен, човек трябва да е в съгласие с необходимостта на света, необходимост, произтичаща от душата на всемира. За да бъде разбрано и преживяно, едно такова учение изисква от страна на свободата подтик, подобен на подсказания от Спиноза, макар и произтичащ от рационално доказателство. И в двата случая се

визира едно и също величие: волята, която проявява силата си, като преодолява самата себе си.

Не е чудно, че човек, извел независимостта на духа си преди всяко друго съображение, е развил философия, която го е вкарала в конфликт с всички конфесионални институции от онова време. Имал е затруднения както с еврейската общност, така и с християнските Църкви, затова повечето от съчиненията му не са публикувани приживе. Но това е същият човек, който смята, че висшето блаженство се състои в отъждествяването на личната свобода и божествената необходимост. В творчеството му се долавя своеобразен рационалистичен мистицизъм. Етиката, доказана по геометричен начин, трябва да прояви божествената необходимост със същия блясък, който грее в математическата очевидност – очевидност, която въпреки постоянната склонност на нашия ум към финална причина увлича и присъединява разбирането и волята.

Субстанцията при Спиноза прилича на представата у Парменид. Спомняме си, че за Парменид субстанцията е една, проста, неделима, вечна. Но “вечна” в случая не означава, че непрестанно трае. Субстанцията е вечна, понеже е битието в себе си. Тук вече стигаме до библейската традиция. Когато в Библията Бог казва: “Аз съм Вечният”, това е същото, както казаното: “Аз съм Този, Който е”, сиреч “Аз съм Съществуващият”. Следователно смисълът не е “Аз трая”, а “Аз съм Съществуващият”. В същия смисъл субстанцията при Спиноза е безкрайна. Тя е Бог; затова, когато излага *Етиката*, изхождайки от субстанцията, Бог се явява отправна точка: *de Deo*.

Цялата философия на Спиноза е като изключително широко и богато разгръщане на един вариант на онтологичното доказателство. В нейния център намираме оригинално убеждение: Бог и субстанцията са едно. Бог-субстанция според Спиноза съществува необходимо. Той не може да не съществува. Тук откриваме толкова битийна плътност, толкова онтологична пълнота, толкова мощ на съществуването – всички тези начини на говорене приплъзват някак един в друг и стават взаимно заменяеми, - че само противоречие вътре в самия Бог би могло да я възпрепятства. Това обаче, казва Спиноза, е невъзможно: бидейки абсолютно

безкраен, Бог има безкрайната мощ да съществува и няма нищо нито вън, нито вътре в него, което да накърни тази мощ. Следователно той съществува необходимо. И ако има някаква задължителна очевидност, сигурност, тя е точно тази. Всичко останало е само нейно производно, всичко останало извлича производно от нея своята очевидност. Плътноста на битието в идеята за Бога като субстанция е такава, че мисълта, според която Бог не би съществувал, е просто невъзможна за мислене.

Тук бих искала да отбележа нещо. Философите от Новото време - Декарт, Спиноза, Лайбниц, имат обща черта. За тях е “естествено” да има битие и не е естествено да има най-напред небитие. В наши дни Хайдегер обръща това отношение. Въпросът, който поставя, е: защо има нещо, а не нищо? Изглежда, че за днешните умове небитието е станало по-“естествено”, по-непосредствено изначално от битието. За да има битие, би трябвало да се постави в действие известна каузалност, иначе има само небитие. Присъствието на битие изисква обяснение; не е нужно обяснение, когато, изглежда, няма нищо. Това е ново поведение. През цялата история на мисленето хората са тръгвали от идеята, че присъствието на битието е по-“естествено” от това на нищото. Виждаме го в частност при гърците, които са минали без всякакво сътворение. Юдео-християнската традиция обаче има нужда от Сътворение, за да обясни съществуването на света, като битието на Бога е вечно. Като битие Бог изглежда непоклатим. В модерните времена се утвърждава тенденцията на небитието да се придава в известен смисъл приоритет спрямо битието и да има нужда да се обяснява, че “съществува нещо, а не нищо”.

Спиноза мисли самата пълнота на битието. Той дори не може да схване, че със своята безкрайна битийна мощ безкрайният Бог може да е възпрепятстван от нещо. Следователно не може да не съществува. Така е утвърден *монизмът* на съществуването на битието в неговата пълнота.

Двете субстанции на Декарт стават тук *два атрибута* на единствената субстанция, съдържаща безброй атрибути. Ние обаче познаваме само тези два,

протяжността и мисленето. Бог е причина на себе си, *causa sui*, и основа на всичко съществуващо. По-точно: той е всичко, което е. И тъй като той е всичко, което е, и нищо не може да е другояче, съществувайки само чрез божествената субстанция, тук имаме работа монизъм, но и с *пантеизъм*.

Трябва да разберем още какво са *модусите* според Спиноза.

Ако атрибутите означават безбройните и вечни аспекти на субстанцията, модусите са *афектите* на субстанцията. Тази дума идва от латинския глагол *afficere*, който означава: правя нещо спрямо...Следователно модус е преходният начин на съществуване на субстанцията, който ни се явява в един от двата атрибута, които познаваме. Модусите не съществуват от себе си или чрез себе си. Обратно, те съществуват в друго (субстанцията), чрез друго и по причина на друго нещо. Съществуването им изцяло зависи от друго. Има модуси на атрибута протяжност и модуси на атрибута мислене. Тази книга, например, е модус на атрибута протяжност; мисълта, която формулираме, е модус на атрибута мислене. Модусите следват един друг в атрибутите на субстанцията, бидейки безброй, като всички необходимо произтичат от субстанцията.

Как да разбираме това? Не каузално. Модусите произтичат от субстанцията, както свойствата на триъгълника произтичат от триъгълника. Това означава, че е в природата на битието, на субстанцията, на Бог модусите да са това, което са. Триъгълникът не е причината на факта, че сумата от трите му ъгъла е равна на два прави. Не е причина в модерния смисъл на думата. Модусите произтичат от субстанцията, те са това, което са, от производна необходимост.

Връзката *необходимост-свобода* ни поставя в сърцевината на философията на Спиноза. И тъй като се интересуваме преди всичко от темата за философското удивление, допустимо е да мислим, че философското му изследване е избликло тъкмо от тази точка, от това удивление: как да се съгласуват, от една страна, божествената необходимост и, от друга, абсолютната независимост в мен?

В своята книга *Битие и Небиващо (L'Être et le Néant)* Сартр например твърди, че ако Бог съществува, не може да има свобода на субекта. Само с тежестта на своето битие Бог би изключил свободата на субекта.

Спиноза твъргва от обратното убеждение. Не е пожегвал нито необходимостта на Бога, нито свободата. Потърсил е най-дълбокото решение на този конфликт. Мисълта му се развива по следния начин:

Бог е свободна причина, той е свободната причина на всичко. Това означава, че Бог действа единствено по силата на необходимостта на своето битие. При Спиноза не се открива и следа от божествената свобода, така както я схваща Декарт – че Бог може по своя воля да променя всичко чак до законите на природата и математическите отношения. Според Спиноза Бог е свободен, защото действа единствено съобразно необходимостта на собствената си природа. Трябва да разберем това: след като Бог е вечна субстанция, абсолютната плътност на битието, неговата свобода притежава в самия него най-високата представима степен на принуждаваща необходимост. Идеята за свободата съвпада тук абсолютно с вечната необходимост на неговата природа. Не би могло да става въпрос за настроение или промяна.

Несъмнено Спиноза е образцовият философ на абсолютното. Тъй като мисли “в абсолютното”, понятията, които ние имаме навик да различаваме или дори да противопоставяме на нивото на относителните реалности, се оказват, така да се каже, погълнати от един единствен огън – и противопоставянето става единност.

Свобода и необходимост не са повече два противоположни полюса: в абсолютното те стават синоними. За Бог да е свободен означава да съществува според собствената си необходимост, затова Бог е едновременно свободен и необходим. Свободата му съвпада с необходимостта, както също с цялата произтичаща от него необходимост.

Следователно, когато си представяме, че принудата на идващото от Бога е необходимост, насочена срещу нашата свобода, можем да бъдем сигурни, че се заблуждаваме относно нашата свобода. Нашата истинска свобода не може да е

друго освен божествената необходимост. Няма свобода срещу Бога, защото Бог е всичко, включително нас самите.

Тук Спиноза различава два аспекта на субстанцията, или Бог, два аспекта или две функции: *natura naturans* и *natura naturata*, прираждаща природа и природена природа - първата като творяща, втората като сътворена.

Творящата природа отговаря на субстанцията, която е “причина на себе си”. Сътворената природа произтича от необходимостта на субстанцията, тя е съвкупност на *модусите*. Необходимостта, съвпадаща в Бога със свободата, става в природата съвкупността на необходимите принуди, която свързва модусите помежду им. Всичко в света е необходимо.

Ето защо Спиноза отхвърля двете понятия – “случайност” и “възможност”. Казваме за нещо, че е случайно, когато съществува, но би могло също толкова и да не съществува. Казваме за нещо, че е възможно, когато приемаме, че може да се осъществи, но може и да не се осъществи. Според мисловната система на Спиноза тези две понятия не посочват нищо реално. Те се дължат просто на факта, че не познаваме веригите на причините и следствията, и не разбираме, че техен източник е необходимостта на субстанцията. В действителност има само *необходимост* и *невъзможност*, като и двете произтичат от необходимостта-свобода на Бога.

Сега можем да разберем какво означава *божественото съвършенство* при Спиноза. “Съвършенството” изобщо не е отнесено към стълбица на ценностите или към финални причини. То не съдържа никаква тенденция към реалност, която ние бихме преценили като “съвършена” заради нейната красота или щастието, което ни доставя. Не. Когато казваме: “всичко произтича от божественото съвършенство”, това не означава нищо друго освен: “всичко е необходимо”. Подобно схващане, според което всяко нещо се разглежда от гледна точка на божествената необходимост, изключва всякакво различаване между добро и зло в човешки смисъл. Ако има само необходимо и невъзможно, добро и зло изчезват. Това означава да кажем, че в сърцевината си *Етиката* на Спиноза отказва всичко, което обичайно се нарича етика. Така попадаме на равнището на онзи вид “рационална мистика”, за която говорихме в началото. Нито добро, нито зло:

свързвайки се с геометрията, тази философия разрушава всяка финална причина, която отгук насетне се свежда до предразсъдък. Различаването на добро и зло произтича от нас самите, от относителността на нашата гледна точка. От гледна точка на Бога – но това е твърде човешки начин на говорене – за разбиращия божествената необходимост има само съвършенство.

Проблемът за единството на тялото и душата, неразрешим при Декарт, се решава лесно при Спиноза. Душата и тялото са модуси на два атрибута на единствената субстанция. Тялото е модус на протяжността, душата е модус на мисленето. Връзката им се разбира лесно, понеже принадлежат на единността на субстанцията. Все пак не бива да си представяме, че действат едно върху друго, понеже между двата атрибута, протяжността и мисленето, не би могло да има взаимодействие. Въз основа на единността на субстанцията между това, което става в тялото, и това, което става в душата, съществува *паралелизъм*. Спиноза ни казва, че редът и последователността на идеите е идентичен на реда и последователността на нещата. Това е единността, една и съща необходимост, разгледана под нейните два аспекта, но без никакво взаимодействие. В субстанцията двете образуват едно цяло. В дълбочина, онтологически тялото и душата са едно, проявяват едно и също битие.

Да се върнем още веднъж към отношението свобода – необходимост при Спиноза, за да се опитаме сега да го схванем по-конкретно, благодарение на личен опит.

Всички ние се питаме и всеки човек полага усилия да оправдае взетото решение, като му придава основание или основания. Случва се обаче това решение да се наложи дори без основанията, които извиква, понеже е вкоренено дълбоко в неговото същество. В този случай човек усеща, че привлечените доводи, без да са погрешни, остават недостатъчни и не докосват същината. Той е взел това решение, понеже, бидейки този, който е, не е можел да действа другояче.

Става дума точно за това: да е свободен до такава степен, че да не може да действа другояче, за човек означава да преживее съвпадането на свободата и

необходимостта. Подобен опит, който се случва да имаме в личния си живот, когато установяваме, че не сме могли да действваме другояче, е като знак на решение, избликло от абсолютното в нашата свобода.

Но ако признаем произтичащата от единствената субстанция необходимост, как да разберем проблема за заблудата? Как става така, че можем да се заблуждаваме, след като всичко е необходимо? (Спомняме си, че по различен начин Декарт също си поставя този въпрос.) Отговорът на Спиноза е, че заблудата в действителност е само частично знание, липса на знание. Тя не е нищо позитивно, идва от факта, че мисленето ни не е отишло нито достатъчно далеч, нито достатъчно надълбоко. В повечето от случаите на заблуда мисленето ни е останало под влияние на финалистки предразсъдъци.

Според Спиноза има *три рода познание*. Най-напред е *сетивното* познание: то остава на нивото на общите неща, относително неясно е и лесно се поддава на заблуда, защото на нивото на усещанията ние сме особено склонни да схващаме финалистки нещата. Вторият род познание принадлежи на *рационалното* мислене и в него се развива научното знание. Третият род принадлежи на *интуитивното* знание. Рационалното знание процедира според дискурсивния метод, докато интуитивното знание прониква с един само поглед в онтологичната дълбочина. То схваща модусите като производни от субстанцията, чете в тях самата субстанция и нейната необходимост.

Науката, рационалното знание, свързва модусите едни с други чрез каузални връзки. Интуитивното знание не свързва модусите помежду им, а ги отнася заедно с каузалната им последователност към онтологичната необходимост на субстанцията. Чрез интуитивното знание ние по някакъв начин дешифрираме божествената необходимост в самата реалност на модусите. Интуитивното знание е истинското знание. Към него трябва да се стремим. Подобно на Декарт Спиноза се пита за природата и функциите на *страстите*. Както показва литературата от XVII век, страстите по онова време са били силни, силни са били също волята и свободата. От това в душите са възниквали конфликти във форма, за която ние,

изглежда, сме изгубили дори спомен. Струва си да наострим слух – може би там ще доловим нещо голямо.

За Спиноза страстите на душата са ограничение на познанието, начин да се затваряме в не-знанието. Свободата не се състои в отдаването на която и да е страст на душата, а в нейното овладяване благодарение на очевидната необходимост.

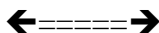
Това е много дълбоко наблюдение отвъд всякакво морално увещаване: когато страстта се сблъсква с очевидно непоклатима необходимост, тя угасва. Никой не се подчинява на страст, чийто обект е абсолютно недостъпен. Всяка страст се храни с остатък от надежда, гори благодарение на въздуха на възможното. Следователно онзи, който е съумял да схване очевидността на необходимостта, няма да доказва изключително силна воля, за да победи страстта. Силата на волята е въведена *преди*, тъкмо когато се е налагало да се схване очевидността на необходимостта. Ако човек е успял, значи страстите са вече победени.

Това според Спиноза е свобода. Тя означава радост и сигурност. Разбирайки божествената необходимост, свободата се отъждествява с нея. Така тя, както казва Спиноза, ни прави способни да разглеждаме всяко нещо *sub specie aeternitatis*, тоест от гледна точка на вечността, или още – във вечната необходимост на Бога. В нея вечността на душата намира своя смисъл: чрез вечната божествена необходимост, която господства над всичко смъртно и краткотрайно, всичко е вечно. Може да се постави въпросът, дали при Спиноза става дума за философия на *иманентността* или на *трансцендентността*? Обичайно се смята за философия на иманентността, най-вече заради пантеизма: Бог не съществува нито преди света, нито отвъд, нито извън света. Но в тази иманентност властва такава трансцендентност, такова надминаване, пронизващо сърцевината на битието, че е възможно тази философия да се приеме като най-трансцендентната от всички.

Бих искала, преди да завърша, да цитирам последната книга от Етиката.

“Мъдрият, напротив, доколкото бива схващан като такъв, едва се вълнува в душата си, но съзнава по някаква вечна необходимост себе си и нещата, никога не престава да съществува, но винаги притежава истинското самодоволство на духа. И ако посоченият от мене път, който води към това, изглежда извънредно труден, все пак може да се намери. И, разбира се, трудно трябва да бъде това, което така рядко се намира. Защото, как би било възможно, ако спасението беше тъй лесно и би могло да се намери без голям труд, че да бъде пренебрегнато почти от всички? Но всичко възвишено е тъй трудно, както и рядко”⁶.

Най-красива според Спиноза е така наречената от него “интелектуална любов към Бога”. Любовта е *интелектуална*, защото трябва да разбере необходимостта на Бога. А е *любов*, защото, след като е разбрал необходимостта, човек иска да съвпадне с нея и да се разпознае в нея. Тя е любов *към Бога*, понеже Бог съвпада с цялото битие.



⁶ Бенедикт де Спиноза. *Етика*. Второ издание. С., 1981, с.330. Превод д-р Марко Марков. – Б.пр.

ФИЛОСОФИЯТА ДНЕС

Трябва ли, преди да завършим тази книга да добавим няколко думи относно настоящата философия? Днес има толкова философи, които живеят, пишат и преподават, че съвсем не е възможно да се посочи кои сред тях ще бъдат признати по-късно – отвъд вълните на модата, следващи бързо една след друга – като големи мислители, чиито удивления са били достатъчно дълбоки, за да останат през вековете плодотворни и съзидателни.

Трябва да се каже още, че теченията на съвременната мисъл са толкова различни, контрастите и противоречията са толкова засилени и умножени, че мислителите не се задоволяват, както винаги е ставало, да приведат аргументи едни срещу други, а отиват по-далеч – оспорват, че това, което другите правят, изобщо е философия. Една картина на философията днес би била почти неизбежно колкото случайна, толкова и повърхностна.

Освен това, такъв общ поглед не би подходил на това произведение. Дотук не разглеждахме историята на философията “от дистанция”; напротив, опитахме се да открием няколко начина на философско удивление, да отбележим няколко въпроса и няколко отговора и да ги “преосмислим”. Философията без свойственото за нея “философстване” няма смисъл; ето защо всеки опит да се подходи към историята на философията включва необходимо усилието за едно интелектуално “подражание” и за “дебат”, следователно за активно упражняване на разума и свободата. Така че просто бих искала да приключа тази книга с няколко размисли върху ситуацията на философията днес и върху задачите, които тази ситуация ни налага.

Съвременната философия, струва ми се, е пропуснала една от своите задачи: у нея няма нито достатъчно дълбока, нито достатъчно точна рефлексия за напредъка на науката и техниката. Дали заради арогантност или от комплекс за малоценност тя не е допринесла достатъчно за това съвременниците ни да осъзнаят на духовно и културно ниво този прогрес, който вече е преобразил техния свят и техните общества, така че да могат да го разберат и асимилират. За сметка

на това са се развили различни “хуманитарни” и “социални науки”, имащи за обект човека, обществото, културата и историята. Но не човекът, който е само част от природата и оттам обект на биологията, а човекът субект и обект на историята, който допринася за формирането на обществото, който има съзнание за себе си, знае, че е смъртен, разсъждава върху своята участ, е човекът, който се учудва.

Социалните науки завиждаха на науките за природата за точността на методите, за задължителния характер на техните резултати, за последователния им прогрес. Опитаха се да открият методи със сравнима точност. Стана явно, че всичко, което в човека, в обществото и историята принадлежи на физическата или биологичната природа, е все още достъпно за точни и количествено определени методи. Онова, което им убягва, принадлежи на същността на човека: себесъзнанието, моралното съзнание, ценностите, отговорността, свободата, смисълът.

Тогава изследователите се опитаха или, докато правят своите изследвания, да оставят настрана тази специфично човешка реалност, или да я реинтерпретират и да я преведат, така че да я направят *сводима* до фактическите данни.

Така виждаме как възникват теории, според които представите за индивидуални или колективни ценности са резултат от принудата, наложена от елементарните нужди, или такива, според които произведенията на културата не са нищо друго освен освен сублимация на сексуални импулси или резултат на социално-икономически условия. Вярно е, че в началото тези изследвания са били полезни методи и хипотези, защото са се провеждали на нива, които също са съставна част от реалното положение на хората. Но те опорочават резултатите в степента, в която редуцират, издигайки подобен аспект в абсолютен, така че изключват от човешкото същество онова, което собствено изгражда неговата същност.

Към икономическата наука, социологията, психологията се присъединиха етнологията и лингвистиката. Оказвайки се пред множествеността и разнообразието на формите, структурите и социалните ценности, етнологите в крайна сметка правят всички тях относителни. Така се научихме да приемаме

ценностите в най-различните им форми. Но по пътя изгубихме способността да разбираме как една ценност като такава може все още да има ефикасност. Ценностите често започнаха да изглеждат като остатъци от суеверия.

От своя страна лингвистите, както и специалистите по херменевтика, направиха от езика, от неговите значения и структури – а чрез това от нивото на *смисъла* – своята изследователска област. Въпреки това не спасиха измерението на смисъла такъв, какъвто хората изживяват конкретно. Обратно: често им се случва да поставят думите и езиковите структури на мястото на това, което трябва да се означае, и да ги разглеждат, сякаш са самата реалност. От своя страна херменевтиката направи така, че изчезна отношението към оригиналния текст, чието значение трябва да се схване - всяка интерпретация стана свое собствено основание за съществуване или отправна точка за друга интерпретация, също толкова произволна.

По такъв начин по пътя се губи битието и възможното отношение към битието – сиреч истината.

Същевременно се разпространяват теории, за които фундаменталните проблеми на *philosophia perennis* изобщо не са истински проблеми: причината да се поставят е единствено езикът и вследствие на това различните формулировки, затова стига проблемите да се изкажат другояче, и виждаме как изчезват.

Това развитие не засяга само проблемите на философията. Онова, което хората досега са смятали за “даден” им свят, е изгубило реалност. Вече има само интерпретации или конвенции, отнасящи се до този свят, които произтичат от различни естествени езици или от изкуствените езици, създадени от науките. Отвъд вербалното изразяване няма реалност и като следствие “проблемите” престават да се поставят.

Хуманитарните и социалните науки действат като термитите в гората: изпразват философията отвътре и превръщат в прах нейните проблематизации и търсения на смисъл. Те не предлагат решения на нейните проблеми, а ги разтварят, разтваряйки реалността, самото битие. Изчезва възможността да се поставя въпрос заедно с усета за истина.

Причините за това са колкото многобройни, толкова и разнообразни. Една от тях ми изглежда очевидна: колкото е по-развита една цивилизация, толкова по-значими стават езика и специализираните езици. В нашето западно общество “културният човек” живее по-голямата част от живота си в езика. В резултат той взима изразяването чрез езика за самия живот.

Най-сетне, има и разпространяващи се теории, според които никой вече не говори – има само “нещо”, което говори през всеки един от нас. *Това* говори. Езикът говори. Той има нужда от нашите гласни струни, за да бъде чул, иначе няма нужда от нас. Така изниква един “свят” на дехуманизирано препредаване, празен от смисъл, гъмжащ от “съобщения” и “програми”, които не идват от никого и не са адресирани към никого – но са *действащи*.

Да вземем пример, който позволява да се наблюдава взаимодействие между лингвистика и биология. Биолозите говорят за генетичен *код*, който трябва да бъде *разкодиран*, който е направен от *азбука*, и т.н.

Азбука, *код*, *декодиране* са термини, заети от езика. Тук тези понятия могат да бъдат само метафори. Как може да има код, азбука, букви там, където *никой не се изразява*? Дали това не е езикът на Бог? Не това подсказва съвременната биология: в действителност никой не говори. В тази ситуация става невъзможно да се постави традиционният въпрос: дали става дума за *механистичен или целенасочен* процес? И при все това той остава без отговор: бива задушен с думата “информация”.

Какво е информацията? Механистична ли е? Целенасочена? Ако езикът говори съвсем сам (*това* говори), той е механистичен. Ако това “говорене” има не само ефект, но също и *смисъл*, значи е целенасочена. Следователно се залага на двете картини.

Историята на науката показва, че известно философско объркване може да бъде евристично плодотворно и полезно за следващо изследване. При едно условие: самите изследователи трябва да запазят главата си ясна, да знаят какво правят и да не се оставят да се отклонят от липсата на яснота в един плодотворен метод: проблемите продължават да се поставят. В противен случай въпросът за

смисъла се заличава и от същото това се заличава смисълът за човешкото положение.

Ето защо днес фундаментална задача за философията е да направи обекти на рефлексия методите и понятията на науките, които се заемат с изучаването на природата и битието на човека, на обществото или историята. Философията трябва достатъчно да ги разбере, за да упражни осветляващо влияние върху начина, по който тези науки разбират самите себе си, и също върху идеята, която хората извън науките си съставят за тях. Проблемите на *philosophia perennis* трябва да се поставят наново, под друга форма. Истината трябва да преоткрие своя контакт с битието и да стане отново решаваща за свободата. Налагащите се резултати и ясният дискурс на науките не трябва да затъмняват смисъла на крайните проблеми, които си поставя философстващият човек, нито да ги забулват с решения, които не са такива.

Изживяното време на колективната и индивидуалната история трябва също да намери отново своя смисъл и плътност за човека, който открива, че това изживяно време – настоящето между миналото и бъдещето – позволява екзистенциалното взаимно проникване на истината и свободата, защото то преминава всичко, без да минава. То се отнася до нещо, което “пронизва времето” (Ясперс: *Quer zur Zeit*), при липсата на което то не е повече времето. Много се говори за история. Който казва “История”, казва също “смисъл на историята” – смисъл, който полагаме усилия да прочетем в нея или да ѝ го придадем. Иначе тя не е история, а само последователност от епохи и моменти. Но днес мнозина, търсейки абсолютното в историята, претендират, че познават нейния замисъл. Подобна абсолютизация на относителното сочи винаги, че отнасянето към трансцендентното абсолютно е било прекъснато.

Положението на човека днес е заплашено по различни начини. Много съвременници имат подобно усещане, без да познават философската традиция, която би могла да им помогне да устоят на заплахите. Тази книга би искала да бъде въведение към големите мислители на миналото, които, всеки по свой начин, са се постарали да осветлят неизчерпаемите проблеми на нашето положение, да ги

разберат, възприемат, да ги обикнат. Защото без проблемите, които често бихме искали да забравим или отречем, няма да бъдем хора: няма да имаме нито възможността, нито пък задължението да станем свободни и отговорни същества. Че имаме тази възможност и това задължение, най-добре откриваме през различните варианти на удивленията във философията.

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор

Школата от Милет (ок. 600 г. пр.н.е.)

Йонийска школа и Елеатска школа: Хераклит (ок. 550-480 г. пр.н.е.) и Парменид (ок. 500 г. пр.н.е.)

Зенон (ок. 490 – 430 пр.н.е.) и атомистите

Сократ (470 – 399 пр. н.е.)

Платон (427 – 347 пр.н.е.)

Аристотел (384 – 322 пр.н.е.)

Епикурейците (IV и III в. пр. н.е.)

Стоиците (III в. пр.н.е.)

Свети Августин (354 – 430 н.е.)

Средновековната философия

Тома Аквински (1225 – 1274)

Ренесансът (XV и XVI век)

Рьоне Декарт (1596 – 1650)

Спиноза (1632 – 1677)

Лайбниц (1646 – 1716)

Английският емпиризъм

Имануел Кант (1724 – 1804)

От Кант до немския идеализъм

Георг Вилхелм Фридрих Хегел (1770 – 1831)

Огюст Конт (1789 – 1857)

Карл Маркс (1818 – 1883)

Зигмунд Фройд (1873 – 1939)

Анри Бергсон (1859 – 1941)

Сьорен Киркегор (1813 – 1855)

Фридрих Ницше (1844 – 1900)

След Киркегор и Ницше

Едмунд Хусерл (1859 – 1938)

Мартин Хайдегер (1889 – 1976)

Карл Ясперс (1883 – 1969)

Философията днес