

Нов български университет

Департамент “Философия и социология”

Докторска програма “Философия”

ВЛАДИМИР ВЛАДИМИРОВ МАРИНОВ

**УЧЕНИЕТО НА ПОРФИРИЙ ЗА
САМОПОЗНАНИЕТО В ТРАДИЦИЯТА
НА АНТИЧНИЯ НЕОПЛАТОНИЗЪМ**

**ДИСЕРТАЦИОНЕН ТРУД ЗА ПРИДОБИВАНЕ
НА ОБРАЗОВАТЕЛНАТА И НАУЧНА СТЕПЕН „ДОКТОР”**

Професионално направление: 2.3 Философия

Научна специалност: История на философията (Антична философия)

Научен ръководител: проф. д-р Лидия Димитрова Денкова

София

2014

СЪДЪРЖАНИЕ

УВОД	5
ПЪРВА ГЛАВА: ПОРФИРИЙ И АНТИЧНАТА ПРОБЛЕМАТИКА НА САМОПОЗНАНИЕТО	10
1. <i>STATUS QUAESTIONIS</i> : ДИСЕРТАЦИОННИЯТ ТРУД В КОНТЕКСТА НА СЪВРЕМЕННИТЕ ИЗСЛЕДВАНИЯ	10
1.1 Тълкуване на заглавието и обосновка на изследователския подход	10
1.2 Порфирий: живот и дело. Основни интерпретации и обща оценка	15
2. КЛАСИЧЕСКАТА ТРАДИЦИЯ НА САМОПОЗНАНИЕТО: ПРЕГЛЕД НА ОСНОВНИТЕ ИДЕИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ	21
2.1 Делфийската максима „Познай себе си”: ранни интерпретации	21
2.2 Сократ: самопознание и грижа за себе си	23
2.3 Платон: онтологическата дименсия на самопознанието	25
2.4 Стоата: самопознанието като принцип и крайна цел на философията	28
2.5 Аристотел: интелектуалното самопознание	30
2.6 Филон и Плутарх: самопознанието като смирение	34

2.7 Плотин и непосредственият контекст на Порфириево учение	36
3. ТОПОСИ НА САМОПОЗНАНИЕТО В ЗА ‘ПОЗНАЙ СЕБЕ СИ’ НА ПОРФИРИЙ	37
3.1 Самопознание и добродетел	38
3.2 Микро- и макрокосмос	45
3.3 „Не заради философията”: θεωρία, мъдрост и щастие	61
3.4 Незнанието за себе си: разликата между вътрешен и външен човек	81
3.5 Заключение	89
ВТОРА ГЛАВА: САМОПОЗНАНИЕТО И КОНСТИТУЦИЯТА НА АЗ-А	90
1. ПОРФИРИЙ, ПЛОТИН И ПЛАТОНИЧЕСКАТА АНТРОПОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИ БЕЛЕЖКИ	90
1.1 Порфирий, Платоновият <i>Алкивиад</i> и Първа <i>Енеада</i>	91
1.2 Психологията на ранния неоплатонизъм и Платоновата традиция	93
2. АЗ-ЪТ И САМОПОЗНАНИЕТО КАТО ДУША	96
2.1 Аз-ът отвъд тялото: Порфирий и Платиновото схващане за душата	96
2.2 Учението за обръщането (ἐπιστροφή) и статутът на нисшия Аз	107
2.3 Рационалното устройство на душата: типовете знание и мислене	112

2.4 Самопознание и самосъзнание: теорията за душевното внимание	121
3. АЗ-ЪТ И САМОПОЗНАНИЕТО КАТО УМ	127
3.1 Субектът на самопознание: душа и/или ум? Разликата между онтологическата и духовната идентичност на Аз-а	127
3.2 Типове и нива на самопознание: Плотин, <i>Енеади</i> , 5.3	132
3.3 Идея, индивид и личност: персонализмът на ранния неоплатонизъм	139
3.4 Самопознанието като същност на Аз-а: <i>Sent.</i> 40	153
4. МОТИВИ ОТ ПОРФИРИЕВИЯ МОДЕЛ НА АЗ-А И САМОПОЗНАНИЕТО В КЪСНАТА ТРАДИЦИЯ.....	161
4.1 Моделът на самопознание през IV век: общи наблюдения и бележки	162
4.2 Василий Велики: познаването на себе си съгласно Писанието	166
4.3 Порфирий, Аврелий Августин и Западът	171
ТРЕТА ГЛАВА: САМОПОЗНАНИЕТО, УЧЕНИЕТО ЗА ДОБРОДЕ- ТЕЛИТЕ И ЦЕННОСТТА НА ФИЛОСОФИЯТА	180
1. САМОПОЗНАНИЕТО КАТО УПОДОБЯВАНЕ НА БОГ ПО ПЪТЯ НА ДОБРОДЕТЕЛТА	180
1.1 Добродетели и видове подобие: Плотин, <i>Енеади</i> , 1.2	181
1.2 Самопознанието съобразно стълбицата на добродетелите: <i>Sent.</i> 32	184

2. СТЬЛБИЦАТА НА ДОБРОДЕТЕЛИТЕ В КЪСНАТА ТРАДИЦИЯ	202
2.1 Порфириевият модел на Запад: Макробий и Августин	202
2.2 Порфириевият модел на Изток: Александрия, Кападокия и Кирена	208
2.3 Порфириевият модел във Византия: Михаил Псел	214
2.4 Версията на Ямблих и вариациите на модела в късния неоплатонизъм	221
3. САМОПОЗНАНИЕТО, ФИЛОСОФСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ И ЦЕННОСТТА НА ФИЛОСОФИЯТА	230
3.1 Добродетелите, самопознанието и платоническият <i>curriculum</i>	231
3.2 Стьлбицата като агиографски канон: Порфирий, Юлиан и Марин	242
3.3 Самопознание и екстаз: стьлбицата между философията и религията	250
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	256
ЛИТЕРАТУРА	258
ПРИЛОЖЕНИЕ 1: ПОРФИРИЙ, ЗА ‘ПОЗНАЙ СЕБЕ СИ’ (ГРЪЦКИ ТЕКСТ, БЪЛГАРСКИ ПРЕВОД И КОМЕНТАРНИ БЕЛЕЖКИ)	i-xxv
ПРИЛОЖЕНИЕ 2: ЖАНР И ОБЩА ПРОБЛЕМАТИКА НА ЗА ‘ПОЗНАЙ СЕБЕ СИ’ (ОСНОВНИ ПОЛОЖЕНИЯ И ХИПОТЕЗИ)	xxvi-lx
ПРИЛОЖЕНИЕ 3: ИЗБРАНИ МЕСТА ОТ СЪЧИНЕНИЯТА И ФРАГМЕНТИТЕ НА ПОРФИРИЙ (ГРЪЦКИ ТЕКСТ, БЪЛГАРСКИ ПРЕВОД И БЕЛЕЖКИ)	lxi-ci

УВОД

Настоящият дисертационен труд е посветен на един от водещите мотиви в неоплатоническата антропология, който – въпреки признатата си традиционност – се оказва в центъра на не малко съществени преобразования във философията на късната античност. Обичайно подценяван в съвременните изследвания предвид твърде общия характер и широката си употреба,¹ проблемът за самопознанието е неотменна част от класическата гръцка философия още от времето на Сократ и философската му „грижа за себе си”,² играеща ролята на абсолютно предусловие за всяко истинско познание.³ При Платон тематиката на самопознанието бива окончателно „разтворена” в централните за цялата традиция проблеми на душата, знанието, добродетелта и щастието,⁴ а оттам и в цялостния свод на философията и подопечните ѝ науки. И ако за дълги периоди влиятелността на двамата очевидно е потискала появата на нови интерпретации, то ранният неоплатонизъм в лицето на Плотин и Порфирий успява да реши проблема за самопознанието по наистина оригинален начин, налагайки специфичното си разбиране за човешкия Аз и вътрешно-съзерцателната му трансформация в антропологичния модел на късния платонизъм като цяло.

Преди да се захванем с реконструкцията на Порфириевото учение по темата и неговата рецепция, редно е да формулираме основните цели и задачи на нашия текст, както и главните му приноси към неоплатоническите студии. За тази цел,

¹ За самопознанието като *Leitmotiv* в античната култура вж. Wilkins (1980), ix.

² Plat. *Apol.* 20e; 28e-30e; 38ab; etc. Cf. Beierwaltes (1991), 79-84.

³ Cf. Plat. *Phdr.* 229e: „Вижда ми се смешно да се интересувам от неща, които са ми чужди, преди да съм познал себе си (τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν).” Cf. Plut. *Adv. Col.* 20, 1118c-f; Wilkins (1980), 41-43; Gerson (2006), 29-39.

⁴ Griswold (1996), 2-7, 43-44.

обаче, се налага да направим предварителен преглед на съвременните изследвания за самопознанието и неговата съдба през гръко-римската епоха. В това отношение трябва да отчетем следните най-общии особености и трудности.

Най-напред, доколкото самите понятия за „Аз“, „познание“ и „философия“ развиват нови, своевременни значения в хода на културно-историческото развитие, то съвсем очаквано и представите за това в какво се състои самопознанието са претърпели сериозна промяна в сравнение с изследвания от нас период. Наред с това, научната специализация от последните два века е довела и до едно отчетливо „парцелиране“ на възможните изследователски подходи към темата, откъдето в съвременните интерпретации – много повече, отколкото в античните – като че ли липсва съзнанието за „общ хоризонт“, в чиято перспектива може да се удържи предметното и методологическо единство на обсъжданата проблематика.⁵

Всъщност, можем да говорим за няколко влиятелни парадигми на самопознанието в съвременните изследвания. Първата от тях е *психологическата*, в чиято концептуална схема главна роля играят понятия като „лична мотивация“ и „мотивационни предели“, „интроспекция“ и „организационен контекст“, „учене“, „лична ефективност“, „self-management“ и т.н.⁶ В правото сме да говорим също за *логико-епистемологична* парадигма,⁷ в която самопознанието се дефинира най-общо като „знание за специфичните ментални състояния на човека“⁸ и тяхната пропозиционална структура и в която научният дискурс оперира с термини като „епистемична сигурност“ и „самопрозрачност“, „привилегирован достъп“, „всезнание“ и „непогрешимост“, „неинтенционалност“ и „вътрешен авторитет“.⁹

⁵ Срв. Gertler (2008), където експлицитно са заявени непреодолимите различия между водещите съвременни модели. Самата авторка приема генерализиращото и практически безсъдържателно деление на *епистемични* и *неепистемични интерпретации*, отдавайки по недвусмислен начин приоритет на собствените си изследователски интереси (също толкова оправдано би било деленето, да кажем, на *психологически* и *непсихологически* тълкувания, в случай че съответният учен изхожда от позициите на психологията).

⁶ Cf. Wilson & Dunn (2004).

⁷ Cf. Schoemaker (1963); McKinsey (2002); Gerson (2006); Gertler (2008).

⁸ Gertler (2008); cf. Schoemaker (1963), vii.

⁹ Cf. McKinsey (2002), 108-110.

Въпреки не малкото съответствия, и двата модела се оказват ирелевантни – поне от методологическа гледна точка – в изследването на античното наследство. Разбира се, можем да направим паралел между модерната идея за диагностико-терапевтичния характер на психологическото самопознание и традиционното за (нео)платонизма обвързване на темата с душевния катарзис и моралния прогрес, например, или пък между съвременните хипотези за естеството на несъзнаваното и Платиновото схващане за недостъпността на не малка част от духовния ни опит за сетивното съзнание.¹⁰ Същинското самопознание в неоплатонизма, обаче, няма психологическа, а по-скоро *етико-метафизическа* природа:¹¹ то не се интересува от светския успех, който носи на хората, а от възможността за вътрешен „скок“ и съзерцателно богоуподобление, и в този смисъл представлява *алтернатива* на прекаленото психологизиране на модерната личност.¹² Същото важи и за логико-епистемологичните паралели, в които трудно намира място античният лайтмотив за самопознанието като автотрансформация на Аз-а.¹³ В действителност, ранният неоплатонизъм никога не достига до позитивния дух на модерната *philosophy of mind*: за Плотин и Порфирий идентичността на Аз-а като част от умозримия свят е дорефлективна даденост и метафизически факт,¹⁴ чието разпознаване би било невъзможно по пътя на анализите на (само)съзнанието, менталните състояния и пропозиционалния им израз.¹⁵ Така в неоплатоническите обсъждания по темата забелязваме отсъствието на основни елементи от съвременните изследователски модели, което означава, че подходът към избраната от нас проблематика трябва да се съобразява най-вече с конкретното ѝ историко-философско своеобразие.

На второ място, безспорен проблем за модерните изследвания е състоянието на античните източници. От хилядите заглавия на значими съчинения, за които

¹⁰ Cf. Wilson & Dunn (2004), 504-508; Simon (2006), 275.

¹¹ Brisson (1992a), 16; Gerson (2006), 3, 10-11; Gertler (2008).

¹² Cf. Rappe (1996), 252-253; (2000), 17-18; Брюн (2000), 59-60. Съвременна критика на психологизиращото тълкуване на самопознанието, адаптирана към основната линия на сократико-платоническата интерпретация, се открива още при Хегел (1996), 505.

¹³ Plat. *Resp.* vii, 521c6 (ψυχῆς περιαγωγή); cf. Griswold (1996), 43-44.

¹⁴ Rappe (1996), 250-253; Simon (2006), 291.

¹⁵ Beierwaltes (1991), 73-76; McKinsey (2002), 110.

знаем от запазените каталози, се е съхранила нищожна част, а и не малък дял от достигналото до нас е оцеляло в повредени ръкописи или фрагментарна форма. В това отношение темата за самопознанието не прави изключение, доколкото не разполагаме с нито едно цялостно запазено съчинение от античността, посветено на нея, въпреки че притежаваме данни за съществуването на богата литература по въпроса. Ето защо всеки изследователски опит в тази насока предполага извършването на значителен обем аналитична и дори тексткритична работа.¹⁶

Последното уточнение до голяма степен обяснява и актуалното състояние на съвременните изследвания, посветени на античната традиция на самопознанието. До този момент в научната литература съществуват само два опита за по-обстоятелствен историко-философски поглед върху темата – монографиите на Wilkins (1980) и Courcelle (1974–1975). В първия случай става дума за пределно общ и стилизиран преглед на основните тенденции в гръко-римската херменевтика на делфийската максима „Познай себе си”. Макар все още да се приема за стандартната работа в тази област, книгата на Wilkins представлява публикация на дисертационен труд от далечната 1917 г. – факт, който оставя и без това повърхностното изложение на авторката далеч от високото ниво на неоплатоническите студии след средата на XX век. За разлика от първото заглавие, второто притежава огромна научна стойност и стои много по-близо до конкретните проблеми на самопознанието, с които дисертацията се занимава. Монументалният тритомник на Courcelle обаче прилича повече на отлично подготвена *антология* с текстове, обхващаща почти всички значими свидетелства от Сократ до Бернар от Клерво, която пресъздава общия контекст и послание, но рядко се спира на частните детайли и обрати по темата (особено във връзка с езическите интерпретации от края на античността). В този смисъл и двете работи, които посочихме, могат да ни послужат само като *въведение* в античната проблематика на самопознанието; както в тях, обаче, така и в повечето други изследвания трудно можем да намерим изчерпателен анализ на въпросите, които ще бъдат предмет на нашето проучване.

На фона на всичко казано дотук следва да очертаем по-ясно основните цели и задачи, стоящи пред настоящия труд, както и планираните приноси към научната картина по повдигнатите проблеми. В съдържателен план, те могат да се обобщят

¹⁶ Cf. P. Hadot (2002), 2.

в следните положения. (i) Порфириевото учение за самопознанието играе важна роля както в авторовото разбиране за философия, така и в популяризирането на Платиновата антропология и формирането на неоплатоническата доктрина като цяло. (ii) Въз основа на някои мотиви в него (като този за душата, ума и Аз-а, щастието, мъдростта, добродетелите и уподобяването на бога) можем да намерим решение и на редица отколешни проблеми в Порфириевата метафизика, морална психология и епистемология. (iii) Не на последно място, постановката му оказва сериозно влияние върху по-късните представители на езическия неоплатонизъм, както и върху изтъкнати християнски мислители и църковни Отци (от Василий Велики и Аврелий Августин през IV-V век до Михаил Псел през XI век или Тома Аквински през XIII век).

В по-общ план, с настоящето изследване ще се опитаме да докажем, че в своята интерпретация на класическия проблем за самопознанието Порфирий достига до едно своеобразно разбиране за Аз-а, неговата вътрешно-интелектуална структура и многостепенната му духовна трансформация, с което завещава на по-късните тълкувания и традицията като цяло оригинални философски идеи (като, да кажем, специфичното си схващане за вътрешното трансцендиране или пък това за стълбицата на добродетелите, знанията и равнищата на нашия дух). На детайлите в отстояването на тезата са посветени следващите глави от дисертационния труд.

ПОРФИРИЙ И АНТИЧНАТА ПРОБЛЕМАТИКА НА САМОПОЗНАНИЕТО

1. *STATUS QUAESTIONIS*: ДИСЕРТАЦИОННИЯТ ТРУД В КОНТЕКСТА НА СЪВРЕМЕННИТЕ ИЗСЛЕДВАНИЯ.

1.1 Тълкуване на заглавието и обосновка на изследователския подход.

Преди да пристъпим към същинската част на нашето изследване, нужно е да направим няколко предварителни уточнения относно смисъла на заглавието. Подобно тълкуване се налага не само в името на яснотата на формулировката, но най-вече заради по-точното определяне и обосноваване на изследователския ни фокус върху съответните теми, етапи и области както в цялото на класическата традиция на самопознанието, така и в Порфириевите изследвания в частност.

На първо място, ако античните свидетелства по избраната от нас тема са наистина откъслечни, удачно ли е да говорим за „учение за самопознанието” при Порфирий или който и да е друг автор от същата епоха? Вярвам, че сме в правото да поддържаме работната формулировка въз основа на следните съображения. Най-напред, философът от Тир е автор на една от трите познати ни творби от античността, озаглавени *За ‘Познай себе си’* и занимаващи се изключително с интерпретирането на делфийската максима.¹ Разбира се, фактът, че Порфирий ѝ е

¹ Втората творба, която обсъждаме във Второ приложение (с. xxviii-xxix), принадлежи на Плутарх от Херонея (cf. Zambon (2002a), 49), докато третата е Менипова сатира от Марк Теренций Варон (*Varro Men. fr.* 199-210 Bucheler; cf. Wilkins (1980), 101), писана през I в. пр. Хр., в която – по всичко личи – са се осмивали повърхностните учения и интерпретации на различни (псевдо)философи, както и лъжливият им начин на живот. Излишно е да казваме, че от трите съчинения са оцелели нищожни фрагменти (от това

отделил специално внимание, не значи по необходимост, че е поддържал и едно завършено *учение* за самопознанието. Какво тогава следва да разбираме по-точно под „учение“? Обичайната за случая гръцка дума *δόγμα* наистина не се среща в пряко съчетание с „познанието за себе си“ никъде в античната литература, но пък богато документираното ѝ приложение ни позволява да набележим с голяма сигурност няколко устойчиви значения, в които нашият автор я употребява. Още преди него Секст Емпирик различава пейоративно (техническо-догматично) и положително (по-скоро житейско) значение на „догма“: второто следва да се схваща в най-общия смисъл на “съгласие с дадено нещо”, което здравият разум налага, докато първото означава експертното “съгласие с някой от неочевидните предмети на научните изследвания” и недвусмислено препраща към анализа на определен проблем, основан на научно доказани предпоставки и достигащ до изводи, непостижими и неочевидни за неподготвени в съответната област ум.² Именно сборът от етапите и резултатите на подобна специализирана дискуссия представлява това, което античните философи собствено наричат *учение*.³ И в двата случая по мое мнение можем да твърдим, че при Порфирий е налице *δόγμα* за самопознанието, доколкото у него откриваме думата да се употребява както в житейския смисъл на „общо *разбиране*” по даден въпрос,⁴ така и в специфичното значение на едно по-комплексно „(философско) *учение*”, поддържано от школи, общности и индивиди.⁵ Като свидетелство за второто може да се приведе честото завръщане на Порфирий към темата в повечето от трактатите му, при това в

на Плутарх – дори само заглавието), като по отношение на запазеното безспорно най-облагодетелствани са изследователите на Порфирий, които разполагат с три ексцерпта.

² Sext. Emp. *PH* 1.13; cf. DL 3.51-52.

³ Cf. Sen. *Ep.* 94-95. Показателно е, че дори след християнизиранието на термина *δόγμα* и превръщането му в синоним на „теология” и „теологумен” (cf. [Zonar.] *Lex.* 563.17-18; 565.21) се запазва фокалното значение на „сигурно, непогрешимо схващане” за дадено нещо (*ibid.* 565.11-12: ἔννοια ἀψευδής), както и на „разпознаване на истината [за него]” (*ibid.* 565.12-13: ἀληθείας διάγνωσις).

⁴ Cf. e.g. *Marc.* 8.7.

⁵ Cf. e.g. *VP* 3.26, 28; 14.5; 16.18; 17.5, 18, 42; 20.78; 21.5-6; *VPy* 20; 53; *PO* 303F.26 Smith; *etc.*

ключови моменти от аргументацията и предимно в контекста на т.нар. *principia* и духовно-съзерцателното им постигане.⁶ Съвсем удачен пример в тази посока е употребата на *δόγμα* в *De Abstinentia*, където в единствено число думата означава *конкретния проблем* за въздържане от убийство и консумация на живи същества в цялата му многоаспектност и взаимосвързаност с другите учения на философа, допълнена от частни *анориси*, спекулативни *решения* и практически *следствия*.⁷

Следващият проблем е свързан с античната семантика на „самопознанието”. За разлика от българския и подобно на повечето западни езици днес, гръцкият и латинският не разполагат с отделна дума, а използват словосъчетанието „познание на/за себе си” (*γνῶσις ἑαυτοῦ*, *cognitio sui*). Оттук техните *изрази* за самопознание притежават далеч по-голямо вътрешно напрежение и богатство от смисли. Най-напред, в тях самопознанието е не толкова статичен или хомогенен факт, колкото *динамично единство* на два самостоятелни елемента – познаващо и познавано. „Две неща,” отбелязва Дидим Слепийт в своя *Коментар към Книга ‘Еклесиаст’*, „схващаме като знание за човека: това, което познава, и онова, което е предмет на същото познание. Мъдреците, които познават себе си, съдържат като едно и също нещо определението на познаващото и определението на познаваното: щом те, а не други, са тези, които познават своето „себе си”, значи те са едновременно и познаващите, и познаваните. ... Този, който знае [своя Аз], е за себе си и познание, и обект на познание, самата наука и нейният предмет.”⁸ Самопознанието, в този ред на мисли, е не просто външноположена задача; то е не само знание *за* себе си, но и знание *на* себе си, разкриващо активната си и динамична човешка природа. Така въпросът за самопознанието придобива множество дименсии: *кой* (или *кое* в нас) познава себе си, и като *какъв* (или *какво*) се познава? Възможно ли е изобщо да съществуват различни *нива*, *модуси* и *аспекти* в познанието на Аз-а за себе си?

⁶ За самопознанието като водещ мотив в метафизиката на (нео)платонизма изобщо вж. главно Theiler (1933), 48-53; Armstrong (1967b), 222-226; P. Hadot (1968), 91n1; Courcelle (1971); (1974), 83-96; Wilkins (1980), 60-77; Beierwaltes (1991); Brisson (1992a), 16; Griswold (1996), 2-9, 43-44; *etc.*

⁷ Cf. VP 21.22; Plot. 1.4.7.23, 25. За близостта и разликата на *δόγμα* с по-частното *ζήτημα* („търсене” по конкретен въпрос, синоним на *πρόβλημα* и *ἀπόρημα*) вж. Dörrie (1959), 1-6.

⁸ Didym. Caec. *In Eccl.* 238.1-5; 238.27-239.1 [*ad* 8:6].

В контекста на Порфириевото наследство това означава, че нашето изследване по необходимост ще черпи своя материал както от логиката и епистемологията, така и в не по-малка степен от метафизиката, моралната психология и практическата етика на тириеца – тематични области, между които разискванията за Аз-а и неговото (само)познание непрекъснато осцилират.

Що се отнася до „традицията на античния неоплатонизъм“, трябва да кажем, че неоплатоническите интерпретации на учението за самопознанието се явяват не просто поредният (и последен) етап в рецепцията му през античността, но преди всичко неговата *най-пълна и систематична форма*, без която – смея да твърдя – много трудно бихме получили по-цялостна и правдоподобна представа за дебата от по-ранните периоди.⁹ Освен в съхраняването на много безценни свидетелства за предходните философски тълкования и мнения в произведенията на Плутарх, Юлиан, Олимпиодор и Прокъл, заслугата на късните платоници личи съвсем ясно и в методичното експлициране на редица идеи относно самопознанието, останали едва загатнати в предишните текстове, както и в по-ясното им инкорпориране в точно определени дялове от системата на философските науки.¹⁰ Нещо повече, с влиянието си върху редица християнски автори като Василий Велики, Григорий Нисийски, Аврелий Августин или Йоан Дамаскин,¹¹ неоплатоническата екзегеза на делфийската максима и по-късните ѝ вариации се превръщат в мост, по който от античността към средните векове преминава не само конкретният дискурс за самопознанието, но и „представителна извадка“ от принципите на сократическото и платоническото философско наследство изобщо.¹²

И все пак, защо точно Порфирий? Без да се омаловажава решаващата роля, която тириеца изиграва в основополагането на неоплатоническата философия (с.20), авторството на *За ‘Познай себе си’* едва ли би могло да бъде достатъчно основание за нашия избор, тъй като в късноантичния платонизъм съществуват и други, не по-малко важни философски съчинения, дискутиращи самопознанието.

⁹ Cf. Courcelle (1971).

¹⁰ Cf. e.g. Olymp. *In Alc.* 3.3-8.14.

¹¹ Cf. e.g. Basil. *In Att.*; Greg. Nyss. *Mort.* 40.1-41.19; AR 28B-31B; Ioann. Dam. *Sacr. Par.* 4.2; Aug. *Conf.* 2.16-17; *Trin.* 9-10; etc.

¹² Cf. Courcelle (1975), 717-738; Wilkins (1980), 89-99.

Най-кратко и ясно обяснение в случая – струва ми се – би ни осигурил прегледът на секцията за самопознанието от голямата *Антология* на Йоан Стобей, където всъщност са се запазили и фрагментите от Порфириевата творба.¹³ Както е добре известно, огромното съчинение на македонския компилатор, живял най-вероятно през V век, представлява сборник с най-значимите (поне от дидактична гледна точка) места от гръкоезичната литература на епохата, посветен на сина на автора – Септимий.¹⁴ С оглед на това, антологията е безценно притежание за нас както поради огромното количество ексцерпти от незапазени другаде творби, така и предвид ролята си на своеобразно мерило за литературно-философските вкусове на образованата публика в края на античността. Верен на високите стандарти на традиционната *paideia*, в отделните секции на сборника Йоан Стобей обикновено следва принципа на нарастващата важност и трудност, валиден с пълна сила и за главата, посветена на „Познай себе си”.¹⁵ В началото ѝ (3.21.1-15) са цитирани популярни анекдоти и апофтегми от традиционни авторитети и прочути автори (повечето не-философи); следват няколко средно дълги пасажа от Плутарх, Епиктет и Демостен, които свързват максимата с обществените дела и ценности (3.21.16-19); и едва след тях Стобей преминава към заключителната и същинска част – поредицата от значими по обем и смисъл цитати от съчинения на Платон, Ксенофонт и Порфирий (3.21.20-28). Така трите фрагмента от нашия автор са подбрани – случайно или не – като поанта на всичко онова, което Сократ споделя за самопознанието в класическите места от *Спомени* (4.2.24-36), *Филеб* (48cd), *Алкивиад* (127e-134b) и *Хармид* (164d-165a). Другите възможни авторитети по темата – Аристотел, Плутарх и (евентуално) Ямблих – изобщо не са включени в раздела от *Антология*. Разбира се, да заключим от тази подредба, че Порфирий е авторитетът на късната античност по темата за самопознанието, наистина би могло да ни се стори пресилено. И все пак, предвид казаното, смятам за напълно основателно да допуснем, че нашият мислител е бил по всяка вероятност *ключов*

¹³ Stob. 3.21.26-28.

¹⁴ Кратко описание и конспект на съдържанието на Стобеевата *Антология* се съдържа при Патриарх Фотий (*Bibl. cod.* 167, 112a14-115b31).

¹⁵ Принцип, който самият Порфирий следва при подредбата на Платиновите трактати в шест *Енеади*: cf. *VP* 24.15-16.

фактор във философските дискусии по въпроса. Присъствието му в обсъдената глава *въпреки* несъответствието на идеите му с твърде моралистичния тон на Трета Книга от *Антология* недвусмислено показва, че тириецът е бил актуалният избор поне за широката публика на начинаещите във философията.

В крайна сметка влиятелността, но и фрагментарността на свидетелствата му по темата показват, че както проумяването на „учението на Порфирий” се нуждае от изследователски поглед върху „традицията на античния неоплатонизъм” като негова естествена среда във всяко едно отношение; така и разбирането на същата традиция (и в частност на мотива за самопознанието в нея) ни задължава да изследваме учението на Порфирий като онзи неин сегмент, който – по всичко личи – е придал на общото ѝ развитие и структура не малка част от нейното своеобразие.

1.2 Порфирий: живот и дело. Основни интерпретации и обща оценка.¹⁶

Анализът на взаимоотношенията между (нео)платоническата традиция и Порфирий щеше да бъде лесна задача, ако между величината на неговото влияние и дело, от една страна, и нищожността на оцелялото от огромното му творчество, от друга, не съществуваше толкова голямо несъответствие.¹⁷ Част от трудността следва да се отдаде и на енигматичния му образ още през античността, дължащ се отново на твърде разнопосочната му и противоречива дейност. В този смисъл, нашият автор няма *едно* – постоянно или ограничено – място в рамките на (нео)платоническата традиция; напротив, пъстрата му биография и енциклопедичните му занимания налагат честото възприемане на различни роли според аудиторията, изискванията на жанра, съответната научна област и предмет на обсъждане, и т.н. Както в древността, така и днес, обаче, тази промяна обикновено бива тълкувана превратно, като или някоя от ролите му бива генерализирана до негово постоянно амплуа, или от динамиката ѝ се прави извод за колебливостта, противоречието и парадокса като отличителни черти на неговото мислене по принцип.

¹⁶ За състоянието на модерните Порфириеви студии вж. Smith (1987); (2007), който обобщава резултатите на всички по-значими изследвания през последния век, както и най-общите перспективи пред бъдещите проучвания. Cf. Beutler (1953); Smith (1974), 145-150; Girgenti (1997); Лосев (2000), 26-28; Zambon (2002a), 34-45; *etc.*

¹⁷ Cf. Bouffartigue & Patillon (1977), xiii-xiv. Вж. още Първо приложение, с. vi-ix.

В методологичен план, подобно разноречие на интерпретациите би могло да намери разрешение само ако съответното изследване разграничава (i) *сигурното* от просто *вероятното* в живота и творчеството на Порфирий,¹⁸ както и (ii) *общия* за цялата традиция мотив от *новото и оригиналното*, съдържащо се в отделните идеи, доводи или тълкования на тириеца.

Въпреки съществуването на антична биография, дело на софиста от IV-V век Евнапий от Сарди,¹⁹ основните моменти от живота и кариерата на Порфирий са ни известни главно от собствените му съчинения и преди всичко от *Животът на Плотин*, на който в действителност стъпват всички по-късни източници (в това число и споменатото жизнеописание).²⁰ Роден през 233/234 г.²¹ във финикийския град Тир, нашият мислител не ни дава сведения за ранните години от живота си. Първите събития, за които може да говорим със сигурност, се свързват с висшето му образование (очевидно по реторика и философия) под ръководството на Касий Лонгин в Атина, както и с повратното му пътуване – на почти тридесетгодишна възраст – от Гърция към Рим, където среща „учителя“ Плотин и където остава да живее и работи през следващите пет години (263–268 г.).²² По неизвестни за нас причини в края на този период тириеца бива обзет от тежка меланхолия и по препоръка на самия Плотин се преселва в Лилибей в Сицилия, където пребивава в следващите (неясно колко) години.²³ Порфирий, обаче, не казва никъде *expressis verbis* какво се е случило по-късно: дали се е върнал в Рим, Гърция или Финикия, и съответно как са се развили отношенията му с останалите живи членове на

¹⁸ Smith (1987), 719.

¹⁹ Eun. 4 (= 1T Smith). Cf. Penella (1990), 39-48.

²⁰ Cf. 2-37T Smith. За биографията на Порфирий вж. Bidez (1913); Pötscher (1972), 1064; Bouffartigue & Patillon (1977), xi-xiii; Smith (1987), 719-721; Brisson (1992a), 9-25; Millar (1997), 244; Маринов (2000), 7-8; Zambon (2002a), 31; *etc.*

²¹ VP 4.1-9. Ако хороскопът от 489F Smith наистина визира Порфирий, знаем с точност и рождената му дата – 5 октомври 234 г. Съмнение в това изказва Smith (1987), 719n3.

²² 1T.16-40; 16-24T Smith; Zambon (2002a), 31. За Касий Лонгин вж. Първо приложение, с. ix-x (cf. 2T Smith; VP 19; 20.90-91). За другите му учители вж. 13-14T; 408F.3-4 Smith.

²³ VP 11.11-19 (= 25T Smith). Порфирий все още живее там през 270 г., когато го застига вестта за смъртта на Плотин в ПUTEОЛИ (в Кампания, не далеч от Рим): cf. VP 2.32.

Плотиновия кръг.²⁴ След въпросната 268 г., следващата (и последна!) сигурна дата, която откриваме във *Vita Plotini*, е едва 301 г., когато Порфирий – вече в напреднала възраст (по неговите думи, на 68) – издава съчиненията на Плотин в оформените от самия него шест *Енеади*.²⁵ Какво се е случило през тези повече от тридесет години, т.е. през най-активната и зряла възраст на тириеця, остава почти пълна загадка.

Що се отнася до литературното наследство на Порфирий, то тук „тъмните участъци” са не по-малко.²⁶ Въз основа на енциклопедичната си образование и изключително широките си интереси, нашият автор създава огромно творчество, което – макар и доминирано от философията – включва също естественонаучни, реторически, граматически и исторически съчинения, радващи се на значителна популярност в късната античност. За никоя от творбите му – освен *Животът на Плотин* (301 г.) – обаче не можем да посочим сигурна дата, а огромна част от тях са запазени единствено във фрагментарна форма (какъвто е случаят и с *De Nosce teipsum*; срв. Първо и Второ приложение) или само като заглавия.²⁷ Това, на свой ред, се оказва причина за голямата несигурност при определянето на контекста, предназначението и дори жанра на не малък брой от Порфириевите трактати.

От друга страна, дълго време общата оценка за Порфирий и неговото дело в съвременните изследвания е била доминирана от свръхинтерпретации като, да кажем, прекаленото обвързване на интелектуалната му дейност с неговия източен

²⁴ Някои учени виждат в писмото на пребиваващия в сирийска Палмира Лонгин (*VP* 19) намек за това, че Порфирий се намира някъде наблизо (най-вероятно в родния Тир) към въпросния момент (268-273 г.). В *Abst.* 3.4 откриваме алюзия за пътуване на тириеця до Картаген, вероятно от времето на сицилианския му престой. Всичко това обаче са само догадки, които не могат да се свържат с конкретни дати и събития от живота на автора.

²⁵ *VP* 23-26. Не разполагаме със сигурни свидетелства за това кога тириецът е починал. В случай че се доверим на *Суда* (16.2098), където е казано, че Порфирий умира в края на царуването на Диоклециан, то като *terminus ante quem* следва да определим 305 г. От друга страна, автори от III и IV век често ползват прозвището „Стареца от Тир” (cf. e.g. 7T Smith; Iulian. *Ep.* 12) и това дава основание на някои учени да изместват датата на смъртта му докъм 310 г. (J. Rist in Saffrey (1992), 38n17; *pace* Whittaker (2001), 150-151).

²⁶ Срв. Първо приложение, с. ix.

²⁷ Smith (1987), 721; Zambon (2002a), 32.

произход или предполагаемата му отдаденост на религиозни, окултно-магически, мистични и даже суеверни идеи и практики.²⁸ Така за разлика от Плотин, чието име във философията е „изчистено” от подобни обвинения в средата на XX век,²⁹ тириецът и присъствието му в традицията все още се разглеждат през призмата на ориенталистката интерпретация. Друго значимо предубеждение, което има пряка връзка с цялостния образ на нашия автор в научната литература, е разбирането, че различните му интереси и научни занимания се отнасят към различни периоди от кариерата му, в които мисълта му се придържа към различни авторитети, жанрове и дори проблемни области.³⁰ Оттук и твърде общият извод, че трябва да правим разлика между *ерудита и учения* Порфирий и *философа* Порфирий от времето след срещата му с Плотин, или с други думи – между частно-научната му нагласа от ранните съчинения и философско-платоническото светоусещане от късните.³¹

Проблемът е, че не разполагаме със сигурни сведения нито за ориенталската менталност, нито за нефилософското минало или радикалната мисловна промяна на нашия автор. В действителност всичко, което Порфирий сам е счел за важно да знаем, е самоопределението му на *философ-платоник*, който живее в Гърция и Италия и чийто „работен език” във философията е старогръцкият.³² Следователно единствената културна принадлежност на тириеца, за която сме сигурни, е *гръко-римската*, и в неговия случай тя е доминирана изцяло от идеята за *философията* като висш начин на живот и богопочитание. В този смисъл, разногласията между твърденията му могат да се обяснят много по-лесно с голямото разнообразие от режими и контексти, в които нашият автор работи през цялата си кариера.³³

От друга страна, подобен интелектуален стил прави изключително трудно дефинирането на оригиналността и приносите на Порфирий към късноантичния платонизъм.³⁴ Като убеден традиционалист, тириецът е по-скоро отрицателно

²⁸ Bidez (1913), 5-17; Lloyd (1967), 283; cf. Des Places (1966), 18-24; Den Boer (1974), 198.

²⁹ Merlan (1953); Dodds (1960); Armstrong (1967b); Brisson (1992b); Gerson (1994), 218.

³⁰ Bidez (1913), 29-50; cf. Smith (1987), 722-723; Маринов (2000), 9-13; (2004b), 18-19.

³¹ Cf. e.g. Waszink (1966), 45; Lloyd (1967), 284-285.

³² Cf. Millar (1997), 242, 261-262; Saffrey (1992), 33 („чист интелектуалец без родина”).

³³ Пример за това са изследванията на J. O’Meara (1959); (1969). Cf. Smith (2007), 9-13.

³⁴ Smith (2004), 90-94.

настроен спрямо стремежа към нововъведения в полето на духовната култура и това личи особено ясно, да кажем, в отношението му към християнството.³⁵ В съчетание с необичайната му ерудираност,³⁶ консервативността на нашия автор често се привижда като пълна липса на оригиналност.³⁷ И все пак, Порфирий не копира сляпо идеите на своите учители, а представлява *самостоятелен мислител* със собствено самочувствие, който не се притеснява да модифицира, променя и дори критикува елементи в позицията на големите авторитети.³⁸ Нещо повече, по всичко личи, че най-значимите приноси на нашия мислител в крайна сметка се дължат на пълната му отдаденост на гръко-римската култура и нейната традиция, или още по-точно – на специфичната му „културна програма” за хармонизиране и систематизиране на всички направления и компоненти в античната *paideia* въз основа на принципите на „истинната философия”, съдържаща се в творчеството на Платон, Аристотел и Плотин и играеща ролята на краен „свод” на знанието.³⁹

Подобна перспектива ни позволява да направим обобщаваща оценка и за сложните отношения между Порфирий и Плотин. Без съмнение, нашият автор идентифицира Платиновия платонизъм с *философията par excellence*, но заедно с това съзира в нея и известна *недовършеност*, поне що се отнася до интегритета и мястото ѝ в живата традиция на III век. По-медитативният Плотин рядко и по изключение напуска областта на първата философия и на Платоновите *principia*; обратно, полиматът Порфирий си поставя за цел да проследи приложенията на

³⁵ *In Harm.* 4.24-5.16; *Diss. Phil.* 408-410F Smith; cf. J. Barnes (2008), 128-131. Относно антихристиянските мотиви в мисленето на Порфирий вж. Първо приложение, с. vi.

³⁶ IT.16-35; *Syll. Cat.* 113F.3-4 (*gravissimus vir auctoritatis*); *In Phys.* 138F.6 (πολυμαθέστατος τῶν φιλοσόφων); *PO* 343F Smith (*doctissimus philosophorum*); Den Boer (1974), 199.

³⁷ Cf. Bidez (1913), 133: „Dans tout ce qui nous reste de ces écrits, il n’y a pas une pensée, pas une image dont on puisse affirmer à coup sûr qu’elle est de lui.” Cf. Dodds (1970), 864-865: „Though unoriginal and often uncritical, Porphyry is a remarkable polymath, and has the good habit of quoting his authorities by name; he has thus preserved many fragments of older learning. As a thinker he is unimportant.”

³⁸ Beutler (1953), 301-302; Hadot (1968), 89-91; Saffrey (1992), 46; Zambon (2002a), 16. Относно различните степени на доктринална оригиналност на Порфирий в тълкуването му на ключови Платинови изказвания вж. главно Schwyzer (1974) и D’Ancona (2005).

³⁹ Cf. Smith (2007), 15-16.

въпросните принципи и в останалите дялове на научно-философското познание.⁴⁰ По този начин, в донякъде самоприписаната роля на любим ученик на Плотин,⁴¹ тириецът се оказва онзи мислител, който успява да систематизира, популяризира и наложи като стандарт неоплатоническата философия на своя учител.⁴² Затова и в творчеството му сме в състояние да отличим със сигурност не малко новости и оригинални приноси към Платиновата доктрина, съставляващи част от огромната издателска и коментаторска работа към самите съчинения на учителя.⁴³

Същото може да се каже и за останалите линии на влияние, които Порфирий прокарва в историята на неоплатонизма – инкорпорирането на Аристотеловото наследство в образователната стълбица на късната античност и свързаното с това утвърждаване на общоприетите коментарни практики,⁴⁴ както и комплексното му присъствие в християнската литература през следващите векове като опасен враг на вярата, но и върховен авторитет по ключови теми от платонизма и елинската *paideia*.⁴⁵ И ако днес вече не сме склонни да приемем хипотезата на W. Theiler, че навсякъде в по-късната традиция на латиноезичната метафизика, където неоплатоническото влияние не може да се отнесе пряко към Плотин, всъщност става дума за учение на тириец,⁴⁶ то изглежда съвсем разумно да се съгласим с обобщението на A. C. Lloyd, че „Порфирий може да бъде наречен *основател на неоплатонизма* по следната причина – макар че философията, която поддържа, е по същество тази на Плотин, той прави възможно същата да се превърне, както се и случило, в своеобразна *институция* по времето на Римската империя.”⁴⁷

⁴⁰ Лосев (2000), 24-25; Smith (2007), 12-13.

⁴¹ Zeller (1923), 696; cf. D’Ancona in Zambon (2002a), 9-10 (ref. ad VP 20.91-93). По въпроса за метафизичните основания на връзката между *учител* и *ученик* според Порфирий вж. Zambon (2002b); срв. Бояджиев (1993), 126-131; Брюн (2000), 47-49.

⁴² Cf. Saffrey (1992).

⁴³ Wilkens (1977); Brisson, Goulet-Cazé, Goulet, O’Brien (1982); Brisson *et al.* (1992).

⁴⁴ Hadot (1968), 92; Goulet-Cazé (1982), 277-280, 303-305; D. O’Meara (2003), 51-68; *etc.*

⁴⁵ Courcelle (1948); Smith (1987), 764-772; cf. Saffrey (1992), 46 („в последните тридесет години на III век Порфирий е единствената философска светлина на хоризонта”).

⁴⁶ Theiler (1933), 4. Cf. Courcelle (1948), 159-165; Dörrie (1962).

⁴⁷ Lloyd (1972), 411. Cf. Armstrong (1967b), 214-215; Deuse (1983), 129.

Всичко това ни дава достатъчни основания да допуснем, че Порфириевото учение за самопознанието – доколкото последното е водещ мотив в класическата философия – играе ключова роля не само в антропологията на нашия мислител, но също и в далеч по-амбициозния му проект за актуален синтез на философската традиция. Както анализът му ще покаже, запазените свидетелства разкриват един наистина *традиционен облик*. Ето защо е нужно да проследим и основните топоси в античното философстване, които формират тематичния и идеен фон на дискусиата за самопознанието при нашия автор.

2. КЛАСИЧЕСКАТА ТРАДИЦИЯ НА САМОПОЗНАНИЕТО: ПРЕГЛЕД НА ОСНОВНИТЕ ИДЕИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ.

Задачата ни в случая се улеснява много от двете класически изследвания на Wilkins (1980) и Courcelle (1974–1975), които – взети заедно – дават изчерпателна картина за общия гръко-римски контекст на темата. По тази причина, в следващите страници ще се опитаме по-скоро да опишем главните *антични парадигми*, в които самопознанието е предмет на философска рефлексия.

2.1 Делфийската максима „Познай себе си”: ранни интерпретации.

Най-ранната история на гръцката идея за самопознание е тясно свързана с прочутия делфийски израз „Познай себе си” и неговите тълкования. Доколкото първият фрагмент от *За ‘Познай себе си’* на Порфирий е ключово свидетелство за споровете през античността относно непосредствения контекст на максимата, то тук няма да се спираме подробно на нея. Ще кажем само, че още в древността тя бива асоциирана с група сходни изрази и поговорки, известни като Питийските наставления (*παράγγελματα Πυθικά*) или гномите на седемте мъдреци.⁴⁸ Каква функция са изпълнявали те през VI-V в. пр. Хр., откогато разполагаме и с първите данни за тях, е трудно да се каже. Най-голяма подкрепа днес среща обяснението, че първоначалното им предназначение било пряко свързано с Аполоновия култ и с храмовите ритуали в Делфи, в чийто контекст – както настоява и тълкуването на Плутарх – гномите играят ролята на „кодирани упътвания” към посетителите на

⁴⁸ Wilkins (1980), 1-6. За дейността и влиянието на седемте мъдреци вж. Snell (1952).

святилището. В такъв случай, „Познай себе си” би представлявало подсеждане, че молителят трябва да е наясно с истинските си желания, молби и въпроси, когато отправя питане към Аполон и неговата прорицателка.⁴⁹ Същевременно не бива да изключваме възможността максимата да е притежавала някакво местно значение, останало неизвестно за нас по множество причини. Хронологичният преглед на свидетелствата показва, че първият автор, който експлицитно свързва гномите от Делфи с дейността на седемте мъдречи, е именно Платон.⁵⁰ Това значи, че почти всичко, с което разполагаме за ранната история на призива, е до голяма степен подвластно на *философската интерпретация* от по-късно време.

И все пак, до нас са дошли няколко позовавания върху „Познай себе си” от периода преди Платон, открити в текстове на Ион, Пиндар и Есхил, писани през V век пр. Хр.⁵¹ Като цяло, стиховете съдържат призив към смирение и осъзнаване на собственото положение пред лицето на боговете и новия световен ред на Зевс. В по-общ план, в тях е налице силен контраст между човешкото и божественото, както и между проявите на надменност (*ὕβρις*) и запазването на благоразумие (*σωφροσύνη*), присъщи и на боговете, и на хората.⁵² Много близко до латинското *memento mori*, моралистичното звучене на стиховете напомня за добре познатите религиозно-обществени поучения, съдържащи се във фрагментите на Хераклит. Въпреки че пряката връзка между творчеството му и „Познай себе си” не може да се докаже,⁵³ някои гноми на „тъмния философ” поразително наподобяват изказа и

⁴⁹ Wilkins (1980), 7-8; Courcelle (1974), 11; Beierwaltes (1991), 77-78.

⁵⁰ Cf. Plat. *Prot.* 342e-343b; Plut. *Or. Pyth.* 408d-f; *Garr.* 511ab; Wilkins (1980), 2.

⁵¹ Ion fr. 55 Snell; Pindar. *Pyth.* 2.34; Aeschyl. *Prom.* 309-310; cf. Anon. Sch. in Pindar. *Pyth.* 2.63-64; in Aeschyl. *Prom.* 307-314. Cf. Wilkins (1980), 12-15.

⁵² Cf. e.g. Soph. fr. 531 Nauck.

⁵³ Cf. Wilkins (1980), 12-13. Става дума най-вече за 22 В 116 DK (*ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ σωφρονεῖν*), чиято автентичност е широко оспорвана, а и контекстът не ни дава повече яснота за смисъла, в който Хераклит прави този извод. Още по-объркано е положението с предходния фрагмент В 115 DK (*ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν ἀῶξων*), където колебанията са между *познавателно* и чисто *физическо* движение на душевната субстанция (това е обяснението, което Kirk, Raven & Schofield (1983), 204 дават за много сходния В 45 DK). Накрая, нямаме достатъчни основания да свържем по безспорен начин с „Познай себе си” и обсъждания по-долу В 101 DK.

внушението на максимата. Плутарх, например, експлицитно свързва заявлението му „Изучих себе си” (ἐδιζήσάμην ἑμεωυτόν) с Γνῶθι σαυτόν.⁵⁴ По всяка вероятност с него Хераклит бележи нуждата от преход към един *по-отговорен* тип знание в сравнение с повърхностните изследвания на съвременниците, които не принасят благоразумие и очевидно не различават действителното „себе си” от привидното „мое”.⁵⁵ Обратът на архаичното мислене към моралната спекуляция се забелязва и в прочутото ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων („Нравът е бог за човека”).⁵⁶ Противно на Омир и останалите „теолози”, Хераклит не вярва, че човешките безумства и провали се дължат изцяло на външна божествена намеса. Напротив, като причастен на логоса всеки притежаващ разум човек е отговорен сам за действията си; следователно наш демон е собствената ни съдба, която сами предопределяме с мислите, делата и решенията си, но която иначе различаваме трудно, защото в повечето случаи не познаваме добре нравите си.

В тази перспектива най-ранното достъпно послание на максимата в гръцката литература е, че човек трябва да осъзнае докъде се простират собствените му сили (т.е. *мястото* и *мярата* му), а също така и да знае как да не губи контрол над прекомерните желания (това, което собствено представлява *благоразумието*).⁵⁷

2.2 Сократ: самопознание и грижа за себе си.

Подобен морален мотив разкрива и първата интерпретация на делфийския призив в рамките на гръцката философия, осъществена от Сократ.⁵⁸ Определен от Аполон като „най-мъдрия сред хората”, прочутият атинянин започва да търси познаещи от себе си, за да докаже грешката на Пития. След като обаче открива при съгражданите си само престорена мъдрост, той проумява мисълта на оракула, че е единственият човек, който – макар да е невежа и безизкусен във всичко останало – следва истински призива на бога да познае себе си и не се заблуждава, че знае

⁵⁴ Heracl. 22 B 101 DK (= 246 KRS) ap. Plut. *Adv. Col.* 20, 1118c. Cf. Courcelle (1974), 18; Gerson (2006), 29-31.

⁵⁵ *Id.* 22 B 40 DK (= 190 KRS); cf. A 16; B 56 DK.

⁵⁶ *Id.* 22 B 119 DK (= 247 KRS).

⁵⁷ Cf. Xen. *Hell.* 2.4.40-41; *Cyr.* 7.2.20-25.

⁵⁸ Courcelle (1974), 13-24; Брюн (2000), 59-75; Gerson (2006), 29-39.

това, което не знае.⁵⁹ От този момент нататък синът на Софрониск се посвещава на службата на бога, на гласа на съвестта и грижата за своята и чуждите души, чието „двойно невежество” и лош живот разобличава със средствата на диалога и споделената любов към истинната мъдрост.⁶⁰ Така делфийската максима се явява *марката* на неговата философия изобщо:⁶¹ преди което и да било друго познание, човек трябва да постигне *знание за себе си*; и дори това да изглежда трудно или невъзможно, трябва да продължава в същата посока, защото само по този начин може да си гарантира *истински добър живот*.⁶²

Наред с морално-религиозното послание за смирение и самооценка, „Познай себе си” се превръща при Сократ и в *епистемологичен* модел.⁶³ В действителност, атинският философ предизвиква истинска „революция в понятието за знание”.⁶⁴ Постижимата от човека σοφία – а именно философията⁶⁵ – представлява по-скоро „среден път” между пълното невежество и божественото знание. От второто тя се различава по това, че в резултат на присъщата на хората крайност няма достъп до завършената картина на вселената нито в цялост, нито в детайли, а от първото се различава, доколкото – въпреки своето незнание за фактическото устройство на нещата – не продължава да гледа навън, а се съсредоточава върху вътрешните ценности, на които се крепи правилният начин на живот. Самопознанието, което в този смисъл се явява едновременно начало и крайна цел на философското изследване, представлява *лично ценностно познание*, което не работи с факти и не може

⁵⁹ Cf. Plat. *Apol.* 29ab; 37b.

⁶⁰ *Ibid.* 20e-23b. Относно образа на „историческия” и „литературния” Сократ вж. Брюн (2000); Nails (2002), 263-269; P. Hadot (2002), 22-35. За Сократовото понятие за „двойно невежество” вж. Plat. *Apol.* 20c; 21d; *Alc.* 116e-118a; *Charm.* 165bc; 166cd; *Euthyphr.* 5a-c; 15a; 15e-16a; *Lach.* 186b-e; 200e; 212a; 223b; *Hipp. Maj.* 286c-e; 304de; *Men.* 71a; 80d; *Gorg.* 509a; *Resp.* i, 337e; *Symp.* 204a; *Tht.* 150c-e; *Phlb.* 49a; *Soph.* 229c-230b; *etc.*

⁶¹ Cf. Xen. *Mem.* 4.2.24-40; Aristoph. *Nub.* 841-842; Isocr. *Panath.* 230; Plut. *Adv. Col.* 20, 1118c-f; Hippolyt. *Ref.* 1.18.1; Dio Chrys. *Or.* 10.22.

⁶² Plat. *Apol.* 29c-30b; 38a; *Phdr.* 229e-230a; Xen. *Mem.* 4.2.30-39. Cf. Courcelle (1974), 16.

⁶³ Beierwaltes (1991), 84-87.

⁶⁴ P. Hadot (2002), 11-12, 26-27.

⁶⁵ Cf. Plat. *Symp.* 204ab; *Phdr.* 278d.

да се продава, преотстъпва или постига от друг вместо мен. В самопознанието, с други думи, истинският сократически „проблем е не да *знаем* това или онова, а да *бъдем* по един или друг начин.”⁶⁶

В този ред на мисли, лесно можем да разберем защо атинският мислител поддържа твърдението на познание и добродетел. За него философията се състои именно в това – полагане на грижа за *доброто* на душата (т.е. Аз-а) благодарение на *познаването* на истинските ѝ достойнства, способности и потребности.

2.3 Платон: онтологическата дименсия на самопознанието.

При Сократ обаче не откриваме това, на което е било съдено да се превърне във водещ мотив на платоническите интерпретации на самопознанието, а именно въпросът за разкриването на истинската ни *същност*. Разликата между *морално-познавателното* и *онтологическото* тълкуване на „Познай себе си” се забелязва съвсем ясно при сравнителен анализ на Сократовата позиция от Ксенофоновите *Спомени* (4.2.24-26) и Платоновия *Алкивиад* (127d-135e).⁶⁷ В двата сходни текста Сократ открива събеседването с въпрос за смисъла на Γνῶθι σαυτόν, след който и двамата му събеседници признават, че темата им се струва твърде тривиална и по тази причина им е трудно да дадат смислен отговор на момента. По-нататък и двата разговора влизат в сократическото русло на проблема за знанието, доброто и злото, както и на грижата за себе си. Докато дискусиата при Ксенофонт, обаче, се задоволява със свеждането на „себе си” до нрава и способностите на отделния човек, откъдето акцентът пада върху *морално-познавателното придържане към собствената мяра и щастие*; обсъждането при Платон прави следващата крачка и въз основа на идеята за „огледалото на другия” стига до извода, че отделните „себе си” са не просто сводими до определени качества, способности и дейности, но преди всичко представляват самостоятелни *същества или субстанции*, които във взаимното си умовъзприятие осъзнават своята *божествена идентичност*.⁶⁸

⁶⁶ P. Hadot (2002), 28. Cf. Griswold (1996), 43-44; Plut. *Adv. Col.* 21, 1118f-1119a.

⁶⁷ За първия текст вж. Courcelle (1974), 18-20; Wilkins (1980), 23-24. Относно споровете около автентичността на *Алкивиад* (впрочем, неоспорвана в античността) вж. Wellman (1966), 3, 18-20n1; Segonds (1985), x.

⁶⁸ Plat. *Alc.* 133bc. Cf. Plat. *Phdr.* 255d; Wellman (1966), 15-17; Simon (2006), 293-294.

В този смисъл, сократическото питане за *същественото* у човека придобива при Платон онтологическо (или даже онтотеологическо) звучене и се превръща във въпрос за типа *реалност* на това, което е предмет и същевременно субект на самопознанието.⁶⁹ Платоновият Сократ разграничава „себе си”, „своето” и „на своето” (αὐτός – τὰ αὐτοῦ – τὰ τῶν αὐτοῦ) като различни *модуси на съществуване* (128a-129a; 133de) и в крайна сметка отрежда ролята на висше „себе си” именно на душата, докато тялото обявява за нещо вторично, което в най-добрия случай е „наше”. Оттук и човекът се определя като душа, служеща си с тяло (129b-130c).

Въз основа на тази дефиниция Платон разрешава два ключови проблема. На първо място, познаването на нашата същност (т.е. душата) се оказва *conditio sine qua non* за всяка една наука или изкуство, тъй като без знание за „себе си” сме неспособни да познаем истински „своето”, а значи и да се ползваме правилно с него (131a-с; 133с-е). Така Сократовата философия като грижа за себе си бива окончателно преобразувана в *съзерцателна грижа за душата*. На второ място, отхвърлянето на тялото като конститутивен елемент на нашата личност лишава процеса на същинското самопознание от обичайната за повечето видове познания *сетивна* основа и инструментариум. Единственият начин да „видим” себе си и собствената същност е като общуваме с другите души посредством най-добрата, несетивна познавателна способност, която имаме – а именно *мисленето* (132с-133с). Самото мислене ни дава познание не само за нашия Аз и (по аналогия) за другите души, но и за божественото в реалността, с което се намираме в пряка родствена връзка тъкмо по линия на душата. По такъв начин самопознанието се оказва преплетено с *богопознанието*: оглеждането в онази наша част, която може да познае божественото, е в същото време разпознаване на истинското „себе си”, което притежава въпросната способност.⁷⁰ В *Алкивиад* засвидетелстваме за пръв път и експлицитното свързване на идеята за самопознанието – в качеството му на отъждествяване с божественото в нас – с централния за Платоновата традиция мотив за *уподобяването на бога* (ὁμοίωσις θεῷ) като наша крайна цел.⁷¹

⁶⁹ Beierwaltes (1991), 81-84.

⁷⁰ Cf. Plat. *Alc.* 134d4-8.

⁷¹ Plat. *Tht.* 176ab; Annas (1999), 57-58. Cf. Courcelle (1974), 30-32; Wilkins (1980), 60-61; Betz (1981), 157-159.

Разбира се, Платон не се отказва и от сократическата линия на тълкуване, чийто основен акцент падаше върху морално-епистемологическите измерения на самопознанието. Въпреки силните теологически конотации, Аз-ът от *Алкивиад* е неспособен да познае себе си и божественото, ако не се вглежда *правилно* в душите на другите или в своята собствена. Ето защо към края на диалога (133b-134a) Платоновият Сократ още веднъж насочва вниманието ни към благоразумието като необходимо условие за познаване на нашата същност: ако при мисловното вглеждане в огледалото на другия ни липсва мярата на *sōphrosynē*, няма да видим това, което наистина се вижда в него, а ще се окажем в плен на онова, което си въобразяваме, че виждаме, изпадайки в една от двете крайности – да се самоподценяваме повече от нужното (като се идентифицираме с тялото, а не с душата) или да надценяваме себе си отвъд заслугите си (в случай че те не съответстват на възвишената ни природа).⁷² Доколкото в такъв случай душата няма да се намира в съгласие с божественото в себе си и в света (и най-вече със своя личен *daimōn*), то и ние няма да можем да се радваме на присъщото ѝ *щастие* (*eudaimonia*) с оглед на неблагоразумието, стоящо в основата на нашето мислене (134a).

В този смисъл, самопознанието според *Алкивиад* запазва сократическия си статут на лично ценностно знание, което няма външен предмет или критерий, но към чийто морално-познавателен облик в случая е добавен силен онтологичен шрих. Единството на двете перспективи се потвърждава и от внимателния прочит на диалога *Хармид* – другата Платонова творба, където темата за самопознанието е предмет на сериозно обсъждане.⁷³ В рамките на дискусиата за действителното определение на σοφροσύνη, разговорът естествено преминава към отъждествяване на благоразумието със самопознание (164d-169c). Обръщайки се към тълкуването на делфийската максима, Платон интерпретира „Познай себе си” като божествен поздрав към хората, идентичен на „Бъди благоразумен” – знай мярата на битието и познанието си и с това бъди подобен на бога.⁷⁴ Основният проблем в следващия момент (165b-166e) се оказва несводимостта на въпросната добродетел до който и да било тип наука или изкуство в общата класификация на човешкото познание. За

⁷² Plat. *Phlb.* 48c-49e. Cf. Wilkins (1980), 16-17.

⁷³ Beierwaltes (1991), 84-87; cf. Courcelle (1974), 19; Wilkins (1980), 72; Vorwerk (2001).

⁷⁴ Plat. *Charm.* 164e-165a; cf. *Alc.* 131bc; 133c-e; *Tim.* 72a.

пръв път във въпросния диалог е застъпена ключовата идея за *безполезността* и *безпредметността* на самопознанието, що се отнася до материалните ползи от него. Подобно на Аристотеловите теоретични науки, познаването на същността ни няма по необходимост пряка връзка с физическата реалност и разните видове „полза“ в рамките на предметния свят, тъй като цялата му действителност остава съсредоточена във вътрешното съзерцание на душата. И все пак самопознанието, разбираемо като благоразумие, има свой специфичен предмет – *знанието* на Аз-а *като цяло*, в което се включват както частните му научно-технически знания, така и собственото му *самосъзнание* като знаещ или незнаещ определено нещо (166с-167а). В качеството си на подобно метапознание („наука за останалите науки и за самата себе си“), самопознанието придобива висша жизнена ценност, доколкото направлява безпогрешно хода на живота и осигурява благополучие (167b-174с).

С няколко думи, у Платон за пръв път имаме синтез на трите основни линии в тълкуването на „Познай себе си“ – морално-религиозната, познавателната и метафизическата. В по-общ план, при него за пръв път забелязваме „разтваряне“ на нашата тема в основните дялове на философията: самопознанието започва да се асоциира с ключови въпроси от областта на етиката, метафизиката (учението за душата, но също и теологията) и гносеологията (или по-точно онзи дял, който след Ксенократ философите наричат главно „логика“). В една или друга степен, почти всички по-късни интерпретации на темата се движат в руслото на това, което Платон и Сократ ѝ отреждат като място във философията.

2.4 Стоата: самопознанието като принцип и крайна цел на философията.

Илюстрация към последния извод е тълкуването на максимата в стоически контекст.⁷⁵ Тук „Познай себе си“ е не просто една от популярните дефиниции на философията; в действителност, призивът маркира крайната цел на истинското философстване – моралното съвършенство на човека, което принася истинско щастие и божествено единство с цялото. Самопознанието има и *структурираща функция* в системата от науки и изкуства, които – по Платонов маниер – могат да

⁷⁵ Относно влиянието на Сократ върху киници, стоици и редица други елинистически философи и течения вж. най-вече Long (1988). Обобщение на стоическото тълкуване на темата вж. при Courcelle (1974), 49-68; Betz (1970), 472-477 и Wilkins (1980), 63-70.

се разделят на знания за „нас”, „нашето” и „нещата на нашето”.⁷⁶ Така в кинико-стоическа интерпретация делфийската максима се оказва не само отправна точка и насърчение към по-сериозна философска спекулация, но преди всичко самият *свод* и *същност* на философията изобщо. Върховната ѝ роля е тема на множество съчинения в школата на стоиците и се усеща най-добре в разискванията им за крайната цел, която стои пред нас; защото, ако *telos* на философстването – споделя позицията им император Юлиан няколко века по-късно – е „животът в съгласие с природата”, то човек най-напред трябва да узнае собствената си природа.⁷⁷

Макар за наше съжаление да не притежаваме нищо от трактатите, за които говори Юлиан, същата картина на стоическата интерпретация се открива още при Посидоний,⁷⁸ Цицерон,⁷⁹ Сенека⁸⁰ и Епиктет.⁸¹ В това отношение най-показателен е следният откъс от *За законите* на Цицерон, където идеята за самопознанието се оказва пряко свързана с централни за цялата сократико-платоническа традиция понятия: „Излиза, че майка на всички блага е мъдростта, от любовта към която дошло на гръцки и името ‘философия’; всъщност, безсмъртните богове не са дарили на човешкия живот никакво по-голямо богатство, нищо по-цветущо и по-превъзходно от нея. Защото тя ни е научила както на всичко останало, така и на това, което е най-трудно – да познаем самите себе си; а тази заръка съдържа такава сила и такава мисъл, че следва да се припише не на някой човек, а на бога в Делфи. Понеже който познае себе си, най-напред ще разбере, че притежава нещо божествено и ще счита ума в себе си за някакво изображение, посветено [на бога], ... а след като вече е познал и видял себе си в цялост, ще разбере по какъв начин – бидейки прекрасно устроен от природата – е встъпил в живота и колко разнообразни средства притежава, за да постигне и спечели мъдрост.”⁸² Можем да отбележим следните пунктове в този текст. (i) Цицерон вече експлицитно полага

⁷⁶ Iulian. *Adv. Cyn.* 4, 183d-184a.

⁷⁷ *Ibid.* 6, 185d.

⁷⁸ Posidon. ap. Sen. *Ep.* 31.11; ap. Cic. *Tusc.* 5.70; *etc.*

⁷⁹ Cic. *Leg.* 1.58-62; *Tusc.* 1.52; *Fin.* 5.44; *etc.*

⁸⁰ Sen. *Ep.* 41; 31.11; 35.4; 113.2-3; 120.14; 121.14,23-24; *Cons. Ad Marc.* 11.2-3; *etc.*

⁸¹ Epict. *Diss.* 1.14.13-14; 2.8.10-14; 3.1.18-26; 3.22.38-39; *etc.*

⁸² Cic. *Leg.* 1.58-59. Cf. Courcelle (1974), 27-34.

самопознанието *в центъра* на философските изследвания, доколкото представя „любомъдрието“ като път към мъдростта *чрез* познаването на себе си. (ii) Самото понятие за мъдрост се свързва с правилната преценка за собствената ни природа, която гарантира не просто постигането на определено *знание* за нея, но най-вече *благополучието* и *добродетелта* на съответната душа предвид това, че мъдростта е източник на всички блага за хората. (iii) Самото индивидуално съвършенство е възможно единствено поради факта, че човек като разумно живо същество има в себе си *божествен ум*, с чиято помощ може да се уподоби на бога.⁸³ (iv) Накрая, силата на нашата рационалност да прозре естеството на висшето по устройството на човека (както става ясно и от продължението на текста) гарантира пълната хомология между *частна* (вътрешна) и *универсална* (външна) *природа*, а това собствено представлява и крайната цел на човешкия живот според стоиците.⁸⁴

В стоицизма виждаме окончателното изместване на субекта на самопознание от душата към *ума* или *разума* – особеност, която в късноплатонически контекст (включително при Плотин) кореспондира на идеята за два алтернативни модуса на самопознание (съответно като душа и като ум). Трудно е да се каже доколко последната тенденция е оригинална за стоицизма; факт е, че и за нея можем да посочим прецеденти в по-ранната традиция и най-вече при Аристотел.

2.5 Аристотел: интелектуалното самопознание.

Добре известно е, че една от привидно големите разлики между Платон и Аристотел се състои в това, че ученикът приписва безсмъртие и божественост не на цялата душа, а единствено на висшия ѝ дял – ума.⁸⁵ От своя страна, понятието за *nous* при Стагирит⁸⁶ играе не по-маловажна и мащабна роля от това за душата

⁸³ Cf. Cic. *Tusc.* 1.52; 5.70 (*deus in corpore humano hospitans*); Sen. *Ep.* 32.11; Epict. *Diss.* 3.1.24-27; 1.14.13-14; Marc. Aur. 12.26 (ὁ ἐκάστου νοῦς θεός). Cf. Long (2002), 142-147.

⁸⁴ Cf. Cic. *Fin.* 5.44; *SVF* 3.2-28.

⁸⁵ Cf. e.g. Arist. *An.* 2.1-2; *Eud.* fr. 2 Ross. За условностите и вариациите в предаването на гръцкото *nous* на модерен философски език вж. Smith (2004), 27.

⁸⁶ Относно *учението за ума* при Аристотел вж. Merlan (1963); Schroeder (1984); Sisko (1996); Van der Eijk (1997); Caston (1999); Gerson (2004). За платоническата му рецепция вж. главно Armstrong (1960); Hager (1964); Sorabji (1990); Blumenthal (1996a), 151-170.

при Платон, с което налага нуждата от особена внимателност, когато се обсъждат свидетелствата за ролята му в процеса на самопознание. В това отношение можем да разграничим с относителна сигурност три основни значения в Аристотеловата употреба на „ум“, които условно ще наречем метафизическо, психологическо и епистемологично. В първото под *nous* следва да се разбира върховната безтелесна субстанция, която Философът нарича „неподвижен двигател“ и „бог“ и която съставлява предмета на теологиката (висшия дял в неговата *philosophia prima*).⁸⁷ Във второто „ум“ обозначава върховната имперсонална част на душата, която е божествена, способна на авторефлексия и богопознание, и идва в нас „отвън“.⁸⁸ Накрая, третото значение препраща към ума като когнитивна енергия, в която липсва присъщият на останалите видове познание субект-обектен дуализъм, заменен от специфичното интуитивно тъждество с предмета на съзерцание.⁸⁹

До каква степен единството на дадените три значения при Аристотел е нещо самоочевидно, е доста трудно да се каже въз основа на запазения корпус. Другите свидетелства пък са или по-късни, или твърде несигурни.⁹⁰ Най-близо до нашата тема без съмнение стои божественият ум, чието вечно и непроменимо „мислене на самото мислене“ нееднократно е било обявявано за парадигма на абсолютната саморефлексия и самопознание в античността.⁹¹ В контекста на *Етиките*, обаче, дискусиата за самопознанието се води не толкова около ума, колкото около далеч по-динамичното понятие за Аз.⁹² И все пак, в коментарната традиция са запазени две кратки податки, които препращат към изключително важното деление между същностно и акцидентално самопознание във философията на перипатетизма.

Първият текст е част от трактат *За душата* на Александър Афродизийски (II век), докато вторият е негова разширена и леко модифицирана версия, съдържаща се в приписвания на същия автор коментар към Книга Ламбда на *Метафизика*,

⁸⁷ Arist. *Metaph.* 12.7-9; *Phys.* 7-8.

⁸⁸ Arist. *GA* 2.3, 736b28; *An.* 3.4-6; cf. *An.* 2.2, 413b24-32; *Alex. An.* 1.2-2.9; Anon. *In EN* 200.39-201.24; *etc.*

⁸⁹ Cf. Merlan (1963), 81.

⁹⁰ Cf. Wilkins (1980), 9-10.

⁹¹ Beierwaltes (1991), 88.

⁹² Cf. Simon (2006).

датиращ от късновизантийския период.⁹³ В тях прочутият Аристотелов екзегет обяснява разликата между трите вида познаващ ум (ум във възможност, ум по достояние и ум в действителност), както и модусите на когнитивно единство с предмета на познание. В този контекст, преходът между трите нива на мислене може да се представи като процес на възходяща актуализация на интелектуалната способност до момента на върховното ѝ интензифициране, когато човешкият ум по някакъв неясен начин се трансформира в божествен.⁹⁴ На базата на сетивния опит и паметта, от един момент нататък в нас се заражда умението да формираме и боравим с общи понятия, абстрахиращи от непосредствените ни впечатления – и това е *потенциалният ум*. Постепенно умението укрепва и се развива в автономна способност за понятийно мислене, която може да се активира сама и отделно от материалната си основа, т.е. без нуждата от преки сетивни афекции; в този случай следва да говорим за *ум по достояние*, който се явява вече завършената форма на човешко мислене, но невинаги е в действителност и по тази причина статутът му наподобява наличието на стабилно знание в духа на учения – има го винаги, но невинаги е актуално.⁹⁵ Накрая, съвършенството на „ума в действие“ – „мисленето само по себе си“ и в пряк смисъл – съответства на т.нар. *ум в действителност*.

На двете първоначални нива в така описаната стълбица умът (като *субект* на мисленето) и съответната умопостижима форма (като негов *обект*) представляват двойка съотносими противоположности.⁹⁶ Така, доколкото всяко познание (още от сетивното възприятие) се явява „уподобяване на подобното с подобно“,⁹⁷ мисленето на ума е възможно да се дефинира като *интелектуална асимилация на мисления предмет*, в рамките на която умът се изпълва от абстрахираната форма на нещото отделно от неговата материя. Противопологането, следователно, произтича точно от невъзможността на съответната способност да се идентифицира *напълно* с обекта си. И все пак, по време на активно мислене умът става в действителност това,

⁹³ Alex. An. 86.17-29; [Alex.] In Metaph. 698.2-31.

⁹⁴ [Alex.] In Metaph. 696.33-698.2.

⁹⁵ Cf. Arist. An. 2.5, 417a21-b17. За различните типове *възможност* и *действителност* в модалната теория и метафизиката на Аристотел вж. Христов (2000), lx-lxiv.

⁹⁶ Alex. An. 86.23-26; [Alex.] In Metaph. 698.9-12.

⁹⁷ Arist. An. 1.2, 404b17-18, 405b15; 2.4, 416a30, 32; 2.5, 416b35; Metaph. 4.4, 1000b5-9.

което мисли – а именно умозримият ейдос на съответната вещ. Така в ума-в-действителност имаме *формално* тъждество на ум и умозримо, въпреки че самото умозримо не изчерпва реалността на мисления предмет предвид незаличимата материална разлика между познаващото и познаваното.⁹⁸ Освен това, доколкото активният ум също може да бъде концептуализиран като ейдос, той е способен да мисли самия себе си наред с останалите умозрими форми. Това обаче е възможно само при условие, че мисълта ни – така да се каже – *формализира* самата себе си като идентична с конкретното мислимо. Самопознанието на активния интелект при човека, в този смисъл, е акцидентално и може да се сведе до авторефлексивен епифеномен на същинската дейност на ума – мисленето на универсални форми.⁹⁹

И все пак, Аристотел оставя вратичка за достъп до едно по-висше ниво на мислене и познаване на себе си, което по право принадлежи на първия ум и едва вторично – във вид на интелектуална илюминация – на ума в действителност.¹⁰⁰ В мисленето на ὁ πρῶτος νοῦς няма материално различие, тъй като божествената субстанция не мисли ейдоси на други неща, а само и единствено себе си.¹⁰¹ Като неподвижно движещо за всичко останало, тя е чиста нематериална действителност и значи може да бъде асимилирана от мислещия субект без остатък. По този начин в първия ум *формалното* тъждество на мислещо и мислено, на ум и умозримо, се преобразува в *реалното* единство на висшето мислене. Ὁ πρῶτος νοῦς представлява „мислене за самото мислене”, в което субективна мисъл и обективно съдържание съвпадат напълно. Що се отнася до активния интелект, то в степента, в която е способен да мисли първия ум (а не друго), той може да се превърне в същото това божествено мислене, или на платонически език – да се уподоби на бога, като пълнотата и интензивността на акта зависят вече не от обективната (материална) непроницаемост на мисленото нещо, а единствено от уменията на нашия ум да не смесва съзерцанието на първоначалото с гледката на други (по-нисши) умозрими ейдоси. Все пак, „умът в действителност е най-превъзходното [за нас] не защото мисли формите отделно от материята и се превръща в тях, а защото мисли според

⁹⁸ Cf. Arist. *An.* 3.4, 429b29-430a9.

⁹⁹ [Alex.] *In Metaph.* 698.2-9; *Alex. An.* 86.19-23.

¹⁰⁰ Cf. Merlan (1963), 77-82.

¹⁰¹ Arist. *Metaph.* 12.9, 1074b21-1075a10; cf. *MM* 2.15, 1212b37-1213a7.

силите си и първия ум, и в някакъв смисъл *става* самият него [т.е. бог].”¹⁰² Оказва се, че *висшият метод на богопостигане у Аристотел отразява пряко прехода от формалното знание за себе си в съставния ум към абсолютното самопознание в рамките на божествения*.

В този смисъл, в перипатетическата традиция откриваме три големи приноса към историята на нашата тема. Без съмнение, (i) свързването на самопознанието с *ума*, а не толкова с душата, е новост. Оригинално още е (ii) установяването на различни *степен*и на самопознание – съответно на нивото на съставния и на божествения ум, определени като *формален* и *субстанциален* тип знание за себе си. Накрая, (iii) експлицитното отнасяне на висшето *щастие* и *начин на живот* към божествения акт на самопознание е ако не новост, то поне по-ясна и влиятелна интерпретация на Сократово-Платоновата постановка.¹⁰³

2.6 Филон и Плутарх: самопознанието като смирение.

Водещ мотив в дискусиите по темата от периода на Римската империя става идеята за самопознанието *като път на богопознание*. Лесно е да се забележи, че и тук интерпретациите варират – от нуждата да познаем божественото в себе си до далеч по-песимистичното осъзнаване на собствената нищожност пред величието на Бог. В рамките на юдео-християнските интерпретации, например, втората идея се превръща в средство за борба с материалистичната физика на елинистическите школи. Тук самопознанието е представено като *морално-богословски проблем*, а не толкова като въпрос на научни или пък астрологически изследвания: „Слезте от висините,” съветва Филон от Александрия, „и като сторите това, не изследвайте повече земята и небето, морето, реките и формите на растенията и животните, а единствено себе си и своята природа. Заселете се не другаде, а във вас самите. Ако разгледате внимателно нещата вътре в дома ви, ... веднага ще добиете *ясно знание*

¹⁰² [Alex.] *In Metaph.* 698.18-20 (cf. 698.16-31).

¹⁰³ *Ibid.* 696.34-36; Arist. *Metaph.* 12.7, 1072b14-18; Merlan (1963), 35-37. – Като четвърти принос извън рамките на Аристотеловата „рационална мистика” можем да изтъкнем и определението за приятеля като *alter ego*, което по всяка вероятност се явява тълкуване на Платоновата идея за „огледалото на другия” от *Алкивиад* и което играе водеща роля в перипатетическия модел за морален прогрес: cf. Rogers (1994); Simon (2006), 289-296.

за Бог и Неговите работи.”¹⁰⁴ В плана на Филон за *metabasis* към Бог, следователно, открояваме три основни стъпки: (i) отказ от астрологията като вид идолопоклонство;¹⁰⁵ (ii) изследване на тялото и неговите специфични функции (първи етап на самопознание); (iii) усилен духовно-интелектуална аскеза (втори етап), при която сме длъжни да потиснем сетивата и накрая да напуснем самото тяло, като се оставим Бог да ни води по пътя нататък.¹⁰⁶ Това обаче, което ми се струва крайно интересно в случая, е *различната ценност*, която Филон придава на човешкото битие. Ако Платон и повечето автори дотук свързваха самопознанието с богопостигането, то е защото вярваха, че самата ни същност е в някакъв смисъл божествена или поне има възможността да стане такава. Обратно, Филон намира връзката между двете по-скоро в това, че, опознавайки себе си, в нас ние не откриваме нищо достойно за Твореца и именно в резултат на потреса от самите себе си Му се отдаваме изцяло: „Този, който е познал себе си напълно, се е отчаял напълно, тъй като ясно е доловил всеприсъстващата нищета (οὐδένεια) на сътвореното. А човекът, който се е отчаял от себе си, започва да познава Този, Който *съществува*.”¹⁰⁷ Така самопознанието се оказва само *средство* за същинската ни цел – познаване и предаване на Божията безкрайност. Средство, което ни връща към първоначалния мотив, забележим в „Познай себе си” – *човешкото смирение*.¹⁰⁸

Същият апел е водещ и при един от големите късноплатонически авторитети по темата – Плутарх от Херонея.¹⁰⁹ В диалога *De E apud Delphos* философът-жрец предава беседа за смисъла на мистериозните храмови надписи ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ и

¹⁰⁴ Philo *Migr.* 185; cf. 186-195.

¹⁰⁵ Cf. *Somn.* 1.54; 1.56; *Socr. ap. Xen. Mem.* 1.1.11; *etc.* Относно *ἀστρολογία* в смисъла на *астрономия* вж. *Arist. Metaph.* 1.8, 989b33; 3.2, 997b16, 35-998a5; 6.1, 1026a26; *etc.*

¹⁰⁶ Cf. *Somn.* 1.52-60.

¹⁰⁷ *Ibid.* 1.60. Cf. Betz (1970), 480-482. Относно *οὐδένεια*: *Somn.* 1.119; 1.165; 1.209-214; *Sacr. Abel.* 55; *LA* 1.261-264; *Abr.* 70; *Mut. Nom.* 54; 155. За живота, делото и мисълта на Филон Александрийски вж. най-вече Courcelle (1974), 39-43 и Dillon (1977), 139-183.

¹⁰⁸ Cf. *Ephr. Syr. Serm.* 42.130-131 (*γνώθι τὴν ἀσθενείαν σου*); *De fide* 330.7-14; Theodoret. *In Isaiam* 7.31; *In Ezech.* 836D-837A; 1081CD; *Georg. Mon. Chron.* 95.11-12.

¹⁰⁹ Най-общо за него вж. Ziegler (1951); Dillon (1977), 184-230 и Zambon (2002a), 47-127. По-специално за философско-религиозните основания на дуализма му вж. Chlup (2000).

ЕІ. След множество предположения и доводи, заключителният етап на разговора отвежда до „онтологическата разлика” между човешката и божествената природа и тълкува двата надписа като размяна на поздравии между Аполон и почитателите му: „На всеки, който пристъпва насам, богът – един вид посрещайки го – заръчва „Познай себе си”, което в никакъв случай не е по-незначимо от „Здравей”. Ние на свой ред с влизането му казваме „Ти си” (εἶ), отдавайки му вярно и непогрешимо название – всъщност единственото, което подобава само на него – а именно това, че съществува (ὡς ἀληθῆ καὶ ἀψευδῆ καὶ μόνην μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαγόρευσιν ἀποδιδόντες).”¹¹⁰ В последния абзац на диалога Плутарх обобщава: „Изглежда, в един смисъл „Познай себе си” противостои на „Ти си”, а в друг се съгласува. Защото вторият [надпис] е бил огласен с възхита и почит спрямо бога като вечно съществуващ (ὡς ὄντα διὰ παντὸς), докато първият е там да напомня на смъртното за неговото естество и безсилие (ὑπόμνησις ... τῆς περὶ αὐτὸ φύσεως καὶ ἀσθενείας).”¹¹¹ Противно на обичайната за платониците интерпретация, Плутарх предпочита да приземи очакванията ни за ползите от следването на делфийската максима. Самопознанието е необходимо условие за постигането на богопознание и щастие, но то по никакъв начин не ни прави богове. Ползата от него се състои не толкова в заличаването на метафизическата разлика между човешкото битие и отвъдната реалност по пътя на разкриването на някакъв божествен елемент в нас, колкото в постигането на смирение и трезва преценка какво е добре да бъдем, правим или притежаваме. *Онтологическата несводимост* на битието (измерение на бога) и ставането (като хоризонт на всяка човешка дейност) се оказва удачно средство за Плутарх в желанието му да се завърне към автентичната *морално-житейска* интерпретация на „Познай себе си”, чиято висша истина в лицето на Сократ разпалено отстоява и в *Против Колот*.¹¹²

2.7 Плотин и непосредственият контекст на Порфириево учение.

Накратко, това са основните модели на самопознанието във времето до III век, когато на сцената на интелектуалния живот излизат Плотин и Порфирий.

¹¹⁰ Plut. *De E* 17, 392a.

¹¹¹ *Ibid.* 21, 394c.

¹¹² Cf. Courcelle (1974), 43-47; Beierwaltes (1991), 89-91; Zambon (2002a), 48-49.

Предвид славата на тириеца като един от най-ерудитаните мислители на епохата, трудно е да си представим, че цялото това разнообразие не е играло никаква роля било в *За 'Познай себе си'*, било в цялостното му разбиране по темата. Ето защо е нужно да обобщим картината на тези интерпретации и да преценим кои от тях – от историческа и тематична гледна точка – вероятно са били от същински интерес и важност за нашия автор. От друга страна, видяхме, че и трите основни мотива в тълкуването на делфийската максима, така успешно съчетани при Платон – а именно етическия, метафизическия и епистемологичния, – са твърде вариативни и динамични, за да придадат предсказуем облик на късноантичния дебат.¹¹³ Затова и успешният подход в случая – изглежда – е да свържем непосредствените линии на влияние върху нашия автор с неговите преки учители или авторитети и тяхната позиция.¹¹⁴ В това отношение можем да намерим пълно сходство между повечето мисли на Порфирий и Платиновата интерпретация на самопознанието. Именно тя – струва ми се – е била и най-вероятният фон на казаното в *За 'Познай себе си'*, също както и на останалите свидетелства по темата.

3. ТОПОСИ НА САМОПОЗНАНИЕТО В ЗА 'ПОЗНАЙ СЕБЕ СИ' НА ПОРФИРИЙ.

Когато става дума за толкова разностранен и продуктивен автор, какъвто без съмнение е бил Порфирий, богатството от текстове, свидетелства и гледни точки често пъти може да бъде пречка пред изработването на непротиворечива картина на възгледите му по определен въпрос. В нашия случай ситуацията става още по-проблематична, доколкото *знаем*, че тириеца е работил интензивно по темата за самопознанието, но иначе разполагаме само с малка част от текстовете и съдържанието на заниманията му. Ето защо настоящата секция има за цел да представи *опит за частична реконструкция на учението от За 'Познай себе си'*, която да послужи като *основа* както за последващата възстановка на изследваното учение в цялост, така и за по-общата оценка на Порфириевите взаимовръзки с традицията.

За тази цел предлагам да обособим три групи свидетелства при Порфирий:

¹¹³ Както настойчиво твърди Beierwaltes (1991), който генерализира трите аспекта до *универсални принципи* на самопознанието изобщо (S.73).

¹¹⁴ Cf. Dillon (1977), xv.

(i) Трите фрагмента от *За 'Познай себе си'* (273-275F Smith), представляващи единственото пряко сведение за четирите книги на същото съчинение. Въпреки че не можем да бъдем сигурни доколко Стобей е подбрал най-подходящите места, по всяка вероятност те отразяват точно и адекватно основната насока и послание на творбата. Затова и в нашия анализ те ще изпълняват *структурираща функция* и ще задават непосредствената проблематика, с която следва да свържем обсъждането на самопознанието при Порфирий.

(ii) В категорията на преките свидетелства попадат също и не малко места от други, по-цялостно запазени съчинения на тириеца, в които мотивът за познание на себе си е експлицитно заявен – като *Sent.* 30.101-102; 40.51-58; *Marc.* 32; *Sens.* 264F Smith; и други. Позволяваме си да ги представим като отделна група поради *различния им общ контекст*, налагащ отчитането на възможни „изкривявания” във връзка с водещите теми от съответното произведение (например, смяна на акценти и понятия, краткост и неяснота на изказа, непълнота на аргументацията, вплитане на странични казуси, и пр.). От друга страна, привличането им в хода на реконструкцията би следвало да им гарантира същата структурираща роля, каквато имат трите фрагмента от вид (i) – разбира се, едва след внимателното им „очистване” или „изправяне” от вече споменатите изкривявания.

(iii) Накрая, третата група обединява всички останали свидетелства, които можем да привлечем в обсъждането на нашата тема, независимо от степента им на конкретност, сигурност или директност. Повечето от тях следва да се ползват най-вече с илюстративна и помощна цел, само като „общ фон” – или в най-добрия случай „суров материал” – на нашата реконструкция.

Що се отнася до (i) трите фрагмента, в тях откриваме няколко топоса, които играят ролята на „смислови възли” в нишката на аргументацията. Затова и тук ще си позволим да ги обособим като най-обща тематични рубрики, обозначаващи основните моменти в текста, на които трябва да се спре нашето разглеждане.

3.1 Самопознание и добродетел.

В самото начало на първи фрагмент (273F.3-6 Smith) става ясно, че голямата пречка пред осъществяването на контакт между молителя и бога в Делфи е *незнанието* на първия *за самия себе си*. Това е така, защото участието на човека в

съответния ритуал не е чисто пасивно, но от него се очаква да „посвети” нещо на бога (273F.22). Дарителството му, обаче, няма само култов и материален израз. В *Писмо до Марцела* Порфирий категорично заявява, че правилното изпълнение на литургиката не води само по себе си до общение с висшето, защото за тази цел се изисква *уподобяване на бога*,¹¹⁵ а това е въпрос не толкова на ритуална практика, колкото на *вътрешна* нагласа и *морално* самоусъвършенстване: „бога ще почетеш най-добре, когато уподобиш собственото си мислене на него. Това уподобяване ще може да се осъществи *единствено по пътя на добродетелта* (ἀρετή), защото само тя увлича душата нагоре към сродното ѝ, и подир бог няма нищо друго велико, освен добродетелта.”¹¹⁶ Незнанието за себе си, в този смисъл, би следвало да маркира определен вид *порочност на духа*, за чието лечение Аполон ни дава своята напомняща заръка (cf. 273F.21-22).

Това предположение се потвърждава още в началото на следващия фрагмент (274F.2-6), където Порфирий интерпретира споменатото място от Платоновия *Хармид* (164d-165b) и с известна условност (cf. 274F.2: ἄλλὰ μήποτε) възприема „Познай себе си” като *морален* призив, насърчаващ ни да бъдем благоразумни.¹¹⁷ Обикновено под σοφροσύνη философията разбира способността да се контролират ирационалните импулси и желания, а оттам и да се гарантира ред и спокойствие в духа и във външните действия.¹¹⁸ Фактът, че благоразумието се явява добродетел на най-нисшата част от душата, го превръща в *първо условие* не само за моралния прогрес, но и за самото философстване; доколкото функцията му е „да поставя нисшето под властта на висшето”,¹¹⁹ с времето в платоническата традиция то се превръща в синоним изобщо на *духовния обрат към висшето*. В сходен смисъл,

¹¹⁵ *Marc.* 13.11-12; 17.4-6; 19.2-7. Cf. Aug. *CD* 19.23 (*optimum sacrificium nos ipsi sumus*).

¹¹⁶ *Marc.* 16.1-4; cf. 17.4-8.

¹¹⁷ Обобщение на аргумента от *Хармид* с кратък обзор на значенията на σοφροσύνη в по-късните диалози дава Vorwerk (2001), 33-39. Относно определянето на благоразумието като „знание за себе си” вж. също Heracl. 22 B 112; 116 DK; Xen. *Mem.* 3.9.4-7; 9.3.1-2; Clem. *Paed.* 3.1; Aster. *Hom.* 13.11.2; Iambl. *Protr.* 28.19-29.14; Iulian. *Ep.* 41, 420b; Stob. 3.5. Cf. Wilkins (1980), 33-40; Gerson (2006), 33-39.

¹¹⁸ Cf. e.g. Plat. *Resp.* iii, 389d-390a; iv, 430de; *Gorg.* 506d-507a; *Symp.* 209a; *Div. Arist.* 13.

¹¹⁹ Olymp. *In Alc.* 166.14-16; 214.2-3; 227.10-14.

Олимпиодор разграничава три значения на σωφροσύνη: (i) общоприетото (κατὰ τὴν κοινὴν σωφροσύνην) или т.нар. политическо (а именно когато неразумното в нас се покорява на разума); (ii) т.нар. катартично (според което разумът се обръща към самия себе си); и накрая (iii) т.нар. теоретично (когато умът ни се насочва към висшето и желае да общува с боговете).¹²⁰ Сходно разделение – между „човешко” и „божествено” благоразумие – предлагат Плотин и Прокъл.¹²¹ Това подсказва, че в случая σωφροσύνη значи не просто морална добродетел в смисъла на Сократовия самоконтрол; призивът „Бъди благоразумен” ясно съчетава нуждата от нравствен напредък с едно религиозно-философско обръщане към себе си и бога. В хода на това богоуподобление апелът към благоразумие добива *сотериологичен* смисъл: разумната душа следва да се обърне *към себе си като нещо по-висше*, в което да преоткрие неотменното си подобие и общност с бог *отвъд* частното човешко тяло и ограниченията му. Тук, както и навсякъде другаде при Порфирий, добродетелта разкрива своята особена *духовно-религиозна* и *онтологическа* дименсия, която се прехвърля и върху самопознанието по силата на обичайното им идентифициране.

В името на убедителността на аргумента, тириецът прибегва до популярната етимология на σωφροσύνη, която в своя архаичен вариант (σαοφροσύνη) означава „здравомислие, наличие на здрав разум” (274F.3-4).¹²² Последното той схваща в буквален смисъл – като *здраве-съхранение-спасение* на разумността, – с което и променя посланието на делфийската максима от „Бъди благоразумен” в „Запази разумността” (σῶζε τὴν φρόνησιν: 274F.2). Този преход му е нужен именно за да достигне три реда по-долу (274F.6) до желаня адресат на „Познай себе си” – *ума* не просто като годен да поддържа нашата *разумност*, но най-вече като носител на истинската ни *същност*, към която изследването следва да се насочи. Преди това обаче се изправяме пред някои не леки за решаване въпроси. Най-напред, доколко подобно приравняване на благоразумие и разумност – две отделни кардинални добродетели от списъка на Платон и Аристотел – е правомерно? Същност, данни за тясната им връзка има още от предфилософската епоха, когато двете често се

¹²⁰ *Ibid.* 215.3-12.

¹²¹ Plot. 5.8.10.14-16; Procl. *TP* 1.25 (p.112.22); cf. *Sent.* 32.11, 26, 59, 68; *Abst.* 2.43.1; 3.1.1-2; Iambl. *Protr.* 89.3-5.

¹²² Wilkins (1980), 36. Cf. Plat. *Prot.* 323b; 333c; Chilon ap. Stob. 4.7.24; Marc. Aur. 4.10.1.

ползват като синоними.¹²³ Във философски план същинското им идентифициране се свързва със стоическата концепция за т.нар. *следване* или *взаимозаменяемост* (ἀντακολουθία) на добродетелите, според която всички те – в ролята на съвършени състояния на единната ръководна способност на духа (т.е. на разума) – се явяват просто различни названия или аспекти на иначе една и съща вътрешна реалност и следователно установяването на дори една от тях имплицира наличието на всички останали.¹²⁴ Така за Зенон (SVF 1.201) разумността (φρόνησις) е най-подходящото *общо име* за добродетелта изобщо, която в реалните си приложения и ситуации се модифицира в мъжество, справедливост или благоразумие. Оттук и тъждеството на отделните добродетели в късния платонизъм, който безпроблемно интегрира това стоическо учение, се оказва не просто оправдано, но и задължително. Друг важен за отбелязване детайл в случая е, че съгласно тази линия на размишление самопознанието е присъщо на *всяка* добродетел, макар и в различен ракурс.¹²⁵

Дали обаче тълкуването на „Бъди благоразумен“ като „Запази разумността“ е нововъведение на тириеца? В Стобеевата *Антология*¹²⁶ откриваме фрагмент от енигматичния автор Хиерак (за който не знаем практически нищо), където същата интерпретация е представена по-подробно и в доста по-моралистични очертания: „Мъдрите мъже нарекли добродетелта, която прогонва и двете [безразсъдството и невъздържаността], благоразумие (σωφροσύνη), доколкото представлява запазване на разумността (σωτηρία οὐσα φρονήσεως). Още по-добре са я наричали поетите – σαοφροσύνη, тъй като вместо σῶσαι казвали σαῶσαι. В този смисъл, ако човек е придобил здравомислието (σαοφροσύνη), което се явява бдителност и съхранение на разумността (τήρησις οὐσα φρονήσεως καὶ σωτηρία), значи е придобил от самия себе си съвършеното притежание на справедливостта; ако ли пък не, то [в него] се боричкат множество неща и вършат всевъзможни неправди – едни за пари, други за слава, трети за удоволствия.” Съдейки по този текст, в античността е налице

¹²³ Hom. *Il.* 21.462; 23.13; *Od.* 4.158; 23.30; Theogn. *Eleg.* 1.41; 1.437 (ap. Plat. *Men.* 96a); Archil. fr. 328.17; cf. Simonid. *Epigr.* 7.513.4; Bacchyl. *Epin.* 13.149; Theocr. *Id.* 28.14.

¹²⁴ Zeno ap. SVF 1.200-201; Chrysipp. ap. SVF 3.58; 3.295-307. Cf. *Sent.* 32.61-62; Plut. *SR* 1034c-e; Olymp *In Alc.* 214.10-215.3; David *Prol.* 38.25-31; etc.

¹²⁵ Cf. Olymp. *In Alc.* 214.4 (ὅλως γὰρ τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν πάσης ἀρετῆς ἐστί).

¹²⁶ Hieracus *Iust.* ap. Stob. 3.5.44.

същата линия на интерпретация, каквато откриваме и тук. Проблемът в случая е невъзможността да отнесем с точност цитираното място към конкретен период преди или след нашия автор. Зад филологическата игра на думи, обаче, можем да видим познатото стоическо разбиране за взаимното „следване” на добродетелите: наличието на благоразумие предполага разумност, а също и справедливост.¹²⁷

От друга страна, в коментирания редове Порфирий – по всичко личи – не се интересува толкова от моралната страна на разумността и стоическото единство на добродетелите. Чрез преформулирането на максимата той се стреми да посочи самия *субект* и *основание* на разумността в нас (τὸ φρονοῦν καὶ τοῦ φρονεῖν αἴτιον: 274F.4-5). Но дали – и в какъв смисъл – семантиката на φρόνησις позволява това? Подобно на благоразумието, и разумността се оказва предмет на алтернативни философски интерпретации. Аристотел е този, който за първи път се опитва да уточни отделните ѝ значения и сферите им на валидност. Въз основа на критиката на Сократовото твърдение на добродетел и знание,¹²⁸ Стагирит обвързва φρόνησις изцяло с *практическия разум* и неговата добродетел.¹²⁹ Доколкото разумността е зависима от практическия силогизъм, чиято малка предпоставка е винаги частно съждение, то тя – макар и различна от изкуствата и опита – е пряко свързана със земните дела на човека и никога не може да бъде знание за общото.¹³⁰ Последното при Аристотел се оказва отделено в областта на *теоретичната мъдрост* (σοφία), която борави единствено с универсални твърдения и чийто предмет е вечното и божественото.¹³¹ От друга страна, разполагаме с не малко свидетелства от по-ранните работи на автора, където той е склонен – в академически контекст – да разглежда φρόνησις не просто като практическа разумност, но и като *теоретично*

¹²⁷ Мястото от Хиерак напомня силно за елинистическия тип *морална алегореза*, позната ни, да кажем, от *Омирови въпроси* на стойка Хераклит (I в. сл. Хр.). Засега обаче не сме в състояние да докажем подобна връзка или пък да обосновем близка датировка.

¹²⁸ Cf. e.g. Arist. *EE* 8.3, 1246b34-36.

¹²⁹ Arist. *EN* 6; cf. 6.5 et 7. Cf. D. O’Meara (2003), 136-138; Nightingale (2004), 200-206.

¹³⁰ Arist. *EN* 6.7, 1141b2-12; 6.12, 1143a32-b5; cf. Anon. *In EN* 125.4-7; Olymp. *In Phaed.* 4.3-4; Iambl. *Myst.* 5.18.

¹³¹ Arist. *Protr.* B 27 Düring; cf. *MM* 1.34, 1197b5-8; Anon. *In EN* 119.28-31; 120.29-32; 125.2-8; 134.15-16; Iambl. *Protr.* 18.19-20.7; Syn. *Ep.* 103; Psell. *OD* 81.9-11; etc.

мислене, синоним на *умствена добродетел, мъдрост и щастие*.¹³² Именно в това по-висше значение употребява понятието и самият Платон: „А когато [душата] разглежда нещо самостоятелно (αὐτὴ καθ' αὐτήν), се отправя в друга посока – към чистото и винаги съществуващото, към безсмъртното и оставащо едно и също (εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ ἀεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον). И бидейки му един вид сродна (συγγενής), тя винаги се оказва при него, когато успее да остане сама със себе си (ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὐτήν γένηται). Това слага край на блуждаенето ѝ и понеже е в допир с неща, които винаги са едни и същи, и тя става подобна на тях. А това нейно състояние се наричаше разумност, нали?”¹³³

Макар че подобно на Сократ не отделя практическия разум от интуитивно-спекулативната мъдрост на теоретичния ум, Платон е достатъчно ясен в своето описание на φρόνησις като онази интелектуална сила, която (очевидно в ролята на благоразумието от по-горе) прави възможно *завръщането* на душата при бога и истинската реалност.¹³⁴ Така в цитираното място разпознаваме три ключови за нашата реконструкция положения: (i) разумността се проявява в душата *сама по себе си* (*quia* чисто мислене и ум); (ii) душата сама по себе си е *сродна* с битието и в режима на φρόνησις *съществува* точно така, както съществуват и другите висши реалности; (iii) разумността (или самостоятелното мислене) следователно се явява метафизичен акт на *уподобяване на бога*. В каква степен това и сходни на него места при Платон са оказали въздействие върху Аристотеловото учение за ума и интелектуалното единство с божественото мислене, не е нужно да обсъждаме тук. Факт е обаче, че благодарение на тях платоническата традиция разполага с по-различно, не-практическо и подчертано съзерцателно понятие за φρόνησις, което се асоциира с ума и което в по-късно време окончателно обвързва добродетелта с

¹³² Arist. *Protr.* B 11-21; 67-77; 108 Düring; *Top.* 8.14, 163b9-10. Cf. Xenocr. fr. 84 IP: „разумността е способност да се умосъзерцава и дефинира съществуващото (ὀριστικὴν καὶ θεωρητικὴν τῶν ὄντων)”; *SVF* 3.53; 3.58; 3.284; Alc. *Did.* 2.2; Iambl. *Protr.* 4.15 (ἢ θεωρητικὴ φρόνησις); *etc.* Против отъждествяването на разумността с висшата мъдрост застават [Plat.] *Epin.* 974b; Plut. *Virt. Mor.* 443a-444a; Calc. *In Tim.* 190; *etc.*

¹³³ Plat. *Phaed.* 79d. Cf. *Tim.* 42a; Alc. 133bc.

¹³⁴ В този смисъл, разумността се оказва наша *крайна цел* и синоним на *философията* изобщо: cf. Düring (1961), 191, 225-226; Plat. *Phlb.* 30e; Arist. *Protr.* B 17; 21; 93 Düring.

Платоновата доктрина за ὁμοίωσις θεῷ.¹³⁵ Актуалността на (iii) в литературата на късната античност е потвърдена от фрагмент на Нумений (големия платонически авторитет във времето преди Плотин), който – смятам – отговаря напълно на духа на коментираното място: „Причастните на [благото] неща са му причастни не в друго, а единствено в мисленето (φρονεῖν); следователно те биха се насладили на схождането си с него (τῆς ἀγαθοῦ συμβάσεως) тъкмо в мисленето и по никой друг начин. Що се отнася до самото мислене, то е достойние само на първия [бог].”¹³⁶ Доколкото и Плотин е на мнение, че универсалният божествен ум е същинският източник на φρόνησις,¹³⁷ то следва да заключим, че „разумността” и „разумното” от 274F.3-4 Smith по всяка вероятност се употребяват в този висок, неаристотелистки смисъл. Доводите за това са вече ясни: (i) *традиционност* на употребата; (ii) пряка връзка с *ума*, който е призван да „спаси себе си” (274F.5-6: очевидно алюзия за философското богоуподобление); както и (iii) *други места* от творби на Порфирий, които удостоверяват въпросната употреба.¹³⁸

Нека обобщим: тълкувайки морално-религиозните аспекти на „Познай себе си”, тириецът привлича две разпространени през античността парафрази – „Бъди благоразумен” и „Запази разумността”, с чиято помощ свързва самопознанието с две ключови добродетели от философската традиция – благоразумие и разумност; те, на свой ред, се оказват взаимосвързани и взаимозаменими, доколкото и двете носят надморален, метафизически смисъл като пътища към бога и уподобяването (зададено като „спасение на себе си” във втората формулировка); накрая, адресат на заръката се явява *умът*, който в цялата история на неоплатонизма е не просто висша морална инстанция или познавателна способност, но преди всичко наша пределна и истинска *същност*. В този смисъл, 274F.6-7 маркира повратната точка

¹³⁵ Връзката е направена още в прочутото място от *Теетет* (176b1-3): φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Cf. Iambl. *Asph.* ap. Stob. 3.3.26.11-14; Hierocl. *In CA* 24.5-7; *etc.* Повече за античната традиция на *богоуподоблението* вж. при Annas (1999), 52-71 и D. O’Meara (2003), 31-39.

¹³⁶ Num. fr. 19 Des Places.

¹³⁷ Plot. 5.9.2.20-22; cf. 1.6.6.12-18. Относно не-аристотелисткото понятие за φρόνησις при Плотин вж. Caluori (2005), 82-87.

¹³⁸ *Sent.* 32.57; *AN* 32.14-15; 32.9; 33.10-11; *In Tim.* fr. 18-19 Sodano.

в съчинението – от *морално-религиозната алегореза* към *първата философия* и изследването на истинската ни οὐσία. Съответно, единството в този преход бива гарантирано от идеята за *различните степени на самопознание*, които в случая кореспондират на *различните аспекти, нива и модуси на добродетелта*.

3.2 Микро- и макрокосмос.

Малко неочаквано, на това място Порфирий прекъсва изложението за ума и в следващите редове се обръща към по-общата тема за *самопознанието на човека* и връзката му с философията (274F.7-15 Smith). По критичен начин е реферирано и обсъдено твърдението на „други“ (ἄλλοι γε μὴν: 274F.7-8), че щом като (a) човек е микрокосмос, а (b) „надписът ни повелява да познаем себе си“, то (c) следването на Аполоновата заръка би било да започнем да философстваме, или с други думи (d) „от познанието за себе си (ἡμετέρα κατανόησις) да възходим към съзерцанието на *цялото* или *вселената* (τοῦ παντὸς θεωρία)“. Както ще се убедим впоследствие, Порфирий приема само отчасти аргумента и е по-скоро критичен към основното послание за смисъла на философстването. Предвид фрагментарния характер на текста, обаче, правилното тълкуване на въпросното място се оказва изключително мъчна задача, свързана с не малко условности и уговорки. На първо място, тъй като не притежаваме предисторията на фрагмента, не можем да сме сигурни дали повдигането на проблема за самопознанието на човека е *екскурс* спрямо водещата тема за ума или по-скоро продължава основната линия на изложението, в която отнасянето към добродетелта и ума е част от по-голяма аргументативна *catena*.¹³⁹ На второ място, текстът не ни дава преки указания относно идентичността на въпросните „други“, които се намесват като страна в дискусиата. По всичко личи, че те формират група или школа от мислители (най-вероятно философи), които се

¹³⁹ Основание за това ни дава употребата на πάλλιν (274F.7), която много вероятно връща обсъждането към изходната му позиция (самопознанието като човек). От друга страна, наречието може да изпълнява и подсилваща функция, т.е. да подчертава допълнително връзката между ума и ролята му на истинска същност на човека. Спрях се на втората възможност („на свой ред“), доколкото γε μὴν от началото на следващото изречение (7-8) има по-скоро концесивен смисъл и би трябвало да прекъсва или отклонява основната линия на разискването (cf. *LSJ*, s.v. γε, I.5).

позовават на (или пък възраздат) определено разбиране за човека от миналото (cf. 274F.8: καλῶς εἰρῆσθαι φάμενοι). Напълно неясно обаче остава *спрямо кого* те са „други” – спрямо съвременника им Порфирий, спрямо Платон и платониците, спрямо действащите лица в *Хармид* или пък (налага се да предположим) спрямо друг мислител, когото тириецът цитира и/или парафразира на места или в целия фрагмент. Не на последно място, самата логическа структура на техния аргумент е – струва ми се – непълна, и за да схванем правилно смисъла му, трябва да допълним съответните предпоставки и заключения.

Преди всичко това, обаче, налага се да обсъдим определението на човека като „малък космос” (274F.8). Въпреки популярността си, въпросната дефиниция не може да се отнесе категорично към конкретен мислител.¹⁴⁰ Обикновено като неин автор бива припознат атомистът Демокрит от Абдера или неговият учител Левкип. Основание за това дават запазените (в няколко каталога) заглавия на две техни съчинения – съответно Μέγας διάκοσμος и Μικρὸς διάκοσμος.¹⁴¹ Проблемът в случая е, че двете най-вероятно не визират големия и малкия свят на вселената и човека, а следва да се превеждат по-скоро като *Големият* и *Малкият световен порядък*.¹⁴² Теофраст, който също като Аристотел посвещава свои съчинения на атомистите, приписва *Големият световен порядък* на Левкип, а *Малкият* – на Демокрит. Обяснението му за двете заглавия е изпълнено с догадки и гласи, че трактатите се казват така или защото вторият е по-късен, или защото е по-кратък, или защото се

¹⁴⁰ Спекулативен обзор на разбирането за човека като микрокосмос предлага Festugière (1944), 92-94, 125-131.

¹⁴¹ Democr. 68 B 4-5 DK.

¹⁴² Cf. Theophr. Περὶ τοῦ διακόσμου ap. DL 5.43. Думата διάκοσμος позволява различни употреби (например „военен ред”: cf. Thuc. *Hist.* 4.94; Porph. *QH* 2.494.8), но обичайно означава „устройство”. В случая с атомистите вероятно става въпрос за медицинска аналогия (διάκοσμος като „строеж на тялото”), транспонирана върху устройството и порядъка на вселената (cf. [Greg. Nyss.] *Cr. Hom.* 2.65.11-66.4). Вече като διακόσμησις формата се среща при Анаксагор (59 A 5; 15.15; 47; B 4.11 DK; cf. Plat. *Phaed.* 97b) и Парменид (28 B 8.60 DK), а Платон (особено в *Тимей*) я употребява често в смисъл на „артикулирана подредба; цялостна структура; система от хармонично съгласувани елементи”. В късната античност (да кажем, в работите на Прокъл) тя означава и по-общото „чин, чиноустроение”. Cf. *LSJ*, s.v. διάκοσμος; διακόσμησις.

занимава с „историята” на живите същества и произхода на живота, а не с големия строеж на вселената.¹⁴³ Възможно е именно от последното предположение във връзка със заглавията да се е развила и прочутата дефиниция *на човека* като малък космос, приписвана на Демокрит. Всъщност, избраните от Diels & Kranz¹⁴⁴ места са с доста по-късен произход и казват следното: „Точно както във вселената наблюдаваме, че едни същества (да кажем, божествата) само управляват, други (хората) и управляват, и биват управлявани, ... а трети са само управлявани (като неразумните животни); същото се наблюдава и в човека, който според Демокрит е малък свят (ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μικρῷ κόσμῳ ὄντι κατὰ τὸν Δημόκριτον): едни [части] само управляват (като например разумът), други и управляват, и биват управлявани (като емоционалният ни дял), а трети са само управлявани (като желанието)...”; „Кое е най-прекрасното и велико измежду съществуващите неща? – Светът (ὁ κόσμος). – Ала няма ли да кажеш кой? Нали древни мъже, вещи във връзка с природата (ἄνδρες παλαιοὶ περὶ φύσιν ἱκανοί), твърдят, че живото същество е един вид малък свят (τὸ ζῶον οἶον μικρὸν τινα κόσμον εἶναι); и вярно – ще откриеш и в двете една и съща мъдрост на Твореца.” Освен директния въпрос за надеждността на свидетелствата (и особено за приписването на второто само на Демокрит), проблем пред тази интерпретация създава и различният контекст, който (отново по-ясно във втория случай) експлицитно препраща към съвсем други автори (а именно Платон и Хипократ). Що се отнася до мястото у Давид, контекстът му е изцяло аретологичен и в него се забелязва далеч по-силна повлияност от дискусиата за добродетелите и обществените касти в *Държавата* на Платон.

Независимо дали ще свържем *израза* с Демокрит, представата за структурната хомология между човека и космоса е налице още при Анаксимен, за когото въздухът удържа порядъка в света така, както дъхът съдържа живота в тялото.¹⁴⁵ От

¹⁴³ В бележките си под линия Diels & Kranz предлагат обща реконструкция на творбата въз основа на индиректните свидетелства на Хекатей (ар. Diodor. 1.7-8), епикурейските атомистични текстове, както и енигматичния византийски автор Йоан Катрар. Излишно е да казваме, че подобна възстановка е твърде спорна и остава крайно несигурна.

¹⁴⁴ Democr. 68 B 34 DK (= David *Prol.* 38.14-21; Galen. *UP* 3.241.14-18). Много далечно и съмнително ехо вж. също при Цицерон (68 A 81 DK).

¹⁴⁵ Anaximen. 13 B 2 DK.

своя страна, *понятието* κόσμος заедно с производните му играе ключова роля във възгледите на не малко досократически мислители и най-вече на Хераклит, който в една от много популярните си гноми контрастира „общия“ и „частния“ свят.¹⁴⁶ Не-що повече, доколкото опитът за рационално-систематично обяснение на „цялото“ е отличителна черта на ранните гръцки „физиолози“, то в ключовото понятие за φύσις вече са заложени структурните и функционални паралели между микро- и макрокосмоса.¹⁴⁷ Ако приемем, следователно, че във втория фрагмент етикетът „някай“ се отнася най-общо до първите натурфилософи, критиката на Порфирий трябва да е била насочена главно към *космологичната интерпретация* на „Познай себе си“, както и към прекалено „позитивната“ и материалистична идея за човека, отстоявана в нея.

Във философската литература на античността обаче засвидетелстваме и много други, сходни постановки, дело на различни автори и школи. Най-близо до гореописаното – и същевременно, по мое мнение, най-далеч от конкретното място в 274F – се намира *стоическата концепция за човека като микрокосмос*, която конципира паралелизма между универсалната и индивидуалната природа и го разгръща с най-голяма сила в полето на етиката и „изкуството на живота“.¹⁴⁸ По подобен начин, възгледът за малкия и големия свят се появява сравнително често и в херметическите текстове.¹⁴⁹ В *Поймандрес* (§15; cf. *СН* 5.11), например, четем как човекът съдържа в себе си всички елементи на космоса, а отгук и се оказва способен да общува с всички слоеве на реалността (от нисшата телесност до най-божествените и възвишени мисли на ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς). И все пак както стоицизмът, така и херметическото течение поддържат идеи, до голяма степен несъвместими с картината на онова, което тези „други“ мислители казват. На първо място, литературата на Триждивеличайшия Хермес – също както и гностическите откровения, с които разполагаме – не притежава единно становище за същността,

¹⁴⁶ Heracl. 22 B 89 DK. Cf. Macr. *Somn.* 2.12.11 (*ideo physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt*).

¹⁴⁷ Long (1999), 10-12. Cf. Arist. *Phys.* 8.2, 252b26-27.

¹⁴⁸ Cf. e.g. Chrysipp. ap. *SVF* 2.1153; Festugière (1967), 92-94 („ce ‘stoïcisme’ sous-jacent à toutes les manifestations de l’âme grecque”); Courcelle (1974), 34-38; Гочев (1999), 76-77.

¹⁴⁹ Betz (1970), 471; Гочев (1999), 59-61. Гноза и самопознание: Courcelle (1974), 69-82.

устройството и ценността на света: част от свидетелствата ни поддържат божествената му направа, но повечето я отричат и асоциират светското със злото. Дори в т.нар. „оптимистичен херметизъм“ познанието за цялото във или чрез нас не носи полза и утеха на индивида.¹⁵⁰ Всъщност, пристан се открива само в божественото пространство *отвъд* нашия свят – и затова спасителният *gnosis* цели да доведе човека до познание не за сетивния, а за умопостижимия космос.¹⁵¹

Обратно, стоиците заемат една крайно оптимистична позиция относно света в неговата цялост и твърдят, че върховна цел пред нас е животът в съответствие с общата природа, който може да се възприема като пълна съгласуваност на малкия с големия свят. За разлика от херметизма, тук личното зло е довод не „против“, а „за“ нуждата от познаване на себе си като разумна част от също толкова разумно цяло.¹⁵² Точно този светски патос на техния рационализъм влиза в разрез с платоническото разбиране за едно трансцендиращо богоуподобление и прави присъствието им в групата на „другите“ твърде вероятно. Силен довод срещу стоическия облик на обсъжданото място обаче е продължението, в което тириецът критикува именно позитивния дух на космологическата интерпретация и полага като главен фокус на философското самопознание най-вече постигането на *мъдрост* и *щастие* (274F.18-28). Както речникът, така и духът на аргумента кореспондират пряко със стоическата доктрина. Едва ли точно тук, следователно, последователите на Зенон са били пряк обект на Порфириевата критика.

Възможно ли е тогава нашият автор да предава *светоотеческо тълкуване на темата за малкия свят*? Както знаем, юдео-християнската традиция се оказва изключително гостоприемна за античната проблематика на самопознанието, а и на поне няколко места в нея срещаме съвсем ясно заявена и отстоявана идеята за човека като микрокосмос.¹⁵³ Основанията за това са налице: (i) авторите напълно

¹⁵⁰ Festugière (1967), 75-79. Срв. Гочев (1999), 136-141.

¹⁵¹ Cf. *CH* 13.20-21. Относно неоплатоническата критика на гностико-херметическия дуализъм и презрение към света вж. *VP* 16 и Plot. 2.9, както и превъзходното изследване на Tardieu (1992). Cf. Nock (1964); Turner (1980); Abramovski (1983); Quispel (1992); *etc.*

¹⁵² Festugière (1967), 16; P. Hadot (2002), 130-131. Cf. *e.g.* Sen. *Ep.* 82.6; 92.30.

¹⁵³ Greg. Nyss. *AR* 28B-31B; 35D-39C; 40C-44A; [Greg. Nyss.] *Cr. Hom.* 2.65.11-66.4; Basil. *In Att.*; *Hexaem.* 6.1; Arnob. *Gent.* 2.25. Cf. Courcelle (1974), 101-108; Wilkins (1980), 92.

се вписват в категорията „други”,¹⁵⁴ а (ii) дискусиата за малкия и големия свят се разгръща именно в контекста на самопознанието.¹⁵⁵ В същото време, срещаме и две почти непреодолими трудности. Най-напред, всички упоменати места са с *по-късен произход* (най-рано от средата на IV век) и оттук не могат да се разглеждат като източник, а по-скоро като резултат на Порфирианския модел. Действително, предвид популярността на нашата тема у александрийските теолози от Филон до Климент и Ориген през II-III век, не бива да изключваме възможността учението за микрокосмоса да е било общо (а защо не и устно предавано) достояние на членовете на Римския кръг на Плотин, чието философско формиране се е състояло също в Александрия. Липсата на преки сведения обаче не позволява да преминем отвъд предположенията. Освен това, постигането на „нещо друго, по-значимо” (ἄλλου δέ τινοῦ μείζονος: 274F.20) от самата философия в 274F.18-28 очевидно бележи преодоляването на една догматична и абстрактна философска платформа, поддържана от тези „други”, а това е може би последното, в което християнските поддръжници на тезата за малкия и големия свят могат да бъдат обвинени. При тях наистина говорим за специфично надхвърляне на философията в процеса на самопознание, но в точно обратната посока – като екзистенциално проникване в *премъдростта* на Бог-Творец, вложена в двата свята на Творението и откровена в Писанието.¹⁵⁶

По-близки или далечни паралели с нашия текст откриваме и в някои творби с перипатетически произход. Трудно е да определим какво точно е мислел самият Аристотел по въпроса, но в приписваното му *De Mundo* е възможно да забележим

¹⁵⁴ Cf. *VP* 16.1-2 (τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι).

¹⁵⁵ Cf. Greg. Nyss. *AR* 28B-D: „Мъдреците [главно Соломон: *Op. Hom.* 125A] казват, че човекът е микрокосмос (μικρὸς τις εἶναι κόσμος), защото обхваща в себе си елементите, изпълващи Вселената. Ако това учение е вярно (а то изглежда такова), в подкрепа на схващането си за душата ние едва ли ще се нуждаем от друг съюзник... И както ние познаваме целия този космос (πάντα τὸν κόσμον) с помощта на сетивното възприятие, като от неговото действие върху сетивата се издигаме до идеята за предмета и мисълта, които превишават сетивността, ... така също, наблюдавайки космоса в нас (πρὸς τὸν ἐν ἡμῖν βλέποντες κόσμον), получаваме не малко основания от видимото да заключим за съкровеното.” Cf. Pleth. *Leg.* 1.1.20-22; Festugière (1967), 277; Quispel (1992), 12; *etc.*

¹⁵⁶ Cf. *e.g.* Basil. *In Att.* 35.12-17. Срв. Каприев (1996), 17.

аналогия между въздействието на душата и реда в отделния живот (ὁ τοῦ βίου διάκοσμος), от една страна, и ролята на първия ум в поддържането на световния порядък (ὁ σύμπλας ... διάκοσμος οὐρανοῦ καὶ γῆς), от друга.¹⁵⁷ Допустимо ли е да мислим тогава, че Порфирий визира представители на аристотелизма, който през определени периоди в историята – и особено след Стратон от Лампсак в началото на III в. пр. Хр. – е склонен да възприема облика на „позитивната наука” и да се идентифицира най-вече с физическата теория на Философа?¹⁵⁸ Въпреки че подобна хипотеза звучи твърде общо и едва ли е основателна, в *Коментар към Топика* на Александър, изглежда, можем да намерим аргумент в тази посока.¹⁵⁹ На това място прочутият Аристотелов екзегет тълкува един от топосите във връзка с това кое е предпочитано, в случай че правим сравнение между блага, присъщи не на едно и също нещо, а на два различни класа субстанции.¹⁶⁰ Според него, доколкото в изследванията трябва винаги да правим разграничение между „по природа” и „за нас”, то Аристотеловото твърдение се оказва вярно, ако за критерий в случая приемем *обективното преимущество* на едната природа пред другата, тъй като „предпочитаното за по-доброто и почитаното, доколкото е именно по-добро и попочитано, е добро в по-голяма степен и е за предпочитане пред предпочитаното за онова, което няма тази природа”.¹⁶¹ В следващия пример забелязваме постановка, силно напомняща за обсъжданото място: „В абсолютен смисъл, предпочитаните за боговете неща са по-предпочитани и по-добри в сравнение с предпочитаните за хората; безсмъртието, например, или редът и безстрастието във вселената [са за предпочитане] пред мъдростта, здравето, добродетелта, богатството, философията и всичко останало от този вид, което е предпочитано за хората (οἶον ἀθανασία ἢ ἡ τῶν ὅλων διακόσμησις καὶ ἀπάθεια σοφίας, ὑγείας, ἀρετῆς, πλούτου, φιλοσοφίας, τῶν

¹⁵⁷ [Arist.] *Mund.* 399b15-17; 400b31-34 (алюзия към Plat. *Tim.* 90cd). Cf. Arist. *Phil.* fr. 12 Ross (двата извора на нашата идея за божественото са душата *в* нас и небето *над* нас).

¹⁵⁸ Срв. Радев (1994), 558-562.

¹⁵⁹ Alex. *In Top.* 233.26-235.2.

¹⁶⁰ Arist. *Top.* 3.1, 116b12-13: „също за предпочитане е и онова, което е присъщо на по-доброто и почитаното, примерно присъщото на бога, пред това на човека; присъщото на душата – пред това на тялото.”

¹⁶¹ Alex. *In Top.* 234.5-6.

τοιούτων ἂν τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶν αἰρετά)”.¹⁶² Същевременно, ако изборът се разглежда в перспективата на самия избиращ, то вероятността той да предпочете по-малко предпочитаното по природа остава голяма, тъй като конкретната му ситуация може да налага друг избор. При това положение „предпочитаните за боговете неща не са за предпочитане пред предпочитаното за хората, понеже повечето от предпочитаните за тях неща са невъзможни за нас”; затова е било нужно Аристотел да направи уговорката „ако можем да избираме и двете”.¹⁶³

Безспорно, в обсъжданите редове при Порфирий можем да видим далечна реминисценция на това, което Александър се е опитвал да обясни. В обективно-научен план, знанието за човека вероятно има смисъл само като първи, преходен етап в добиването на далеч по-важното и ценно знание за вселената. От друга страна, за нас философията е не само безпристрастно и отвлечено умозрение за универсалните процеси в света; като знание за нашето „себе си”, самопознанието следва да се свързва с нещо повече от подобен вид безлична теория – и това е върховното щастие, в което ние изживяваме гледката на благо и божественото знание-мъдрост. Именно борбата между тези две перспективи стои – по мое мнение – в самата основа на Порфириевата апория от втория фрагмент. Дали обаче тя има перипатетически произход и е разумно да се търси в работите на Аристотел и неговите последователи, не можем да кажем категорично.

Така последната група свидетелства, идеи и мотиви, които сме в правото да привлечем в изясняването на смисъла и произхода на това място при Порфирий, принадлежи на онези автори, които за него заемат възможно най-централно място във философската традиция – Платон, (нео)питагорейците и Плотин.¹⁶⁴ Впрочем, единствената модерна хипотеза за идентичността на ἄλλοι от нашия текст, която ни е известна, свързва пасажа (имащ функцията на полемична бележка) именно с почитателите на Хермес и Питагор като любимци на Ямблих.¹⁶⁵ Действително, в огромния масив ексцерпти от т.нар. псевдоепиграфска питагорейска литература, запазена в Стобеевата *Антология*, отчитаме няколко преки терминологични съот-

¹⁶² *Ibid.* 234.6-10.

¹⁶³ *Ibid.* 234.11-14.

¹⁶⁴ Cf. *Hist. Phil.* 193-224F Smith; Smith (1987), 748-762.

¹⁶⁵ Saffrey (1992), 41.

ветствия в много близък контекст. Предполагаемият питагореец Еврифем от Метапонт,¹⁶⁶ например, обсъжда пратеничеството на човека – *πολυφρονέστατον ζῶον* – в ролята му на „око [на бог] за реда в съществуващото” (*ὀφθαλμὸν δὲ τῆς τῶν ἑόντων διακόσμοσις*), както и задачата му да претвори вселенския порядък (*τὰν τῷ παντὸς διακόσμοσιν*) в земното. Друг подобен автор – Теаг, определя триделението на душата от *Държавата* като най-истинското ѝ устройство (*ὁ τῆς ψυχᾶς διάκοσμος*), напълно съответно на всеобщата природа,¹⁶⁷ а Хиподам от Турии прави още една крачка в полето на елинистическата морална психология и приписва на старите питагорейци стоическия възглед за щастието и добродетелта като съгласуваност (или тъждество) на индивидуалния и универсалния разумен порядък.¹⁶⁸ Накрая, в *Протретик* на Ямблих намираме място,¹⁶⁹ където е предложена генерална скица на питагорейската философия, в която приликите с нашия текст са извън всякакво съмнение: (i) имаме същото платоническо обръщане на добродетелта от *морална* в *интелектуално-метафизична* категория, каквото видяхме в началото на нашия фрагмент, и то отново засяга *разумността* (*τὰν τῶν ἑόντων φρόνασιν*); (ii) самата висша мъдрост или разумност следва да се разбира като *съгласуваност* (*ὁμολογία*) на две нива на мислене – божественото и човешкото, на които е отредена водеща роля съответно в *макро-* и *микрокосмоса*; (iii) постигането на тази двойна перспектива води не просто до морални или познавателни резултати, а до философското *съзерцание* и *щастие* като крайна цел на всички разумни хора. За съжаление, не можем да определим дали Ямблих ползва същия източник като Порфирий, както и дали *De Nosce teipsum* е оказало някакво влияние върху него. Разполагаме обаче с поне още две много близки по звучене и по дух (нео)питагорейски описания на

¹⁶⁶ Euryphem. ap. Stob. 4.39.27.22-29. Повечето питагорейски имена у Стобей са или неподходящи за автори на съчиненията, или съвсем неизвестни за днешния читател, или напълно фиктивни. Огромна част от Стобеевите ексцерпти датират най-вероятно от късноелинистическата епоха (II-I в. пр. Хр. и дори по-късно). За (нео)питагорейството като цяло вж. Merlan (1967), 82-106; Dillon (1977), 341-383; Kahn (2001), 72-138.

¹⁶⁷ Theages ap. Stob. 3.1.117. Cf. Callicratid. ap. Stob. 4.22d.101.3-13; Aresas *Nat. Hom.* 49.2-3 (*νόμος γὰρ ἐν αὐτῷ καὶ δίκαιά ἅ τῆς ψυχᾶς ἐστὶ διακόσμοσις*).

¹⁶⁸ Hippodam. *Fel.* ap. Stob. 4.39.26.95-101.

¹⁶⁹ Iambl. *Protr.* 20.22-21.5.

човека като малък свят, направени в контекста на самопознанието и малко или много повтарящи ключови твърдения от 274F Smith.

В т.нар. *Anonymus Photii* (епитоме от очерк за неопитагорейската философия, запазено в *Библиотека* на патриарх Фотий) идеята за микрокосмоса идва веднага след утвърждаването на божествения произход и безсмъртие на душата и ума (cod. 249, 440a29-32), като на свой ред има предназначението да въведе темата за самопознанието и пътищата на познание (440b21-39). В сбитото изложение на аргумента забелязваме следните важни съвпадения. (i) Неизвестният автор бърза да уточни, че „човек се нарича малък свят (μικρὸς κόσμος) не защото се състои от четирите физически елемента (това се отнася също за всяко измежду животните и дори за най-незначителните от тях), а защото притежава всички способности на космоса. В света има богове, четири стихии, неразумни животни и растения, и човек притежава всички тия сили. [В себе си] той има божествена способност – разумната (θεῖον μὲν δύναντιν λογικήν), притежава още природата на елементите,” и т.н. (440a33-40). Също както във 274F.6-8, и тук имаме преход от безсмъртното в нас (душата или ума) към разглеждане на човека като малък свят. За разлика от нашия текст обаче, тук е дадено по-ясно обяснение за нуждата от това: човешката природа е многосъставна и отделните ѝ сили отслабват във взаимните си спорове, а „ние се разкъсваме” между тях (ἡμεῖς δὲ ... ἀντισπόμεθα) и водим лош живот (440b1-15); следователно е нужно да познаем себе си и своето устройство както за да можем да използваме всяка сила по предназначение (εἰς δέον), така и – преди всичко останало – да се погрижим за „божественото в нас” (τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον; 440b16-20); а това, по мое мнение, означава именно да разберем как умът може да спаси себе си (cf. 274F.4-6).¹⁷⁰ (ii) Затова и в *Anonymus Photii* Аполоновият призив към самопознание се тълкува експлицитно като насърчение и указание (440b23, 27: παραινεῖ; cf. 275F.4: παραινέσις), а не просто като поздрав от страна на бога. „Познай себе си” е най-трудното нещо (πάντων ἐστὶ χαλεπώτατον) точно защото изисква от нас да познаем силата си, т.е. да последваме възможността за умствено богоуподобление. Това обаче е невъзможно без коректно знание за способностите и строежа ни, т.е. без знание за малкия свят и взаимоотношенията му с отделните

¹⁷⁰ Cf. VP 2.26-27; Répin (1992b).

strata в сферата на битието (големия свят);¹⁷¹ (iii) ето защо „това да познаем себе си не е нищо друго, освен това да познаем природата на целия космос; а то е невъзможно без философстването.“¹⁷² Нека обобщим: познаването на човека, от което се нуждаем, за да разберем истинското спасение на ума в качеството му на безсмъртния и божествен дял в нас, предполага познаване на вселената, с която се намираме в структурна и функционална хомология (cf. 274F.17-19); познаването на големия космос, на свой ред, предполага философстване (cf. 10-11: ὄντος δὲ μικροῦ διακόσμου τοῦ ἀνθρώπου, οὐδὲν ἄλλο κελεύειν ἢ φιλοσοφεῖν). Така пътят на философията се оказва път на самопознанието, и обратно (cf. 11-15).

В светлината на това сравнение, аргументът на Порфириевия текст – струва ми се – добива яснота и плътност. Можем да допуснем, че нашият автор предава определено (*нео*)*питагорейско* тълкуване на делфийската максима, водеща роля в което играе разбирането за микро- и макрокосмос. Същевременно, неясно остава защо – ако групата на ἄλλοι наистина е поддържала такова тълкуване – тириецът изразява известно *неодобрение* към прекомерния акцент върху философстването. Разбира се, не е задължително да четем това място като критика на чужд възглед; възможно е тук (274F.18-28) Порфирий да ни предупреждава, че философското изследване на цялото, в което самопознанието неизбежно прераства, не бива да се поставя като цел сама по себе си. За да спасим ума, не се нуждаем от „светска“ философия и физика, а от знание и преживяване на божественото и неговото блаженство. Същото предупреждение откриваме в другото свидетелство, за което споменахме, запазено при Прокъл.¹⁷³ То се намира в уводния дял на огромния *Коментар към Тимей* и представлява част от Прокловото решение на апорията за отчетливата антропологическа тенденция, която Платон следва в диалога. Ако *Тимей* действително има за задача да осветли Платоновата φυσιολογία и негов предмет е ἡ τοῦ παντὸς θεωρία, защо тогава се отделя толкова внимание на човека и неговото устройство? Прокъл изброява три причини. Първата е, че като хора ние напълно естествено се интересуваме от собственото място в големия строеж на вселената. Втората се състои в това, че „човек е малък свят (μικρὸς κόσμος) и че в

¹⁷¹ Cf. NT 274F.15-16 Smith (τὰ ἐν ἡμῖν – τὰ ἐν τῷ ὅλῳ).

¹⁷² Anon. Phot. ap. Phot. Bibl. cod. 249, 440b24-26.

¹⁷³ Procl. In Tim. 1.5.7-6.6. Cf. *ibid.* 1.33.7-34.8.

него в частен вид (μερικῶς) е налице всичко онова, което съществува в космоса по божествен и цялостен начин (θείως τε καὶ ὀλικῶς)” (*In Tim.* 1.5.11-13).

Казаното тук до голяма степен повтаря постановката от *Anonymus Photii*, но заедно с това внася и допълнителен нюанс. Всеки от нас не просто притежава ум, разумна душа, етерен носител и земно тяло в себе си, съответстващи на твореца, световната душа, небето и четирите стихии в големия космос; човекът – оказва се – принадлежи на две различни вселени, от които едната е *образец*, а другата *образ* (1.5.17-21). Това ключово уточнение бива разгърнато по-подробно в рамките на третия довод, който Прокъл изтъква. Според него, обсъждането на човека е част от *Тимей*, тъй като „по питагорейския обичай” (κατὰ τὸ Πυθαγορικὸν ἔθος: 1.5.22) трябва да разгледаме не само обекта, но и субекта на изследването. Това се налага също от твърдението на самия Платон (*Tim.* 90d), че за истинското осмисляне на всяко нещо е необходимо *съзерцателно уподобяване на мислещото и мисленото* (τῷ κατανοοῦμένῳ τὸ κατανοοῦν ἑξομοιωῶσαι). Пренесено в контекста на идеята за микро- и макрокосмоса, това уподобление, от своя страна, разкрива два важни акцента. (i) Доколкото „цялото” (τὸ πᾶν) у Платон значи както сетивната вселена, така и умозримата ѝ парадигма – живото същество само по себе си (τὸ αὐτοζῶον: *Tim.* 39e; cf. 30b), то в „малкия свят” също следва да разграничаваме изображение от образец. По такъв начин самото уподобяване се явява разположено на две различни нива: веднъж то е *assimilatio* на „тукашния човек” (ὁ ἐνταῦθα ἄνθρωπος) и „(сетивната) вселена” (τὸ πᾶν) в ролята им на *образи*, а след това – уподобяване на „умозримия човек” (ὁ νοητὸς ἄνθρωπος) на божествената парадигма в качеството им на съответстващи си *образци* (1.5.31-6.5). (ii) В този смисъл, хомологията между микро- и макрокосмоса се измерва най-вече с *духовното уподобяване на ума* (като *идея* на човека) с *божественото същество* (като *идея* на живото изобщо), което – един вид възприемане на живота на истински щастливия върховен бог (cf. 1.5.28: τῆς εὐδαίμονος ζωῆς ἐπήβολον) – означава не просто *знание* за висшето, но най-вече съвършеното му *щастие* (1.5.28-30; 1.6.6). От своя страна, „тукашният човек” се уподобява на сетивния космос едва вторично, по подражание на своя образец (cf. 1.6.4: μιμῆσεται καὶ τὸ ἑαυτοῦ παράδειγμα), и съответно щастие то му е само *подобие* или *сянка* на онова, което богоуподоблението гарантираше в първия случай. Подобно на Порфирий, и Прокъл счита, че философското самопознание

има за върховна своя задача не „светското” хармонизиране с природата и материалната вселена, а *интелектуалното въздигане и богоуподобление, което принася на добродетелния ум висше щастие.*

Разбира се, бихме могли да се усъмним доколко доводът има автентичен (нео)питагорейски произход. След „питагорейския ренесанс” от първите векове¹⁷⁴ почти всичко в Платоновата традиция (и главно в по презумпция „питагорейския” *Тимей*) може да се представи като близко или идентично с (нео)питагорейската доктрина.¹⁷⁵ Същевременно, още по-несигурно е дали Прокъл е бил повлиян от Порфирий. Атинският диадох познава отлично и цитира големи части от неговия *Коментар към Тимей*, но никъде не споменава *De Nosce teipsum*. С оглед на всичко това ми се струва най-разумно да приемем, че в дадения фрагмент нашият автор дискутира *общи положения от платонико-питагорейската традиция* и че под това многозначително „други” най-вероятно се крие *събирателен или дори фиктивен образ* на философска група, нужен на автора, за да резюмира по-живо, ясно и убедително ключовите моменти в актуалното тълкуване на „Познай себе си”. Що се отнася до конкретната взаимовръзка на самопознанието с мотива за човека като микрокосмос, нейната „шаблонност” би се потвърдила и от съвсем бегъл преглед на местата при Платон и Плотин.

От първия, като оставим настрана *Тимей*, където стриктният паралелизъм на вселенския (31b-40d) и човешкия (40d-47e) порядък е повече от очевиден,¹⁷⁶ ще посочим само няколко места. В първата група става дума за познатата аналогия между силите, които управляват космоса, и способностите на човека, които не само им съответстват, но трябва да имитират и да поддържат техния порядък в пространството на частното.¹⁷⁷ Във втората група структурното и функционално

¹⁷⁴ Cf. Kahn (2001), 133-138.

¹⁷⁵ При това, κατὰ τὸ Πυθαγορικὸν ἔθος звучи твърде общо и не значи по необходимост, че Прокъл реферира *конкретен* (нео)питагорейски източник или пък че доводът трябва да се асоциира *като цяло* с (нео)питагорейско учение.

¹⁷⁶ Cf. Nightingale (2004), 170-172. Любопитен факт е, че в предговора към своя френски превод на диалога (Platon, *Timée. Critias*, Paris, 1992, 66-67) Luc Brisson озаглавява двете части на основния аргумент (29d-47e) именно *Макро-* и *Микрокосмос*.

¹⁷⁷ Plat. *Phlb.* 21de; 26a-c; *Alc.* 133bc; *Leg.* v, 726a-727a; etc. Cf. Betz (1970), 471.

съответствие между двата свята е илюстрирано с неговите етико-метафизически следствия, а именно постигането на съвършенство, добродетел и щастие.¹⁷⁸ Най-красноречив в това отношение е доводът от мястото в *Горгий*: „доброто качество на всяко едно нещо (ἀρετὴ ἐκάστου) не се появява у него произволно, но поради някакъв ред и правилност. ... Следователно доброто качество на всяко нещо е подредено и създадено хармонично (κεκοσμημένον) поради някакъв ред. ... Следователно хармонията (κόσμος), вложена във всяко нещо и която му е присъща, прави съответното нещо добро (ἀγαθόν). ... Така че и една душа, която притежава хармония (κόσμον ἔχουσα), която ѝ е присъща, е *по-добра* от една душа без хармония. ... А една хармонична душа е *разумна* (σώφρων). ... Следователно една разумна душа е добра.” Така още при Платон засвидетелстваме основните елементи в нашата дискусия, както и изходния ѝ пункт – разбирането за благоразумието (и изобщо за добродетелта) като основен път на самопознание и богоуподобление.

Сходна картина откриваме и при Плотин. Освен експлицитна употреба на израза,¹⁷⁹ римският мислител ни предоставя не малко места, които удостоверяват присъствието „вътре в нас” на всички висши установления на реалността. В най-известното място (*Епн.* 5.1.10.5-27) той обяснява: „Но както тези три споменати същности [единно, ум, душа] са налични *в природата*, тъй те – трябва да мислим – са и *у нас*; те, разбира се, не са в сетивния свят, понеже са обособени от него; и те са при нас, които сме извън сетивността, външни по същия начин, по който са и извън небесната твърд, така че – както се изразява Платон – съставляват *вътрешния човек* (τὸν εἶσω ἄνθρωπον). Така че душата ни също е нещо божествено и природата ѝ е несетивна, тъкмо каквато е и природата на световната душа; съвършена обаче е само онази душа, която притежава ум (τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα). ... Затова Платон казва, че ... част от душата пребивава и в умозримия свят (τῆς ψυχῆς τὸ ἐν τῷ νοητῷ μένον) ... и справедливо ни наставлява да отделим душата от тялото – не, разбира се, в пространствен смисъл, ... а да не се скланя в илюзорните си представи към тялото и да не се сродява с него.”

Тук виждаме добре познатите елементи от нашата дискусия: (i) съответствие на общия порядък *в природата* с реда на дяловете и способностите *вътре в нас*;

¹⁷⁸ Plat. *Gorg.* 506d-507a [cf. Ammon. *In Isag.* 16.5-16]; *Symp.* 209a; *Tim.* 34b; etc.

¹⁷⁹ Plot. 4.3.10.12-13 (οἶον μικροῦς τινὰς κόσμους). Cf. Waszink (1966), 72.

(ii) изведената от това *божественост* и *трансцендентност* на разумната душа спрямо чина на сетивното, както и статутът ѝ на *истински Аз* в устройството на сложното човешко същество; (iii) *наставлението* да опазим онази част от душата (т.е. ума), която е същинската ни връзка с умозримото (очевидно като областта на божественото и отвъдното), от всякакво увлечение по смъртните способности.¹⁸⁰ Положена между два свята, „душата е много и тя даже е всичко (πολλὰ ἢ ψυχὴ καὶ πάντα);¹⁸¹ както нагоре, така и надолу, тя обхваща целия живот, *и всеки от нас е умопостигаем космос* (καὶ ἕσμεν ἕκαστος κόσμος νοητός). С низшите си душевни способности ние се докосваме до този тук свят, а с висшите – до горния, сиреч до умопостигаемия космос.”¹⁸² (iv) В този смисъл, уподобяването на цялото следва да се осъществи не толкова на нивото на сетивния космос, колкото *в умозримия свят*,¹⁸³ тъй като умът изпълнява същата функция на образец в човека, каквато в универсума е поверена на умозрящия бог. Изместването на акцента в мотива за макрокосмоса от *вселената* в най-общ смисъл към *божествения свят на идеите* в платонически план е ясно заявено още в *Епп.* 5.1.4.1-27: „Щом човек се диви на този тук космос (κόσμον αἰσθητὸν τόνδε), вглеждайки се в големината и прелестта му, в порядъка на вечния му кръговрат, в обитаващите го богове, някои зрими, други незрими, в демоните, в живите твари и във всички треви, то нека той се издигне към праобразца му (ἀρχέτυπον), към истинно съществуващото, и да види, че там всички тия неща са налични като умозрими същности (νοητά), имащи от себе си собствените си разсъдливост и живот, че над тях са несмесеният ум и неизразимата мъдрост (τὸν ἀκήρατον νοῦν καὶ σοφίαν ἀμήχανον)... Ето защо всичко у него [в ума] е всесъвършено (πάντα τέλεια)... Блаженството му (τὸ μακάριον) също не е придобито, ами е извечно... *Умът е всичко...* Там *всяко* е ум и съществуващо, а *цялото* е целият ум и цялото съществуващо (ἕκαστον δ' αὐτῶν νοῦς καὶ ὃν ἐστὶ καὶ τὸ σύμπαν πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν).” В крайна сметка, (v) цел и израз на интелектуалното уподобление на цялото е постигането на *съвършенство*, *мъдрост* и *щастие*, гарантирани от *онтологическото единство* на ноуменалната

¹⁸⁰ Cf. Plot. 5.1.11-12; Smith (1974), 44.

¹⁸¹ Срв. с.118-119 (ref. ad *Sens.* 264F Smith).

¹⁸² Plot. 3.4.3.21-27; cf. 3.4.6.21-23.

¹⁸³ Отличен анализ на историята и значенията на *kosmos noetos* вж. при Runia (1999a).

сфера и *вечността* на самото умосъзерцание. Следователно (vi) разглеждането на вселената, което самопознанието изисква, не бива да се свежда до определен вид физикалистка доктрина, а до *умствено „срастване“ с предмета на духовното ни съзерцание отвъд материалната реалност на сетивния свят*:¹⁸⁴ „ние самите сме обърнати към съществуващото (τὸ ὄν), възхождаме към първоначалото и към първото след него, и го мислим без помощта на образи и отпечатьци; очевидно защото всъщност *сме* самото то. Причастявайки се към истинното знание (ἀληθινὴ ἐπιστήμη), ние сме то самото, не в смисъл, че го *приемаме* в себе си, ами в смисъл, че ние *сме* в него (ἡμεῖς ἐν ἐκείνοῖς ὄντες). А тъй като не само ние, ами и останалите неща са то, всички сме това първоначало, ... понеже всички сме едно... Ако някой би бил в състояние да се обърне към себе си, ... той би видял *себе си като бог, като именно себе си и като вселената* (θεὸν τε καὶ αὐτὸν καὶ τὸ πᾶν); разбира се, първоначално той няма да види себе си като вселената, но тъй като няма да знае къде собствено се намира и как да определи границите, до които се разпростира, в последна сметка ще се откаже да отграничава себе си от цялото съществуващо и без да се движи наникъде, *оставайки в себе си, ще се озове там, където е самата вселена и където имат корена си всички неща*.”¹⁸⁵

Така, заключавайки за божествения и вътрешно-духовен характер на нашето отвъдно единство с универсума, Плотин поставя въпроса за онтологическите и когнитивните параметри на интелектуалното самопознание. Вън от съмнение е, че както за него, така и за Порфирий знанието за себе си и цялото е невъзможно да се осъществи на нивото на светската физика, най-вече защото в сетивния свят няма възможност за „материално“ единство на познаващо и познавано. За разлика от стоиците, двамата вярват, че истинското щастие като наша крайна цел (cf. 274F.25-34) не се състои просто в *познаването* на универсалния разумен порядък и *имитирането* на божествения му живот тук долу на земята,¹⁸⁶ а в това *да бъдем*

¹⁸⁴ Cf. *Abst.* 1.29; *Plot.* 6.9.11.43-51.

¹⁸⁵ *Plot.* 6.5.7. Cf. 6.7.35, 38-40; 3.8.8.1-4; *Psell.* *OD* 26.

¹⁸⁶ Cf. *Nem.* 281-282F *Smith.* По Платонов маниер стоиците дефинират *вселената* като съвършено (т.е. добродетелно: *SVF* 2.641), разумно и щастливо живо същество (*beatum animal*: *SVF* 1.88; cf. 1.110-114; 2.618; 2.633-645), което изпитва висше щастие именно в завършената си добродетелност и във философския (sic!) поглед към нещата – разбира

самата висша вселена – задача, осъществима само в рамките на съзерцателното тъждество между ума и умозримото.

3.3 „Не заради философията”: $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, мъдрост и щастие.

Безспорно обратът, който Порфирий прави в аргумента (274F.18 Smith), не е нещо необичайно нито за творчеството му, нито за платоническата традиция като цяло. Макар да не обвързва експлицитно $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$ от следващия ред (274F.19) с гореописания тип *абстрактно философстване* за себе си и цялото, развитието на обсъждането до самия край на фрагмента недвусмислено потвърждава това.¹⁸⁷ Вече предположихме, че частта най-вероятно представлява предупреждение от страна на нашия автор за вредите от свеждането на самопознанието до формално научно изследване, проучващо съответствията между малкия и големия свят. И все пак, в античната философска литература не липсват примери, които може да са съставлявали действителния адресат на Порфириевата критика. Сократовата „мисия”, например, е по същество си полемика със софистическото понятие за образование, което превръща знанието в прагматично *know-how* без ценностна основа и лично отношение.¹⁸⁸ Освен скептичeskата критика на философията като догматично изопачаване на истинския живот и пречка пред ориентацията ни в

се, от една универсална гледна точка (cf. *SVF* 2.635). Вероятно критиката на Плотин по-горе е насочена към начина, по който стоиците вярват, че рационалните части на света *участват* в космическия живот и щастие. За Хризип (*SVF* 2.40) – предвид материалната природа на света и душата – този начин се разкрива и задава от *физическата теория*: „Но виж дали не може да кажем, че изследването на природата представлява лозницата, а животът, следващ истинската физика – нейния плод, след като ражда добродетел и прекрасни нрави...” Cf. *SVF* 3.68; *Maer. Somn.* 2.12.10-12.

¹⁸⁷ Всичко това личи достатъчно ясно и в предходното изречение, където когнитивното възхождане от микро- към макрокосмос е предадено с подчертано *технически термини* (cf. 274F.16-17: $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\acute{\omicron}\mu\epsilon\theta\alpha \dots \acute{\epsilon}\tau\acute{\alpha}\zeta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma \dots \epsilon\acute{\upsilon}\rho\acute{\iota}\sigma\kappa\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$; донякъде $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\acute{\alpha}\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu$).

¹⁸⁸ Griswold (1996), 43-44; Брюн (2000), 59; P. Hadot (2002), 25-29. Вж. обаче и ответната критика на Каликъл (*Gorg.* 485a): човек е добре да се занимава с философия на младини заради възпитанието си, докато философстването в зряла възраст (вместо която и да било друга сериозна дейност) е по-скоро знак за незрялост, лош вкус или порочен дух.

него,¹⁸⁹ знаем също за гностико-херметическите обвинения в празнодумство, отправяни към елинската философия,¹⁹⁰ и за формите на християнското отричане от „Атина“ и езическото любомъдрие в името на по-висшето, истинско дело на Христос.¹⁹¹ Дори Епикур – в желанието си да подчертае важността на „терапията на живота“ – полага разумността (φρόνησις) като „нещо по-ценно и от философията“ (καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον).¹⁹² В същия дух Полемон подчертава, че истинската философия на Платон не се изчерпва с „диалектическите разисквания“ (ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς θεωρήμασι), а по необходимост ангажира цялото ни същество.¹⁹³ Интересното при него е, че като пример за подобно нефилософско, „техническо“ занимание той дава *музикалното изкуство* (ἁρμονικόν τι τέχνιον), което също си приписва названието φιλοσοφία.¹⁹⁴ Като добавим към това някои досократически, перипатетически и стоически възгледи, които е възможно да попадат в обсега на Порфириевата забележка, а също така и съдържащото се в самата етимология на „философия“ върховенство на мъдростта в ролята на отвъдна задача за мисленето ни,¹⁹⁵ виждаме колко сериозно звучи повдигнатият въпрос за онова „друго, по-значимо нещо, заради което и [самата] философия е била възприета“ (274F.20-21).

¹⁸⁹ Cf. Sext. Emp. *PH* 1.13-17, 21-24; срв. Маринов (2001).

¹⁹⁰ *CH* 16.2; вж. Гочев (1999), 93-94.

¹⁹¹ Cf. Armstrong (1957); Alt (1997).

¹⁹² Epicur. *Men.* 132.

¹⁹³ Polemo ap. DL 4.18.

¹⁹⁴ Не бива, следователно, да изключваме Порфирий да полемизира тук не толкова с останалите философски школи, колкото с представителите на *частните науки* и най-вече на тези от тях, които също определят изследванията си като вид „философия“. В късната античност освен представителите на „философстващата реторика“ това са главно *алхимиците* и *лекарите* (cf. Festugière (1967), 141n2), като в случая с последните подозренията се подхранват още от наличието на самостоятелен медицински жанр *de natura hominis* (очевидно свързан с темите за самопознанието и микрокосмоса), както и от присъствието на поне двама лекари в близкото обкръжение на Плотин (а именно Павлин и Евстохий, с които евентуалният адресат на *За 'Познай себе си'* – „римският“ Ямблих – би могъл да поддържа контакт: cf. *VP* 7.6-12). Cf. Sen. *Ep.* 88.25; *SVF* 3.294.

¹⁹⁵ Plat. *Phdr.* 278d; Heraclid. fr. 87 Wehrli; Sen. *Ep.* 89.4-7; Iambl. *VPy* 159; Lact. *Inst.* 3.16; Boeth. *In Isag.*¹ 1, 10D-11A; etc. Cf. P. Hadot (2002), 4.

Нашият автор безспорно осъзнава трудностите с боравенето и осмислянето на такива генерални – и заедно с това пределно вариативни – модели, понятия и формулировки.¹⁹⁶ Вероятно затова изложението му продължава с херменевтичен анализ на паралелните философия и самопознание (274F.21-28). Ако заниманията с философия обичайно биват породени най-вече от човешкото любопитство и от склонността ни да „мъдруваме“ и да „теоретизираме“, то призивът на бога към самопознание изглежда далеч по-сериозен (cf. 274F.23) и се отнася до самото *благополучие* на хората – това, заради което Аполоновите поклонници посещават Делфи. Същевременно Порфирий дефинира „истинското щастие“ с изцяло *философски* средства и го свързва с платоническия идеал за мъдростта като познание на битието и съзерцание на благото (274F.25-28). Така последната част на обяснението (274F.28-34), която привидно полага щастieto, мъдростта и самопознанието *извън* полето на философията, всъщност *замества* по-общите им и популярни „маркери“ с термини, които философията ползва в специализираните си дискусии относно крайната цел и нейното осъществяване. Това, което тириеът – струва ми се – се опитва да постигне така, е окончателно да превърне самопознанието във *философски проблем*, изискващ разгръщането на съответното *философско учение*. За съжаление, Стобей не е счел за подходящо да цитира продължението на текста, като по този начин ни е лишил от възможността да разберем каква конкретна форма и насока е приел този обрат.

¹⁹⁶ В свидетелство (*Ad Ged. In Cat.* 70F Smith) за начина, по който Порфирий решава апорията във връзка с определението за „качество“ от текста на *Категории* (8, 8b25; cf. Plot. 6.1.10.2-3), тириеът маркира два типа дефиниции във философията – общоприета (по общо понятие: λόγος ἐννοηματικός), предаваща очевидните и тривиални страни на предмета (например, „добро“ е това, от което има полза), и същностна (λόγος οὐσιώδης), която предава истинската реалност на предмета и обикновено ползва *termini technici* (например, „добро“ е добродетелта или причастното на добродетелта, както твърдят стоиците: *SVF* 3.76). Изводът му е, че първият тип е по-подходящ за първоначалното въвеждане в определен предмет (ἐν ταῖς πρώταις εἰσαγωγαῖς), доколкото осигурява общоприета основа и не изисква обиграност в по-сложни спекулации. В контекста на нашето място това би следвало да означава, че тук Порфирий прави опит да премине от първия към втория тип дефиниране на „философия“ и „самопознание“.

Ако предположенията ни са основателни, вероятността подобно учение да е играло ролята на своеобразно въведение или протрептик към (нео)платоническата метафизика остава сравнително голяма. Самото обвързване на темата за знанието-мъдрост с върховното щастие, на което сме способни, традиционно се свързва с усилията на Сократ и Платон да обосноват легитимността и жизнената важност на своя спекулативен тип *philosophia*. В протрептическото място от *Евтидем*, например, Платоновият Сократ гради аргумента си на общоприетото мнение, че щастието (εὖ πρόττειν) е най-ценното нещо в живота и че всички хора желаят да бъдат щастливи. В хода на съдържателното му дефиниране обаче атинянинът умело измества фокуса на вниманието от *нещата*, които ни носят щастие, към *начина*, по който го извличаме от тях, а оттук и към *знанието*, което е нужно за постигането му. Чистото притежание (κεκτῆσθαι) на предмет или заложба не дава търсения ефект, ако не бъде приведено в особен режим на употреба (χρῆσθαι); на свой ред, употребата може да бъде както добра, така и лоша в зависимост от конкретния случай; следователно, не можем да постигнем εὐτυχία без разумност (φρόνησις) и знание (σοφία) как трябва да си служим с нещата във и около нас.¹⁹⁷ По този начин популярното разбиране, асоцииращо благополучието с телесни и обществени блага и придобивки, е доведено до точката на пълния абсурд; оттук единственият изход се оказва възприемането на *философската* идея за εὐδαιμονία като съчетание на добродетел, знание и полза.¹⁹⁸

В същото време Сократ изказва предупреждението, че въпросната мъдрост е от различно естество в сравнение с останалите научно-технически познания. В качеството си на благоразумие или разумност, тя няма собствен предмет и не принася материална полза.¹⁹⁹ Противно на другите „безползни“ знания (като математика и астрономия), обаче, нейната употреба не бива да се ограничава до сферата на абстрактното „знаене“, което не засяга пряко начина ни на живот. Философията е не само „притежаване на знание“ (κτῆσις ἐπιστήμης), но преди всичко *активност по оползотворяването му*; в противен случай, от нея нямаше да има никакъв смисъл, точно както не би имало полза и от знание за безсмъртието „без

¹⁹⁷ Plat. *Euthyd.* 280b-281a; cf. *Men.* 87e-88a.

¹⁹⁸ *Ibid.* 281d-282a.

¹⁹⁹ Cf. Plat. *Charm.* 165e-166b.

наличието на умение да се използва [свободата от смъртта]”.²⁰⁰ Както щастието не може да се преотстъпва или пък отнема, така и постигането на философската мъдрост и добродетел не е процес на „преливане” на знания, а въпрос на лично усилие по прилагането на наученото в собствения живот, взет като цяло.²⁰¹

Как тогава следва да разбираме употребите на σοφία и нейните производни в тълкуването от нас място (274F.22-23, 26-27, 30, 32-33)? От 274F.18-21 можем да заключим, че както философията, така и самопознанието преследват една и съща цел; разликата между тях е, че „съзерцанието на себе си” предполага постигането ѝ, докато философстването се задоволява и с любовта си към нея.²⁰² Освен тезата за философията като *среда* между невежеството и божественото знание, тук най-вероятно откриваме и Аристотеловата идея за различните типове мъдрост, според която отделните знания – съдържателно, но и исторически – могат да се подредят в *йерархия на мъдростите*, на чийто връх стои не прагматичната вещина, а т.нар. θεωρητικὴ σοφία. Основание за подобен прочит ни дава паралелизмът между τὸ σοφόν и θεωρητικὴ σοφία (274F.22-23), от една страна, и ἡ κατὰ σοφίαν διάθεσις и θεωρία τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ὄντως ὄντων γυνῶσις (= κατὰ κτήσιν τῆς σοφίας: 274F.26-28), от друга, който би следвало да отразява перипатетико-стоическото деление на практическа и теоретична философия.²⁰³ Но ако това е така, съчетаването на двата модела не води ли до явно противоречие, и каква тогава е връзката между *философията* (която все още не е мъдрост) и *теоретичната мъдрост* (която във втория модел изпълнява ролята на висш дял от философията)? И още – имаме ли правото да отъждествим последната с абсолютната σοφία от финалните редове? За да дадем коректен отговор, се налага да проследим специфичните употреби на „мъдрост” при вече споменатите автори и направления.

Доколкото можем да съдим от по-късните свидетелства, Аристотел предлага едно еволюционистко обяснение за разнообразните употреби на „мъдрост” в елин-

²⁰⁰ Plat. *Euthyd.* 288d-289c. Cf. P. Hadot (2002), 2-5.

²⁰¹ Plat. *Symp.* 175a-e; cf. [Plat.] *Epin.* 977d; Xen. *Mem.* 4.2.30-39.

²⁰² Cf. Courcelle (1974), 90.

²⁰³ Срв. коментара *ad locum* (Първо приложение, xvii-xviii). Διάθεσις (*dispositio animi*) се употребява най-вече в етически контекст, като „предразположеност” към практическо действие: cf. DL 7.89; Sext. *Emp. Adv. Math.* 11.22. По-умозрителна употреба: *Marc.* 17.

ската култура.²⁰⁴ Етимологията, която той развива в *За философията*, представя σοφία като онова знание или наука (ἐπιστήμη),²⁰⁵ което ни осигурява „особен вид яснота” (σάφειά τις) във връзка с висшата и умозрима божествена реалност. Така още в началото Аристотел недвусмислено отъждествява мъдростта в същински смисъл с „първата философия” или теологиката, която има за предмет енергията на първия ум и съответно е напълно теоретична.²⁰⁶ От друга страна, тъй като този тип знание се намира най-далеч от очевидностите на ежедневния опит, до висшата мъдрост се стига постепенно, в хода на продължителното културно-историческо развитие, което обяснява и омонимията в нейното понятие. Стагирит изброява пет стъпала в този процес: (i) мъдростта като набор от житейски умения за оцеляване; (ii) вещина-умелост в занаятите и изкуствата (τέχναι); (iii) политическата мъдрост на седемте мъдреци, свързана с моралния или обществен вид добродетелност; (iv) мъдростта на първите космолози като „съзерцание на природата” (φυσικὴ θεωρία), т.е. знание за физическата реалност; и накрая (v) мъдростта в най-висш и собствен смисъл (κυριωτάτη σοφία) – „знание за божествените неща” (τῶν θεῶν πραγμάτων γνῶσις; също τῶν ἀδίδων ἐπιστήμη), до което има достъп само умът.²⁰⁷ В рамките на последната Аристотел отличава Питагор, който пръв ограничил употребата на понятието до това му значение и определил философията като любов и път към мъдростта.²⁰⁸ Струва ми се, че имаме правото да се позовем на тази класификация по две причини: наличието на съвсем сходна *historia sapientiae* в *De Abstinencia* на нашия автор,²⁰⁹ както и идентичното звучене на дефиницията от (v) с тази от

²⁰⁴ Arist. *Phil.* fr. 8 Ross. За ранните значения на σοφία (VI-V век пр. Хр.) вж. P. Hadot (2002), 18-21 и Nightingale (2004), 29-34. За Аристотеловата концепция за древната мъдрост и появата на философията от Първа книга на *Μεταφυσика* вж. Frede (2004).

²⁰⁵ Cf. Iambl. *VPy* 58 (σοφία = ἡ τῶ ὄντι ἐπιστήμη).

²⁰⁶ Cf. Arist. *Protr.* B 29; 46 Düring; [Plat.] *Def.* 414b6-7; Marin. *VPro* 24.2; Iambl. *Protr.* 11.6; 11.13; 19.13-14; 20.3; 21.8; 36.10; 48.24; 124.6; *etc.*

²⁰⁷ Cf. *SVF* 2.35; 2.1017 (σοφία = θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμη).

²⁰⁸ Arist. *Protr.* B 53 Düring; [Plat.] *Def.* 414b7-8; Ascl. *In Metaph.* 3.30-31; Iambl. *In Nic.* 5.26-7.2; 9.18-23; *VPy* 58-59; 159. Cf. *Marc.* 1.5-6; *VP* 22.44.

²⁰⁹ *Abst.* 1.15.3, където биват обособени четири основни типа мъдрост, присъщи на (i) седемте мъдреци, (ii) по-късните „физици”, (iii) „най-мъдрият Сократ” и (iv) сократиците

274F.27-28 (τῶν ὄντως ὄντων γνώσεως) и 32-33 (ἢ τῆς ὄντως οὐσίας τῶν πραγμάτων ἀληθῆς ἐπιστήμη).²¹⁰ Що се отнася до най-общата постановка при Платон, у Диоген Лаерций срещаме аналогична схема с почти същите дефиниции, според която под „мъдрост“ Платон разбира (i) в най-общ план „цялостния опит“ (ἢ πᾶσα ἐμπειρία) на човека, а (ii) в собствен смисъл – „знанието за умозримото и истински съществуващото, което изследва бога и душата като отделна от тялото“ (τὴν τῶν νοητῶν καὶ ὄντως ὄντων ἐπιστήμην, ἣν φησι περὶ θεὸν καὶ ψυχὴν σώματος κεχωρισμένην). Освен двете, (iii) в по-особен смисъл „мъдрост“ е и *φιλοσοφία*, разглеждана като „стремеж към божествената σοφία“, описана в (ii).²¹¹ Накрая, Ямблих свързва това деление с питагорееца Архит и категорично отнася ἡ πρεσβυτάτη σοφία към ума, неговата θεωρία и върховното му блаженство.²¹²

Въз основа на казаното, макар и с много уговорки можем да реконструираме сравнително кохерентната картина на философската идея за мъдрост след Платон, чиито ключови моменти са налице и в нашия фрагмент. (i) Въпреки множеството си семантични пластове, *философското* понятие за мъдрост обичайно реферира не толкова политико-моралния и научно-техническия, колкото *метафизическия* и *божествен* тип познание.²¹³ (ii) Доколкото самите ние имаме достъп до сферата на първите начала и тяхната истина единствено посредством душата и нейния ум, то въпросното познание е изцяло *съзерцателно, непрактично и незаинтересовано* спрямо постиженията на по-нисшите видове σοφία.²¹⁴ (iii) От друга страна, тази божествена мъдрост е не просто статично познание, но също така *добродетел и щастие*, точно както Аристотеловият ум е живот и върховно блаженство.²¹⁵ Не на последно място, (iv) за хората постигането на теоретична мъдрост е неразривно свързано с *φιλοσοφία* – както защото втората е стремеж, любов и път към

(т.е. Платон, Аристотел и елинистическите школи). По всяка вероятност Порфирий заимства този модел от друг член на Платоновата Академия – Хераклид Понтийски.

²¹⁰ Alc. *Did.* 3.1 (τῶν ὄντων γνώσις); Iambl. *VPy* 159 (ἐπιστήμη τῆς ἐν τοῖς οὐσιν ἀληθείας).

²¹¹ Plat. ap. DL 3.63. Cf. Iust. *Dial.* 3.4.6-7 (φιλοσοφία = ἐπιστήμη τοῦ ὄντος).

²¹² Iambl. *Protr.* 16.11-18.18; 22.15; 112.12-17.

²¹³ Cf. *Marc.* 17.1-2. Пример за обратното вж. при Anon. *In EN* 121.17-123.3.

²¹⁴ Cf. *Abst.* 1.40.1; Iambl. *VPy* 159 (ἐπιστήμη ... τῶν κυρίως ὄντων, ἀλλ' οὐχὶ τῶν ὁμωνύμως).

²¹⁵ Arist. *Metaph.* 12.9; *EN* 10.7-8. Cf. Plat. *Soph.* 248e-249b; Iambl. *Protr.* 91.5-6; 11.1-21.

мъдростта (макар все пак нещо различно от нея), така и по причина на това, че единствена представлява „практикуване” и начин на живот съобразно нея, който (поне в редките случаи на съзерцателно просветление) *става* самата мъдрост.²¹⁶

С оглед на това, не бива да преувеличаваме различието между философия и самопознание в обсъждания пасаж. Онова, което би следвало да виждаме тук, е не толкова рязък контраст, колкото *условно сравнение* между двете, разглеждани като отделни аспекти на един цялостен духовно-интелектуален процес. Наистина, самопознанието няма за цел това да философстваме, а да бъдем щастливи; тъй като обаче това е целта и на самата философия, а и единствено тя е способна да доведе до истинско щастие,²¹⁷ то двете очевидно маркират различни аспекти от един и същ континуум. По всичко личи, че теоретичната мъдрост като предмет на философстването (274F.23) е същата σοφία, съставляваща щастията на позналия себе си (26-27, 30, 32-33), доколкото идентичните ἡ ἀληθὴς γνῶσις (31) и ἀληθὴς ἐπιστήμη (33) без съмнение имат съзерцателен характер.²¹⁸ Ето защо разликата между двете следва да се търси най-вече в *продължителността* и *интензивността* им: ако самопознанието фиксира кулминацията на въпросния анагогичен процес (т.е. момента на пълна асимилация с нашето божествено начало), то теоретичната философия – предвид това, че като съставни същества ние нямаме капацитета да преживяваме нито непрекъснато, нито в чист вид това единство²¹⁹ – само отчасти се идентифицира с теоретичната мъдрост. Много вероятно е освен това Порфирий да въвежда разграничението им по-скоро в етически план, с оглед на стоическото

²¹⁶ Cf. Plat. *Phaed.* 82d. За 274F.21-22 Smith като възможна алузия на старостоическата дефиниция за философия вж. *SVF* 2.36 (ἐπιτήδευσις σοφίας); cf. 2.35 (ἄσκησις); *VPy* 46; *Abst.* 1.57.1. Архетипът и корените на елинистическото учение за философията като *ars vivendi* се откриват още при Сократ и Платон (cf. e.g. Plat. *Gorg.* 448c). Що се отнася до идеята за духовна трансформация, срв. стоическата теза (макар и в много по-различен контекст), че душата на философа *става* мъдрост (*SVF* 3.221); cf. D. O’Meara (2003), 34.

²¹⁷ Plot. 1.4-5; Iambl. *Protr.* 94.12-20; cf. 91.5-6; Macr. *Somn.* 1.8.3; Xen. *Mem.* 4.2.21-23.

²¹⁸ От Аристотел нататък (cf. *Metaph.* 2.1, 993b19-21) истината е предмет изключително на теоретичната философия. Вж. коментара *ad locum* (Първо приложение, с. xviii).

²¹⁹ Arist. *Metaph.* 12.7, 1072b24-25; 12.9, 1074b28-29; [Alex.] *In Metaph.* 698.34-699.25; 712.5-7.

разбиране за *неотменността* (τὸ ἀναπόβλητον) на *щастие* и *добродетелта*,²²⁰ с които самопознанието се асоциира в текста. Веднъж постигнал съвършенство в разума и знанието (т.е. в добродетелта и щастие), мъдрецът – пише Зенон – не може никога да загуби това съвършенство; *ergo*, веднъж познал себе си, „той нито ще изпада в заблуда, нито някога ще бъде [отново] обзет от незнание или забрава за себе си, а ще е щастлив, благополучен и блажен в най-висша степен”.²²¹

В този смисъл, знанието за истинския ни Аз (274F.28) би могло да се тълкува и като *неотменимо духовно притежание* от стоически тип, което контрастира с динамиката и обратите на *философско-моралния прогрес* към него – макар че тук (в платонически контекст) то не означава непременно удържане на най-високото ниво на мъдрост и богоуподобление.²²² „Философия” е обозначение за *целия път* на разумната душа към себе си, бога и мъдростта (дори в началните и по-нисши части от него), докато „самопознанието” вероятно сочи *края* на същия път, когато *вече* притежаваме божественото щастие и мъдрост (274F.34: κτήσις; 26-27: κατὰ κτήσιν τῆς σοφίας; 24, 30, 32: τεύξις).²²³ Ето защо *познанието за себе си в смисъла на σοφία бележи субстанциалната трансформация във философското знание, а именно прехода от формално към актуално единство с познавания предмет*.

В тази посока най-красноречиви са следните редове от Плотин: „Големината и силата на мъдростта се измерват с това, че тя има при себе си и е създала съществуващите неща, че те я следват, а тя е самото съществуващо (καὶ ἔστιν αὐτὴ τὰ ὄντα), което е възникнало с нея, че двете са всъщност едно и че същността там е мъдрост (καὶ ἔν ἄμφω, καὶ ἡ οὐσία ἡ ἐκεῖ σοφία). Ние не проумяваме това, понеже

²²⁰ Cf. SVF 3.237-244.

²²¹ Zeno ap. SVF 1.216; cf. 1.217-218; 3.548-556; 3.582-588.

²²² Т.е. θεωρία τοῦ ἀγαθοῦ (274F.27); вероятно подобна непрекъснатост важи за първото ниво на щастие – κατὰ σοφίαν διάθεσις (274F.26), което би трябвало да съответства на стоическата *мъдрост* като съвършена съгласуваност на вътрешната нагласа (cf. e.g. SVF 3.39). Самите стоици (SVF 1.554; cf. 3.3; 3.16-17) прокарват разлика между „щастие” (εὐδαιμονία) като актуална задача и „щастливия живот” (εὐδαιμόνων βίος, τὸ εὐδαιμονεῖν) като реално осъществяване на същата задача. Cf. Chrysipp. ap. SVF 3.510.

²²³ От друга страна, *процесуалността* на самопознанието е възможно да се изведе както от целия 275F Smith, така и – в настоящия контекст – от 274F.24-25 (εἰς ... ἀποτείνεται).

смятаме знанието за съвкупност от положения и предпоставки... Естествената мъдрост обаче ... не се състои от никакви положения, ами е нещо едно (ὅλη ἐν τι), и това единство не е събрано от много в едно... Тя е първата, а не произлязлата от нещо друго мъдрост; самата ѝ същност е мъдрост, *а не като някой първо е сам по себе си нещо, пък после става мъдър* (ἢ οὐσία αὐτῆ σοφία, ἀλλ' οὐκ αὐτός, εἴτα σοφός). Затова няма по-голяма мъдрост от нея.”²²⁴

В цитирания пасаж Плотин говори не само за идеалната мъдрост на Ума, но и за универсалното познание, към което е устремена самата човешка философия. Според казаното тук, то има напълно „обективен” характер, доколкото е самото съществуващо без никаква „материална” разлика и вместо субект-обектно различие в него е налице интуитивна простота и съзерцателно единство.²²⁵ Това на свой ред означава, че в мъдростта *като такава* трудно можем да разграничим божествената от човешката страна просто защото постигането ѝ означава, че ние самите в някакъв смисъл сме станали божествени.²²⁶ От друга страна, тази σοφία, за която говори Плотин, не би могла да съществува другояче, докато за нас това е неизбежно с оглед на многообразието на способностите и ангажиментите ни. По такъв начин върховната мъдрост се оказва *само един* от елементите на нашия „ментален опит”, намиращ се *във възможност*, и следователно постигането ѝ се

²²⁴ Plot. 5.8.4.44-49; 5.8.5.5-8; 5.8.4.38-39. Cf. 5.8.5.15-17; Iambl. *Protr.* 18.11-13; *etc.*

²²⁵ Iambl. *Protr.* 3.12-23. Относно разграничението между *интуитивно* и *дискурсивно мислене* в неоплатонизма вж. главно Rappe (2000), както и Alfino (1988). Изглежда, още софистът Ликофрон (83 В 1-2 DK) говори за *недискурсивно познание*, определено от него като „съвместност (συνουσία) на знаене и душа” (вж. Ромейе Дерби (2003), 51-54).

²²⁶ Нумений (fr. 14 Des Places) предава това със сполучливата метафора за божествената светлина и светилниците, в които тя сияе: „Това превъзходно съкровище е прекрасното знание – придобилият го го е усвоил, без дарителят да се е лишил от него. Това е като да видиш как една лампа се запалва от друга лампа и получава от нея светлина, без да я отнема от първата – фитилът ѝ просто е лумнал в съприкосновение с огъня на другата лампа. Точно такава е и богатството на знанието: дарено и прието, то се запазва в отдалия го същото, каквото вече съществува и във възприелия го. Ала причината за това, чужденецо, *съвсем не е човешка*; нещата стоят по този начин, защото *същността и състоянието, които притежава въпросното знание, са едни и същи както у бога, който го дарява, така и у мен и теб, които го приемаме.*”

нуждае от определена умствена процедура, приоритет *на философията*, която да актуализира върховното единство, при това без гаранции за окончателен успех.²²⁷ В традицията след Платон това действие се нарича *θεωρία* (или „съзерцание“) и честата му употреба в нашия фрагмент (cf. 274F.15, 17-18: τοῦ παντὸς θεωρία; 18-19: ἑαυτοῦ θεωρία; 23: θεωρητικὴν σοφίαν; 27: θεωρία τοῦ ἀγαθοῦ; 28-29: θεωρεῖν ... τοὺς ὄντως ἑαυτοῦς) свидетелства за първостепенната роля, която то играе в хода на богоуподоблението като придобиване на особен вид мъдрост, добродетел и щастие. Нашата теза е, че именно *умственото съзерцание* се оказва нужното обяснително средство при разрешаването на апориите във връзка с *мъдростта* и *философията*, от една страна, и *философията* и *самопознанието*, от друга.

Проблемът за интелектуалната *theōria* е от значение за нашето тълкуване и по друга причина. Въпреки че след Аристотел понятието се ползва изключително в научно-философски контекст и се асоциира с широко разпространеното деление на теоретично и практическо,²²⁸ неговият произход и първоначален смисъл е бил доста по-различен и далеч по-отчетливо свързан с Аполоновия призив и темата за самопознанието.²²⁹ Изковаването на традиционното му значение изиграва важна роля в Платоновата и Аристотеловата борба за водещия смисъл на понятието *φιλοσοφία* през IV в. пр. Хр. и едва ли ще сбъркаме, ако кажем, че раждането на западната *специализирана* идея за „философско“ в не малка степен се дължи на успешното преобразуване на *theōria* в специфичния за двамата мислители тип „умосъзерцание“. В по-ранната гръцка култура думата означава поклонническо

²²⁷ Темата *актуално-потенциално* в умозримиия свят е обобщена от Smith (2004), 31-32. Във *Vita Plotini* (23.24-27) Порфирий е по-скоро скептичен относно крайния резултат: „съзерцанието при хората (τῶν ἀνθρώπων θεωρία) може да стане по-добро от човешкото изобщо и – сравнено с божественото знание (θεία γνῶσις) – пак би било прекрасно, но не чак толкова, че да достигне онази дълбочина, която достигат боговете.“ Cf. RA 297F Smith, както и задочния дебат между Smith (1974), 79 и Deuse (1983), 208.

²²⁸ Cf. Alb. *Isag.* 6.

²²⁹ Въпросът за произхода и развитието на понятието за *theōria* в класическия период е предмет на скорошната монография на Nightingale (2004), която в следващите редове е източник на много ценна информация, идеи и тълкувания. За редките неточности и проблематични места в изложението ѝ вж. Balla (2005), 310-311.

пътуване в чужбина, чиято цел може да варира от посещение на оракул, през участие в общогръцки религиозен празник, до специална опознавателна мисия в далечни земи.²³⁰ В етимологическо отношение *θεωρία* е свързана едновременно с *θεός* („бог“) и *θέα* („зрелище, гледка“), а за престижното ѝ обществено изпълнение се изисква както следването на инициращите ритуали, така и определени лични качества (*ἀρεταί*), които спомагат за контакта на съответния *θεωρός* с боговете или чуждите народи.

Така в традиционния модел се открояват няколко елемента, които привличат вниманието на Платон и след преобразуването им основополагат философската идея за теория. На първо място, това е условието за *пътуване в чужбина*, което предполага срещи с необичайното както в хоризонтална, така и във вертикална посока: изпълняващият *theōria* влиза в досег с чужди хора, народи и места, но и с определен тип божественост *отвъд* границите на ежедневието свят. Ето защо географското „странство“ се превръща във философски символ на *интелектуалното трансцендиране* спрямо обичайния обществен, духовен и дори сетивен порядък – с други думи, на всичко онова, заради което Платон разказва прочутата алегория за пещерата в *Държавата*. На второ място, като посещение на общогръцки фестивал, където родните обичаи и закони не са в сила, културно-религиозната *theōria* дава добра основа на философската претенция за *универсална валидност* на истината, до която дискусиата стига на основата на обединителната сила на рационалността. На трето място, каноните на теоричната литургия са подходящ образец за *методологическата рамка* на философската пропедевтика и въобще на философстването, задаваща хода, целите и средствата на теорията. На четвърто място, безкористната посветеност на религиозно-обществената мисия, характерна за всеки *theōros*, съответства на академическата идея за *незаинтересоваността* и *свободата* на философията, която не се ръководи от практически ползи, от земни дела и от нищо друго, освен гледката на истината. Накрая, централният мотив за „свещеното зрителство“ по време на религиозния ритуал или странстването като цяло се преобразува в също толкова значимата философска теза, че умствената теория – като „съзерцаване с мисълта, а не с очите“²³¹ (*νοήσει ἀλλ' οὐκ ὄμμασι*

²³⁰ Nightingale (2004), 3-4, 40-71.

²³¹ Plat. *Resp.* vii, 529b.

θεωρεῖν) – ни дарява *метафизическото* „зрелище на истината“; а в него ние не просто се наслаждаваме на божественото от дистанция, но сами преживяваме духовна трансформация и в известен смисъл ставаме богоподобни.²³²

В общата литературна рамка на *Държавата*, атинският мислител вплита и трите основни етапа на религиозното поклонничество – подготовка-и-пътуване, свещена гледка и завръщане у дома – в схващането си за философско издигане до идеите и благото.²³³ По такъв начин, наред с обичайната употреба на думата,²³⁴ в съчиненията му забелязваме появата на *метафизическия смисъл на „теория“*²³⁵ – било като метафора за постигането на идеята за красивото (*Symp.* 209e-212a), било като мистериално посвещение на душите в свръхкосмическите гледки (*Phdr.* 247a-e; cf. 249c-250d). Ценността на неговата постановка обаче се крие най-вече в асоциирането на *theōria* със сложното многообразие от стъпки, нива и обрати на философстването. Верен на идеята си за човешкото същество и неговата душа като неустойчива и мобилна среда между два свята, Платон настоява, че гледката на божествената истина е обект само на временно и частично постигане от страна на ума, както и че философската теория трябва непрекъснато да се подновява след всяко вътрешно „завръщане“ отгоре.²³⁶ Така теорията дейност се оказва въввлечена в напрегнат кръговрат на стремеж и постигане, присъщ на Платоновата мисъл, и се свързва не само с моментните прозрения на висшата мъдрост, но и с продължителните усилия по търсенето, схващането и разпространението ѝ (т.е. с дейността на философията като цяло). От тази гледна точка, у Платон можем с пълно основание да говорим както за теоретична *мъдрост*, така и за теоретична *философия*,²³⁷ която до известна степен включва – като свое висше, но временно достижение – самата съзерцателна *sophia*. В най-широк смисъл, теорията се явява *начин на живот*, а не само тип или режим на мислене: тя започва с катарзиса от

²³² Cf. Nightingale (2004), 14-17.

²³³ *Ibid.*, 72-138.

²³⁴ Plat. *Crito* 52b; *Phaed.* 58bc; *Resp.* 327b; 556c; *Phlb.* 48a5; *Leg.* 650a; 772a; 947a-953c.

²³⁵ Plat. *Phaed.* 109e; *Symp.* 210d; *Phdr.* 247cd; 276b-d; *Resp.* v, 486a; vii, 517d (θεῖαι θεωρίαι); 529b; *Tim.* 57d; etc.

²³⁶ Nightingale (2004), 99. Cf. Plot. 6.9.7.16-23.

²³⁷ Относно функциите на префикса *φιλο- при Платон вж. Répin (1992c), 478-479.

телесното и обичайните порядки, кулминира в непосредственото съзерцание на божествената истина и завършва с повторното попадане в света, този път с мисията за полагане на добре познатата ни грижа за себе си и за другите.²³⁸

В това отношение Платоновата *theōria* се различава значително от повечето съвременни представи за „теоретично”. Най-напред, в нея винаги е налице силна *емоционална* и дори *еротична* окраска, свързана с желанието на всяка душа да се единни с божественото битие,²³⁹ която рязко контрастира с модерното изискване за научна безпристрастност и обективност. Оттук и теоретичната дейност в рамките на платоническата традиция обозначава много повече момента на *пълно единство* и *интуитивна близост*, отколкото на дистанцираност спрямо предмета на научно изследване. В този ракурс Платоновата теория представлява *активно уподобяване* на съзерцаваната реалност и – предвид това, че последната е отвъдна и умозрима – има подчертано *метафизичен* и *(онто)теологичен* облик.²⁴⁰

Много по-близо до съвременното разбиране за „теория” стои Аристотел.²⁴¹ Очевидно той представлява една по-широка тенденция в средите на Академията смисълът на *theōria* да се извежда главно от мотива за „свещеното зрителство” в традиционния модел.²⁴² Накратко, Стагирит възприема и доразвива въпросния модел, като новостите в сравнение с Платон могат да се сведат до следните положения. (i) В рамките на философската *theōria* Стагирит запазва единствено момента на „зрителство”, а извън нея оставя умственото пътуване и завръщане. За нас това означава, че метафизическата „теория” започва и завършва с мъдростта (σοφία),²⁴³ а философията е „теоретична” само в произведен смисъл (доколкото все

²³⁸ Nightingale (2004), 127-131. Cf. Philo LA 1.57; Plot. 1.1.3.17-19.

²³⁹ Cf. Plat. *Resp.* v, 475e (философи = τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες); vi, 501d (τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας ἐρασταί); vi, 490ab (душата прави любов с битието и ражда ума); etc.

²⁴⁰ Nightingale (2004), 8-12.

²⁴¹ *Ibid.* 187-252.

²⁴² Cf. Arist. *Protr.* B 44 Düring; Heraclid. fr. 88 Wehrli (= Cic. *Tusc.* 5.9).

²⁴³ В познавателен и психологически план това личи ясно в *An.* 2.1, 412a10-27, където към *съзерцанието* (τὸ θεωρεῖν) Аристотел отнася най-висшата форма на актуалност (а именно ἐντελέχεια), докато на *науката* и *знанието* в по-общ смисъл (ἐπιστήμη) отрежда статута на действителност по-скоро в качеството им на наличие (cf. 25-26: ἀνάλογον δ' ἢ

пак представлява единственият път, водещ до нея). (ii) При Аристотел имаме, следователно, далеч по-статична и техническа картина на умосъзерцанието, почти изцяло лишена от емоционалния и драматичен елемент при Платон. Свързана с вечното самопознание на първия Ум,²⁴⁴ въпросната *theōria* изглежда безлична и обективна, понеже в „чистата“ ѝ енергия липсва не само индивидуален отенък, но и моментът на учудване, търсене и откриване, присъщ на философстването.²⁴⁵ (iii) Насетне, теоретичното при Стагирит се свързва не толкова с отделянето от обичайния ред и начин на живот, колкото с цялостната *незаинтересованост* на съзерцателя спрямо всичко друго; тук теоретичната дейност е напълно безполезна в житейски план – тя не дава практически резултати, доколкото е предпочитана заради самата себе си и не си поставя други, външни цели. Именно свободата на съзерцанието от преки нужди основополага и утвърдилото се в традицията след Аристотел противопоставяне на *теоретическо* и *практическо*,²⁴⁶ което заменя доста по-гъвкавата и обща опозиция между *философско* и *реторико-политическо* у Платон, а в неоплатонически план се свързва с двойката *отвъдно-светско*. (iv) Накрая, в ролята си на ентелехия на висшата и божествена „част“ от душата (т.е. ума), *theōria* се явява също пределното човешко съвършенство, в което ставаме богоподобни, и в този смисъл бележи момента на *върховно щастие* (εὐδαιμονία) за нас – акцент, върху който Аристотел очевидно рефлектира повече от Платон.²⁴⁷ Макар да говори за практическо щастие и да поддържа нуждата от външни блага (cf. *EN* 1-2), Стагирит е категоричен, че „съвършеното щастие ... е определена

μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν). В метафизически план аргументът е сходен и се основава на разликата между κίνησις и ἐνέργεια (*Metaph.* 9.8, 1050a9-14), като теорията се идентифицира единствено с „неподвижната“ енергия и се отрича възможността съзерцанието да бъде сведено до умствена способност, т.е. до нещо, което предполага актуализиране, промяна и движение (cf. *Protr.* В 53 Düring).

²⁴⁴ Cf. [Alex.] *In Metaph.* 698.34-699.25.

²⁴⁵ Nightingale (2004), 253-265.

²⁴⁶ Arist. *Protr.* В 25; 43; 50 Düring; *Metaph.* 1.2, 982b25-27. За делението *теоретично-практическо* вж. *Pol.* 7.2, 1324a25-29; *EN* 10.7, 1178b3-5; *Metaph.* 6.1; cf. Alc. *Did.* 2.2. Относно версиите за приоритета на едното или другото вж. Nightingale (2004), 20-21.

²⁴⁷ Arist. *EN* 1.4-12; 10.6-8; *EE* 1.3-7; 8.1-3; *MM* 2.8-10. Cf. Heinaman (1993).

теоретична действителност” (ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ... θεωρητικὴ τις ἐστὶν ἐνέργεια: EN 10.8, 1178b7-8; cf. 1178b32; 10.6, 1177a16-18). Всъщност този факт се определя от самата природа на съзерцанието при Аристотел: ако всички останали знания произвеждат (в буквалния или преносния смисъл) даден продукт, *заради който* те самите съществуват и биват избирани, то висшата *theōria* и мъдрост нямат цел и не постигат резултат *извън* самите себе си; *ergo* техният продукт е – може да се каже – щастието.²⁴⁸ Така, доколкото животът на върховния ум е най-щастливият възможен, а интелектуалното съзерцание е крайна цел и висше благо за човека, то съзерцателното щастие в известен смисъл ни обезсмъртява и съединява с бога.²⁴⁹

Детайлният преглед на класическото философско разбиране за *θεωρία* беше важен за тълкуването на нашия текст по няколко причини, които ще посочим.

(1) Началото както на първия, така и на втория фрагмент от *За ‘Познай себе си’* набляга върху автентичния контекст на максимата – религиозното общение на поклонника с бог, изискващо извървяването на определен ритуален и вътрешно-духовен път. Затова и честата употреба на *theōria* не би трябвало да е случайна: метафорично, самопознанието се представя като поклонническо пътуване до *божественото в нас*, което изисква притежаване на съответната *добродетел* и – вече в изцяло философски план – теоретично постигане на истинната *мъдрост* и *щастие*. В същия религиозно-сотериологичен ракурс следва да се разглежда още платоническата метафора за философията като *посвещение в тайнството на мъдростта*,²⁵⁰ която сменя напрежението между процесуалния облик на философстването и статичното върховенство на мъдростта и щастието.

(2) Философският модел на *theōria* при Платон и Аристотел прави още по-ясна картината на взаимовръзките между ключовите понятия в 274F Smith. Както предположихме, в платоническата традиция преходът от *φιλοσοφία* към *σοφία* е възможен като единен и постъпателен процес на „теоретично възхождение” към първоначалата, в чиито върховни моменти може да говорим за мъдрост (а отгук и за богоподобие, щастие и добродетел) в собствен смисъл. На този фон Порфирий

²⁴⁸ Arist. *Metaph.* 9.8, 1050a34-b3; *Protr.* B 52-62; 68-69 Düring.

²⁴⁹ Arist. EN 10.7, 1177b30-34; cf. *Metaph.* 12.9; D. O’Meara (2003), 32-33.

²⁵⁰ Cf. Plat. *Symp.* 210a; *Phdr.* 250c; Arist. *Eud.* fr. 10 Ross; Theon *Exp.* 14.18-16.2; Clem. *Str.* 1.28.176; Hierocl. *In CA* 26.25-27; etc. Cf. Dörrie (1964).

ясно разграничава три режима на философското съзерцание: θεωρία ἑαυτοῦ, θεωρία τοῦ παντός и θεωρία τοῦ ἀγαθοῦ (274F.15, 17-19, 27). Тъй като опитът на „други“ да свържат първите две завършва с критиката (или предупреждението) на тириецата, че истинското самопознание е нещо повече от път към съзерцанието на вселената и че щастието, което то принася, е самата висша мъдрост, налага се изводът, че познаването на истинския ни Аз е не просто *теоретичен*, но в прекия смисъл на думата *метафизичен* проблем, който ни въвежда в първата философия на Платон и Аристотел.²⁵¹ Крайна цел и кулминация на самопознанието е *съзерцанието на благо*, което – ако приемем Платиновата постановка – представлява самото единно, достъпно в редки моменти единствено за ума, в който пък живее нашият истински Аз (cf. 275F.24).²⁵² Така динамиката на Платоновия тип съзерцание позволява на Порфирий да разграничава *различни нива и степени на самопознание и философско възхождане*, съответстващи на видовете теоретична активност.

(3) Що се отнася до статичността на Аристотеловото съзерцание, с нейна помощ тириецът – по всичко личи – се опитва да фиксира философските ползи и цели на самопознанието. Въпреки че познаването на Аз-а изисква продължителни духовни упражнения, постигането му в някакъв смисъл означава *придобиване* на мъдрост и щастие, които трудно могат да бъдат загубени отново. Осъзнаването на тъждеството между Аз-а и реалността неизбежно води и до осъзнаването на неотчуждимата божественост на „вътрешния човек“.²⁵³ При това положение, независимо дали успява да се удържи на съответното ниво или не, съзерцателят винаги

²⁵¹ Тук трябва да отбележим, че Плотин възприема едно доста по-широко понятие за θεωρία. Условно, в него могат да се разграничат две главни значения: *метафизическо* и *духовно*. Според първото „съзерцание“ е същностната енергия на всяка ипостаса, която поражда като свой ефект по-нисшата реалност на следващата ипостаса; в последната фаза на това прошествие съзерцанието на природата поражда вещния свят (cf. Plot. 3.8). Във второто си значение „съзерцание“ визира обратния процес на вътрешно издигане и причастяване към висшите нива в битийната йерархия: това, което Платон и Аристотел собствено разбират под θεωρία (Plot. 5.8.4-6, 8-10; cf. Smith (1974), 38-39, 75).

²⁵² Cf. Plot. 1.6.6.17-18; 5.3.17.28-32; 5.5.8; 6.9.7.33-34; 6.9.11.43-45; Iambl. *Protr.* 23.21-22; Armstrong (1967b), 261-262; Smith (1974), 101-103; Gerson (1994), 207; etc.

²⁵³ Cf. *Sent.* 40.

носи в себе си *опита* за интелектуалното блаженство. В съпоставка с теоретичната философия, която в Платинов контекст представлява непрекъснато завръщане на мисленето към единството му с божественото битие, щастието е по-скоро статичният и самодостатъчен момент на техния *ἔνωσις* без оглед на това дали съзнаваме въпросното единство или не.²⁵⁴ Аристотел предлага много сходно обяснение за тази разлика: според него насладата на тези, които са узнали нещо, е по-голяма от тази на хората, които тепърва започват търсенето.²⁵⁵ За разлика от философията и Платоновата *theōria*, съзерцателното щастие за Стагирит е *чиста актуалност*, която не избираме и не достигаем постепенно, а или притежаваме и преживяваме, или просто се намираме извън нея.²⁵⁶

За да положим финалните щрихи на нашата дискусия относно смисъла на мястото и на фрагмента като цяло, се налага да обсъдим паралелния аргумент във връзка със самопознанието, щастието и съзерцанието, който Порфирий предлага в *За въздържанието* (1.29.1-4): „Съзерцанието, което ни прави щастие (εὐδαιμονικὴ θεωρία), не е набор от учения и не се състои – както някой би счел – от множество знания (λόγων ἄθροισις καὶ μαθημάτων πλῆθος), още по-малко пък нараства според количеството на ученията (в противен случай нищо нямаше да пречи на хората, които събират всяко знание, да бъдат щастливи). Впрочем, далеч не всяко знание (μάθημα) може да осъществи съзерцанието, но дори и [науките] за действително съществуващото (περὶ τῶν ὄντως ὄντων) [не водят до него], ако [към тях] не се прибави животът съобразно действително съществуващото и естественото срастване [с него] (ἢ κατ' ἀντὰ φύσιν καὶ ζώη). Защото [пред хората] – казват – стоят три цели, всяка според предназначението [на съответния начин на живот],²⁵⁷ и крайна цел за нас е да постигнем съзерцание на битието (τυχεῖν τῆς τοῦ ὄντος θεωρίας). Постигането му, на свой ред, реализира нашия вид сродство между съзерцаващото и съзерцаваното, доколкото това е по силите ни (τὴν κατὰ δύναμιν

²⁵⁴ Cf. e.g. *Abst.* 1.30.6.

²⁵⁵ *Arist. EN* 10.6, 1177a25-27.

²⁵⁶ *Ibid.* 3.2, 1111b28-29; cf. Nightingale (2004), 217-222.

²⁵⁷ Алюзия за трите начина на живот, които Аристотел (*EE* 1.4, 1215a35-b14; *Pol.* 7.2, 1324a25-29; cf. *Protr.* В 23-30 Düring; *etc.*) изброява – (i) отдаден на удоволствията, (ii) практически и (iii) теоретичен (cf. *Abst.* 1.27.1-2; 1.28.3-4; *Sent.* 32).

τὴν ἡμετέραν σύμφυσιν τῷ θεωροῦντι καὶ θεωρουμένῳ). Защото възходването не е насочено към нищо друго, освен към действителния Аз (τὸν ὄντως ἑαυτόν), нито сродяването е с друго, освен с него. Действителен Аз [за нас] е умът; значи и крайната ни цел е да живеем съобразно него (αὐτὸς δ' ὄντως ὁ νοῦς, ὥστε καὶ τὸ τέλος τὸ ζῆν κατὰ νοῦν).”

Въпреки не малкото трудности,²⁵⁸ аргументът, с чиято помощ се изяснява природата на принасящото щастие съзерцание, има сравнително ясна структура. (i) Изходен пункт е разграничаването на εὐδαιμονικὴ θεωρία от всяко *конвенционално познание*, което – на нивото на дискурса и думите, неподплатени с дела – не може да се счита за конституент на истинското теоретично мислене и щастие. (ii) За тази цел знанието трябва да „срасне” с живота на философа, или с други думи – да придобие *морално-житейско* и *битийно-трансформативно* измерение. (iii) В този случай имаме „съзерцание на битието”, което би трябвало да съответства на „знанието за нещата, които съществуват действително,” от 274F.27-28 (cf. 32-33), т.е. на *умственото единение* с идеите и умозримия космос. (iv) Естеството на въпросната θεωρία е такова, че субектът и обектът се оказват „сраснати” в акта на съзерцание (въпреки че κατὰ δύναμιν е възможно да значи както прекъснатостта на единството, така и – подобно на *VP 23* – невъзможността за пълноценно уподобяване на висшето в него). (v) Битието и съзерцателят, в този смисъл, са взаимно-проникнати и съединени не само в познавателен план; в хода на съзерцаването ние всъщност се уподобяваме на *самите себе си*, доколкото наш истински Аз (cf. 274F.29) е умът, който в качеството си на умозрима същност се явява и *метафизически гарант* на възможността за подобно единение. Независимо дали под „ум” Порфирий мисли същинския *noûs* или просто висшата способност на душата, и двете със сигурност са част от отвъдната реалност (cf. 275F.23-24) и в своята актуалност свързват „божественото в нас” с „божественото в природата”. Затова и (vi) изводът, че наш *τέλος* е „животът съобразно ума”, ни връща не само към първоначалния предмет на обсъждане (блажената *theōria*), но и към нуждата от особен тип *субстанциално знание*,²⁵⁹ придаващо *житейска* и *сотериологична* перспектива на

²⁵⁸ Cf. Smith (1974), 51; Zambon (2002a), 124.

²⁵⁹ Нужно е да напомним, че през античността щастиято рядко се идентифицира със субективните ни състояния, тъй като основно изискване за наличието му е постигането

умствените медитации. В тази връзка основанието на Порфирий да не намесва „съзерцанието на благото” като крайна цел на неоплатоническото философстване е може би желанието му да утвърди като основен източник на щастие *познанието на собствения Аз* като идентичен с ума и битието (т.е. с втората ипостаса), което трябва да постигнем най-напред по пътя си към бога.²⁶⁰

Това място, както и много сходният текст в *Sent.* 40 (с.153-160) потвърждават съществуването на *устойчива „метафизика на самопознанието” при Порфирий*, чиито основни елементи са предмет на обсъждане във втория фрагмент на *За ‘Познай себе си’* и биха могли да се сведат до следните принципни твърдения:

(1) самопознанието естествено се свързва с определена *добродетел* на духа – не само в традиционния морално-религиозен смисъл, но най-вече във философско отношение: разпознаването на нашия действителен *Аз като ум* принася един по-висш, спасителен вид благоразумие или разумност, който ни възвръща към нашия божествен произход в умозримия свят. Оттук и самопознанието представлява още процес на *интелектуално богоуподобление по пътя на добродетелта*.

(2) От друга страна, доколкото човек *като съставно същество* може да бъде разглеждан като „малък свят”, чиито компоненти са подредени в строга йерархия, аналогична на подредбата на „големия космос”, самопознанието в най-общ план предполага още *различни нива* на познаване на себе си, с всяко едно от които – по всичко личи – се свързва определен *философски дял* (да кажем, етика, физика или метафизика), съответният вид умствена *theōria* и присъщият им *начин на живот*.

(3) Накрая, най-висшето стъпало в тази стълбица, до което самопознанието може да ни изведе, е това на *истинското щастие* и върховната *съзерцателна мъдрост*, които собствено формират и крайната цел на философията изобщо; така познаването на себе си в различните му аспекти и степени се оказва едновременно *начало, условие и завършек* на философстването в неговия класически смисъл.²⁶¹

на съвършенство и пълнота съобразно общата („обективна”) човешка природа; оттук и обичайните синоними на εὐδαιμονία във философската литература са „добродетел” и „богоуподобление”, а не „удоволствие” или „късмет”. Cf. Annas (1999), 37-39, 63-64.

²⁶⁰ Срв. Маринов (2004b), 12-14.

²⁶¹ Cf. e.g. Simplicius. *In Epict.* 59.14-18; Proclus. *In Alc.* 4.19-5.14; etc. Cf. Theiler (1933), 7, 48-52; Beierwaltes (1991), 91-92.

3.4 Незнанието за себе си: разликата между вътрешен и външен човек.

Един от съществените проблеми пред подобна реконструкция, изглежда, е установяването на евентуални Платинови влияния в текста. Факт е, че картината на двата първи фрагмента е в хармония с това, което четем в *Енеади*, но въпреки това не сме в състояние да посочим нито един дословен паралел, специфичен термин или оригинална идея от съчиненията на Плотин, който да потвърди нашия усет. Дори изразът $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\delta$ (274F.27 Smith), който на пръв поглед се отнася до Платиновия бог (единното-благо), не ни помага особено в тази посока, тъй като – поне според проучването ни – отчитаме първата му употреба именно на това място, а и смисълът му лесно може да се свърже по-скоро с Платоновата $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\delta$.²⁶² Същевременно, прочитът на последния фрагмент (275F Smith) прави наличието на Платиново влияние в *За ‘Познай себе си’* далеч по-вероятно, доколкото в него откриваме няколко допълнителни детайли и пояснения по точки (1) и (2) от реконструкцията ни по-горе, в които са вплетени често повтарящи се при Плотин платонически мотиви. Ето защо е нужно първо да обобщим основния аргумент в този дълъг ексцерпт.

Част от последната четвърта книга, въпросният текст сменя перспективата на общия дебат за същността и смисъла на самопознанието като цяло и препраща към съвсем конкретния проблем за актуалната човешка ситуация и нуждата от диагностика на нашето „незнание за себе си”. В началото (275F.2-5) Порфирий описва процеса на *низхождане* на духа в сетивно-материалния свят, като маркира две ясно обособени равнища в него – (i) обличането на „външния човек”, както и (ii) крайната самозаблуда, че нашето естество се изчерпва с видимата ни част (т.е. с тялото и неговия живот). От коментара ни към мястото (Първо приложение, xix-xx) става ясно, че под $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ тириецът вероятно има предвид *самоволното*

²⁶² Почти дословно съвпадение откриваме при Алкиной (*Did.* 27.1: $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\ \kappa\alpha\iota\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\delta$, $\acute{\omicron}\pi\epsilon\rho\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \nu\omicron\upsilon\delta\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\omicron\sigma\alpha\gamma\omicron\rho\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\ \tau\iota\varsigma$), но то само потвърждава неустановения и твърде общ смисъл на фразата. Cf. Plat. *Resp.* vi, 505a ($\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\delta$; cf. vii, 519c); vii, 508e; 517c; 526e; 534c; *Sent.* 43.11-12; Brandwood (1976), 2-3, 450-451; Sleeman & Pollet (1980), 503-504. За благо като „единно” и „висш бог” при Порфирий вж. най-вече *Sent.* 30-31; *Hist. Phil.* 220-221F Smith; cf. Dillon (2007).

отпадане на душата от природния ред на възплъщението и развъплъщаването. Аргумент в тази посока е и речникът на автора, в който онтологическите термини „ум”, „душа” и „тяло” са сменени с далеч по-неопределените и динамични ἦμῖν, τὸ ὁρώμενον и ἑαυτοῦ, визиращи не толкова точно фиксирани елементи в зададената ни метафизична конституция, колкото вариативни състояния на нашето същество в рамките на същото устройство, които придават индивидуален облик на земната ни ситуация. Така, доколкото понятието за собствен Аз в известен смисъл покрива целия спектър от телесни, душевни и умствени преживявания, то в обяснението си за конкретните измерения на „пътя надолу” Порфирий прибегва до учението за *вътрешния и външния човек* (cf. 275F.30-35).²⁶³

Платонова по своя произход,²⁶⁴ метафората за ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος придобива централно значение в Платиновия възглед за духовното завръщане в божествения свят, тъй като с нейна помощ римският философ до голяма степен решава противоречието между онтологическата детерминираност на човека и вътрешната му способност за трансценденция и богоуподобление. В действителност, проблемът е осъзнат още от Платон, на когото се налага да даде обяснение за различната *съдба* на отделните души, което изисква нещо повече от дихотомията *душа–тяло*. За тази цел, в Академията се оформя тенденцията към вътрешно диференциране и противопоставяне на душевните „способности” и „части” – било под формата на прочутото триделение от *Федър* и *Държавата* на разумно, волево и инстинктивно начало, било във вида на аристотелистката опозиция на разумна и ирационална душа, позната ни от *За душата* и *Етики*.²⁶⁵ Във всеки случай Плотин разполага с достатъчно дълга традиция, различаваща множеството проявления и енергии на душата в рамките на простата ѝ същност, които могат да се подредят в йерархия на генетичен или аксиологичен принцип и които в този смисъл отразяват различните равнища и модуси на сложния ѝ вътрешен живот. Въз основа на добре познатото

²⁶³ Cf. Theiler (1966a), 313-325; Betz (1970), 479-481; Smith (1974), 23-28; *etc.*

²⁶⁴ Plat. *Resp.* ix, 589ab.

²⁶⁵ В неоплатонически контекст, към тях можем да добавим и идеята за квази-телесния *духовен преносител* (т.нар. ὄχημα/πνεῦμα) на душата по време на престоя ѝ в подлунния свят: cf. Smith (1974), 152-158; Pépin (1999); Zambon (2005); *etc.* Относно произхода, динамиката и смисъла на посочените академически деления вж. най-вече Schibli (1993).

деление на вътрешна и външна енергия,²⁶⁶ Плотин и Порфирий говорят за две насоки на душевна активност – *навътре*, когато душата се фокусира върху интелектуалната си функция и съзерцателното причастяване към света на идеите и универсалното мислене; и *навън*, когато се отдава на грижата за индивидуалното тяло и вторичните си енергии.²⁶⁷ Отгук в *Енеади* възниква разбирането за двете души – *висша* и *нисша*, които означават съответно умозрителния живот на душата сама по себе си и иманентното ѝ битие във връзка с тялото.²⁶⁸ Именно тези *нива* в нейното съществуване Плотин нарича „вътрешен“ и „външен човек“,²⁶⁹ като предназначението им – по всичко личи – е да маркират присъщата за ранния неоплатонизъм ясна обособеност на две паралелни сфери на реалност: „онтологическа“ и „духовна“.²⁷⁰ Предвид сложния състав и разнообразния живот на душата, човек е способен не само да живее различен *вид* живот, съсредоточен около употребата на някоя (или на няколко) от множеството способности на душата, но също така и да *променя* начина на съществуването си, осъществявайки преход между различните модуси на душевна активност и дори между отделните ипостаси вътре в себе си (душата и ума, например) *независимо от* своята предзададена и неотменна конституция на човешко живо същество.²⁷¹

В тази връзка, ако „душата“ маркира всеобщата ни и неотчуждима *substantia* в буквалния смисъл на думата, то „вътрешният“ и „външният човек“ са израз на екзистенциалната динамика и личното своеобразие на нашата действителност, в която участваме с цялото си същество. Потвърждение за всичко това намираме към края на фрагмента (275F.22-35), където Порфирий дефинира самопознанието най-напред като знание за метафизическата ни идентичност като „душа“ и „ум“ (275F.23-24; cf. 24: οὐσιωμένων), а после и като познаване на по-неопределеното и

²⁶⁶ Plot. 5.1.6.30-39; 5.4.2.26-37; *etc.* Cf. P. Hadot (1968), 228; Smith (1974), 7-12; Caluori (2005), 90-91; Emilsson (2007), 24-67.

²⁶⁷ *Sent.* 16; 41.10-17; 43.24-34; 44.1-10; Plot. 1.2.4.13-29; cf. Plut. *An. Procr.* 1024c; Max. Tyr. *Diss.* 10, 3a; Num. fr. 12.14-22 *Des Places*; *etc.*

²⁶⁸ Smith (1974), 2-19; Marzolo (2006), 53-62. Cf. *Gaur.* 6.2-3.

²⁶⁹ Plot. 1.1.10.5-15; 6.4.14-15; 6.7.4-5; cf. 5.1.10.10; 5.3.7.27; 5.3.13.23.

²⁷⁰ Cf. Smith (1974), 35, 40-47. По-подробно за всичко това вж. Втора глава (с.127-129).

²⁷¹ Plot. 5.3.4; cf. Merlan (1963), 79.

свързано с динамичния ни начин на живот „ние” (275F.25: ἡμᾶς), споделяно от „вътрешния” и „външния човек”. Едно място при Плотин – струва ми се – внася липсващите щрихи в общата картина: „Понеже ако там горе [в умозримия свят] има подобни тела, то и душата ги усеща и възприема; и човекът там (ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐκεῖ), сиреч тази душа, е в състояние да ги постигне, откъдето пък другият човек (ὁ ὑστερος ἄνθρωπος), подражанието на първия, има техните уподобителни разумни форми (λόγοι). Човекът в ума (ὁ ἐν νῶ ἄνθρωπος) е човек по предимство. Той просветлява втория, а този на свой ред – третия; последният в някакъв смисъл съдържа в себе си всички, но не се превръща в тях, ами е по-скоро разположен редом до тях (παρὰ κείμενος). Та някои от нас вършат единствено присъщото на последния, други – и нещо от присъщото на този преди него, действието на трети пък зависи от най-висшия, и *всеки е такъв, каквито дела върши* (ἔστιν ἕκαστος καθ’ ὃν ἐνεργεῖ),²⁷² като все пак всеки притежава всичките три степени, а в друг смисъл не ги притежава. Ала *висшият живот*, сиреч третият човек, е отделен от тялото, и ако вторият следва тялото, той го следва, без да се откъсва от по-висшия, и поради това за него се казва, че е там, където е и другият. А ако душата приеме животинско тяло, то за чудене е как става това, щом твърдим, че тя е разумната форма на човека (λόγος ἀνθρώπου). Е, тя *е* всичко и *върши* ту едно, ту друго (πάντα ἦν, ἄλλοτε δὲ ἐνεργεῖ κατ’ ἄλλον). В чистотата и първоначалната си непорочност тя пожелава човека и е човек.”²⁷³

От казаното тук можем да направим следните бележки. (i) Плотин различава няколко *степен* на човешка действителност: (a) *идеята* за човек в ноуменалната сфера (cf. 275F.33: νοῦς ἐν ᾧ αὐτὸς ἄνθρωπος); (b) *душата* като умствена същност и логос на човека (cf. 275F.23); както и (c) *отделното човешко съществуване* като подражание на (a) и (b) (cf. 275F.30-31: ὁ ἐκτὸς εἰκονικός; срв. Първо приложение, ххiii-ххiv). (ii) В собствен смисъл *човек* следва да се нарича единствено (a), докато (b) и (c) съществуват благодарение на неговата проекция (или *ellapsis*) на по-нисше ниво. Ето защо в онтологически план произвеждането им не значи нищо друго, освен *прибавяне* на допълнителни измерения към иначе самобитния и ненакърним образец (cf. Plot. 6.2.22.32-46; *Sent.* 40.19-24; Deuse (1983), 117n9). (iii) От своя

²⁷² Или по-точно: „и всеки е [точно този от тях], съобразно с който действа”.

²⁷³ Plot. 6.7.6.7-25. Cf. Psell. *OD* 31; Courcelle (1975), 325-414.

страна, (с) *съдържа* – макар и вторично – първите две степени, което означава, че в хода на един духовен прогрес човешките индивиди са способни на *съзерцателно постигане на истинския Аз*, а оттук и на *умствено богоуподобление* по силата на тъждеството между *част* и *цяло* в умозримия свят (cf. Plot. 5.8.4.1-11; 6.4.14.1-14; 6.7.2; *Sent.* 37; 44). (iv) *Затова и душата*, която се явява посредник в „изобразяването“ между (а) и (с), е в състояние да живее както висшия живот на човека сам по себе си (т.е. на ума), така и този на телесния човек. В континуума на човешкия живот Аз-ът представлява средоточието на личната ни ангажираност с някой от трите *modi vivendi*, които в рамките на емпиричното съществуване се свеждат обикновено до два – тези на *вътрешния* и *външния човек*.²⁷⁴ В някакъв смисъл, двамата могат да се приравнят към „тамошния“ и „следващия човек“ от Платиновия пасаж, но по-важният за нашето изследване извод е, че в тях е налице еднаква метафизическа структура и че това, което прави разликата помежду им, е *индивидуалният фокус* върху съответното ниво: *външният човек*, когото сме „облекли“, поставя акцента върху нисшата душа и телесните ѝ функции, както и – що се отнася до умствения режим на действие – върху практическото мислене;²⁷⁵ в същото време *вътрешният човек* съсредоточава цялото ни жизнено внимание върху сродството на душата с ума и образа на човечеството изобщо.²⁷⁶ Именно с това той се оказва и *по-ценен* от действителността на *външния човек*.²⁷⁷ Ето защо философията като начин на съществуване следва да се посвети на „висшия живот“, за който говори Плотин и който се води от „вътрешния човек“ като наш Аз в собствен смисъл.²⁷⁸

Разбира се, разглежданият фрагмент е твърде кратък, за да възстановим в детайли учението на Порфирий, както и да установим със сигурност дали авторът е бил повлиян от Плотин.²⁷⁹ Не става напълно ясно и до каква степен появата на

²⁷⁴ *Adv. Boeth.* 245F Smith; Plot. 1.1; 3.2.7-8; 3.4.6; 5.1.10-12. Cf. Smith (1974), 41.

²⁷⁵ Cf. *Sent.* 27.11-16; O'Daly (1973), 33-35; Bolton (1994), 81; Goulet-Cazé (2005b), 96.

²⁷⁶ Cf. Courcelle (1975), 645-655; Bolton (1994), 84-85.

²⁷⁷ Gerson (1994), 208. Cf. Plot. 5.1.10.5-10.

²⁷⁸ Cf. *Marc.* 8.11-14; 9-10.

²⁷⁹ Освен стоическите мотиви, свързани с вътрешния морален прогрес, които виждаме у Плотин, трябва да споменем също развитието на темата за вътрешния и външния човек

външния човек се приема за нещо *лошо*; доколкото ни е позволено да съдим от останалите работи на тириеця, тя се схваща като естествено събитие в рамките на възплъщението, но също и като зло за висшата душа, в случай че Аз-ът не успее да съвмести и балансира двете насоки.²⁸⁰ Може би по тази причина Порфирий прави уточнението, че нашето низхождане в сетивния свят се състои не просто в обличането на външния човек, но най-вече в самозаблудата, че с него се изчерпва цялото ни съществуване (275F.3-4).²⁸¹ Отказът от редуцирането на истинската ни същност до тялото и сетивния начин на живот има дълга и богата история както у Плотин и неговия ученик, така и в платоническата традиция като цяло. И все пак, в обсъжданите редове нашият автор представя *κατάβασις* в психологически план – като процес на *прогресивно самозабравяне* на Аз-а, което излиза извън рамките на „онтологическото” прошествие и се определя като „духовен” порок. В този смисъл бележката, че делфийският призив представлява *увещание* (*παράίνεσις*; 275F.4) на бога към хората, придава на дискусията значително по-различен нюанс в сравнение с това, което установихме в предходния фрагмент (274F Smith): ако в него самопознанието беше представено откъм крайния му резултат (обективното постигане на истинското щастие и мъдрост като крайна цел на философстването), тук обсъждането се концентрира върху съвсем конкретните пътища на спасение от точно противоположното състояние – *незнанието* за действителния ни Аз. С други думи, третият фрагмент полага самопознанието не толкова в абстрактната и догматично-теологична плоскост от предишния цитат, колкото в перспективата на *непосредствената философска аскеза*, която се съобразява с индивидуалната реалност и се опитва да я коригира с помощта на точно определени медитативни,

в херметическия корпус, където се прави ясна разлика между *същинския* (*οὐσιώδης*) и *материалния* (*ὕλικός*) човек (cf. *СН* 9.1, 5), както и между Антропос (син на Отеца и първообраз на човешкото) и емпиричните хора, родени в резултат на падението му (cf. Festugière (1967), 20-22, 56-57). Под влияние на прочутата фраза на Св. апостол Павел (*Ефес.* 3:16) дихотомията се среща доста често и в християнската литература: cf. Clem. *Protr.* 10.98.4; Greg. Nyss. *Mort.* 40.1-41.19; *Imag. Dei* 1332AB; Diadoch. *Cap.* 42; Aug. *VR* 72; *Conf.* 7.21; 8.5; 10.5-6; *etc.*

²⁸⁰ Cf. *Marc.* 8-11; 29; 32-33; *Sent.* 2-4; 7-8; 11-13; 28; 30; 40; *etc.*

²⁸¹ Cf. Plot. 1.4.14.12-17; 4.4.18.10-21; Courcelle (1975), 415-436.

катартични и терапевтични процедури. Вместо да описва универсалната ни същност, на това място Порфирий по-скоро опитва да покаже *какво можем и трябва да бъдем* в качеството си на ето тези тук хора – и това собствено съставлява предметът на познанието за „силата” на нашия Аз (275F.5, 21) и „мярата” ни във всички ситуации съобразно всички наши способности (21-22). Обсъждането тук, следователно, засяга много повече *динамичната картина на емпиричното „себе си” и неговия морално-духовен прогрес*. Противопоставянето в следващите редове е не между душа и тяло, а между различните степени на „нас” и „нашето” (25-26), изграждащи спецификата на вътрешния и външния човек.²⁸²

„Духовният” контекст и терминология личат съвсем ясно в тълкуването на трите вида ἄγνοια ἐαυτοῦ от Платоновия *Филеб*,²⁸³ което продължава до самия край на фрагмента (275F.5-42). Вплитайки в диайрезата напрежението между *безсмъртно* и *смъртно* (9, 11, 30, 37, 40-41), Порфирий разкрива двете главни последствия от самозаблудението – *надценяването* на тялото (или по-точно на външния човек) и *подценяването* на божественото в нас (т.е. силата и живота на вътрешния човек) (8-11; cf. 7-19). В действителност, и двете маркират особен вид *аксиологична и познавателна грешка*, която нашият автор описва още по-пълно в *Против Боев*: „Какво ли не е измислил човек, разкривайки с това божествения и направен равен с бога ум в себе си (τὸν θεῖον καὶ θεῶν παρισωμένον ἐν αὐτῷ νοῦν)? Но при все че във всичко това проявява дръзновение на олимпиец – божествен и съвсем не смъртен, – [същият човек] е подвел мнозинството хора, неспособни да го съзрат вследствие самолюбието (φιλαυτία) на своя уклон към нещата тук долу, да вярват, че и той – подобно на външните явления – е от вида на смъртното (θνητοειδής). Наистина, и това е начин хората да се утешат от злото: осланяйки се на равенството в собствената нищета, да убедят себе си с помощта на външните

²⁸² Cf. Plot. 6.4.14.16-30; Olymp. *In Alc.* 200.5-10; Annas (1999), 45-48.

²⁸³ Plat. *Phlb.* 48c-49a. Трите типа „незнание за себе си” представляват *самонадценяване* (i) по богатство, (ii) по външни достойнства и (iii) по привидна добродетел и мъдрост. Cf. Isocr. *Antid.* 240; Arist. *EN* 4.9, 1125a21-28; Dam. *In Phlb.* 202; Olymp. *In Alc.* 170.6-171.3; Wilkins (1980), 16-18. – За Сократовите „просто” и „двойно невежество”, както и за връзката им със самопознанието, вж. Olymp. *In Alc.* 123.20-125.15; cf. 42.10-18; 46.25-47.4; 65.12-13; 70.14; 103.9-20 (срв. с.23-25).

явления, че всички съществуват отвътре точно така, както и отвън (ὡς τὰ ἔξω καὶ τὰ εἶσω πάντες ἄνθρωποι).²⁸⁴ Причината за този „дефект“ в живота на Аз-а приема множество имена и форми както при Порфирий, така и при Плотин,²⁸⁵ но все пак най-същественото основание остава „самолюбието“ на отделните души и порочното им „желание да бъдат за себе си“ (τὸ βουλευθῆναι ἑαυτῶν εἶναι), което в крайна сметка се свежда до погрешната представа на емпиричния Аз за себе си, резултат от неправилното съжителство на вътрешния и външния човек в душата. Тъй като в следващата глава ще обсъдим по-подробно морално-психологическата картина на човешкото устройство, засега си позволявам да цитирам единствено обяснението от началото на пета *Енеада*: „Понеже душите не виждат нито себе си, нито онзи, от когото са, те са склонни да се себеподценяват (ἀτιμάσασαι ἑαυτάς), понеже не знаят произхода си, а да ценят високо – много по-високо от себе си – други неща (τιμήσασαι τὰλλα καὶ πάντα μᾶλλον ἢ ἑαυτάς), да им се възхищават, да се увличат по тях, да се запленяват и се обвързват с тях, като така се откъсват максимално от онзи, когото не ценят достатъчно и когото загърбват. Така се оказва, че причина за пълното му забравяне е почитането на земните блага и недооценката на собствените достойнства (ἢ τῶνδε τιμὴ καὶ ἢ ἑαυτῶν ἀτιμία). Защото когато душата преследва и се възхищава от друго, тя със самото това се признава за по-лоша от онова, кото преследва и възхвалява; ала приемайки себе си за по-нищожна (χεῖρον) от раждащото се и загиващото, смятайки себе си за по-недостойна и по-лесно погубима (ἀτιμότητον τε καὶ θνητότατον) от нещата, които почита, тя нивга не ще бъде в състояние да проумее природата и силата на божеството. Следователно онзи, който поиска да обърне намиращите се в това положение люде по обратния път към първото и да ги поведе към висшето първоединно, трябва да им докаже две неща. Кои са те? Първо да им покаже малоценността (ἀτιμία) на почитаните сега от душата неща; ... сетне да ги настави и им припомни произхода и достойнството на душата.²⁸⁶

²⁸⁴ *Adv. Boeth.* 245F.14-25 Smith. Cf. Plot. 5.9.1.1-11. φιλαυτία: *Abst.* 3.2.4; cf. Plat. *Leg.* v, 731d-732b; Arist. *EN* 9.8, 1168a28-1169b2; Philo *Congr.* 130; Plut. *Adol.* 1, 48e-49b; etc.

²⁸⁵ Cf. e.g. *Abst.* 3.27.4 (αἰτία δὲ ἢ γένεσις καὶ τὸ ἐν τῇ πενίᾳ ἡμῶς γενέσθαι); Plot. 5.1.1.4-5 (ἢ τόλμα καὶ ἢ γένεσις καὶ ἢ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι ἑαυτῶν εἶναι).

²⁸⁶ Plot. 5.1.1.11-28. Cf. *Marc.* 13; Psell. *OD* 47; Sinnige (2002), 294-295.

Очевидно това е била амбицията на продължението на фрагмента, а може би и на цялата четвърта книга от *За 'Познай себе си'*. На фона на двойствения живот, който води душата (нашият Аз),²⁸⁷ Порфирий разгръща мотива за самопознанието като *поредица от духовни упражнения*, имаща за цел да отстрани самия източник на духовното ни падение – *незнанието за себе си*.²⁸⁸ В този смисъл, като следващ пункт в реконструкцията на съчинението можем да добавим също (4) идеята, че познаването на истинския ни Аз е въпрос на духовно-интелектуално издигане към висшата реалност и че като такова то играе структурообразуваща роля във *философската аскеза и образование като реално практикуване на философията*.

3.5 Заключение.

Въз основа на нашата реконструкция можем да посочим и трите специфични мотива в учението на Порфирий за самопознанието, които по-нататък ще служат като главни рубрики в изясняването на приноса на нашия автор към историята на темата в късната античност. На първо място, това е дебатът за метафизическата идентичност на нашия Аз и духовната му „трансценденция“ тук-и-сега. На второ място следва да отбележим експлицитното обвързване на обсъжданото учение с оригиналната Порфириева доктрина за стълбицата на добродетелите. Накрая, но не и по важност, идва конститутивната роля на самопознанието в рамките на философския курикулум и системата на философските науки, очертана от нашия автор. Собствено, това са и трите линии на влияние, които е нужно да проследим в останалата част от творчеството на тириецата, както и в по-късната традиция.

²⁸⁷ Plot. 4.8.4.32 (ἀμφίβιοι); 6.7.5.23-25; Hierocl. *In CA* 23-24 (ὁ ἄνθρωπος ... ἀμφίβιός τις); cf. Bolton (1994), 77; S. Clark (1996), 282; D'Ancona (2006), 17.

²⁸⁸ Същата „духовна“ перспектива личи в заключителната част на фрагмента (275F.38-39), където въпросното невежество се оказва причина за житейските „трагикомедии“ на хората (cf. *Marc.* 2.6; *Abst.* 1.47.1-2 [Ἰλιάδος κακῶν]; 448F Smith; Olymp. *In Alc.* 132.1-6).

САМОПОЗНАНИЕТО И КОНСТИТУЦИЯТА НА АЗ-А

Отличителна особеност на ранния неоплатонизъм е твърдата увереност, че нашият Аз поддържа динамични отношения не само със света извън него, но и със самия себе си като съществуващ на различни нива от собствената си действителност. В случая е добре да приемем за отправна точка тъкмо вътрешния му строеж.

1. ПОРФИРИЙ, ПЛОТИН И ПЛАТОНИЧЕСКАТА АНТРОПОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИ БЕЛЕЖКИ.

Динамичното звучене на последния фрагмент от *De Nosce teipsum* безспорно поражда усещане за значителна близост с философската антропология на Плотин. Най-общо казано, нагласата на двамата мислители относно постигането на върховната цел (богоуподоблението) намира основания много повече в една *съзерцателна мистика*, отколкото в традиционната платоническа *есхатология*: и двамата са оптимисти за постигането на целта още в земния живот (тук-и-сега), а не едва след смъртта (в едно откъсно „после“). Ето защо, паралелно на добре познатите ни онтологични категории „човек“, „душа“, „тяло“ и „ум“, в техните описания на умственото възхождение към бога откриваме да изпълняват водеща роля и далеч по-персоналистични понятия като „Аз“, „ние“ и „себе си“, „вътрешен“ и „външен човек“, както и много други от този порядък (срв. с.82-88). Не следва ли тогава да допуснем, че картината на самопознанието при Порфирий вероятно е служила като *въведение в персоналисткото разбиране на Плотин за философията* – въведение, което отчита своеобразието на неоплатоническата доктрина за Аз-а, но заедно с това изказва новостта ѝ през отдавна утвърдената в традицията тема за познаването на истинското „себе си“? За да намерим отговор на този въпрос, налага се най-

напред да проучим и сравним възгледите на двамата за човешката „личност” и нейното метафизическо устройство, както и да определим с приблизителна точност дела, който учението за самопознанието има в тях.¹

1.1 Порфирий, Платоновият *Алкивиад* и Първа *Енеада*.

Още в Първа глава (с.25-27) се убедихме, че най-влиятелната интерпретация на делфийския призив в платоническата традиция се свързва с диалога *Алкивиад*,² и по-точно с отъждествяването в него на истинския ни Аз с душата като същност на човека. И докато при Порфирий – въпреки не малкия брой алузии във връзка с Платоновата творба – не откриваме подробна екзегеза или коментар към диалога,³ то късният неоплатонизъм приема, че Плотин посвещава един от своите трактати (*Enn.* 1.1) именно на неговото тълкуване.⁴ От своя страна, обсъжданото изследване съдържа най-ясното и систематично изложение на антропологията на римския философ, което по тематика, терминология и патос практически съвпада с Порфириево послание от гореспоменатия 275F Smith. Значи ли това обаче, че синтезът между мотива за самопознанието и въпросния „персонализъм” вече е бил налице при Плотин и че в *За ‘Познай себе си’* – а и навсякъде другаде – Порфирий просто възпроизвежда модела на своя учител?

Липсата на преки текстуални съответствия, както и хронологичната неяснота около съчинението не позволяват да дадем категоричен отговор в подкрепа на това предположение. Нещо повече, анализът на Платиновия трактат насочва вниманието ни към някои още по-проблематични обстоятелства. На първо място, *Какво представлява живото съществуване и какво – човекът?* (*Enn.* 1.1) неправилно се разглежда като Платинов коментар към *Алкивиад*, тъй като единственото общо между двете произведения в текстуален план е вторият въпрос във въвеждащата апория у Плотин (1.1.1.2-4), който пресъздава дилемата от централната дискусия в диалога,

¹ На Платиновата доктрина за Аз-а и човешката личност е посветена небезизвестната монография на O’Daly (1973); срв. Bolton (1994), 77-100. Що се отнася до позицията на Порфирий, подробна реконструкция предлагат Smith (1974), 40-55 и Sorabji (2007).

² Преглед на късноплатоническите интерпретации на *Алкивиад* предлага Segonds (1985).

³ Cf. e.g. NT 275F.22-29 Smith; *Sent.* 32.101; etc. Cf. Segonds (1985), xx-xxi.

⁴ Olymp. *In Alc.* 9.16-19; cf. Macr. *Somn.* 2.12.7-10. Cf. Marzolo (2006), 44-53.

довела до дефинирането на човека като душа, служеща си с тяло (*Alc.* 129d-130a). През останалото време обаче ходът на Платиновото изложение следва съвсем различна посока и в него рядко се забелязват позовавания или паралели с текста на Платон (cf. 1.1.3.3; 1.1.5.8). Асоциирането им най-вероятно се дължи на решението на *тириеца* да постави въпросното писание в началото на *Енеади* като своеобразен *антропологически увод* към цялостния *corpus* – роля, която в рамките на платоническия курикулум (поне от Тразил насетне) играе именно *Алкивиад*.⁵ Освен това, самото заглавие на работата е дело на Порфирий, който го извежда от Платинова бележка в края на предходния трактат и – както свидетелства мястото – добавя от себе си втората част за човека.⁶ Отчитайки също умерената хипотеза, че нашият автор най-вероятно е стимулирал не само писането, но и по-честото обсъждане на някои антропологически теми в късните съчинения на Плотин,⁷ към които се числи и трактатът 1.1 [53], имаме основанията да заключим, че самият Порфирий е оказал не малко влияние върху окончателния облик на уводния дял от първа *Енеада* и че неговата интерпретация на особения Платинов „персонализъм” не би трябвало да е била лишена от (поне методологическо) своеобразие.

⁵ Marzolo (2006), 42-43. Относно замисъла на Порфириевата подредба на *Енеади* вж. *VP* 24-26; P. Hadot (1966), 128-129; Goulet-Cazé (1982), 303-305; Brisson (1992a), 27-29; etc.

⁶ Plot. 2.3[52].16.1-3: Ἄλλὰ τί τὸ μικτόν καὶ τί τὸ μὴ καὶ τί τὸ χωριστόν καὶ ἀχώριστον, ὅταν ἐν σώματι ᾖ, καὶ ὅλως τί τὸ ζῶον ἀρχὴν ἑτέραν ὕστερον λαβοῦσι ζητητέον. Причината е, че Плотин няма навик да озаглавява съчиненията си (*VP* 4.17-19; Marzolo (2006), 41-42). Добавката τίς ὁ ἄνθρωπος не е безоснователна, но главната цел на Плотин в този трактат е преди всичко разграничаването на душата *като такава* от душата *като встъпила в тяло* и водеща живот на *живо съществуване* (независимо дали човек или друго животно).

⁷ Последните трактати, които римският мислител пише, наистина са посветени в по-голямата си част на антропологически теми (в това число и тази за самопознанието: *Enn.* 5.3 [49]). Доколкото обаче Порфирий е оказал влияние върху тях (особено предвид не ласкавата му оценка за късните работи на учителя: cf. *VP* 6.27-37), можем само да гадаем. Като мотив, чието присъствие у Плотин става по-често след срещата с нашия автор, S. Clark (1996), 275-276 изтъква, да кажем, идеята за двата Аз-а (cf. e.g. 2.3[52].9.31-32; 6.7[38].41.22-26). И той обаче признава, че това е по-скоро изключение от общата картина на Платиновата философия, в която – съдейки по *Енеади* (всичките съчинени в зряла възраст) – не се забелязват принципни промени или ревизии с течение на времето.

1.2 Психологията на ранния неоплатонизъм и Платоновата традиция.

Доколкото обаче *антропологичната тенденция*, приписвана на Порфирий,⁸ ни позволява да разглеждаме учението му като *различно* от Платиновата философия? Оцелялата част от творчеството на тириеца в повечето случаи свидетелства за вяност към принципите на Платиновата метафизика. Нашият автор полемизира с идеята за многоначалие в платонизма и категорично застава зад монистическата картина на реалността, която учителят пресъздава в трактатите си.⁹ В повечето запазени места срещаме същите три ипостаси, които определят облика на цялото Платиново философстване, като и трите според тириеца са част от божествената йерархия, която още Платон експлицира в своите диалози.¹⁰ Каквито и новости в Порфириевата *philosophia prima* да сме склонни да привиждаме,¹¹ все пак трябва да признаем, че те по-скоро уточняват и утвърждават Платиновата система, а не я

⁸ Theiler (1933), 10, 35; Beutler (1953), 312.

⁹ Cf. e.g. *In Tim.* fr. 51 Sodano; *Sent.* 30; 43; *Abst.* 2.37-38; Zambon (2002a), 142-148.

¹⁰ Cf. e.g. *Hist. Phil.* 221F Smith; *Sent.* 30-31; *Gaur.* 6.2-3; *Plot.* 2.9.1.12-16; 5.1-2. Относно идентифицирането на ума с демиурга от *Тимей* (29d-30d; за функциите на последния в диалога вж. Karfik (2007)) вж. *Plot.* 2.3.18.5; 2.4.7.9; 2.9.6; 5.1.8.5; *etc.* За първообраза на трите божествени ипостаси у Платон вж. *Plat. Ep.* ii, 312 e; *Resp.* vii, 509b; *Phlb.* 22c; *Soph.* 247e; 248e; *Phaed.* 95c; *Tim.* 34a-40d; *Parm.* 137c-157b. Понятието *йерархия* е с покъсен, но все пак неоплатонически произход ([Dion.] *CH* 3.1, 164D; D. O'Meara (2003), 161-164) и отразява точно субординацията между отделните нива на божествената реалност в цялата традиция на неоплатонизма; за повече детайли вж. D. O'Meara (1996).

¹¹ Големите разногласия в съвременната реконструкция на Порфириевата метафизика се дължат не само на фрагментарните свидетелства, но и на спорното приписване на Анон. *In Parm.* на Порфирий (cf. P. Hadot (1966); (1968); Smith (1987), 728-729, 738-741; Dillon (2007)), което в някакъв смисъл сближава нашия автор с мисловната вселена на късния неоплатонизъм (cf. *In Parm.* 170F Smith; Лосев (2000), 34). Другата тенденция към отдалечаване на Порфириевата от Платиновата „първа философия“ се свързва с идеята за „телескопиране“ на ипостасите в трактатите на ученика (cf. Lloyd (1967), 288, 292; Лосев (2000), 35-37), критикувана (и по мое мнение поне частично опровергана) от Smith (1974), 5-6; (1987), 738. По-подробно по тези въпроси вж. още Маринов (2002).

променят дълбоко, какъвто е случаят с по-късните последователи.¹² Нещо повече, прегледът на *Сентенции*, например, потвърждава, че Порфирий възприема и дори преформулира в по-ясен вид основните принципи и закони от динамичния модел на Платиновата реалност: (i) идеята за „еманация” на многообразието при нещата от тяхното първоединство (Платоновото Благо) във вид на битийно-ценностна йерархия;¹³ (ii) понятието за каузално „прошествие” и „завръщане” на продукта от и към произвеждащото,¹⁴ основано на „неумаляващото отдаване” от страна на последното;¹⁵ както и (iii) разбирането за взаимопроникнатостта, „присъствието” и „отсъствието” на начала и неща едни в други.¹⁶ С други думи, в пределно общия план на първите начала и принципи можем да говорим за практически *една и съща философска доктрина*, споделяна от Плотин и Порфирий.¹⁷

Що се отнася до общата рамка на тяхната антропология, тук ситуацията не е по-различна. В действителност, и двамата (макар по-ясно да личи при тириеца)¹⁸ следват отдавна утвърдената *схоластична традиция* на платоническите учения за душата и човека.¹⁹ Въпреки че в много от детайлите техните възгледи носят ново, оригинално послание, както и че съчиненията им невинаги могат да се впишат в модела на техническите трактати или учебници по „психология”²⁰ от епохата на

¹² Добър пример за това, да кажем, е умножаването на ипостасите на единното, ума и душата след Ямблих (Steel (1978); cf. Halfwassen (1994), 60-65), както и съответното отделяне на неприсъщност, присъщност и присъщностен аспект в тях (cf. Lloyd (1967), 298).

¹³ Cf. e.g. *Sent.* 30; Armstrong (1937); (1967b), 239-244; Smith (1974), 2; Dillon (2007), 52.

¹⁴ *Sent.* 13: $\pi\acute{\alpha}\nu$ τὸ γεννῶν τῆ οὐσίᾳ αὐτοῦ χειρὸν ἑαυτοῦ γεννᾷ, καὶ $\pi\acute{\alpha}\nu$ τὸ γεννηθὲν φύσει πρὸς τὸ γεννῆσαν ἐπιστρέφει. Cf. *Sent.* 30; Plot. 5.2; Procl. *ET* 7; Goulet-Cazé (2005b), 34-61; Brisson *et al.* (2005), 412-421.

¹⁵ *Sent.* 24; *Gaur.* 17.4-5. Cf. Festugière (1953), 46.

¹⁶ *Sent.* 10 (πάντα ἐν πᾶσιν); 31 (πανταχοῦ/οὐδαμοῦ); 40; *etc.* Cf. Plot. 3.9.4.1-9; 5.5.9.1-9; Festugière (1967), 255n18; Brisson *et al.* (2005), 400-403.

¹⁷ Cf. Smith (1974), xiii-xiv.

¹⁸ Cf. e.g. *Adv. Boeth.* (P 32 = 241-250F Smith); *FA* (P 33 = 251-255F Smith).

¹⁹ Festugière (1953), 1-15; cf. Deuse (1983), 89-108.

²⁰ Cf. Ar. *Did. Epit.* fr. 39 Diels; Aet. *Plac.*; Tert. *An.*; Iambl. *An.*; *etc.* Cf. Orig. *In Ioann.* 6.14.85.1-5; Lib. *Or.* 18.18. В настоящата работа „психология” се употребява в своето неспециализирано значение – като учение за същността, способностите и проявленията

Империята, и Порфирий, и Плотин работят в рамките на общия школен *cadre platonicien*,²¹ който влага всяка антропологическа дискусия в руслото на четирите традиционни топоса, маркиращи четирите ключови събития в „историята“ на душата и живота изобщо: (1) *природата* и *устройството* на душата; (2) нейното *въплъщение* в рамките на сетивния свят (т.е. свързването ѝ с тяло и раждането на човека); (3) пътищата и методите на *освобождение* или *изход* от това състояние (формиращи предмета на платоническата сотериология); и накрая (4) представите за *следсмъртната съдба* на душата (предмет на есхатологията). В този смисъл, специфичните акценти върху Аз-а и личното начало при двамата мислители също могат да се подведат под точно определени рубрики от въпросната схема; а това значи, че общият фон, на който Порфирий разгръща собствената си постановка, далеч не се изчерпва само с новостите от Платиновата антропология.

Повече яснота по този въпрос, следователно, е възможна само ако сравним принципите в психологията на ранния неоплатонизъм с тези от традиционния модел, който току-що описахме. Приемането на това сравнение за отправна точка в нашето изследване има своето историческо оправдание, доколкото след VI-V в. пр. Хр. понятието за „душа“ окончателно се асоциира с *личното начало в човека* като средище на неговия практически, емоционален и интелектуален живот.²² Нещо повече, с душата като носител на божествен елемент започва да се свързва и идеята за *лично безсмъртие*, около която се гради Порфириевото тълкуване на „Познай себе си“ като призив към спасение на собствения Аз (274-275F Smith): става дума главно за представата, че в човек е налице „окултен Аз“, който оцелява след разпада на тялото (физическата смърт), като или се вселява в нов приемник (според шаманизма), или се преселва в Елисейските поля, където се радва на неопикуемо блаженство (според мистериалните култове).²³ Така, когато Платон

на душата в най-общ смисъл. Самата дума *psychologia* по всяка вероятност възниква в края на XVI век (Skinner (1988), 455) и не е античен термин. За *ползите* от „учението за душата“ според античните мислители и в частност Порфирий вж. Dörrie (1966b), 167; Steel (1978), 7; Blumenthal (1996a), 3-5.

²¹ Cf. *VP* 14.10-14; Festugière (1953), x; Dörrie (1966a).

²² Saffrey (1955), 717-718; Laks (1999), 251-253.

²³ Dodds (1951), 135-178; Saffrey (1955), 714-724.

излага прочутите си четири доказателства за безсмъртието на душата,²⁴ с тях той осъществява синтез на три различни елемента в антропологическите схващания на древните гърци дотогава: (i) Омировия контраст между земното ни, телесно битие (σῶμα) и латентната ψυχή, чрез която частица от човека оцелява и след смъртта (ако и във вид на непълноценна „сянка“ на предходния живот);²⁵ (ii) мистериалния език с неговите понятия *theōria*, *katharsis* и *ellampsis*, в който е заложена идеята за следсмъртен съд и отплата за начина ни на живот приживе;²⁶ и (iii) възгледа за свободното „пътуване“ на „шаманския Аз“ извън пределите на тялото, който в рамките на философския пуританизъм на атинския мислител прераства (а) в усета за субстанциална разлика между душа и тяло, (b) в идеята за прераждането, както и (c) в нуждата от философска аскеза по отделянето на вечното от смъртното в нас.²⁷ В този смисъл, платонизмът вплита в своето специфично понятие за *psychē* не само архаичните догадки за безсмъртие и разлика между духовно и физическо, но най-вече интуицията, че нещо в нас – а именно това, което наричаме „душа“ в противовес на тялото – удържа *единството на личния ни опит* и в крайна сметка ни открива пътя към това да преоткрием и преутвърдим *своята божественост*.²⁸

2. АЗ-ЪТ И САМОПОЗНАНИЕТО КАТО ДУША.

2.1 Аз-ът отвъд тялото: Порфирий и Платиновото схващане за душата.

От казаното следва, че самопознанието като изследване на конституцията на Аз-а по необходимост започва с философски анализ на човешката душа. Самият Порфирий определя душата като „същност, свободна от величина, нематериална, неунищожима, притежаваща битието си в живот, който има живеенето от самия себе си.“²⁹ От дефиницията можем да направим следните изводи. (i) Душата е осо-

²⁴ Plat. *Phaed.* 70c-107a. Cf. Pakaluk (2003).

²⁵ Cf. e.g. Hom. *Il.* 1.1-5; 23.19-23, 179-183.

²⁶ Cf. Plat. *Phaed.* 107d-115a; *Gorg.* 522e-527e; *Resp.* x, 614a-621d.

²⁷ Cf. Pindar. fr. 131b; Aeschyl. *Eumen.* 104-105; Hippocr. *Reg.* 4.86; Xen. *Cyr.* 8.7.21.

²⁸ Cf. e.g. Plat. *Tim.* 90a-d; Mason (1994).

²⁹ *Sent.* 17: 'Η ψυχή οὐσία ἀμεγέθης, ἄυλος, ἄφθαρτος, ἐν ζωῇ παρ' ἑαυτῆς ἐχούση τὸ ζῆν κекτημένη τὸ εἶναι. Cf. Iambli. *Maced.* ap. Stob. 2.8.43: οὐσία ἐστὶν ἄυλος ἢ τῆς ψυχῆς καθ'

бен вид реалност, различна от телата и материалната им маса;³⁰ свободата ѝ от всякаква сетивна величина означава, че тя е възникнала единствено в каузален план³¹ и че – следователно – е нематериална, не търпи промени в собствен смисъл и в последна сметка е неунищожима.³² (ii) От друга страна, тя не е безтелесна или неафицируема по същия ущърбен начин, по който съществува материята;³³ ето защо Порфирий бърза да уточни, че освен лишеност от телесно естество, душата притежава и свой собствен позитивен белег – и това е специфичната ѝ *форма на живот*.³⁴ В действителност, самата ѝ същност се състои в *чист живот*, от който е отнета всяка безжизненост³⁵ и който тя – в ролята си на животворяща форма –

ἐαυτήν, ἀσώματος, ἀγέννητος πάντη καὶ ἀνώλεθρος, παρ' ἐαυτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν, ἀυτοκίνητος παντελῶς; Procl. *ET* 188-189; Greg. Nyss. *AR* 31B; 48C; Psell. *OD* 30; Brisson *et al.* (2005), 471-479. Относно учението на тириеца за душата вж. най-вече Dörrie (1959); (1966b); Smith (1974), 1-80; Deuse (1983), 129-230 и Goulet-Cazé (2005b), 86-105.

³⁰ *Sent.* 27.4-8; 33.7-8,11,44; 37.40; 44.23-25; Plot. 4.2.1.69-70; 6.9.8.30-35; *etc.* Под „маса” или „обемност” следва да се разбира първата материя в нейния позитивен аспект – като *чисто количество*, което е в състояние да се дели и обособява, но все още не притежава качествената определеност на простите тела и на нещата (cf. Brisson (2005), 111-114).

³¹ В *Sent.* 14 Порфирий разграничава две значения на *възникнало* (γενητόν) – *каузално* и *материално-съставно*; при телата (съчетаващи форма и материя) имаме възникване в двоен смисъл, докато в своята простота и свобода от материята безтелесните (т.е. умът и душата) се намират единствено в *причинно-следствена зависимост* и съответно не търпят физическо унищожение или промяна. Cf. *ibid.* 24; Brisson *et al.* (2005), 422-427.

³² *Sent.* 18; 21; 23. Cf. Plot. 3.6.1.25-37.

³³ Cf. *Sent.* 20.1. Порфирий отделя два *вида* безтелесни – самостоятелно съществуващи (като ума и душата) и такива, които са неотделими и съществуват във връзка с телата (като материята, иманентните форми, времето, пространството и др.): *ibid.* 19; 42; cf. *SVF* 1.95; Alex. *An. Mant.* 116.26-27; *Herm. fr.* 8; Plot. 3.6.7.3-7; 4.2.1.1-3; 4.3.20.19; *etc.* По-подробно за класификацията на безтелесните при Порфирий вж. Chiaradonna (2007).

³⁴ За разлика от *materia prima*, еднозначно определена като ἄζωος (*Sent.* 20.2).

³⁵ *Sent.* 21.21-22 (οὐκ ἦν ἐξ ἀζωίας καὶ ζωῆς συγκεῖμενον πρᾶγμα, ἀλλὰ ζωὴ μόνον); 23.1 (τῆς οὐσίας ἧς ἐν ζωῇ τὸ εἶναι καὶ ἧς τὰ πάθη ζωαί); cf. *Ad Ged. In Cat.* 70F.9-10 Smith; Plot. 4.7.9.1, 8, 14; 11.5-18; 12.13-14 (μία καὶ ἀπλή ἐνεργεία οὐσα ἐν τῷ ζῆν φύσις); Procl. *ET* 189.9-12 (τὸ ἄρα εἶναι αὐτῆς ταυτὸν τῷ ζῆν. εἰ οὖν τὸ εἶναι παρ' ἐαυτῆς ἔχει, τοῦτο δ' τῷ ζῆν ταυτὸν καὶ ἔχει κατ' οὐσίαν τὸ ζῆν, καὶ τὴν ζωὴν ἂν ἐαυτῇ παρέχοι καὶ παρ' ἐαυτῆς

придава още на нисшите си сили и на телата.³⁶ В известен смисъл, душата е едновременно нещо живо и самият живот,³⁷ доколкото той води началото си от нейното съществуване, а самата тя не е субстрат на привнесен отвън живот, ами идея или източник на живеенето и на безсмъртието изобщо.³⁸ Затова и душата е *същност*,³⁹ представляваща *принцип на самодвижението*,⁴⁰ откъдето следва да я причислим към рода на безтелесните, водещи самостоятелен живот и дейност извън и независимо от сферата на телесното.⁴¹ (iii) Накрая, с изключение на по-ясната и дефинитивна формулировка на тириеца, цялата картина дотук се намира в пълно съгласие с учението за душата, познато ни от Платиновите *Енеади*.⁴²

В тази връзка, Порфирий рязко се противопоставя на отъждествяването на душата с тяло (каквото е учението на стоиците)⁴³ или с определен вид живот на и във тялото (каквото е перипатетическата доктрина за душата като ентелехия).⁴⁴ „Това,” резюмира нашият автор полемиката си с аристотелика Боет,⁴⁵ „душата да

ἔχου); Vict. Adv. Ar. 4.1-3 (в душата *esse = vivere = vita*); Prisc. Sol. 48.13-15, 26-28 (*anima et vita est ... et per totam se ipsam vivit*); etc. Cf. P. Hadot (1968), 350-354.

³⁶ Sent. 37.18 (ἐἶδος ζωτικόν); Plot. 4.4.18-19; Plat. Phaed. 105cd. Cf. S. Clark (1996), 277.

³⁷ Cf. Procl. ET 188.1 (πᾶσα ψυχὴ καὶ ζωὴ ἐστὶ καὶ ζῶν); D'Ancona (2005), 259.

³⁸ Cf. Plot. 4.3.10.36-40; 4.7; Olymp. In Alc. 16.8-17.8.

³⁹ Cf. Sent. 5; Plot. 4.1 (cf. 4.1.1.19-22); 4.2.1; 6.1.2. Cf. Steel (1978), 23.

⁴⁰ Ad Ged. In Cat. 70F.13 Smith; Sent. 19.8; 21.22-24; Abst. 3.27.2. Cf. Plat. Phdr. 245c-e.

⁴¹ Sent. 18.6-7; 19.6-9.

⁴² Относно ключовите положения в Платиновата психология вж. Armstrong (1967b), 250-256; Blumenthal (1971a); (1996b); Deuse (1983), 113-127; Caluori (2005); etc.

⁴³ SVF 1.515-526; 2.790-800; cf. Gaur. 14.3-4; SZ 259-260F Smith; Dörrie (1959), 134-139.

⁴⁴ Arist. An. 2.1, 412a19-21, 27-28. Cf. Porph. ap. Sudam 5.1454; Adv. Boeth. 247F Smith; Plot. 4.7.8⁵. Относно Платиновата критика на Аристотеловата доктрина за душата като ентелехия на тялото вж. главно Blumenthal (1971a), 9-19 и Karamanolis (2006), 219-223.

⁴⁵ Adv. Boeth. 248F Smith. Cf. Macr. Somn. 2.13-16; [Simpl.] In An. 247.23-26; Gottschalk (1986), 243-249. Очевидно Боет е оспорвал Платоновите доказателства за безсмъртието на душата, от които – по негово мнение – съвсем не следва нейната неунищожимост и вечност (cf. Arist. Eud. fr. 3 Ross; Strato fr. 123-124 Wehrli). Относно *одушевеноста* и *одушевяването* (ἐμψυχία) вж. Gottschalk (1986), 250-254; Karamanolis (2007); J. Barnes (2008), 142-144; Philo Op. 22; Theon Exp. 187.15, 21; 188.4; Sext. Emp. PH 2.25; Alex. An.

се оприличава на тегло или [други] еднообразни и неподвижни телесни качества, в съответствие с които предметът или се движи, или има определено качество, е типично – както споменахме – за човек, който не е успял (по своя воля или не) да схване душевното достойнство (*ψυχικὴ ἄξια*) и изобщо не е разбрал, че тялото на живото същество е станало живо поради присъствието на душата, точно както поради наличието на огън водата наоколо – иначе студена сама по себе си – става топла, а пък с изгрева на слънцето въздухът, който без неговата светлина е тъмен, се осветява. От друга страна, казахме, че нито топлината на водата е топлината на огъня или самият огън, нито светлината във въздуха е светлината на слънцето. По същия начин, следователно, и одушевеността на тялото (*σώματος ἐμψυχία*), която прилича на тегло или качество, свързано с тялото, *не е* душата, вложена в тялото, благодарение на която тялото е станало причастно на някакво жизнено дихание.” На това място Порфирий дебело подчертава различния *онтологичен* порядък, към който душата принадлежи в сравнение с тялото и физическата реалност.⁴⁶ Движението и животът, които тя произвежда от и за себе си, съвсем не се изчерпват с произтичащото от тях задвижване и оживотворяване на тялото; *ergo* душата не бива да се свежда до жизнена сила или дейност на двусъставното, неотделима от органичното тяло. В много по-голяма степен тя е *отвъдната причина* за тялото и неговата жизненост, отколкото *резултат* или *функция* на психофизични процеси.⁴⁷ Душата надхвърля хилеморфичния модел и се отнася към тялото не като към свой субстрат, а като към средство (*organon*), което ползва по време на престоя си на земята.⁴⁸ Между живота ѝ отделно от тялото и този на одушевеното, следователно, може да се прави връзка само по хомонимия.⁴⁹

2-11; 24-26; Them. *In An.* 25.34-35; 26.7, 22, 26; Procl. *In Remp.* 2.90.11-13; David *In Isag.* 184.1; Psell. *Phil.* 103.6-7 O’Meara; *etc.*

⁴⁶ Cf. *Adv. Boeth.* 242-245F Smith.

⁴⁷ *Sent.* 31.16-18; *Adv. Boeth.* 249-250F Smith. Cf. Dörrie (1959), 198-225; S. Clark (1996), 277-279; D’Ancona (2006), 3-5.

⁴⁸ *Gaur.* 13.7; 16.6-7. Cf. *Alex. An.* 13.9-17.8; Plot. 4.3.22; Olymp. *In Alc.* 116.5-11; 212.11-13; *Simpl. In Epict.* pr.35-61; Psell. *OD* 33-35; Caluori (2005), 77.

⁴⁹ *Sent.* 12. Cf. *Arist. Top.* 6.10, 148a26-33; *EN* 1.6, 1097b33-1098a8; *An.* 2.2, 413a23-25; 2.3, 414b19-415a3; Plot. 1.4.3.33-37; 6.1.1; Brisson *et al.* (2005), 405-410.

Трансцендентността на душата спрямо телесния ни елемент в постановката на Плотин и Порфирий има няколко важни следствия. На първо място, свободата от ограниченията на физическия свят⁵⁰ се приема за неоспоримо доказателство в подкрепа на *божествеността* и *безсмъртието* на душата.⁵¹ В перспективата на платоническата антропология и делфийския призив тя се явява единствен гарант за индивидуалното ни *спасение* – не само като това в нас, което надживява тялото след човешката смърт, но също и като носител на цялостния ни опит приживе. В светлината на неоплатоническия монизъм и закона за низходящото пораждање на нисшето от висшето,⁵² нашият автор критикува както идеята за възникването на душата в хода на телесната еволюция, така и Аристотеловия дуализъм, съгласно който човекът като живо същество представлява съединение на два елемента.⁵³ Верен на Платиновия възглед, Порфирий настоява, че човешкото същество е не толкова душа *и* тяло, колкото душа *в* тяло;⁵⁴ връзката между двете е не само напълно инструментална, но и *опосредствана* от специалната психична енергия, посредством която душата оформя, животвори и си служи с тялото: „Сами по себе си безтелесните не присъстват в телата със субстанцията и същността си, нито се смесват с тях, а ... отдават *вторична сила*, съприкосновяваща ги с телата (δευτέρων τινὰ δύναμιν προσεχῆ τοῖς σώμασιν)”.⁵⁵ Излиза, че душата като такава не е в тялото, а единствено *действа* в него с помощта на споменатата си сила или енергия.⁵⁶ Така

⁵⁰ *Sent.* 1-4; 27-28; 33; 39; *Gaur.* 13.7.

⁵¹ *Adv. Boeth.* 243F.6-7 (τὸ μέντοι τῶν περὶ ἡμᾶς ὁμοίωτερον μὴδὲν γενέσθαι θεῷ ψυχῆς) et 16 (πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότης); 244F.1-2 Smith (ὁμοιότατον τῷ θεῷ πάντων χρημάτων ἢ ψυχῆ); *Abst.* 2.19.4 (τῷ θειοτάτῳ γε τῶν ἐν ἡμῖν); 4.9.1; *VPy* 45; *In Tim.* fr. 51.85-86 Sodano; *etc.*

⁵² *Sent.* 10; 13.

⁵³ *Gaur.* 14.3-4. Cf. *Arist. Protr.* B 59-62 Düring; *Plot.* 4.7.8-9; 4.7.20.27-30.

⁵⁴ *SZ* 259F.67-79 Smith.

⁵⁵ *Sent.* 4 (cf. *ibid.* 28). Cf. *Ad Ged. In Cat.* 58F Smith; *In Tim.* fr. 7 Sodano; *Plot.* 1.1.2-4; *Psell. OD* 35; D’Ancona (2005), 182; Marzolo (2006), 103-121.

⁵⁶ *SZ* 261F.57-62 Smith: „Когато умозримо встъпи в отношение с определено място или с нещо, което е на това място, неправилно казваме, че то *е* там поради въздействието му, което се наблюдава там (διὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐκεῖ), тъй като сме приели мястото да означава отношението и въздействието. Затова, макар че следва да казваме ‘*действа* там’ (ἐκεῖ ἐνεργεῖ), всъщност казваме ‘*е* там’ (ἐκεῖ ἐστίν).” Cf. *Sent.* 27; *Plot.*

тя играе двойствена роля в битието на човека: (i) като умозрима същност душата е отвъдна идея и води самостоятелен, „чист“ живот;⁵⁷ но, от друга страна, (ii) като външна енергия и иманентен ейдос на живота тя формира живото същество, чийто втори компонент е тялото.⁵⁸ Ето как Плотин ни представя въпросния казус: „Ако тялото е *част* от нас, ние не сме изцяло безсмъртни; ако пък е *инструмент*, даден ни само за определено време, то трябва и по природата си да е временно. А ако е такава, то най-главното в човека, сиреч самият човек (τὸ κυριώτατον καὶ αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος), следва да се отнася към тялото както ейдосът към материята или както ползвателят към инструмента; *и в двата случая душата е самият човек* (ἐκατέρως δ' ἡ ψυχὴ αὐτός).”⁵⁹ Най-вероятно под влияние на средноплатоническия дебат,⁶⁰ централната опозиция в антропологията на ранния неоплатонизъм е вече не между душа и тяло, а между *висша* и *нисша* душа: между нейния вътрешен и външен живот, или с други думи – между вътрешния и външния човек.⁶¹ В този смисъл, независимо дали става дума за самата ни същност или за цялото живо същество, и в двата случая ролята на наш Аз се изпълнява от душата, докато телесната ни идентичност е по презумпция отстранена. Затова и човек трябва да познае себе си не просто като душа, а като *душа, способна да живее два живота* – абсолютен (когато е и действа сама по себе си) и относителен (когато е отдадена на тялото,

4.3.20.28-30; Aug. *Imm. An.* 2.2; 10.17; *Trin.* 8.6.9; 9.6.10; *Olymp. In Alc.* 197.20-198.3 (ἡ δ' ἐνέργεια πρῶτον κτήμ' ἐστὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλ' οὐκ αὐτή); Dörrie (1959), 99; Smith (1974), 2-4.

⁵⁷ Cf. e.g. SZ 261F Smith. Cf. Plot. 6.3.1.21-28; Caluori (2005), 75.

⁵⁸ FA 253F.110-122; SZ 259F.19-24 Smith; cf. Psell. *Theol.* 34.19-37 Gautier. За трите нива в разгръщането на идеята-ейдос при Порфирий вж. Smith (1974), 13; Brisson (2005), 116-117 и Karamanolis (2006), 32-33. За душата едновременно като трансцендентен ейдос и иманентна форма, чийто субстрат е индивидуалното тяло, вж. най-вече *Sent.* 5.3-4; 18.8-15; 42.2-4; Plot. 1.1.12.20-21; 3.6.4; 4.3.20.36-39 (Ἡ δ' ψυχὴ τὸ εἶδος ποιεῖ ἐν τῇ ὕλῃ ἄλλῃ τοῦ εἶδους οὐσα); etc.

⁵⁹ Plot. 4.7.1.20-25. Cf. Porph. ap. *Sudam* 5.1454; *Sent.* 18; 21.19-20. Относно основанията за онтологическото раздвояване на душата като ейдос и субстрат вж. Smith (1974), 7-10.

⁶⁰ Cf. Dörrie (1959), 121-127; (1966a); Deuse (1983), 89-108; Zambon (2002a), 97-100.

⁶¹ P. Hadot (1968), 335-336; Pépin (1992a), 303; S. Clark (1996), 276-279. Cf. Plot. 1.1.7.17-20; 4.8.4.13-22; 6.4.14.22-26; 6.7.4-5; Macr. *Somn.* 2.12.9; *Olymp. In Alc.* 211.6-212.15.

активира външните си способности и живее живота на двусъставното).⁶² При това положение, щом душата става живо същество, без да престава да живее автентичния си живот, то човек *в собствен смисъл* е повече душа, отколкото живо същество, откъдето и самопознанието му по необходимост се фокусира най-вече върху вътрешната енергия на душата сама по себе си.⁶³

Разбира се, трудно е да се определи точно как са съчетани двата вида души и какъв е онтологическият статут на нисшата душа като вторично изображение на висшата.⁶⁴ В трактата си *За способностите на душата* Порфирий категорично отрича възможността в нас да има две отделни и самостоятелно съществуващи души (средноплатоническа теза, застъпена от Нумений).⁶⁵ От друга страна, също толкова неприемлива се оказва и тезата за „илюзорността“ на выпльщението и несъщественния характер на нисшата душа.⁶⁶ Тириеът подчертава, че вторичната сила и неразумната душа имат своя субстанция и се различават „по същност“ от душата сама по себе си,⁶⁷ така че привиждането на всякаква форма на панпсихизъм тук е свършено неуместно.⁶⁸ В действителност, решението му се основава на Платиновото учение за единството-на-множествеността в света на безтелесното, както и на правилото за двете енергии, присъщи на всяка една ипостаса. Наред с

⁶² *Sent.* 32.101; *FA* 253-254F Smith; cf. *Plut. Virt. Mor.* 3, 441d-442b; *Plot.* 4.3.10.31-32.

⁶³ Cf. *Nem. NH* 1.24-33: „Платон, изглежда, твърди, че човек е не двусъставното – душа и тяло, а душа, *служеща си с* определено тяло, ... и оттук насочва вниманието ни само към божествеността на душата и грижата за нея, тъй щото – вярвайки, че нашият Аз е душата – да преследваме единствено душевните блага (благочестието и добродетелите) и да не се отдаваме на телесните си желания, доколкото те не принадлежат на човека *като човек*, а главно [на човека] *като живо същество* и чак впоследствие *като човек* (все пак, той е *и* живо същество).” За корените на идеята у Платон вж. Gerson (2006).

⁶⁴ За нисшата душа като *образ* на висшата вж. *Plot.* 1.1.11.11-12, 12.31-35; 4.3.12.1-8, 13.9-10; 6.2.22.26-35; 6.4.16.36-45; P. Hadot (1968), 335-336; Pépin (1992a), 303.

⁶⁵ *FA* 253F.19-28 Smith; *Num. fr.* 44 *Des Places*. Cf. Smith (1974), 2.

⁶⁶ Lloyd (1967), 288-289; Smith (1974), 5-6.

⁶⁷ *Sent.* 4.4-5 (δύναμιν ὑπέστησε); 24.5 (ὑφίσταται); 28.4 (ὑποστῆναι δυνάμεις); *Gaur.* 6.2-3; *FA* 253F.117-122 Smith (ὑφίσταται/παρυφίσταται); 448F.12-28 Smith (ἄλλη μὲν λογικῆς ψυχῆς ἢ οὐσίᾳ, ἄλλη δ' ἀλόγου); *In Tim.* fr. 47 Sodano; etc. Cf. *Psell. OD* 55.

⁶⁸ Cf. S. Clark (1996), 279-280, 286.

традиционната за платонизма дихотомия между индивидуална и световна душа, позната ни от *Тимей* (34a-44c), неоплатонизмът въвежда в традицията още един вид – *цялостната душа* в ролята на трета ипостаса на божествената реалност, която представлява висшата парадигма на психичното и не е свързана с никакво конкретно тяло.⁶⁹ В *Сентенции* Порфирий парафразира и доуточнява схващането на учителя за отношението между частните (включително световната) и общата душа: „Не бива да се смята, че многото души са възникнали заради многото тела, а че още преди телата е налице и една, и много души, като нито единната и цялостна душа представлява пречка в самата нея да съществуват много души, нито пък те в своето множество я поделят помежду си. Отделните души се различават помежду си, без да са отсечени една от друга или пък да са раздробили цялостната душа на самите себе си, и – обратно – присъстват една в друга, без да се смесват взаимно или пък да превръщат цялостната душа в безредна общност. Впрочем, те не са отделени помежду си с граници, нито пък са слети една с друга, но подобно на множеството знания в дадена душа не са смесени, нито се намират в нея като същностно различни помежду си (каквито са телата), ами – казахме – представляват определени *нейни енергии* (τῆς ψυχῆς ποικί ἤσαν ἐνέργειαι). В действителност, *природата на душата* (ἡ τῆς ψυχῆς φύσις) *е безпределна по сила* (ἄπειροδύναμος) и си остава душа във всяка произволно взета нейна част; и всички души се оказват една-единна, и обратно – цялостната душа *е друга* спрямо всички тях (αἰ πᾶσαι μία καὶ πάλιν ἡ ὅλη ἄλλη παρὰ πάσας).”⁷⁰

На това място следва да подчертаем няколко ключови момента. (i) Доколкото душата е причина за тялото и съществува преди и независимо от него, основание за нейното многообразие трябва да се търси *отвъд* телесната индивидуалност и различие; в този смисъл се налага да приемем, че изконно съществуват *една-и-много души*, а значи и че коренът на персоналността и Аз-а е от духовно естество и не се определя – както после ще потвърдим – от физическите ни особености.⁷¹ На практика, сферата на душевното е организирана съгласно същия принцип, който видяхме да устройва и умозримия свят – а именно *нематериалното тъждество-*

⁶⁹ 442F Smith. Cf. Plot. 3.5.2-4; 4.3 (cf. 4.3.2.7-11, 54-58); Goulet-Cazé (2005b), 86-89.

⁷⁰ *Sent.* 37.1-15; cf. Plot. 4.3.5.13-14; 4.9; 6.4.4.37-46; Macr. *Somn.* 1.6.8-9; Psell. *OD* 41.

⁷¹ Cf. Plot. 4.2.2.52-55; 4.3; 4.9.4-5; Brisson (2005), 121-122.

и-различие между частта и цялото (с.58-60). Според него, „душевната същност е подобночастна (ὁμοιομερής) и една и съща, тъй че във всяка нейна част е налице и цялото.“⁷² Малко по-долу Порфирий посочва и причината за това на пръв поглед парадоксално положение – противно на физическия космос, в безтелесното идентичността предшества и поражда другостта, която има изцяло нематериален произход и не нарушава първичната цялост, а служи единствено за вътрешно-духовното ѝ артикулиране. В душата, *ergo*, „самоидентичността в огромна степен превъзхожда другостта и нито съществува някакъв различен от ейдоса субстрат, ... нито пък което и да е привнесено тяло може да разруши единството ѝ, при все че в много случаи пречи на нейните действия.“⁷³

(ii) Последната бележка насочва към самата „технология“ на диференцирането: отделните души съществуват като *енергии* на единната и универсална *същност* (или *природа*), наречена Душа.⁷⁴ И ако в ролята си на нейни вътрешни енергии те запазват субстанциално тъждество с нея, то като самостоятелни същности те отдават – въз основа на безкрайната психична потенция, присъща на Душата – свои частни енергии,⁷⁵ които са изцяло външни за първичната душевна същност и които имат значение само за живота на отделните души в сферата на сетивното. По този начин се раждат *дяловете* (μέρη) и *способностите* (δυνάμεις) на индивидуалната душа, които съвсем не нарушават същностната ѝ простота, а единствено разгръщат безкрайното многообразие на нейната енергия, проявима във връзките ѝ с материалния свят.⁷⁶ Така това, което се свързва с индивидуалното тяло и съществува по частен начин (μερικῶς), е *външната и вторична сила* (или още енергия, въздействие, живот и т.н.), която наблюдаваме в делим вид не защото душата се е

⁷² 441F.2-3 Smith. Cf. *In Tim.* fr. 64.13; 71.5-7 Sodano; *VPy* 19; Plot. 4.9.4.9-15.

⁷³ *Sent.* 37.26-30; cf. *ibid.* 36; Psell. *OD* 26; Girgenti (1996), 277-281; Brisson *et al.* (2005), 685-686.

⁷⁴ Goulet-Cazé (2005b), 92-94.

⁷⁵ Cf. *In Tim.* fr. 69 Sodano; *Vict. Adv. Ar.* 4.27-29; Smith (1974), 8: „The outer activity is a by-product of that inner activity which is identical with what a thing really is (its οὐσία).”
Още за разделението между *вътрешна* и *външна енергия* вж. при P. Hadot (1968), 228; Caluori (2005), 90-91; Emilsson (2007), 22-67.

⁷⁶ Cf. e.g. *FA* 253F; *SZ* 263F Smith; Plot. 1.1.8.15-21; 4.9.2-3; Deuse (1983), 169-173.

разделила или пък я е произвела така, а защото тялото – с оглед на естеството си – е годно да я възприеме единствено по този начин.⁷⁷ Това, според Порфирий, е и обяснението за широко обсъжданата мисъл на Платон, че душата е едновременно проста и триделна.⁷⁸ За Плотин и неговия ученик раждането на човека като съставно живо същество (т.е. *биологичен* индивид) е резултат от *вторичното присъединяване* на нисшите душевни сили и способности към простата и неделима същност на рационалната душа, която остава наш истински (*метафизичен*) Аз.⁷⁹

(iii) Причината за особеното раздвояване на душата следва да се търси не само в амбивалентността на нейната енергия (присъща така или иначе на всяка една от трите ипостаси),⁸⁰ но също и в особения ѝ статут на *крайно* установление на божествената реалност, отвъд което се простира тъмният фон на *небитието* и *материята*.⁸¹ Съгласно Платиновата концепция за еманацията и творящото съзерцание от *Епп.* 3.8, външното действие на всяка една от ипостасите се свързва с пораждането на по-нисшето ниво като специфичен вид изображение; умът, например, е духовно-съзерцателен образ на единното, а душата – на ума.⁸² Така всяка нисша ипостаса се оказва *субстрат* за формиращия облик (*eidōs*) на висшата,

⁷⁷ *Sent.* 1-3; 33.18-20; *FA* 253F.110-117; *SZ* 260F.11-27; 261F.18-62 Smith; *Gaur.* 11.1-2.

⁷⁸ *FA* 253F.11-15, 77-87; *Styg.* 382F.47-50 Smith; cf. *Plat. Resp.* iv, 434d-441c; *Tim.* 41ab; 42b; 69c; *Phdr.* 245c-246a. Същото важи и за Аристотеловото дихотомия между *разумна* (λογική) и *неразумна* (ἄλογος) *душа* (cf. *Arist. An.* 3.10, 433a31-b13; *EN* 1.13, 1102b28-29; *Pol.* 7.15, 1334b12-22), ползвана от Порфирий в моралната му психология (*Abst.* 1.33-44; 448F Smith; Dörrie (1959), 167-179; Deuse (1983), 192-194; Blumenthal (1996a), 99-102).

⁷⁹ *Plot.* 1.1.12; cf. *Sent.* 40.19-25. За процеса на *прошество* като отдаване на намаляваща духовна сила от причината (или образа) към следствието (или образа) чак до точката на пълната ѝ загуба в телесната маса вж. *Sent.* 11; 13.1; 33.41-43; 35; 37.46-49; *Plot.* 4.3.10.31-42; 6.2.22.26-35; Goulet-Cazé (2005b), 46-49.

⁸⁰ Cf. e.g. *Sent.* 16; *Plot.* 2.9.8.22-23 (ἐνέργειαν ... διττήν, τὴν μὲν ἐν ἑαυτῷ, τὴν δ' εἰς ἄλλο).

⁸¹ Cf. *Hist. Phil.* 221F Smith; *Plot.* 5.2. За *материята* като абсолютна лишеност от битие и ролята ѝ в модела на реалността вж. *Sent.* 20; 30.11-19; *Marc.* 5-6; 12-13; *Abst.* 1.30.7; 3.27.5; *In Or. Chald.* 368F Smith; *Plot.* 1.8.4; 2.4.14-16; Martano (1950); Armstrong (1967b), 256-257; Girgenti (1996), 283-296; Zambon (2002a), 98-99; Brisson (2005), 107-111.

⁸² *Plot.* 5.1.3.6-7, 6.46-47, 7.1; 5.3.8.9-13; 5.4.2.26; 6.8.18.36; etc. Cf. Pépin (1992a), 302; Wildberg (2009).

когато съзерцателно се насочи към него и роди изображението му в себе си.⁸³ Материята обаче е напълно пасивна и неспособна да се обърне към произвелата я реалност, затова и външната енергия на душата (т.е. нисшата душа) изпълнява двойна функция – тя е едновременно *субстрат* за действието на висшата душа и *формален принцип* на материалното тяло.⁸⁴ В този процес душата не произвежда материята (като нисша ипостаса), а *възпроизвежда самата себе си* (или по-точно своето изображение) в нея.

(iv) Оттук и за Порфирий традиционното определение на душата като *среда* между неделимото (безтелесното) и делимото (телесното)⁸⁵ сочи не просто чина и ценността ѝ в статичната йерархия на реалността, но най-вече метафизичната ѝ двупоставеност и *двупосочност*.⁸⁶ Ако в абсолютната си „хомеомерност“ умът е напълно лишен от части (ἀμέριστος), а телата са „само делими“ (μεριστὰ μόνον) и могат да се разлагат до безкрай, без да се стигне до неделим елемент в тях; душата не само заема междинната позиция между тях, но *като* материализиран ейдос заедно с прилежащите си качества клони по-скоро към делимостта на телата, а *като* душевна същност приближава цялостността, простотата и неделимостта на ума.⁸⁷ Подобен прочит се потвърждава и от място в *Коментар към Тимей*, където тириецът отново полага природата на психичното между вечното битие на ума и чистото ставане на телесно-материалния поток – като онази реалност, която съчетава в себе си *битие и ставане* (τὸ ὄν ἅμα καὶ γινόμενον) и е в състояние да пребивава едновременно и в двете измерения.⁸⁸ Разбира се, в нея ставането е само допълнителна и по презумпция временна дименсия към вечното ѝ битие на действително биващо.⁸⁹

⁸³ AN 5-6; *In Harm.* 13.15-19; *Marc.* 26; *Plot.* 2.4; 2.5.3-4; 3.9.5.3; 5.1.3.23; 5.3.11; 5.4.2; 6.7.15. Cf. *Plut. Is.* 58, 374ef.

⁸⁴ Срв. бел. 58; Smith (1974), 9-10.

⁸⁵ *Plat. Tim.* 35ab; *Plot.* 4.1-2; *Procl. ET* 190; Schwyzer (1935); Goulet-Cazé (2005b), 94-95.

⁸⁶ Cf. Theiler (1933), 21-22; Beutler (1953), 305-307; Zambon (2002a), 103-111.

⁸⁷ *Sent.* 5. Cf. *ibid.* 37.41-44; *Plot.* 2.6; 4.8.6-7; W. Kühn in Brisson *et al.* (2005), 388-393.

⁸⁸ *In Tim.* fr. 31 Sodano; cf. 431F Smith; *Plat. Tim.* 28a; 30b; *Phdr.* 246b; *Aug. Trin.* 4.24.

⁸⁹ Това, струва ми се, може да се твърди въз основа на възгледа, че *безсмъртието* важи само за висшата (разумна) същност на душата, докато нисшите ѝ способности търпят разпад заедно с отделното тяло (или тела): cf. *e.g.* 450F Smith; *In Tim.* fr. 80 Sodano.

И все пак, *пониженото единство между цяло и част при душата* свидетелства за далеч по-голямата автономия и другост на индивидуалните душевни енергии в сравнение с отделните идеи в сферата на умозримото: докато ипостасата на ума представлява напълно хомогенно „едно-много” (ἓν πολλὰ), в което различието е идентично на тъждествеността, то при Плотин душата се определя по-скоро като „едно и много” (ἓν καὶ πολλὰ), и в нея двата аспекта – общността и единичността – обичайно са представени като *алтернативни модуси на душевно съществуване*.⁹⁰ Като една-и-много Душата запазва същностната си простота, но заедно с това отделните ѝ енергии вече могат да придават различен *онтологически статут* на индивидите в зависимост от различното им ниво на активност.⁹¹ Възможността за *самоизолация* на нисшата душа започва да изглежда напълно разбираема и реална.

2.2 Учението за обръщането (ἐπιστροφή) и статутът на нисшия Аз.

Именно тук възниква нуждата от категории като *вътрешен* и *външен човек*, които не само означават фиксираните равнища на душевния живот, но предават и динамичния преход между тях, осъществяван от индивидуалните души в хода на техните времеви действия (с.83-85). Нещо повече, ако космическата душа умее да съчетава висшата си енергия с нисшите си функции по уреждане на отреденото ѝ тяло, то повечето души изпитват неизбежни трудности в балансирането между тези две задължения и обикновено се отдават в по-голяма степен от нужното на *едно* от множеството жизнени равнища, на които присъстват.⁹² Така, без да губят своята субстанциална връзка с божествената Душа, хоризонтът на действието и силата им би могъл да се окаже напълно стеснен и ограничен до нисшия живот, присъщ на външната енергия; а – както вече настояхме – „всяка душа е този дял, с който живее и според който е определила самата себе си.”⁹³ В тази перспектива, личната ни идентичност също се явява *нещо динамично*: от една страна, ние никога не губим *идеалния Аз* (или висшата душа), наличен във вътрешната енергия и

⁹⁰ Plot. 4.2.2.52-55; cf. 4.3.8; 5.1.2; 6.4.14; *Sent.* 36.5-9; Armstrong (1967b), 254-255.

⁹¹ Cf. Deuse (1983), 123-125.

⁹² Smith (1974), 30-35.

⁹³ Procl. *In Alc.* 43.7-14 (πᾶσα γὰρ ψυχὴ τοῦτό ἐστι τὸ μόνιον ᾧ ζῆ καὶ κατὰ τοῦτο ἀφόρισεν ἑαυτήν). Cf. Arist. *Protr.* B 64-65 Düring.

вътрешния човек по всяко време; от друга страна, конкретната ни действителност е съсредоточена в *емпиричния Аз*, съответстващ на сбора от жизнени, морални и познавателни действия в рамките на отделния живот, който индивидуалната душа води.⁹⁴ Задачата на самопознанието и философията следователно е да премахнат напрежението между двата Аз-а и да насочат вниманието ни върху изпълняването на *съществените функции* на душата (без, разбира се, да изоставяме и изисквания минимум от грижи за нисшите ѝ енергии в нас). В общия план на тази Платинова постановка, присъствието на Порфирий се чувства най-силно именно в частта, акцентираща върху конкретните пътища за правилното насочване на вниманието на Аз-а,⁹⁵ върху верния ни житейски „избор“ и върху отговорността, която всеки носи лично за своя живот.⁹⁶ Затова и тук – струва ми се – сме в пълното право да твърдим, че тирецът подсилва *персоналистичните мотиви* в доктрината на своя учител и ѝ придава специфично *аскетически оттенък*, опитвайки се да обясни Платиновия „опит“ в духовното издигане с понятията на методичното „философско упражняване“, на което следва да се отдаде всеки стремящ се към щастие.⁹⁷

Тук би трябвало да причислим и диагностиката на човешката ситуация, на която Порфирий обръща силно внимание в дискусиата за самопознанието от 275F Smith. Изцяло в духа на фрагмента, в *Писмо до Марцела* нашият автор посочва и следващата стъпка в познаването на истинския Аз – осъзнаването, че външният човек е тленен и че богоуподоблението е възможно единствено като очистване на същинското „себе си“ (а именно душата *per se*) от нисшите му прояви: „Ако не съхраниш връзката си с тялото така, както са свързани заченатите в утробата зародиши с плацентата и покълващото зърно със своето стъбло, *няма да познаеш себе си*. Наистина, няма човек, който да мисли иначе и въпреки това да е познал себе си. Прочее също както плацентата се заражда [заедно с плода], а пшеничният клас – със зърното, но при достигането на зрялост двете се отделят едно от друго,

⁹⁴ Срв. Богданов (2005), 303-318.

⁹⁵ *Abst.* 1.39-44; 449F Smith; *VP* 8.20; *etc.* Cf. Theiler (1933), 39, 50-52; P. Hadot (2002), 159.

⁹⁶ Cf. *Sent.* 26.5-7: καὶ γὰρ αἴτιος ἕκαστος, ὅπερ ὄντως καὶ δι' ἑαυτοῦ ἐνῆν ἀναχθῆναι ἐπὶ τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν καὶ παραχθῆναι ἐπὶ τὸ κατάπτωμα τοῦ ὄντος μὴ ὄν. Cf. Theiler (1933), 20.

⁹⁷ *Marc.* 1; *Abst.* 1.27.

така и тялото, свързано с посятата душа, не представлява *част* от човека.⁹⁸ За да възникне зародиш в утробата, трябва да се образува плацентата; по същия начин, за [да може душата] да живее на земята, [за нея] е било запрегнато (συνεζύγη) тяло. И до каквато степен човек се е обърнал към смъртното (τὸ θνητόν), до такава е сторил мисълта за себе си (ἑαυτοῦ γνώμη) несъразмерна с величината на нетленността; доколкото пък се отърсва от пристрастеността си към тялото, дотолкова доближава божествената мяра. Всички мъки, които другите търпят заради своето тяло, разумният и богоугоден човек ще се старае да понася заради душата, като ... полага грижи за издигането си (τὸ ἀνατρέχειν ... μελετῶν) до нещата, към които трябва [да е устремен].”⁹⁹

В известен смисъл, мястото маркира прехода от самопознанието в най-общ смисъл (πάντη γινώσκειν ἑαυτόν), което включва познаването и на останалите пластове в нашия емпиричен Аз, към самопознанието като градация (ἀναφορά), отличаващо истинската и безсмъртна природа на идеалния Аз, субстанциално отъждествим с душата, ума и вътрешния човек като цяло (275F.22-32 Smith). Тук обаче авторът не се ограничава с набелязването на противоположните предикати на вътрешния и външния човек (29-35), но проблематизира връзката помежду им, а с нея и подобаващата грижа за двамата (cf. 35-36 et 36-42). Всъщност, животът в тяло – независимо дали като мисия или наказание за душата – има своя *история* във времето, в която различните способности се появяват в различно време, за да служат за различни цели.¹⁰⁰ Съществуването им е напълно *инструментално*; то не може да отмени вътрешната енергия на безсмъртната душа и също като тялото е само временен придатък към същността ѝ, от който тя е в състояние *да се върне* към простотата си във всеки един момент. Затова и в цитирания пасаж Порфирий използва любимата си метафора за семето и неговото поникване, която отразява несъщественния характер на телесната форма на живот, както и непрекъснатата принадлежност на душата към върховния ѝ *modus vivendi*.¹⁰¹ Тялото не е част от

⁹⁸ Cf. *Sent.* 37.33-49.

⁹⁹ *Marc.* 32.

¹⁰⁰ *Gaur.* 17.7.

¹⁰¹ Cf. *Sent.* 37.33-41; 452F Smith; *FA* 253F.117-122 Smith: „Точно както при посятото пшенично семе частите му добиват реалност във връзка с поникването (ἐν τῇ πρὸς τὴν

нашата същност и няма нейната трайност, следователно и не може да бъде *пречка* пред завръщането ѝ към чистотата и тоталността на нейната изконна сила.¹⁰²

Единственото препятствие, в този смисъл, може да се окаже евентуалната *пристрастеност* на душата към нисшите ѝ способности, което в нейния живот *като човешко същество* би имало за резултат „заглушаването” на собствено присъщите ѝ функции от допълнителните, свързани с телесното битие. Доколкото душата е безтелесна, тя не може да извърши това иначе, освен пак в относителен смисъл – като особено *желание* или *склонност* (ρόπή) да се чувства свързана с тялото и да съпреживява вторично неговите πάθη.¹⁰³ Всичко това нашият автор обобщава по оригинален начин в аксиомата за *обръщането* (ἐπιστροφή), съгласно която „всичко породено по природа се насочва към породилото го. На свой ред, от пораждащите едни въобще не обръщат себе си към породените от тях неща, други и се обръщат, и не се обръщат, а трети са насочили себе си единствено към порожденията си, без да се възвръщат към самите себе си.”¹⁰⁴

Трудностите при интерпретирането на мястото се дължат главно на двузначността на понятието ἐπιστροφή. (i) В *онтологически* план, като част от структуриращата всяка реалност триада μονή–πρόοδος–ἐπιστροφή, то фиксира естественото (cf. 13.2: φύσει) съзерцателно „обръщане” на съответната ипостаса (душата или ума) към нейния първоизточник, което собствено я конституира и ѝ придава същ-

γένεσιν σχέσει ὑφίσταται τὰ μέρη), при все че плодът като цяло не е делим, а просто се наблюдава в делимото, откъдето отново се въздига към неделимото; по същия начин и при душата, която иначе е неделима, дяловете ѝ започват съществуването си паралелно на нейното (παρῳφίσταται) едва при посяването ѝ [в сетивния свят].” Cf. Karfik (2005).

¹⁰² *Sent.* 27-28. Относно неафицируемостта на душата и ума вж. *ibid.* 18; 21; 24; Plot. 3.6.

¹⁰³ *Sent.* 2-4; 7-9. Интересното в случая е, че Порфирий си служи със същото понятие и в обяснението за *въплъщението* на душите изобщо. В това отношение той демонстрира известно несъгласие с Плотин, за когото встъпването в тяло става не самоволно, а без избор, напълно автоматично и мигновено (Armstrong (1967b), 253; *sed cf. Gaur.* 11.1-3). Относно философските значения на ροπή и идеята за „волята” вж. *Adv. Boeth.* 247F.9-11 Smith; Plat. *Phdr.* 247b4; Arist. *Coel.* 2.14, 297a28, b7, 10, 14; Plot. 2.1.3.22; 3.2.4.38-39; 4.8.5.26; Dörrie (1959), 87-88; Deuse (1983), 148-159; Goulet-Cazé (2005b), 102-103.

¹⁰⁴ *Sent.* 13. Cf. *ibid.* 30; Plot. 5.2; Procl. *ET* 7; Brisson *et al.* (2005), 417-421.

ност.¹⁰⁵ Заедно с това, (ii) в контекста на *вътрешния живот* на трите ипостаси и техните части този термин може да означава и „отдаване на внимание на...”,¹⁰⁶ или с други думи – вторично насочване на техните енергии и сили в дадена посока. За кои от тях важи обаче това второ, *духовно* значение? Неоценима помощ в това отношение ни оказват две места от Михаил Псел, коментиращи „Порфириевата догма”.¹⁰⁷ Накратко, материята и единното са изключени по презумпция, тъй като представляват двата огледални предела на небитието¹⁰⁸ и с това в някакъв смисъл надхвърлят общение от този вид със сферите на реалността. Що се отнася до ума, посоката на неговата активност е или към висшето (първия бог), или към самия него (идеите-умове), но никога към порождението му (душата); същото в някаква степен важи и за универсалната Душа, която няма пряко отношение към изявата на външните психични енергии на едно по-ниско ниво.¹⁰⁹ Обратно, т.нар. Природа (нисшата енергия на световната душа) – предвид близостта си с материята – се оказва също толкова неспособна да се обърне към своите начала и се занимава единствено с поддържането на порожденията (телата).¹¹⁰ От това следва, че междинната способност за *обръщане* – това да насочват вниманието и енергията си както към източника, така и към своите следствия – трябва да се припише само на *индивидуалните души*, чиято висша действителност ги свързва с това преди тях, докато нисшата им енергия обслужва телата по време на престоя в земния свят.¹¹¹

В тази перспектива, частната душа като човешки Аз се явява субект на два различни акта на *conversio*: (i) естественото *метафизическо* завръщане към ума, в което тя се самоконституира като субстанция; и (ii) вторичното *духовно-енергийно* обръщане (ii¹) към актуалността на ума, (ii²) към самата нея или (ii³) към делата в

¹⁰⁵ Cf. *Sent.* 30.1-10; Plot. 3.4.1.8-10; 5.2.1.9-10,19-20. Единното като принцип на всички неща е свободно от подобно движение; на свой ред материята, макар и произведена от душата (*Sent.* 26.3-4), е напълно пасивна и неспособна на обръщане (cf. Plot. 3.4.1.6-7).

¹⁰⁶ Plot. 4.7.13.6; 4.8.3.21-27; cf. Dillon in Brisson *et al.* (2005), 796, 798.

¹⁰⁷ Psell. *Phil.* 46.65-81 Duffy; *Theol.* 89.64-75 Gautier. Cf. Procl. *In Alc.* 20.1-13.

¹⁰⁸ Cf. *Sent.* 26.

¹⁰⁹ *Ibid.* 30.1-10; Psell. *Phil.* 46.73-74, 81 Duffy; *Theol.* 89.72-74 Gautier; Plot. 5.1.6.25-27.

¹¹⁰ Psell. *Phil.* 46.75-77 Duffy; *Theol.* 89.65-70 Gautier; Plot. 3.8.4.16-22; Plat. *Tim.* 69c.

¹¹¹ Plot. 1.1.8. Cf. SZ 260F.11-27 Smith.

областта на тялото и материалната вселена. Доколкото (i) задава *същността* на душата, то би трябвало да предположим, че и подобаващата ѝ *енергия* е нужно да се състои най-вече в (ii¹) или (ii²) – и само в откъслечни случаи в (ii³). Проблемът е там, че ако (i) е едновременно естествен и необходим акт, (ii¹) и (ii²) са естествени, но не и необходими действия, и в този смисъл зависят от *избора* и *усилията* ни. Ето защо самопознанието като душа, идентично в нашия случай с (ii²), е не толкова метафизическа, колкото *морално-аскетическа задача*. Обръщането към себе си е когнитивен акт, но същевременно и *духовен катарзис* от прекаления ангажимент с нисшия Аз. В този динамичен смисъл то е и *тест за божественния произход и природа на човека, който не свежда себе си до биологична единица*.

2.3 Рационалното устройство на душата: типовете знание и мислене.

Какво тогава представлява висшата енергия на душата, в която сме способни да се уподобим на божественото? Освен като принцип на движението и живота, в античността душата се схваща главно като *източник, орган и носител на знание*. Платон експлицитно обвързва тази нейна функция с темата за безсмъртието ѝ, а Аристотел отива още по-далеч и обявява целия ѝ живот за даден вид познание.¹¹² В този контекст, Порфирий също дефинира душата като „познавателна енергия” (*γνωστικὴ ἐνέργεια*) или още като онова, което „има същността си в определен вид познавателно движение” (*ἐν κινήσει γνωστικῆ τὴν οὐσίαν ἔχουσα*) и придава своята способност за познание дори на нисшите си порождения.¹¹³ С оглед на това обаче нашият автор различава поне два основни рода на въпросното движение, съответстващи на двете нива на жизнената ѝ активност, които обсъдихме дотук – субстанциалната ѝ вътрешна действителност и нейното прибавено действие във външна посока. Верен на платонико-аристотелистката епистемология, в *Мисли върху умопостижимото* той изброява трите главни познавателни способности –

¹¹² Plat. *Men.* 81b-86b; *Phaed.* 72e-76e; Arist. *EE* 7.12, 1244b30-1245a10. За душата като субект на познанието вж. още Plat. *Phlb.* 23c-30e; 64d-66b; *Pol.* 258e-261b; Arist. *Metaph.* 1.1, 980a21-27; *EN* 9.9, 1170a14-22; *An.* 1.2, 404b7-18; *Protr.* B 33; 42; 102 Düring; Plut. *An. Procr.* 2, 1012d-f; Alc. *Did.* 14.1-2; Vict. *Adv. Ar.* 1.32; Iulian. *Adv. Cyn.* 184a; Olymp. *In Alc.* 1.1-2.15; Dörrie (1959), 188-191; Beierwaltes (1991), 73-76; Simon (2006), 285; etc.

¹¹³ 449F.18 Smith; *Gaur.* 15.2; cf. 17.2; Alc. *Did.* 25.7; [Simpl.] *In An.* 218.9-10.

мислене, представа и сетивно възприятие ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ φαντασία αἴσθησις),¹¹⁴ като в хода на аргументацията успява да докаже, че в основата на триделението всъщност стои дихотомията между сетивност и умозрение, чиито корени е възможно да се проследят назад чак до времето преди Сократ.¹¹⁵ Доколкото отразяват пластове в реалността, споменатите способности също се подреждат в йерархия,¹¹⁶ в която – както можем да се досетим – умът заема най-висок чин по няколко причини. На първо място, възприятието и представната способност зависят от *външен предмет* за актуализирането си, тъй като естествената им насока е съобразена с нуждата на душата от познание за физическия свят, докато мисленето може да бъде обърнато освен навън също и навътре (към себе си), и в този смисъл да се активира изцяло самостоятелно, без външна помощ.¹¹⁷ Следователно, мисълта не притежава и не е зависима от никакъв *телесен орган*, който да опосредства досега с познаваното и да предпоставя дистанция между него и познавателния образ, какъвто е случаят с възприятието и представата;¹¹⁸ напротив, умът схваща своя предмет *със самия себе си* и поради това познанието му е вътрешно, напълно отделимо от телесно-сетивните процеси и в крайна сметка идентично с предмета на познание.¹¹⁹

Довода за върховенството на мисленето в когнитивен план тириецът обобщава пак в *Sententiae*: „Когато това, което има битието си в друго и не е способно да битува в себе си отделно от това друго, се обърне навътре в себе си, за да познае

¹¹⁴ *Sent.* 43.12-13; cf. Brisson (2005), 126-128. По произход делението е аристотелистко (Arist. *An.* 1.1, 403a8-9; [Simpl.] *In An.* 17.4-5; Ammon. *In Int.* 6.4-14), но в настоящата версия се усеща и присъствието на общата академическа диайреза на мислене, мнение и възприятие (cf. Plat. *Resp.* vii, 534a; Xenocr. fr. 5; Theophr. *Metaph.* 12, 6b7-9).

¹¹⁵ *Sent.* 43.13-35; 44.1-10; FA 251F Smith; Plat. *Phaed.* 96ab; Arist. *Metaph.* 1.5, 986b31-34; Sext. Emp. *Adv. Math.* 7.138; Plut. *Fac. Lun.* 943a (ποιεῖ δ' ἢ μὲν ψυχῆς καὶ σώματος μίξις αἴσθησιν ἢ δὲ νοῦ καὶ ψυχῆς σύνοδος λόγον); Qu. Plat. 3.1, 1001e; An. Procr. 23-24, 1023d-1025a; Plot. 4.6.1-2; 5.5; Greg. Nyss. AR 31B; Deuse (1983), 65; Laks (1999), 255-262.

¹¹⁶ Cf. Festugière (1967), 40-42.

¹¹⁷ *Sent.* 43.13-47. Въображението не се нуждае от пряко афициране на сетивата, но все пак образите му си остават *сетивни*, и за да започне производство на точно определени представи, отново има нужда от стимул с *външен* (сетивен) произход (cf. *ibid.* 33.31-39).

¹¹⁸ *Ibid.* 43.16-19. Cf. Arist. *An.* 1.4, 408a18-29; 3.5, 430a9-25; Psell. OD 41-44.

¹¹⁹ *Sent.* 43.27-33; 44.1-10; cf. Arist. *An.* 3.4, 429a30-b10.

себе си отделно от това, в което има същността си (εἰς ἑαυτὸ ... εἰς τὸ γνῶναι ἑαυτὸ ἄνευ ἐκείνου ἐν ᾧ οὐσίῳται), то – оттегляйки себе си от него – търпи унищожение, доколкото отделя себе си от битието (τοῦ εἶναι χωρίζον ἑαυτό).¹²⁰ От друга страна, способното да познае себе си без онова, в което е, при положение че отделя себе си от него и е в състояние да извърши това без собственото си унищожение, по никакъв начин не може да има същността си (οὐσιῶσθαι) в това, от което е успяло да се извърне към самото себе си без собственото си унищожение и да познае себе си без него. И ако наистина, от една страна, зрението и въобще всяка сетивна способност (αἰσθητικὴ δύναμις) нито е възприятие за самото себе си, нито, като се отдели от тялото, схваща или запазва само себе си, а умът (νοῦς), от друга, именно когато откъсне себе си от тялото, тогава най-вече мисли, обръща се към себе си и не търпи унищожение; ясно е, че сетивните способности имат действителността си във и чрез тяло (διὰ σώματος), а умът притежава действителността и съществуването си в самия себе си, а не в тяло (οὐκ ἐν σώματι, ἐν ἑαυτῷ).”¹²¹

В приведения пасаж забелязваме, че наред с вече посочените изисквания за функционално самоактивиране (*Sent.* 41.6-10) и самостоятелност („отделимост” от телесен орган: 41.13-14), Порфирий изтъква още едно условие за върховенство в познанието – а именно способността за *авторефлексия*, или обръщане към и във себе си (41.2-3, 5-10, 14). Тук също, както и по-горе, когнитивно и онтологическо са силно преплетени; споменатият тип ἐπιστροφή се основава на метафизическата независимост на мислещата същност спрямо вторичната телесна действителност, докато независимостта ѝ става явна и се актуализира в самопознанието.¹²² В този смисъл, субстанциалната интровертност на ума *като ипостаса* основополага и възможността за вторичното „обръщане към себе си” на ума *като познавателна способност* на духа. Така отново стигаме до трите алтернативи на „завръщането” от *Sent.* 13, но този път в когнитивен план: (ii¹) съответства на *ума* или умствената активност на душата, когато възхожда към своя източник и се уподобява на него енергийно в ролята си на умозряща природа; (ii²) маркира актуализирането на собственото ѝ съдържание, т.е. нейното *разсъдъчно мислене* (διάνοια); докато (ii³)

¹²⁰ Cf. Plat. *Tim.* 77b6-c3.

¹²¹ *Sent.* 41. Cf. Procl. *ET* 16; 44; 81-83; 171; Psell. *OD* 22; 24.5-7; *Phil.* 36.353-355 Duffy.

¹²² Cf. *Abst.* 3.21.8-9; Plot. 3.2.15.18-23; S. Clark (1996), 281; Brisson (2005), 129-130.

описва *сетивните* ѝ способности (и най-вече възприятието и представата).¹²³ В тази перспектива, същностна енергия на душата при Плотин и Порфирий се явява *умозрителното ѝ обръщане към нещата в нея и към това преди нея*,¹²⁴ доколкото притежава божествен произход и представлява умозрима същност, а умът е по-божествен и съществува отделно от тялото като неин принцип.¹²⁵ Във въпросната постановка, самопознанието изпълнява ключовата роля на *верифициращ принцип* – като акт на умствено самоотнасяне, то гарантира онтологическата и когнитивна *самостоятелност* както на съответната способност, така и на емпиричните ѝ актуализации в живота на отделните човешки души.¹²⁶

В каква степен, обаче, мисловната енергия на душата е идентична с тази на ума сам по себе си? Разбира се, предвид разликата по ипостаса тук имаме работа не само с две различни *субстанции*, но преди всичко с два различни *типа* знание и мислене. Същинският ум се намира в съвършено тъждество с умозримите неща и различието помежду им е единствено въпрос на вътрешноприсъща другост;¹²⁷ в него, с други думи, наблюдаваме *непосредствено, вечно и изчерпателно мислене на идеите в тяхната цялост и едновременност*, което условно можем да наречем „интелектуална интуиция”.¹²⁸ На свой ред, като външна енергия и образ на ума¹²⁹

¹²³ *Sent.* 16.1-6; *SZ* 261F.39-42 Smith; *Abst.* 1.33.3; *etc.* Cf. *Plot.* 4.8.7.23-24; 5.3.2.17-18; 6.2.22.29-32 (αἱ ἐνέργειαι διτταί· ἡ μὲν πρὸς τὸ ἄνω νοῦς, ἡ δὲ πρὸς τὸ κάτω αἱ ἄλλαι δυνάμεις κατὰ λόγον, ἡ δὲ ἐσχάτη ὕλης ἤδη ἐφαπτομένη καὶ μορφοῦσα); *Max. Tyr. Or.* 6, 4a (καὶ ἐστὶν ἔργον ψυχῆς ὡς μὲν ἀλόγου αἴσθησις, ὡς δὲ θείας νοῦς); Deuse (1983), 176.

¹²⁴ Caluori (2005), 78-79.

¹²⁵ Cf. *Plot.* 5.1.3; *Arist. An.* 2.2, 413b24-27; *GA* 2.3, 736b27-28. Традицията намира идеята за душата като умозрима същност в Платония *Федър* (247c7-8), където обаче е казано само, че действителното битие (οὐσία ὄντως οὐσα) може да се „види” единствено от ума като неин кормчия (ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ; cf. *Tim.* 30ab; 90c; *Phlb.* 58d); при все това, въпросното тълкуване се радва на не малка популярност в късната античност (cf. *Plut. Qu. Plat.* 3.2, 1002e; *Alc. Did.* 25.1; *Attic. fr.* 7 Des Places; *Plot.* 4.8.7.1-2; *Nem. NH* 2.18-19; Dörrie (1959), 187-198; Лосев (2000), 36).

¹²⁶ Cf. *CH* 1.18 (ἀναγνωρισάτω ὁ ἕννοος ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον); *Dam. Princ.* 1.156.18-23.

¹²⁷ Срв. с.67-70. Cf. *Sent.* 36; 43-44; *Plot.* 5.9.5.28-31; Merlan (1963), 44.

¹²⁸ *Sent.* 43.3-8, 45-48; 44.14-31; *Plot.* 5.3.7.18-20; Alfino (1988); Rappe (1996) and (2000).

¹²⁹ Cf. *Plot.* 1.2.3.26-30; 5.1.3.6-7; 5.1.6.46-47; 5.3.8.9-13; Smith (1974), 12.

душата също е способна на „съзерцание на съществуващото” (θέα τῶν ὄντων), но вече в друг смисъл и с помощта на едно вторично умозрение, в което тъждеството между мислене и реалност е нарушено.¹³⁰ Ако вътрешна енергия на ума наистина е мисленето на идеите като самобитни образци, то вътрешната енергия на душата (в ролята ѝ на порождение, светлина и слово на ума)¹³¹ следва да бъде мислене не на умозримите същности сами по себе си, а на вторичните им изображения – *логосите*, които се разгръщат на нивото на душата и в които битието започва да отстъпва пред познанието и езиковата структура.¹³² Освен по *опосредстван* начин, психичното умозрение съзерцава идеите (или по-точно рационалните им копия) още в *дискурсивен* порядък, сиреч *в логическа и времева последователност, в движение и поотделно*.¹³³

Така Плотин и Порфирий се придържат към модела на две ясно отличими, но същностно различни степени на мислене – интуитивен ум (νοῦς) и дискурсивен разум или разсъдък, присъщ на душата (λόγος, διάνοια или τὸ διανοούμενον).¹³⁴ От

¹³⁰ *In Tim.* fr. 52 Sodano; Plot. 4.8.7.24; Olymp. *In Alc.* 95.9-15; Simpl. *In Cat.* 12.16-13.11.

¹³¹ Plot. 5.1.3.8-9, 15-16; 7.42-44; cf. Psell. *OD* 49.13.

¹³² Cf. *Gaur.* 6.2: „Според Платон нещата, породени от същността на други неща, имат понижена ценност (ὕποβῆθηκε) спрямо породилите ги, що се отнася до способностите и същностите им, и е невъзможно да бъдат единосъщни (ὁμοούσια) с тях, но в някакъв смисъл се подчиняват на родителите си и биват доведени до съвършенство от тях (ὕπ' ἐκείνων τελειοῦται). Така например разсъдъчното мислене, бидейки порождение на ума (διάνοια γέννημα οὐσα νοῦ), е по-нисше (ὕποβῆθηκε) по същност от породилия го ум, но има способността да се обръща (ἐπιστρέφειν) към ума и да се единява със съдържанието му, ако и да не е причастно, за разлика от ума, на чистата и недискурсивна интуиция (τῆς ἀθρόας καὶ ἄνευ διεξόδου θίξεώς ... ἔμμοιρος).” Cf. *In Int.* 78-80F Smith; Plot. 3.5.9.17-29; 5.5.1.38-39; Blumenthal (1974). Обща дефиниция на *logos* вж. у Brisson (2005), 107.

¹³³ *Sent.* 44.32-44; *In Tim.* fr. 16 Sodano; Plot. 4.3.5, 12; 4.8.1; 5.1.3; 5.5.1; 5.6.1; Arist. *An.* 3.6; [Alex.] *In Metaph.* 714.5-34; Olymp. *In Alc.* 79.1-2; Procl. *In Alc.* 208; Psell. *OD* 38.9-10; etc. Cf. Alfino (1988); Rappe (2000); Caluori (2005), 79-81.

¹³⁴ *Sent.* 10.2; 12.2-3; 42.12-13 (νοῦς δὲ καὶ νοερός λόγος); Plot. 4.1.15-16; 5.1.7.38-48; Max. Тург. *Or.* 11, 8h-9a; Psell. *OD* 29; Beutler (1953), 308; Deuse (1983), 96-97. Тъждеството на логос и разсъдък се приема за доказано в *Софистът* (263e-264b; cf. Dörrie (1959), 221). Що се отнася до думата διάνοια, Псел предава етимология от Порфирий, според която

друга страна, и двамата са склонни да наричат „ум” включително душевната способност за познание.¹³⁵ Причина за това терминологично раздвояване явно е фактът, че когнитивното обръщане на душата *към себе си* се оказва почти толкова пъстро и разнопосочно, колкото възможността ѝ за енергийно обръщане изобщо. Подобно на Аристотеловия ум при човека, който е в състояние да мисли и да се отъждествява *формално* с най-различни типове и нива на ейдетична реалност (в това число и с първия божествен ум: с.30-34), разумната душа при Порфирий може да привлича в разсъжденията си голямо разнообразие от логоси и образи, имащи начало в различни нейни способности. Обратно на еднообразната енергия на ума сам по себе си, дължаща се на далеч по-единната му същност, от делата и субстанцията на душата се раждат множество познания, покриващи логосния спектър на цялата действителност и образуващи своя вътрешна йерархия. Иначе казано, разумът *оперира на различни нива*: когато рационалната дейност извършва обработка на сетивни възприятия и представи, се асоциира със способността за мнение (*τὸ δοξαστικόν*);¹³⁶ когато извършва по-абстрактни мисловни процедури, имаме *διάνοια* в собствен смисъл;¹³⁷ в случай че започне да мисли за несетивните начала на своите логоси, сме в правото да твърдим, че се превръща в истински ум (в степента, в която това изобщо е възможно за душата).¹³⁸

Рационалното самопознание на душата – следователно – има твърде широк диапазон, за да е възможно да предвидим индивидуалните особености и насоки в

смисълът ѝ се свързва с „отвеждане до края” (Psell. *Theol.* 12.113-118 Gautier: ὁ μὲν νοῦς ἀκινήτως οὐδὲν ὅπερ ἐπίσταται, ἢ δὲ διάνοια, κατ' αὐτὸ δὴ τὸ ὄνομα ὁδὸν διὰ τι διανούουσα, ἐν κινήσει τὴν τῶν πραγμάτων ἔχει ἀντίληψιν; Elias *In Apr* 139.23-24: ταύτης γὰρ μόνης τὸ διανύειν ὁδὸν τὴν ἀπὸ τῶν προτάσεων ἐπὶ τὸ συμπέρασμα, διὸ καὶ μόνη διάνοια λέγεται).

¹³⁵ Cf. e.g. 436F Smith; Plot. 1.1.8.1-3 (νοῦν δὲ λέγω οὐχ ἦν ἡ ψυχὴ ἔχει ἕξιν οὐσαν τῶν παρὰ τοῦ νοῦ, ἀλλ' αὐτὸν τὸν νοῦν); 5.1.3.13 (ὁ νοῦς αὐτῆς); Marzolo (2006), 140-143. За ума у Плотин и Порфирий вж. Armstrong (1967b), 245-249 и Goulet-Cazé (2005b), 69-86.

¹³⁶ Cf. *In Tim.* fr. 31; 51.122-136 Sodano; Psell. *OD* 31; Zambon (2002a), 110.

¹³⁷ Cf. *FA* 251.24-28 Smith; *In Tim.* fr. 61; 70; 76 Sodano; [Simpl.] *In An.* 218.42-220.10.

¹³⁸ *In Int.* 80F; *FA* 251F.24-45; *SZ* 261F.39-42 Smith (ἡ γὰρ ἐν ἑαυτοῖς ἢ ἐν τοῖς ὑπερκειμένοις νοητοῖς, ὡς ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστίν, ὅταν λογίζεται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῶ, ὅταν νοῆ); *Gaur.* 12.3; Plot. 5.1.3.12-13 (οὐσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι, καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς); Olymp. *In Alc.* 210.17-21 (λογικῆς ψυχῆς ὁ λόγος καὶ ἐνέργεια καὶ ὄργανον).

него без помощта на по-динамични и персоналистични категории. Проблемът се вижда достатъчно ясно в един от спорните и широко обсъждани фрагменти от нашия автор: „В *За възприятието* Порфирий твърди, че причина за виждането (τὸ ὁρᾶν) не е нито конус, нито образ, нито нещо подобно, а душата, щом се натъкне на видимите предмети, разпознава себе си в тях (ἐπιγινώσκειν ἑαυτὴν οὐσα τὰ ὁρατά) по силата на това, че съдържа всички съществуващи неща (συνέχειν πάντα τὰ ὄντα) и че всичко е душа (εἶναι τὰ πάντα ψυχὴν), обхващаща различни тела. И като казва, че разумната душа (ψυχὴ ἢ λογικὴ) при всички е една, Порфирий съответно настоява, че във всичко съществуващо тя разпознава самата себе си (γινώσκειν ἑαυτὴν ἐν πᾶσι τοῖς οὐσίς).”¹³⁹

(i) На това място тириецът се включва в обсъждането на известно място от Аристотел за природата на зрението,¹⁴⁰ а вероятно и в една по-обща дискусия за същността на възприятието изобщо.¹⁴¹ Както научаваме и от други негови творби, той категорично се противопоставя на разбирането за външния източник и изцяло пасивния характер на сетивното възприятие. Наистина, няма αἴσθησις без афициране на телесните сетива – и това собствено отличава възприятието от представната способност.¹⁴² И все пак главната заслуга да усещаме е на душата, която асоциира външния стимул със съответния логос и оформя откъслечните усещания в цялостно възприятие по силата на своето „съгласие” (συγκατάθεσις).¹⁴³ Така още Платон – по думите на нашия автор – настоява, че сетивното знание изисква не просто пасивното афициране на съответните органи, но в не по-малка степен и душевното мнение (δόξα) в качеството му на активна преценка за нещата.¹⁴⁴ В известен смисъл, сетивните предмети не са източник или първопричина, а единствено повод или условие за възприятието на душата, точно както паяжината е *conditio sine qua non*, но не и *causa efficiens* за оплитането на попадналата в нея

¹³⁹ *Sens.* 264F Smith. Cf. *Gaur.* 11.2; *Sent.* 35.19-21; Beutler (1953), 289; Dörrie (1959), 155-158; Smith (1993), 292; Lautner (2007); J. Barnes (2008), 144-151.

¹⁴⁰ *Arist. Sens.* 2, 438a25-27; cf. *Alex. In Sens.* 27.27-28.15.

¹⁴¹ Cf. *Plot.* 2.8; 4.5-6; Blumenthal (1971a), 67-79.

¹⁴² *FA* 251F.37-40 Smith. Относно тезата за *пасивността* вж. също Laks (1999), 263-266.

¹⁴³ *FA* 252F.5-18 Smith; *SVF* 2.72-74; *Plot.* 4.4.23.27-28.

¹⁴⁴ *Gaur.* 4.9; *Plat. Resp.* v, 476e-480a; *Plot.* 3.6.1.1-2; 4.6.2.17; Karamanolis (2006), 257-258.

жертва.¹⁴⁵ Сетивната дейност няма външен произход и не зависи изцяло от външни въздействия, а представлява главно *проекция на душевните логоси „навън“*.¹⁴⁶

(ii) В този дух следва да тълкуваме и тезата, че душата познава, съдържа и е всички неща. В *Sent.* 10 Порфирий предлага по-детайлна формулировка на известния философски закон, че „всичко е във всичко (πάντα ἐν πᾶσι), но в съответствие със същността на всяко едно поотделно: в ума като в умствен принцип (νοερώς), а в душата – под формата на логос (λογικῶς).”¹⁴⁷ В Първа глава (с.58-60) вече видяхме как Плотин и неговият пряк последовател утвърждават наличието на сетивния и умозримия космос *в нас* (т.е. в душата като средище на двата свята).¹⁴⁸ Разбира се, в случая не можем да говорим за пълната „хомеомерност” на битие и познание, присъща на ума, а само за формалното им тъждество; затова и – казахме – с душата започва обособяването на предметната реалност от дискурсивното мислене, с което сме в състояние да узнаем не самото съществуване (οὐσία), а единствено разумното основание (λόγος) или форма (μορφή) на мисленото *като психичен образ* на неговата идея и същност.¹⁴⁹ Логосите имат пропозиционална структура и макар да притежават и дори да пораждат рационално устроен живот, не отразяват пълнокръвната реалност на идеалните си парадигми, а изпълняват главно *посредническа роля* – от една страна, под формата на *семенни основания* те пренасят и реализират идеите в света на материалните им отражения;¹⁵⁰ а, от друга, като *аналитични дефиниции* са средството за издигане на знанието за нещата тук долу на по-високо ниво (това на умозримите и абстрактни принципи) или пък просто служат за разпознаването им в потока от външни усещания.¹⁵¹ В този смисъл, душата е в

¹⁴⁵ Them. *In An.* 17.25-29; cf. Plot. 4.4.23.19-37; Plat. *Tim.* 64a; 65b; Arist. *An.* 1.1, 403a5-7; 2.12, 424a16-b2; *Met.* 1, 450a27-30.

¹⁴⁶ FA 251F.23, 31-32 Smith; *In Harm.* 15.18-28; Plot. 4.6.1.9-10. Cf. Lautner (2007), 83-84.

¹⁴⁷ Cf. *Gaur.* 17.7. Постулатът се свързва с Анаксагоровото πάντα ὁμοῦ (59 В 1; 4; 6; 11-12 DK), а негов непосредствен изразител във времето преди Плотин е Нумений (fr. 41 Des Places; cf. Procl. *ET* 103). Cf. D’Ancona (2005), 158-159; Marinov (2007), 221.

¹⁴⁸ Cf. 441F Smith; Plot. 3.4.3.21-27.

¹⁴⁹ FA 251F.18-20 Smith; cf. Psell. *OD* 29-32.

¹⁵⁰ Plot. 3.8; cf. Armstrong (1967b), 252; Wildberg (2009).

¹⁵¹ Caluori (2005), 81.

състояние да познава и да бъде (поне формално) всички неща по силата на своите логоси.¹⁵²

Това, изглежда, е водещият мотив и в *Sent.* 16.1-6: „Душата притежава (ἔχει) логосите на всички неща и действия (ἐνεργεῖ) съобразно тях, като *или* бива призвана от нещо друго към непосредственото им възприемане (προχείρισις),¹⁵³ *или* се обръща към тях навътре в себе си (εἰς τὸ εἶσω). Така, от една страна, когато е побудена от друго сякаш към нещата навън (ὡς πρὸς τὰ ἔξω), тя произвежда възприятията (αἰσθήσεις); а, от друга – потапяйки се в самата себе си към ума (εἰς ἑαυτὴν ... πρὸς τὸν νοῦν), се оказва въввлечена в процесите на мисленето (ἐν ταῖς νοήσεσι γίνεταί).”¹⁵⁴ На това място Порфирий съчетава (i) мотива за възприятието като активност на душата и (ii) идеята за наличието на съществуващото в нея под формата на логоси с (iii) Платиновия възглед за *двупосочното актуализиране* на когнитивната ѝ способност. Ако душата *ab initio* съдържа в себе си спектъра на всички логоси, то вторичното им изявяване от страна на отделните души приема различна посока – навън или навътре.¹⁵⁵ Противно на ноуменалната сфера, където битие и енергия съвпадат изцяло и взаимно се предполагат, на нивото на душата отразените в нея идеи могат да останат в латентно състояние (като наличност или притежание), без да се превърнат в предмет на психична действителност.¹⁵⁶ Нещо повече, насоката

¹⁵² Cf. Plot. 4.6.3.5-14 (γινώσκει γὰρ τῷ αὐτῷ πῶς εἶναι); 5.7.1.9-10; *etc.* По своя произход идеята за формално тъждество на познаващо и познавано е перипатетическа: опитвайки се да преодолее софистическата пропаст между битие и познание (Gorg. 82 В 3-5 DK; срв. Ромейе Дерби (2003), 38), Аристотел (*An.* 3.8, 431b20-432a3) възразява, че – макар познаващото да не може да бъде *напълно* идентично с познаваните неща – то успешно се уподобява на тях *по εἶδος* (cf. 431b21-23: εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα· ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἢ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πῶς, ἢ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά; 432a2-3: ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἢ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν).

¹⁵³ По-подробно за понятието *προχείρισις* вж. J. Répin in Brisson *et al.* (2005), 457-470.

¹⁵⁴ Cf. Arist. *An.* 3.7-8; *Mem.* 1, 449b31-451a5; *Procl. ET* 195; *Psell. OD* 30.10-12; Brisson *et al.* (2005), 430-456.

¹⁵⁵ Cf. *Sent.* 41.10-17; 43.24-34; 44.1-10.

¹⁵⁶ Plot. 1.2.4.13-29; 4.3.11.8-12; 3.8.6; 4.9.5. Порфирий също говори за „разсъжденията” (*διανοήσεις*; *Abst.* 3.22.2) като актуализация на невинаги изявените „понятия” (*ἐννοιαί*) в душевния ум (cf. *Gaur.* 12.3; *SVF* 2.847; *Philo Quod Deus* 34).

на тяхното актуализиране налага своеобразна йерархия както сред дейностите на душата, така и при самите логоси: когато душевната енергия е обърната към ума като техен източник, логосите притежават максимална сила и точност, и обратно – когато чрез тях душата контактува с тялото и физическия свят, те се свързват със семенните основания, които съпротивата на материята затъмнява и изкривява до най-слаби, неясни и партикуларизирани образи (или сенки) на умозримите идеи-образци.¹⁵⁷

2.4 Самопознание и самосъзнание: теорията за душевното внимание.

В перспективата на самопознанието това означава, че *потенциално* душата може да разпознае себе си *във всичко*, но в зависимост от *актуалната* употреба на логосите се отъждествява с *различни нива* от „веригата на битието”, заложена в битийно-познавателното ѝ устройство.¹⁵⁸ Въпросът е, че въпреки функционалната поливалентност на нейния разсъдък, отношението между двете най-общи насоки в активността ѝ следва да се представя преди всичко като логическа дизюнкция, изключваща възможността за по-интензивно действие и в двете направления едновременно. Именно тук Порфирий прави няколко важни уточнения в общата картина, изработена от Плотин. Въз основа на разбирането за непадналата душа и несъзнавания характер на същинското мислене той разработва в допълнителни детайли неоплатоническото схващане за *вниманието* (προσοχή) и морално-познавателната му употреба (с.108 и бел. 95).

Доколкото в сетивния свят низхожда не душевната същност, а единствено вторичната ѝ енергия, „собствената ни душа не е изцяло потънала, ами част от нея винаги пребивава в сферата на умопостигаемото (ἐν τῷ νοητῷ), само дето потопеното в сетивността (τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ) понякога властва ... и ни пречи да възпри-

¹⁵⁷ *Sent.* 11; 37.13-44; *Plot.* 3.1.7.1-4; 5.9.3.30-37; cf. *Procl. In Tim.* 2.193.27; *SVF* 2.1027 et 1074; *Psell. OD* 61.4-5; P. Hadot (1968), 238.

¹⁵⁸ Cf. e.g. *Herm. In Phdr.* 31.15-16 (δῆλον γὰρ ὅτι ὁ ἑαυτὸν γνοὺς τὰ πάντα οἶδεν· ἐν ἑαυτῷ γὰρ πάντα ὄψεται); *Olymp. In Alc.* 10.8-11 (εἰ γὰρ γινώσκομεν τὴν ψυχὴν, γνωσόμεθα καὶ οὐδ' ἔχει λόγους ἐν αὐτῇ, πάντων δὲ τῶν ὄντων ἔχει τοὺς λόγους καὶ τοὺς τύπους ὡς ἴνδαλμα τούτων οὐσα· συμβάλλεται ἡμῖν ἄρα ἡ αὐτῆς γνῶσις καὶ πρὸς τὴν τῶν ὄντων πάντων); etc. Cf. Blumenthal (1996a), 3; J. Barnes (2008), 148-149.

емем съзряното от горната част на душата.”¹⁵⁹ Нашият идеален Аз не може да се загуби или пък претопи в емпиричната актуалност на отделното живо същество: предвид тъждеството между същност и вътрешна енергия, мисленето в ролята на висша функция на душата има *непрекъсната* действителност в нас и дори крайното отдаване и пристрастеност на определени индивиди към телесното не отменя наличието на реална умствена активност в тях.¹⁶⁰

От друга страна, обръщането на логосите навън има за резултат появата на особен вид представно мислене, координиращо поведението на душата в рамките на двусъставното – и това е *съзнанието* (ἀντίληψις или συναίσθησις).¹⁶¹ Тъй като за Плотин и Порфирий сетивността е особен вид рационална дейност, различна от изцяло пасивното „отпечатване” на стимули в нас, то когато душата ни действа в тази посока, единството на „външния” ѝ опит се гарантира от нейната способност да мисли всичко в режима на φαντασία, т.е. под формата на представни образи.¹⁶² Доколкото обаче висшата ѝ функция се състои в чисто умозрителното съзерцание на формите (логоси и/или идеи) отвъд всяко тяхно проявление и ангажираност с телесното, същинското ѝ мислене няма пряка връзка със – а оттам рядко и трудно достига до – нисшето сетивно съзнание, което владее емпиричната разумност. По този начин, улисани в дела тук долу, „ние” често *не осъзнаваме* паралелното и непрекъснато осъществяване на съзерцателната ни функция: „Защото едно е мисленето (νόησις), а друго е съзнанието за мисленето (νόησεως ἀντίληψις); ние мислим винаги, но невинаги го съзнаваме, и това е така, понеже възприемаме не само мисли (νοήσεις), но и възприятия (αἰσθήσεις).”¹⁶³ От това можем да заключим, че в ранния неоплатонизъм *самосъзнанието не е идентично със самопознанието и*

¹⁵⁹ Plot. 4.8.8.2-6; cf. 4.3.12. Повече по въпроса за *непадналата душа* вж. при Plat. *Phaed.* 79c; *Tim.* 42a; Rist (1967); Smith (1974), 41; Steel (1978), 34; Caluori (2005), 87; *etc.*

¹⁶⁰ *Gaur.* 15.2-5; Plot. 1.1.7; 1.4.4; 1.4.9-10; 2.9.1-3; 4.8.2; 5.1.12.

¹⁶¹ *Gaur.* 7.2; *Sent.* 16.7-11; *Abst.* 1.33.3; 1.39.2-3; 1.41.5; 1.43.1; *In Tim.* fr. 51.52-58 Sodano; Plot. 5.8.11.10; 5.8.13.21; 5.9.5.15; 6.7.41.9; 6.2.8.12-13. Cf. Theiler (1933), 50; Schwyzer (1960); Merlan (1963), 4-84; Armstrong (1967b), 226-227; Steel (1978), 36-38; Sleeman & Pollet (1980), 281-282; Deuse (1983), 127n39; *etc.*

¹⁶² За мястото на φαντασία във философията на Порфирий вж. Sheppard (2007).

¹⁶³ Plot. 4.3.30.13-16. Cf. 1.2.4.25-29; 5.1.12; 6.8.1; Olymp. *In Alc.* 175.11-21.

съвсем не играе главната роля, отредена му, да кажем, в картезианския модел. При Плотин и Порфирий емпиричното съзнание не се радва нито на субективна сигурност и прозрачност, нито на вътрешна непогрешимост относно менталния опит, валидни за Декартовата *res cogitans*, а представлява *понижена дискурсивна форма на върховното интуитивно мислене, насочена най-вече навън*.¹⁶⁴

Ето защо тириецът прибегва до услугите на психическата способност, която възплъщава подвижността и динамиката в дейностните преходи на душата между висшето умозрение и сетивното съзнание – а именно *душевното внимание*. След като умът е непрекъснато активен „в нас”, ние винаги сме в състояние да насочим рационалната си енергия към него и – без чужда помощ „отвън” – да познаем висшия живот, присъщ на вътрешния човек и идеалния Аз.¹⁶⁵ Разбира се, предвид различната степен, в която отделната душа е възприела всяка от двете насоки, активното внимание на индивида бива насочено по-скоро към ума *или* се оказва интегрирано в сетивното съзнание. Изглежда, че в контекста на самопознанието Порфирий държи особено много не само на морално-познавателната функция на *προσοχή*,¹⁶⁶ но и на *индивидуализиращата му роля* в рамките на реалната човешка ситуация. Вниманието фиксира насоката в действителността на *цялата* душа, а не само фрагмент от богатия ѝ на прояви и способности живот; затова и нашият автор настоява, че ние не просто не притежаваме две души, но и не сме способни да поддържаме две разнопосочни внимания.¹⁶⁷ Въпросната активност, следователно,

¹⁶⁴ Cf. e.g. 436F Smith; Plot. 2.9.2.4-10; 6.7.6.13-18; Schwyzer (1960), 341-370; Blumenthal (1971a), 88-90; O’Daly (1973), 22-25; Dihle (1982), 225n75; Rappe (1996), 252-253.

¹⁶⁵ *Sent.* 26; cf. Armstrong (1967b), 226: „Our true rational self ... cannot come down to the level of the body or be completely involved in this life. What it can do is *to direct its attention upwards or downwards*... On this direction of attention our whole way of living depends: and it is the function of philosophy to turn us and direct us rightly, upwards.” Cf. Steel (1978), 37.

¹⁶⁶ Cf. e.g. Xen. *Mem.* 3.7.9; Plat. *Symp.* 174d; 210a-212a; Philo *Congr.* 65-66; Diadoch. *Cap.* 27; Turner (1980), 343-344. Тук е нужно да посочим и стандартната старозаветна фраза *πρόσεχε σεαυτῷ*, обичайно превеждана като „гледай да (не)”, която има близък смисъл (*Бит.* 24:6; *Изх.* 10:28; 19:12; 23:21; 34:12; *Втор.* 4:9; 6:12; 8:11; 11:16; 12:13,19,30; 15:9; 24:8; *Тов.* 4:12,14; *Суп.* 29:20).

¹⁶⁷ *Abst.* 1.40.2; cf. Plot. 4.3.31.6-8; Psell. *OD* 63.6-10.

отразява *пределния екзистенциален избор* на човека – това, дали той ще живее на нивото на разумната душа или по-скоро на нивото на животното и детето в нас: „В действителност умът е при себе си, дори и ние да не сме при него. Този обаче, който е отстъпил от ума, е точно там, където се е отклонил, и блуждаейки нагоре-надолу с вниманието на сетивното си съзнание (τῆ τῆς ἀντιλήψεως προσοχῆ), се намира там, където [се е установило] сетивното съзнание. Всъщност, едно е да не задържаш вниманието си върху сетивните предмети по силата на това, че си при други неща, съвсем различно е да смяташ, че – съсредоточил [вниманието си върху тях] – самият ти (ἑαυτόν) не присъстваш [в тях]. (...) Където имаме сетивно възприятие и съзнание за него, там е налице отделяне от умозримото (τοῦ νοητοῦ ἀπόστασις) ... Не е възможно този, който блуждае насам-натам, да бъде там, при положение че е тук; защото ние насочваме вниманието си не с една отделна част от нас, а с цялото си същество (οὐ γὰρ μέρει ἡμῶν, ἀλλ' ὅλοις τὰς προσοχὰς ποιούμεθα).”¹⁶⁸

Мястото недвусмислено показва, че обсъжданата способност кореспондира пряко с *морално-аскетическата функция* на душевното самопознание. Доколкото конкретната позиция на Аз-а в скалата от възможни действителности на душата се определя от фокусирането на личното внимание (не толкова като насочване на съзнанието към определен факт, колкото като цялостна нагласа на активния дух в нас) върху *една* от тях, то ние трябва непрестанно да *дисциплинираме* душевния „взор”, като водим съзерцателен „живот съобразно ума” и страним в максимална степен от плътското и свойствените му капризи.¹⁶⁹ По този начин, предвид строго индивидуалния си профил и специфика, вниманието придобива *опитен характер*: „Точно както бодърстващите, опитвайки се да заспят, със самото желание да спят прогонват съня и не заспиват преди да се отвърнат и напълно да забравят за желанието си да спят, по същия начин и душата – в качеството си на познавателна енергия – не може да се освободи от сетивното, без преди това да се обърне към самото съществуващо и непрекъснато да насочва вниманието си в тази посока.”¹⁷⁰

¹⁶⁸ *Abst.* 1.39.2-3; 1.41.5. Cf. *ibid.* 1.40-44; *VP* 8.19-20 (πρὸς ἑαυτὸν προσοχή); 9.18; *Styg.* 382F.18 Smith; *Marc.* 10.14; *Plot.* 4.4.25; 5.1.12.24; 5.3.3.42-43; 5.3.6.5.

¹⁶⁹ Cf. P. Hadot (2002), 158-159.

¹⁷⁰ 449F Smith.

Προσοχή, следователно, отразява собствено *личния опит* на отделната душа с нейните действия, както и актуалното съответствие между вътрешноприсъщия ѝ живот и външната ѝ активност. Доколкото обаче опитът ѝ *като цяло* надхвърля индивидуалното съзнание, то особената аскеза по фокусирането на вниманието ѝ върху нейния оптимум се представя като поредица от *интелектуални практики* по разпознаването на и житейското идентифициране с идеалния Аз, живеещ във всеки един поотделно. В този смисъл, рационалното самопознание на душата се свързва най-вече с оттеглянето от тялото и активирането на *вродените понятия* в нея, посредством които тя става причастна на умозримия свят.¹⁷¹ Ето как нашият автор описва най-общо този процес в едно духовно наставление към съпругата си: „В случай че полагаш грижи да възходиш навътре към самата себе си (εἰς σεαυτὴν ἀνοβαίνειν), като събираш от тялото разпилените си членове (μέλη), разделили се в множество от изконното им и могъщо във величината на силата си единство (ἕνωσις), то по-напред би следвало да събираш и обединяваш вродените понятия (ἔμφυτοι ἔννοιαι), като постоянно се опитваш да ги обособяваш от първоначалното им смесване (διάρθροῦν συγκεχυμένους) и да ги извеждаш на светло, в случай че са помрачени (εἰς φῶς ἔλκειν ἐσκοτισμένους). Ако си спомняш, именно въз основа на тях божественият Платон ни подбуждаше и призоваваше [да се издигнем] от сетивното към умозримото. Що се отнася до отчленяването им, [ще го прилагаш спрямо] всичко онова, което си чула от мен, като наново го премисляш в паметта си, благопочтено се придържаш (προσέχειν) към тези логоси като към най-ценни съветници и упражняваш (ἀσκοῦσα) узнатото в делата си (него ще съхраниш най-добре именно в усилието).”¹⁷²

На това място Порфирий комбинира платонико-питагорейската аскеза на припомнянето (*anamnesis*) със стоическото учение за общите понятия, служещи като основа за моралното усъвършенстване на индивидуалния човешки разум.¹⁷³ Определяйки въпросните понятия като субстрат на всеобщия ум – или по-точно като вродени идеи-логоси, отпечатани в душата в процеса на конституиращото я

¹⁷¹ Cf. P. Hadot (1968), 194.

¹⁷² *Marc.* 10.5-15. Cf. *VP* 23.7-12; *Sent.* 16; 32.103-105; *Max. Tyr. Diss.* 6, 4a; *Plot.* 6.9.3.20-21; *Vict. Adv. Ar.* 1.57.27; *Aug. Conf.* 2.1.1; *etc.*

¹⁷³ *Abst.* 3.2-3; *SVF* 3.668; Merlan (1963), 72-76; Pépin (1992c), 480; C. Edwards (1997), 26.

обръщане към висшата ипостаса,¹⁷⁴ – тириецът акцентира върху потенциалния им характер: от една страна, те са същностно присъщи на душата и не могат да бъдат изтрити от нея; от друга, като логоси се нуждаят от актуализиране във времето и по тази причина следва да бъдат предмет на *постоянна грижа* от наша страна.¹⁷⁵ Нещо повече, за да се избегне помрачаването и загубата на памет за тях в рамките на сетивното съзнание, външният опит на отделния човек е нужно да се съотнася непрекъснато с *образеца на действителния Аз* и да служи – според сполучливата метафора на нашия автор – само за „начален тон” в припомнянето на същинските измерения на вътрешния живот, очертани от вродените понятия и в крайна сметка препращащи към умозримото.¹⁷⁶ В тази перспектива, рационалното самопознание се явява не толкова определена форма на (само)съзнание, колкото *цялостно и дисциплинирано преобръщане на духовното внимание отвън навътре, по посока на ума*, откъдето самата душа черпи своята същност и действителност. Доколкото обаче психичната енергия по необходимост приема множество различни форми и установления, интроверсията на нашия взор трябва да обхваща *всички* тези нива. С други думи, самопознанието на душата не се свежда до формално познаване на истинската ѝ реалност или пък до изкупителен гносис (както мислят гностиците), а представлява *естественото бодърстване на цялото ни съществуване* (τὸ αὐτοῦ ἄγρυπνον), обект на непрекъснатите ни усилия и умствено-телесната аскеза (δίατα), взети в пълнотата на индивидуалната им специфика и динамичност.¹⁷⁷

¹⁷⁴ *Marc.* 9.10-11 (ὡς γράμματα θεῖα ἐνόητα παρὰ σαυτῆ διὰ τῆς τῶν λόγων ἐνδείξεως ἀναγινώσκουσα); 25.7-8 (ὁ δ' αὖ θεῖος [νόμος] ὑπὸ μὲν τοῦ νοῦ σωτηρίας ἕνεκα ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς κατὰ τὰς ἐννοίας διετάχθη); 26.8-10 (νοῦ γὰρ σῶμα ψυχὴν λογικὴν θετέον, ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας, ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ νόμου ἀληθείας); Hierocl. *In CA* 25.12 (ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις, ἃς προσέφυσεν ὁ δημιουργὸς τῷ λογικῷ γένει πρὸς ἐπίγνωσιν ἑαυτοῦ). Cf. *Sent.* 32.73-74; *Plut. Is.* 374e; *Olymp. In Alc.* 82.14-15.

¹⁷⁵ *Abst.* 3.10.2-3; 3.23.1-2; *In Tim.* fr. 75 Sodano; cf. *Plot.* 1.2.4.19-29.

¹⁷⁶ *Marc.* 8.15-17; *Sent.* 32.139. Cf. Bolton (1994), 93: „[self-ascent is] a conscious merging of the empirical self with his individual Form, by a combination of mental concentration and ascetic practices.”

¹⁷⁷ *Abst.* 1.28.1. Cf. *Marc.* 9; *VP* 23.3-5, 21-22. За *аскезата на Аз-а* в античността вж. P. Hadot (2002), 189-211.

3. АЗ-ЪТ И САМОПОЗНАНИЕТО КАТО УМ.

3.1 Субектът на самопознание: душа и/или ум?

Разликата между онтологическата и духовната идентичност на Аз-а.

Подобно описание неизбежно посреща два фундаментални проблема, чието изясняване в огромна степен би дало отговор и на въпроса дали с името на нашия автор наистина са свързани определени нововъведения във философската картина на самопознанието през античността. (i) Ако познанието на нашия истински Аз представлява отдаденост на умозрението и живот според ума в най-общ план, то в правото ли сме да твърдим, че душата ни в определен момент се превръща в *poies* и се идентифицира с неговата реалност? (ii) В случай че подобна трансформация е възможна, каква по-точно е ролята на човешката индивидуалност в нея и кое от широкия спектър с лични преживявания можем да съхраним на нивото на ума?

Трудността и на двата въпроса – изглежда – се крие в динамичното схващане за Аз при Плотин и Порфирий. От една страна, истинско самопознание намираме единствено в ноуменалната сфера, където съществува пълно тъждество между субекта и обекта на познанието; обратно, на нивото на душата винаги се запазва известна дистанция между познаващия „Аз“ и познаваното „себе си“, доколкото дискурсивното мислене имплицира концептуална и онтологическа другост между двата термина.¹⁷⁸ Същевременно тириецът е доста по-категоричен от своя учител в настояването, че наш действителен Аз е именно умът.¹⁷⁹ Как тогава е възможен преходът между двете нива и способна ли е изобщо душата да осъществява онова обръщане към себе си, което придава същност на висшата ипостаса? Видяхме, че още Аристотел различава *две степени* на самопознание – формално, присъщо на съставния ум, и същинско, характеризиращо простотата на първия интелект (с.33-34). Установихме също, че Плотин и Порфирий много често говорят за ума като *когнитивна способност на душата*, различна от умствената ипостаса (с.114-117), което до голяма степен обясняваше и нуждата от непрекъснато актуализиране на

¹⁷⁸ Steel (1978), 44; Rappe (1996), 255-256.

¹⁷⁹ Cf. e.g. *Adv. Boeth.* 243F.9-16; 245F.15-16; *NT* 275F.32-34; *RA* 297F.10-13 Smith; *Abst.* 1.29.2-4; 1.30.6-7; 1.39-45; 2.19.4-5; *Marc.* 8; 11; *Sent.* 40; cf. Theiler (1966a), 214; P. Hadot (1968), 91n1; Zambon (2002a), 102; Karamanolis (2006), 320-321; Sorabji (2007), 66; *etc.*

познавателното единство между емпиричния и идеалния Аз.¹⁸⁰ Така, по модела на двата основни типа обръщане към по-висшето (с.110-112), в хода на душевното издигане към умозримото са отличими два вида движение, които съвременните изследователи откриват в творчеството на Плотин и които назовават с различни имена: Zeller, Bréhier и Schwyzer говорят за *метафизическо* и *морално-религиозно* отнасяне, други са склонни да виждат в тях ясното противопоставяне на *статично* (или субстанциално) и *динамично* (или когнитивно), докато А. Smith разграничава *онтологичен* и *духовен* поглед към неоплатоническата йерархия на реалността.¹⁸¹

Подобно деление е нужно, за да обясни наличието на трите ипостаси „в нас”, както и възможността за „преход” между две отделни установления в рамките на личния съзерцателен опит. Освен за общата метафизическа картина, маркираща предустановената „верига на битието” и фиксираща „чина” на всяка субстанция в нея, във вселената на Плотин и Порфирий без съмнение има място и за редица процеси от по-общ, неопределен или индивидуален порядък. С други думи, на фона на неотменните метафизични „факти” изява намират и не малко вътрешни движения, които нашето същество е съвсем свободно да извършва *независимо от онтологичните ограничения* и които най-общо можем да определим като *духовен „възход”* и *„падение”*. Работата е там, че философските описания на тези процеси най-често прибягват до употребата на същата терминология, каквато се използва и в осмислянето на онтологическия порядък. По този начин, въпреки далеч по-персоналистичното звучене на Платиново-Порфириеви философски речник, не

¹⁸⁰ Късно ехо на всичко това виждаме в апорията за естествеността на самопознанието, формулирана чудесно от Хиерокъл (*In CA* 25.9-10): ако в нашата природа се съдържат естествените начала за познаването на действителната ни същност (ἁφορμὰς ... ἐμφύτους πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἑαυτῶν οὐσίας), защо не всички хора стигат до него (респективно до философския живот като освобождаване от влиянието на смъртното тяло)? Отговорът на александриецата до голяма степен резюмира това, което казахме дотук – доколкото става дума за самопознание *на душата*, чието мислене съдържа началата *потенциално*, основна роля в случая играе личният избор, както и различните форми на грижата (като например дисциплинирането на рационалното внимание или пък философската аскеза изобщо). Cf. Alc. *Did.* 26.3; Vict. *Cand.* 9; P. Hadot (1968), 192-95; Deuse (1983), 197-199.

¹⁸¹ Срв. с.81-89; Blumenthal (1971a), 2-3; Smith (1974), 40; Deuse (1983), 199-201.

малка част от централните понятия в него запазват семантична амбивалентност и служат за изразяване както на общите онтологически схеми, така и на духовните обрати и преобразувания, отразяващи постоянството или промяната в живота и мисленето на човешкия индивид. Добра илюстрация на казаното е понятието за „действително битие“ (τὸ ὄντως ὄν), което в строго метафизически смисъл визира предметното съдържание на Ума, но в перспективата на духовното възхождение се свързва както с него, така и с душата, а много вероятно и с позитивния аспект на единното.¹⁸² От своя страна, онтологичният „Аз“ при Порфирий също е фиксиран на нивото на ума и като самодостатъчна идея обитава умозримия космос (cf. *NT* 275F.24; cf. 274F.6 Smith), но в ролята на емпиричното „ние“ може да бъде открит на множество различни нива в разгръщането на умствената и душевна енергия.¹⁸³ В същия смисъл, самият *poies* се оказва раздвоен между функциите си на (а) битиен източник на душата и (б) крайна цел на възходането ни, която бива поставяна в различен вид пред всички равнища в онтологическата конституция на Аз-а.¹⁸⁴

Подобно уточнение решава проблема с тежките обвинения към нашия автор още от античността, че смесва ипостасите и не прави ясно разграничение между ума и душата (срв. бел. 12). Всъщност това, което извършва описания преход към истинската действителност на ума, е *stricto sensu* не разумната душа, а нашият „Аз“ или „ние“, т.е. същинският субект на духовното издигане, способен да определя нивото на нашите действия и реалност в диапазон, доста по-широк и различен от този на обичайните психически способности.¹⁸⁵ Така обаче остават нерешени други сериозни въпроси. На първо място, притежава ли духовният възход собствена реалност, или в случая става дума само за преход от морално-познавателно естество? Ако между двете сфери действително е налице различие, оказва ли духовният напредък (като неонтологическо събитие) влияние върху битийното ни устройство, и кога евентуално се случва това?

¹⁸² Cf. e.g. *Hist. Phil.* 223F Smith; *Sent.* 32.19; 34-36; 38-40; *Plot.* 6.4-5; Smith (1974), 5, 45; Répin (2002), 163n21.

¹⁸³ Cf. Dörrie (1959), 85; Armstrong (1967b), 248; P. Hadot (1968), 340; Smith (1974), 41. За Платоновите идеи като *отделни, живи и активни умове* вж. главно *Plot.* 5.9.8 и 6.7.9.

¹⁸⁴ Cf. *Plot.* 1.4.3.33-37; 1.4.9-10.

¹⁸⁵ O'Daly (1973), 58-59; Smith (1974), 43-50.

Плотин изглежда склонен да отнася въпросното влияние към времето *след* смъртта, твърдейки, че тогава душата заема чина на същността, по чието подобие е живяла приживе.¹⁸⁶ Наред с това, извън всяко съмнение е, че той поддържа в пълна степен и възможността за *реално* единение с бога – а значи и с висшата умозрима реалност – *тук-и-сега*: въпреки че духовната трансформация се явява независим от онтологичното завръщане процес, последната ѝ фаза предполага абсолютното единство на субекта и обекта в това движение.¹⁸⁷ Казано иначе, в мисленето на Порфирий и Плотин двата порядъка, които обсъждаме, намират пресечната си точка в самия „край” на пътя.¹⁸⁸ Нещо повече, за пълноценното му изразяване и двамата възприемат – съвсем в духа на перипатетическата традиция – *понятието за самопознание*, в собствения смисъл на което *онтологическо* и *духовно* са неотделими и *de facto* неразличими: познаващият себе си (ὁ γινώσκων ἑαυτόν) трябва не само *да познава*, но и *да бъде* предметът на своята рефлексия, точно както в самобитния ум мислецо и мислено не просто формират когнитивно единство, но притежават една и съща реалност.¹⁸⁹ Оттук и фигурата му не може да се свежда до душата, разума или дискурсивното „ние” – по-скоро става дума за *личностното начало* във всеки от нас, което *става* ум.¹⁹⁰

Разбира се, сливането на двете перспективи в умствената трансформация не отменя редица неясноти и въпроси – като този за устойчивостта и трайността ѝ,

¹⁸⁶ Plot. 3.4.6; cf. 1.4.4.9-15; 2.4.6.21; 4.3.6.27-34; 5.3.9.28-30.

¹⁸⁷ Merlan (1963), 79; cf. Smith (1974), 46-47.

¹⁸⁸ В плана на човешката конституция, ролята на такава пресечна точка се играе още от *смъртта*, в която естествената гибел на тялото трябва да съвпада с морално-духовното отмиране на душевната пристрастност и ангажираност със сетивния начин на живот (cf. *Sent.* 9; Smith (1974), 69; Маринов (2006а); *etc.*).

¹⁸⁹ Cf. Deuse (1983), 199-201. Според сведение на Августин (*CD* 10.29 = *RA* 297F.10-13 Smith) Порфирий учи, че умозрящата душа (*anima intellectualis*) – очевидно в процеса на висшето (само)познание – „е способна да стане единосъщна (*consubstantialem... fieri*) с ума на Отца”. Противно на тълкуването на P. Hadot (1968), 338-339, според когото тук тириецът изтъква пред-съществуването на душата в ума (cf. Smith (1974), 48-49), в този израз нашият автор най-вероятно съчетава усета за *реалност* на личния възход с идеята за духовно *преобразуване*, кулминиращи в асимилацията на душата с ума.

¹⁹⁰ Cf. e.g. *Abst.* 1.29; Plot. 5.3.4.28-30.

например.¹⁹¹ Запазва се и ключовото питане за ролята и евентуалното спасение на индивидуалността в рамките на този процес и в хода на самопознанието изобщо. Преди всичко, обаче, остава проблемът за подходящите изразни и концептуални средства, с чиято помощ набелязаните интуиции могат да получат подобаващо осмисляне и описание. Именно в този ракурс – вярвам – най-ясно се открояват и приносите на Порфирий към развитието на неоплатоническата доктрина за Аз-а и самопознанието. Доколкото гореописаното единение с ума притежава всички характеристики на „скока на трансценденцията“, в изказването му Плотин прибъгва най-често до споделяне на моменти и преживявания, част от *личния му опит*, в това число и редица мисловни експерименти с човешката субективност и способността ни за интроверсия.¹⁹² Порфирий също използва мистическия език в обсъждането на прехода и подчертава „екзистенциалното“ му естество, но заедно с това опитва да включи в картината и някои *универсално звучащи понятия, идеи и изрази* от традиционния платонизъм, сред които се откроява най-вече идеята за *възхождането и уподобяването на висшето по пътя на добродетелта*. По мое мнение, подобно говорене за крайната цел при тириецата не означава непременно *отслабване* на мистическата нагласа и вярата в осъществимостта на „скока“ още приживе, на лице при Плотин, нито пък завръщане или придържане към далеч по-разбираемата *онтологическа терминология*, както предполага професор Smith.¹⁹³ Добродетелта – видяхме (с.38-45) – наистина притежава метафизически смисъл в рамките на Платоновата традиция, но и съвършенството, което тя носи, винаги се е свързвало най-вече с *личните усилия* по неговото постигане и поддържане в динамиката на отделния живот. Нещо повече, въз основа на учението за нивата на добродетелта Порфирий съумява да гарантира далеч по-плавно и обосновано асимилиране на нашия ум в същността на универсалния интелект, на което се дължи и по-голямата му увереност в това, че наша субстанция и действителен Аз е именно умът и че с помощта на истинското самопознание сме в състояние да постигнем съвършеното щастие и мъдрост. Ето защо, за да очертаем възможно най-точно неговия принос, трябва първо да реконструираме учението на Плотин.

¹⁹¹ Плотин формулира апорията най-ясно в прочутото място от *Enn.* 4.8.1.

¹⁹² Cf. Rappe (1996), 253-254.

¹⁹³ Smith (1974), 46-47, 54-55.

3.2 Типове и нива на самопознание: Плотин, *Енеади*, 5.3.

Римският философ посвещава на темата за самопознанието един от късните си трактати – *За познаващите същности и за това отвъд тях* (*Enn.* 5.3 [49]).¹⁹⁴ В първите девет глави основен предмет на философски анализ е реализирането на истинско самопознание на нивото на душата и ума, докато в останалите осем това е възможността за особен тип свръх-познавателно мислене, което постига самото единно. Изглежда това, което обединява двете части, е проблемът за различните типове *единство* между познаващо и познавано, тъй като първоначалната апория (по всяка вероятност парафраза на скептическата критика на възможността за самопознание: 5.3.5)¹⁹⁵ изтъква необходимостта от (поне) понятийна раздвоеност помежду им (5.3.1.1-4). Решението на Плотин в известна степен обобщава това, което казахме дотук: субектът на самопознанието въобще не действа на принципа на сетивно възприемащото и следователно няма нужда да бъде множествен (4-15), дори напротив – абсурдните следствия от плуралистичната хипотеза налагат неговата простота и интелектуален характер (15-23). Затова и следващата стъпка в аргументацията на Плотин е да определи точно кой *тип* мислене е способен да познава себе си по прост и непосредствен начин (23-27).¹⁹⁶ Първият кандидат – душата с дискурсивния ѝ разум – се оказва неподходящ, доколкото в нея винаги е налице *сетивен* примес от преките възприятия и представи, както и от сетивното съзнание като цяло (5.3.2.2-14; cf. 3.16-18). Така на въпроса дали умът на душата е способен на цялостна саморефлексия Плотин отговаря по-скоро отрицателно (15-24), но все пак признава, че въпросната способност притежава динамичен „усет“ (*σύνεσις*) както за идващото от сетивата, така и за съдържанието на същинския ум, т.е. за умозримите същности и действителното битие (24-26; cf. 5.3.3.36-40).

¹⁹⁴ Beierwaltes (1991); Merlan (1963), 77-82; Lloyd (1964); Blumenthal (1992); Halfwassen (1994), 12-30; Rappe (1996), 254-259, 271n15; Crystal (1998); D’Ancona (2005), 185; *etc.* На този трактат е посветен и сборникът М. Dixsaut, Р.-М. Morel, К. Tordo-Rombaut, eds., *La connaissance de soi: Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris, 2001, който за съжаление нямах възможност да ползвам в изследването си.

¹⁹⁵ Cf. Sext. *Emp. Adv. Math.* 7.284-313; Courcelle (1974), 83-84.

¹⁹⁶ Относно „глаголния речник“ на самопознанието в *Enn.* 5.3 вж. най-вече Beierwaltes (1991), 173, който наред с *γινώσκω* и *νοέω* включва в него още *θεωρέω*, *ὀράω*, *βλέπω* и др.

Въпреки това, възприятието е еднозначно и винаги „наше“, без същото да може да се каже и за интелектуалната активност (5.3.3.40-45). Ето защо, противно на становището на Порфирий, Плотин настоява, че наш Аз е *душата* и че ние не сме ум, а единствено разум и дискурсивно мислене, отразяващи висшата реалност на ума и наричани *nous* едва вторично (6-23, 31, 35-36; cf. 1.1.7.16-17, 21-23). От друга страна, макар да нямаме правото да сведем ума до една от познавателните способности на душата, едва ли ще сгрешим, ако в дадени случаи го приемаме за „наш“ – а именно когато „се ползваме“ с него (*προσχρώμεθα*: 23-29). Въпросната *πρόσχρησις* обаче няма нищо общо с активирането на дадена вродена или „спяща“ способност, а представлява интелектуално просветление *отвън* и *свише*, сиреч от ума като нещо друго и отвъдно спрямо природата ни (1-12, 29-32). В контекста на дилемата дали, кога и в какъв смисъл умът е „наш“ или не е „наш“ (cf. 1.1.7.17), Плотин обвързва „ползването“ не толкова с превръщането *в ум*, колкото с нашата дейност и живот *съобразно ума*, когато сме изпълнени с него и усещаме неговата наличност (5.3.3.40-4.4).¹⁹⁷ Автентичният *nous*, с други думи, *не е* наш Аз, но без съмнение *присъства* в нас и *просветлява* душевното мислене, насочено „нагоре“ (cf. 5.3.8.23-41). В светлината на направеното по-рано разграничение (с.128), това би следвало да означава, че за Плотин преходът от душа към ум има много повече природата на *духовно-познавателно единство*, отколкото на пълно онтологическо отъждествяване; в него без съмнение се запазва отношението на *субординация* (и онтологическа, и гносеологическа), което на свой ред предполага неустойчивия и временен характер на единението.

В комбинация с последващото настояване, че в собственото си преизобилие единното съществува *отвъд* всяка саморефлексия и себеотнасяне от умствен тип (5.3.10-17; cf. 5.4.2.15-19), авторската позиция създава първоначално впечатление за ограниченост и дори за незначителност на темата за самопознанието, поне що се отнася до анагогичната функция на последното. Наистина, в същински смисъл мисленето представлява интелектуално самопознание, тъй като само в него имаме пълно тъждество на елементите в рамките на едно органично цяло (5.3.13.12-25); ала в ролята си на душевна среда между сетивно и умозримо, насочена и в двете

¹⁹⁷ Cf. Alex. An. Mant. 112.12-21. За перипатетическите влияния в учението за ума при Плотин вж. най-вече Merlan (1963); Hager (1964); Blumenthal (1968) и Schroeder (1984).

посоки, *ние* – изглежда – нямаме достъп до неговата реалност в чист вид и затова единственото, на което можем да се надяваме, е вторичното озарение от него като отвъден спрямо човешкия разум и дискурсивното му (само)познание (5.3.3.42-44; 4.3-4). И все пак за Плотин това съвсем не означава, че душата няма принос в този процес. Доколкото умът по природа е в състояние да се насочва към висшето или към себе си, но не и към нисшето (с.111), въпросният усет за присъствието му в нас се дължи главно на интелектуалната инициатива на душата, която се обръща навътре в себе си и встъпва в следите, оставени от него (5.3.4.17-23; cf. 5.3.7-9).¹⁹⁸ Така в качеството си на умствен *образ* (εἰκὼν νοῦ: 21; cf. 8.9: εἶδωλον) тя се явява способна на действителност, *подобна* на същинското самопознание на ума, чиято продължителна актуалност по естествен начин прераства в *пълна асимилация* с висшето – или с други думи, в това *да станем ум* (ἐκεῖνο γινόμενοι: 4-7; cf. 23-29). Трансформиращото обръщане на душата към ума в самата нея не просто маркира нормативната същност на Платиновото самопознание в хода на интелектуалната трансценденция, но също така отбелязва ясения (макар и парадоксален) преход между двата *типа* мислене на Аз-а за самия себе си: „себепознанието е двойно – веднъж, когато познаваме природата на разсъдъка в душата (τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσις), втори път (и това себепознание е по-висше), когато познаваме *себе си според ума* (ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν), понеже сами сме *станали ум* (ἐκεῖνον γινόμενον); а да мислиш себе си посредством ума вече не значи да се мислиш като човек, ами като станал нещо свършено друго (οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γινόμενον), устремяващо се нагоре и увличащо натам само най-добрата част на душата (τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον), която единствена е в състояние да придобие крила за умозрението, та да може човек да съхрани онова, дето е съзрял там. [...] Следователно *човек става ум* (νοῦς τις αὐτὸς γεγονώς), когато остави останалото в себе си (τὰ ἄλλα ἀφεῖς ἑαυτοῦ) и с ума се взре в самия ум, сиреч види *себе си чрез себе си* (αὐτῷ ἑαυτόν). Така той ще види себе си *като ум*” (8-15, 29-31; cf. 5.8.10.39-40).

Цитираното място позволява да направим следните изводи във връзка с Платиновата интерпретация от *Епн.* 5.3. (i) Най-напред става ясно, че субектът на самопознанието има ясно изразена *динамична структура* и е в състояние да се

¹⁹⁸ Cf. *Gaur.* 6.2; *Marc.* 26.

самоконституира като различен от първоначалното „себе си” и неговата статична същност. В качеството си на разумни души ние *не сме* ум, но сме способни да мислим *съобразно него* и в това умствено подражание да положим себе си като предмет на рационална рефлексия, която привежда мисленето ни в тъждество с нашия Аз (макар в случая да става въпрос по-скоро за неговия разсъдъчен *образ*, отколкото за дълбинната му същност). Нещо повече, душата притежава особената сила (*δύναμις*) да надхвърли това, което е, за да *стане* онова, към което се стреми, а именно умствен живот и реалност. Насочвайки цялата си вътрешна активност и внимание към ума, „най-добрата част на душата” успява да премине от режима на дискурсивното разглеждане на своето „себе си” (като поредица от рационални понятия и предикати) към режима на самата „истина” и „същностното мислене” в сферата на умозримото, където между познаващия „Аз” и познаваното „себе си” е налице реална и интуитивно дадена идентичност по модела на Аристотеловата ноетика: „всички са всъщност едно – умът, мисленето и мисленото (*νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν*). Ако мисленето на ума е мисленото, а мисленото е самият ум, то умът ще мисли себе си: ще мисли чрез мисленето (а това е той самият) и ще мисли мисленото (а това пак е той)” (5.3.5.43-46). С други думи, нашето мислещо „ние” *може* да влезе в затворения кръг на автентичната интелектуална действителност и (поне за кратко) *да бъде* нейният субект, а значи и самопознанието на ума.¹⁹⁹

(ii) Естествено, тук се налага повторното запитване за *реалността* на така постигнатото знание за себе си. Плотин е категоричен, че именно в подобен акт на умствена интуиция, насочена към и във себе си, се крие и върховната *истина* на познанието изобщо, доколкото „истината не бива да бъде за друго, ами трябва да е това, което изказва” (25-26; cf. 23-48). От друга страна, авторът не ни казва никъде, че в хода на трансформацията се губи онтологическата разлика между ума, който по определение *е* самопознанието и пребивава вечно в него, и душата, която във всичко налага своята пропозиционална и времева последователност и за която

¹⁹⁹ Cf. Merlan (1963), 81: „Man becomes transformed into the *νοῦς*, when he through the *νοῦς* sees the *νοῦς* and by that *νοῦς* whom he sees when he becomes *νοῦς*, he acquires full and true self-knowledge. When I become that which is self-knowledge I know myself.” За особения тип *потенциалност*, нужен в прехода между различните нива и режими на мисленето, говори още Аристотел: *Ап.* 3.4, 429b23-430a9; cf. Düring (1961), 245; Smith (2004), 31-32.

„скокът” във висшето мислене има характера на извънредно събитие, неизбежно последвано от други нейни актове. Напротив, въз основа на твърдо отстояването различие между двата типа мислене Плотин успява да обоснове необходимостта на прехода от разсъдъчната към интелектуалната степен: „разсъждението (λόγος) ни доказва, че има нещо, което мисли себе си в истинския смисъл на думата – при душата това става по друг начин (ἄλλως), а при ума буквално (κυριώτερον). Наистина, душата мисли себе си, доколкото принадлежи другиму (ὅτι ἄλλου), а умът – доколкото е самият себе си (ὅτι αὐτός), доколкото е точно такъв, какъвто е, и доколкото произлиза от собственото си естество и пак към себе си се възвръща” (5.3.6.1-5). Саморефлексията на нивото на душата се нарича самопознание само по аналогия; и все пак, именно доколкото в нея дискурсивното мислене осъзнава каузалната си зависимост от онова друго мислене и самопознание, тя неизбежно *препраща* към него и в този смисъл се явява необходимо *условие* и преходен *етап* при възвръщането на емпиричното „себе си” към истинския „Аз” в умозримото (cf. 5.3.4.15-28; 8.9-15).²⁰⁰ Веднъж доказал реалността на самопознавателния акт, Плотин – както и Порфирий впоследствие – обръща насоката на изследването и започва да разглежда този процес от гледна точка на конкретното самопознание, чийто субект е възможно да прелива в различни фази и да допуска различни нива на умствена активност. Изглежда, че точно както в 275F Smith, и тук фокусът на обсъждането се измества от питането за Аз-а като субстанция и „предмет” на онтологическото *epistrophē* в рамките на ноуменалната сфера към проучването на мислещия себе си Аз като вариативна актуалност на определени потенции, която удовлетворява изискванията за реално самопознание в една или друга степен, но винаги остава битийно и смислово обусловена от въпросния образец. Ето защо *Аз* в този трактат е не само *душата*, която надхвърля емпиричната индивидуалност на отделния човек (cf. 5.3.9.4), но също (или дори най-вече) *динамичният субект на самопознанието*, който по презумпция е способен да преодолява душата и който във върховното ниво на своята активност престава да бъде *човек* и става напълно *друг*, без обаче да спира да бъде и *себе си* (cf. 5.3.6.25-35; 8.19-43). Аз-ът просто пребивава на *различни равнища на идентичност (или подобие) със себе си и бога*.

²⁰⁰ Cf. Gerson (1994), 207: „Return to Intellect is identifying with that with which we are *genetically related*.” Cf. Smith (1974), 45; Deuse (1983), 202.

(iii) Това тълкуване на духовната трансформация, приравнена в текста със самопознанието, обяснява и привидното противоречие в твърденията на Плотин, че ние не сме умове, но можем и трябва да станем такива. В действителност, пред него едва ли някога е стояло изискването за формална съгласуваност и понятност *на говоренето* по въпроса. С оглед на факта, че логическата последователност и правилността на съжденията принадлежат на разсъдъчния тип мислене, присъщ на душата, докато в контакта си с умозримото се сдобиваме с непосредствена интуиция за неговата реалност, при Плотин следва да разграничаваме отчетливо *дискурсивното описание* в собствения смисъл на думата от *недискурсивния опит и преживяване*, надхвърлящи комуникативните средства и сили на разума.²⁰¹ Ето защо, когато стига до въпроса дали подобен модел на самопознание би изглеждал убедителен или не, римският философ експлицитно отделя *убедителността* на аргументацията от *необходимостта* на върховната истина, неподатлива на пряко рационално концептуализиране: „необходимостта е в ума, а убедителността е в душата. Само че ние, както изглежда, желаем по-скоро да се убедим, нежели с чист ум да съзрем истината. Когато сме били горе, в природата на ума (ἄνω ἐν νοῦ φύσει), това ни е стигало и ние сме мислели и съзерцавали всички неща, събирайки ги в едно... Ала сега, когато сме тук долу (ἐνταῦθα γεγενήμεθα), ни се иска и в душата ни да се породи някакво убеждение, понеже копнеем да съзрем първообраза в неговото отражение (οἶον ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον θεωρεῖν)” (5.3.6.10-18).

Ясното послание на това място е, че умственото самопознание не може да бъде безостатъчно или непротиворечиво предадено с дискурсивните средства на душевния разум; всеки път, когато се опитваме да обясним неговата действителност рационално, ние постигаме единствено понижения и разединен *образ* на неговата цялост, в който отделните моменти трудно могат да избегнат несъгласуваността. Същевременно ние притежаваме висшия опит за него – или поне следите от този опит – *в себе си*,²⁰² също както преживяваме и контакта си с върховния бог, без да сме в състояние да обясним с думи или мисли това събитие (5.3.14.8-19; 17.21-37). Затова и Плотин – по всичко личи – далеч не се стреми към формално доказателство за единството на двата типа самопознание, а по-скоро се опитва да

²⁰¹ Cf. e.g. Plot. 6.7.34.9-37; P. Hadot (2002), 161-168.

²⁰² Cf. e.g. Plot. 5.8.3.12-21.

ни доведе до *съзнание за неговата реалност вътре в нас самите*, позовавайки се на субективния опит на Аз-а в рамките на определени умствени експерименти и описания.²⁰³ Когато познаваме истински себе си, ние *ставаме* ум и *сме* интуитивно мислене – а следователно и не изпитваме повече нужда от външно убеждаване във връзка с неговата истина или реалност.

(iv) Така стигаме и до последния ключов мотив в учението на разглеждания трактат, а именно представата за самопознанието като *духовно-аскетичен процес*. Тъй като „познаването” на нашия Аз предполага не толкова изработване на ясно учение или формална дефиниция за неговата същност, колкото встъпване във висшия живот и мислене на ума, то главната задача в Платиновите разсъждения е душата да бъде насочена по този път и с помощта на различни процедури от интелектуалната аскеза (като медитация, самоанализ, мисловни упражнения и др.) да култивира своята духовна идентичност с ума (5.3.6.18-35; 9.7-28). В този аспект самопознанието безспорно добива вида на *богоуподобление* от Платонов тип: „когато душата мисли (νοῆ), тя *става боговидна и умоподобна* (θεοειδῆ καὶ νοοειδῆ γίγνεσθαι); и ако някой поиска да чуе от нея какъв е онзи съвършен и всеобщ ум, дето изначално познава себе си (ὁ νοῦς ἐκεῖνος ... ὁ τέλος καὶ πᾶς ὁ γινώσκων πρῶτως ἑαυτόν), то най-първом той трябва *да преобразува душата си в ум* (ἐν τῷ νῷ αὐτὴν πρῶτον γενομένην) или да предостави на ума възможността да действа в нея, ... и чрез нея, която е образ на ума, по някакъв начин да може и той да бъде съзрян – ... именно посредством душата, която е *максимално уподобена нему* (διὰ τῆς ἐκεῖνῳ πρὸς τὸ ἀκριβέστερον ὁμοιωμένης)” (5.3.8.48-55). На това място виждаме отново класическото свързване на темата за самопознанието с *грижата за себе си*, която в платонически контекст ни се представя като *интелектуална асимилация* с висшето, осъществима в качеството на едно постепенно освобождаване от нисшите дейности и нарастващо отдаване на умственото съзерцание (5.3.9; cf. 5.3.6.35-43). Същност, процесът обхваща поредица от *образи*, които в различна степен отразяват единния *образец* и в този смисъл образуват ясна *скала* от близки и далечни подобия на самопознавателната активност на ума в нейния чист вид (cf. 5.3.7.21-34). Ето защо изкачването по тази своеобразна стълбица може да започне както отблизо (например, от нивото на абстрактната рационална саморефлексия), така и

²⁰³ Rappe (1996), 253, 257-258; cf. P. Hadot (2002), 164-165.

отдалеч (да кажем, от практическия разум, от стъпалото на общите мнения за природата ни или даже от сетивната представа за самите нас) (5.3.9.2-7, 28-36).

Накратко, това са основните положения в йерархичния модел на Аз-а при Плотин. Подобно на повечето теми при римския философ, и в *Enn.* 5.3 особената диалектика на архетип и изображение позволява отстояването на едно – така да се каже – двупосочно гледище за природата и ценността на познаването на себе си. В перспективата на образа, за самопознание сме в правото да говорим само на нивото на ума, доколкото там то означава същностното и структурообразуващо обръщане на божествения интелект към и във самия себе си; в собствен смисъл, самопознанието представлява *вечен, еднообразен и онтологически фиксиран акт на мислеция себе си ум*, в който умозримият „Аз” е собственото си познание. От гледна точка на възможните изображения, обаче, можем да говорим още за чисто човешко или пък душевно самопознание, което е *динамично, трансцендиращо и трансформативно* и което описва съвсем конкретните духовни обръщания към емпиричното „себе си” по подобие на ума и съобразно общия произход в него. В този аспект самопознанието означава *вътрешното издигане* към Аз-а в цялата му динамика, своеобразие и напредък, независимо че онтологическата база с някои свои ограничения вероятно продължава да съществува и отчита обективната мяра на постигнатото.²⁰⁴ Именно в пресечната точка на двете значения се достига и до *най-пълната форма на самопознание, в която емпиричен и идеален Аз, душа и ум, индивидуално и универсално, онтологическа конституция и духовна перспектива се оказват в състояние на пълна идентичност.*

3.3 Идея, индивид и личност: персонализмът на ранния неоплатонизъм.

Като цяло, тириецът е в пълно съгласие с водещите твърдения в Платиновия модел на самопознанието от *Enn.* 5.3 [49]. Далеч от това да разглежда човешката мисъл като просто аспект или модификация на божествената,²⁰⁵ Порфирий често е обвиняван в античността, че сближава твърде много двете и че прави „нашия” ум прекалено „сроден” (*συγγενής*) с универсалния.²⁰⁶ И наистина, оптимистичното на-

²⁰⁴ Cf. Smith (1974), 69.

²⁰⁵ Както твърди Festugière (1953), 47 в интерпретацията си на RA 297F.10-13 Smith.

²⁰⁶ *In Phlb.* 176F Smith; cf. 436F Smith; *Abst.* 2.26.

стояване на ранния неоплатонизъм, че сме способни да осъществим духовната трансформация още приживе, среща доста критики и неразбиране от страна на по-късната традиция. Коментирайки най-общото предназначение на *Алквиад*, Прокъл категорично се разграничава от онези тълкуватели, които изоставят чисто човешкия характер на самопознанието и пренасочват изследването „към други същности – божествени и демонични, – които въобще не ни приличат.”²⁰⁷ Доста по-късно Авицена също изразява негодувание от „безсмислиците” в учението на Порфирий, като по съвсем позитивистки маниер нарича учението на тириецата, че душата *става* ум и умозримо, „поетическо изказване” и „нещо неразбираемо”.²⁰⁸ Дори Ямблих е склонен понякога да обвинява двамата си преки предшественици в противоречие, доколкото споделят възгледа, че в частната душа по безспорен начин присъства цялата върховна реалност, без това да нарушава своеобразието на цялото или на частите.²⁰⁹ Разбира се, основният проблем пред съгласието тук е идеята на Плотин и Порфирий за *непадналата душа* и *непадналия ум*, която не успява да намери прием в мисленето на следващите поколения и бива широко и остро критикувана от почти всички начело с Ямблих.²¹⁰ Без съмнение, една от главните интуиции във философията на двамата е усетът за *реална идентичност между част и цяло* в рамките на духовната сфера и изглежда точно в този пункт персоналистичният мотив на тяхното говорене е най-силно застрашен от сериозна критика или изобличаване във вътрешна противоречивост. Плотин действително говори за същинския ум ($\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \nu\omicron\upsilon\delta\nu$) като едновременно общ и частен: „*общ* ($\kappa\omicron\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma$), защото е неделим ($\acute{\alpha}\mu\acute{\epsilon}\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$), единен и навсякъде същият; *частен* ($\acute{\iota}\delta\iota\omicron\varsigma$), защото всеки го притежава целия ($\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$) в първата си душа.”²¹¹ Следващите редове потвърждават, че това притежание се отнася по-скоро до вторичното му

²⁰⁷ Procl. *In Alc.* 8.3-7. Cf. Olymp. *In Alc.* 3.3-8.14; Theiler (1933), 21. В бележка *ad locum* (p.130) към френския превод А.-Р. Segonds привива в тях Нумений, Ориген и Амелий.

²⁰⁸ *Int.* 229-230T Smith; cf. 230aT Smith: *Illud autem quod dicitur quod ipsa anima fit ipsae res intellectae impossibile est secundum me. Hoc enim non intelligo quod dicitur una res fiat alia, nec intelligo qualiter hoc esse possit.* Cf. Adamson (2007), 155-158.

²⁰⁹ 441F Smith; cf. Iambl. *Myst.* 9.8; Festugière (1953), 184; Deuse (1983), 209.

²¹⁰ Iambl. *An.* ap. Stob. 1.49.65; cf. Steel (1978), 24-45.

²¹¹ Plot. 1.1.8.3-6. Cf. *ibid.* 5.3.5.3-5; 6.2.20.10-16; O’Daly (1973), 62-63.

присъствие в душата във вид на дискурсивни образи и понятия, но така или иначе пряката генетична връзка между универсалното и частното мислене се запазва. Същото забелязваме и при Порфирий: „Умствената реалност (ἡ νοερά οὐσία) е *подобночастна* (ὁμοιομερής), така че съществуващите неща (τὰ ὄντα) са налице и в частния, и във всеобщия ум. Само че във всеобщия и частните неща (τὰ μερικά) са във всеобщност (καθολικῶς), докато в отделния и универсалиите (τὰ καθόλου) съществуват по частен начин (μερικῶς).”²¹² Но ако преливането между тези две перспективи е наистина толкова естествено и неизбежно, можем ли да говорим за реално запазване на *личностното начало* в хода на богоуподоблението и каква изобщо е ролята на *индивидуалността* в този процес?

Подобно питане не е лишено от основания с оглед на току-що споменатата критика от страна на късните неоплатоници, които придават на отделната душа далеч по-ясни граници и частен облик, въвеждайки т.нар. „непричастим” пласт в съществуването не само на ума като по-висша ипостаса, но и на душата като такава, и по този начин правят почти невъзможно говоренето за трансформация от Платинов тип.²¹³ Наред с това обаче не бива да забравяме, че при нашия автор смисълът на личностното начало съвсем не се изчерпва с признанието за статута, устройството и своеобразието на емпиричната човешка индивидуалност; в това отношение съвременният подход към темата се оказва недостатъчен, а понякога и неподходящ за правилното ѝ осмисляне в контекста на античния дебат.²¹⁴ Вярно е, че самопознанието предполага – както в практически, така и в доктринален план – познаването на човека като индивид,²¹⁵ но не философското му осмисляне доминира неоплатоническия дискурс за човешкия Аз. Всъщност, когато говорим за „личностно” или „индивидуално” начало в себе си, можем с голяма сигурност да отличим няколко устойчиви мотива в обсъждането му от страна на Плотин и Порфирий. На първо място, в почти цялата Платонова традиция се прави разлика

²¹² *Sent.* 22. Cf. *In Phlb.* 175F; 431F; 441F.1-2 Smith; *In Tim.* fr. 52; 64; 71 Sodano; etc. За *хомеомерността* и основните ѝ значения вж. W. Kühn in Brisson *et al.* (2005), 555-558.

²¹³ Cf. *e.g.* Procl. *In Alc.* 65.15-20; Lloyd (1967), 298, 307. Ключов довод в полза на тази промяна е твърдението, че в света е низходила *цялата* душа: cf. Steel (1978), 40-43.

²¹⁴ Cf. Bolton (1994); Turcescu (2002); Gerson (2006), 1-13.

²¹⁵ Olymp. *In Alc.* 204.7-12; 210.9-16.

между *личност* (отделната душа или ума) и *индивид* (конкретния човек или друго живо същество), съгласно която индивидът представлява само образ, продукт или фрагмент от далеч по-богатия и божествен живот на идеалната личност.²¹⁶ Това означава не само, че емпиричният Аз е метафизически субординиран и зависим от идеалния Аз, но също и че в качеството си на идеален Аз дадена личност може да намери израз в множество отделни индивиди, какъвто е случаят с безсмъртната душа в поредицата ѝ от земни прераждания. На второ място, сложността на този проблем се дължи и на много по-богатата и на моменти объркана *терминология*, която описва съществуването в режим на особеност и универсалност в рамките на античното (и по-специално неоплатоническото) философстване. На трето място, терминологичното несъответствие отразява не просто различните светогледни интуиции, залегнали в модела за човек тогава и сега, но и различните *проблемни области* и *методологични контексти*, в които срещаме темата за персоналността.

При Порфирий, например, можем да реконструираме една чисто логическа (или по-скоро логико-епистемологична) постановка във връзка с дефиницията и статута на индивидуалността. В известен пасаж от авторовото *Въведение* четем: „Действително най-висшият род се изказва (λέγεται) за всички подлежащи родове, видове и индивиди: родът (γένος), който предшества първостепенния вид – за всички първостепенни видове и индивиди, а това, което е само вид (εἶδος) – за всички индивиди, и накрая *индивидът* – само за една определена *вещ* (τὸ δὲ ἄτομον ἐφ' ἑνὸς μόνου τῶν κατὰ μέρος). Индивид примерно е ‘Сократ’ – ‘човек с бял цвят на кожата’, и ‘ето този приближаващ се син на Софрониск’, доколкото Сократ е негов единствен син. По такъв начин този род неща се наричат *индивиди* (ἄτομα), тъй като всяко от тях представлява *съвкупност от собствени признаци, която не се повтаря в никой друг случай* (ἐξ ἰδιότητων ... ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου ποτ' τὸ αὐτὸ γένοιτο). Така собствените признаци на ‘Сократ’ не биха могли да бъдат същите при никой друг конкретен човек (ἐπ' ἄλλου τινὸς τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων), докато тези, които характеризират ‘Човека’ (има предвид ‘общия човек’), са едни и същи за много или за всички отделни хора, доколкото те са ‘човек’ (καθὸ ἄνθρωποι).”²¹⁷

²¹⁶ За първообраза на това деление в *Диалози* на Платон вж. Gerson (2006).

²¹⁷ *Isag.* 7.16-27. Cf. *In Int.* 106F Smith; *Olymp. In Alc.* 204.10-12.

Обикновено мястото се приема за една от първите и най-ясни формулировки на идеята за уникалността на индивида и метафизическата му неповторимост.²¹⁸ Внимателният прочит обаче показва, че в дадения контекст значението на ἄτομον (лат. *individuum*) остава много по-близо до пряката си етимология, отколкото до предметното схващане за „отделна субстанция“. В действителност, става дума за технически термин, рефериращ невъзможността на логическата диайреза да продължи по-нататък, или с други думи – обозначаващ *логическата единица*, оказала се *неподразделима*.²¹⁹ „Този род неща“ (τὰ τοιαῦτα) следователно визира не индивидуални *предмети*, а индивидуални *предикати*, изказани за съответните реални вещи, които авторът определя като τὰ κατὰ μέρος („отделните [конкретни, частни] неща“). По този начин Порфирий успява да обоснове съществуването както на собствени имена, така и на единични понятия и предикати,²²⁰ но това е като че ли повече в ущърб на тезата, че отделният физически предмет е уникален *per se*. Всъщност логико-познавателната неповторимост на „индивида“ се състои единствено в *съчетанието* (ἄθροισμα или συνδρομή) на собственоприсъщи качества (ιδιότητες), които *поотделно* се явяват част и от други съчетания.²²¹ Нещото, което различава двама души с оглед на външно-телесното им своеобразие (ιδιότης τοῦ χαρακτῆρος), е не принадлежността им към различни родове или пък видовото отличие, а особената „събраност“ на определени качества и предикати, присъщи иначе не само на тях.²²² Това значи, че в конституцията на физическите индивиди няма нищо кой знае колко „уникално“. Затова и тириецът е склонен да обяснява сетивните им особености чисто квантитативно²²³ – като съчетание (σύννοδος) на

²¹⁸ Cf. Lloyd (1990), 43-49; Turcescu (2002), 530-531; J. Barnes (2003), 150-154.

²¹⁹ Cf. Dexipp. *In Cat.* 1.34: ἄτομον μὲν οὐδὲν λέγεται οὐχ ὡς τὸ ἀδιαίρετον καὶ ἀμέριστον, ἀλλ' ὡς τὸ μὴ δεχόμενον τομὴν γένους εἰς εἶδη μηδ' εἶδους εἰς τὰ καθ' ἓν ἀριθμῶ διωρισμένα.

²²⁰ *Isag.* 2.17-20; J. Barnes (2003), 314-316.

²²¹ Ammon. *In Isag.* 90.2-23; Elias *In Isag.* 76.3-7; Sorabji (2007), 67-69.

²²² *In Phys.* 129F; *Adv. Boeth.* 249F.7 Smith; *In Cat.* 129.9-10; *Isag.* 6.5-24. За отделните вещи като конкретни съчетания на общи качества вж. Plat. *Tht.* 157ab; 209a; Epicur. *Ad Hrdt.* 68-69; Sext. *Emp. Adv. Math.* 7.276-277; Plut. *De E* 393b; Alc. *Did.* 4.7; Plot. 6.3.8.19-34. Анализ на Платиновото становище по темата вж. при Karamanolis (2009).

²²³ *Ad Ged. In Cat.* 67F Smith.

количество и съотношение (пропорция). Но щом като материално-нумеричното единство не е в състояние само да предаде същностната отлика и идентичност на единичния предмет (τὸ καθ' ἑκάστων),²²⁴ то ние следва да потърсим нейния корен на по-високо ниво, *извън* физическата обособеност на отделните вещи.

Последното важи с пълна сила за човешкото самоопределение. Формално погледнато, онова, което прави всеки един човек разпознаваем като такъв, е по-скоро *универсалният ейдос*, представен чрез класическата дефиниция „разумно смъртно същество“.²²⁵ Идентичността на емпиричния човек следователно зависи много повече от споделяната „общност“ с други човешки индивиди, отколкото от чисто индивидуалните му особености. Нещо повече, огромна част от нисшия Аз, който днес бихме определили като неотменна и дори отличителна част на нашата личност или характер, всъщност има *безличен произход*, доколкото представлява продукт на природата и световната душа, които изработват нашите тела и психо-физически своеобразия изобщо въз основа на съчетаването на едни и същи общи качества.²²⁶ Когато към това добавим още историческата и социално-културната унификация, налага ни се да признаем, че телесно-емпиричната индивидуалност – колкото и неопровержимо „лична“ да ни се струва тя днес – не би могла да служи за основа на Платиновия и Порфириевия персонализъм. На биологично ниво *индивидът* (т.е. отделното живо същество) не изчерпва *личностното своеобразие* на човека просто защото не представлява неговият *истински Аз*.²²⁷ Познанието за човешкото „себе си“ действително предполага схващането на нещо „частно“ или „особено“, присъщо само на него, но на този етап ние имаме главно разпознаване на *общата идея* за човешка природа в поредица от конкретни изображения.²²⁸

²²⁴ Cf. Dexipp. *In Cat.* 1.35; [Alex.] *In Metaph.* 695.16. За типовете предициране на *собствен признак* според Порфирий вж. също *Ad Ged. In Cat.* 60F Smith.

²²⁵ *In Int.* 93aF.64-65, 136 Smith: *animal rationale mortale mentis et disciplinae perceptibile*; cf. *Isag.* 4.23-24; Anon. *In Tim.* 18.38-46; Clem. *Strom.* 8.6.18-19; Sen. *Ep.* 58.8-15; Alc. *Did.* 5.3. Платиновото тълкуване на дефиницията се открива в *Enn.* 6.3.5 и 6.7.4-5. Едно компромисно решение предлага Anon. *In Parm.* 11.10-15; cf. Dillon (2007), 55.

²²⁶ *Gaur.* 13.1; Plat. *Tim.* 24cd; Plot. 2.3.14-15; 4.3.7; 4.9.3; 6.7.1-12; Богданов (2005), 334.

²²⁷ Armstrong (1977), 59-62; Bolton (1994), 95.

²²⁸ Beierwaltes (1991), 73-74; Nightingale (2004), 154.

От друга страна, късноантичният платонизъм никога не се превръща във форма на панпсихизъм или пантеизъм, проповядваща претопяването на всяка индивидуалност в неразличимото цяло на вселената и бог.²²⁹ Личностното начало съществува наистина и точно заради това неговото своеобразие би следвало да има *духовен характер*, независим от преките физически условия и детерминанти. Както вече видяхме (с.58-60, 102-104), в сферата на безтелесното възможността за уникален „собствен облик” се гарантира от принципа за тъждество-и-различие между част и цяло, в съответствие с който можем да говорим за частни ейдоси (умове и души) далеч преди въплъщаването и появата на отделни тела.²³⁰ Така стигаме и до вече споменатата идея, че конкретната *личност* в умозримото е в състояние да се реализира в рамките на множество *емпирични индивидуалности*, явяващи се образи на единния архетип. В този смисъл, персоналността за Плотин и Порфирий надхвърля биологичната обособеност на човека не само защото се разполага в една хоризонтална серия от прераждания, но преди всичко защото притежава ясна вертикална динамика, в която въпросът за *единичното* и *общото* – изглежда – отстъпва място на този за *степента на цялостност или частичност в съществуването на съответния ейдос*: „Когато низхождат, с намаляването на силата им безтелесните същности (ἀσώματοι ὑποστάσεις) се разделят и умножават чак до нивото на индивидуалните неща (μερίζονται καὶ πληθύνονται εἰς τὰ κατὰ ἄτομον), а възхождайки обратно нагоре, се единяват (ἐνίζονται) и възвръщат към единството си (τὸ ὅμοῦ) посредством изобилието на сила.”²³¹ Тъй като материята е делима до безкрайност и допуска обособяването на безкраен брой количествени единици,²³² отделното човешко тяло е не просто *най-слабият образ* на висшия Аз, но и отразява *само части* от цялостната му идентичност, разделени и разпръснати в конкретния „атом” веществена маса.²³³ Истинска индивидуалност следователно е тази, в която Аз-ът съществува *в пълнота* – най-интензивно и най-цялостно, – а не *отчасти* и *отделно*. Оттук личното начало по един или друг начин се свързва с

²²⁹ S. Clark (1996), 279-280.

²³⁰ Armstrong (1967a), 247-49; Smith (1974), 127; Rappe (1996), 253; P. Hadot (2002), 165.

²³¹ *Sent.* 11. εἰς τὸ ὅμοῦ: cf. Anax. 59 B 1 DK; cf. Plot. 1.1.8.8; 3.7.3.11; 5.9.6.3-8.

²³² *Ibid.* 33-35; cf. Plot. 2.4; Brisson (2005), 111-113.

²³³ Cf. *ibid.* 20.14-16; 33.41-43.

ума, който даже в множеството на своите идеи (в качеството на отделни живи умове) се запазва *неделим* (ἀμέριστος: срв. с.106), докато тялото и физическият индивид по-скоро *ограничават* полето на човешката личност, редуцирайки го до вторичен и непълен набор от емпирични копия-прояви.²³⁴

Разбира се, подобно обяснение се нуждае от някои допълнителни детайли. Най-напред може да се възрази, че като ипостаси душата и умът представляват универсални метафизически структури и че тяхното конституиране не зависи чак толкова от особеностите на вътрешно-енергийните им части; онова, което в много по-голяма степен придава персонален отгънък на безтелесната реалност, е именно духовното обръщане и причастяване към висшето от страна на Аз-а, независимо дали говорим за частния ум, индивидуалната душа или пък отделния човек като цяло.²³⁵ Това твърдение, на свой ред, повдига следните два важни за изследването ни въпроса: (1) Съществуват ли наистина *идеи за индивиди* в умозримата сфера? и (2) Допустимо ли е да твърдим, че пълнотата на човешката личност е въпрос най-вече на *аскеза* и *богоуподобление*, т.е. на *духовно усъвършенстване и добродетел*?

Дискусията по първия проблем е изключително заплетена, но все пак ще си позволя да направя кратко обобщение.²³⁶ Началото на античния дебат е поставено от Платон, за когото идеите по презумпция дефинират *множество* от индивиди и в този смисъл имат характера на *универсалии*.²³⁷ От своя страна, Аристотел също разглежда идеята като *общ клас* (род или вид) за даден брой индивиди,²³⁸ но заедно с това е склонен да придава доста партикуларен облик на въплътените ейдоси,

²³⁴ Cf. *Gaur.* 16.8: „Ние не сме в състояние да бъдем три или дори две [души], тъй като [тялото ни] е било устроено да се обвърже [само] с една (διὰ τὸ πρὸς μίαν ἡρμόσθαι).”

²³⁵ Dodds (1960), 5-6; Smith (1974), 35.

²³⁶ Преглед и възстановка на въпроса през различни периоди на класическата традиция предлагат Woods (1991); Wedin (1993); Lewis (1995); Gerson (2006); *etc.* Реконструкция на темата при Плотин се съдържа в работите на Rist (1963); Blumenthal (1966); (1971a), 112-133; Armstrong (1977); Bolton (1994), 86-100 и Kalligas (1997).

²³⁷ *Plat. Resp.* x, 596a; *Phlb.* 15a; *Tim.* 39e-40a; *etc.* Неоплатоническото разбиране за трите типа *универсалии* (Elias *In Isag.* 48.15-49.23) е предмет на анализ при Lloyd (1990), 67-68. Относно Аристотеловата дефиниция на *общото* (τὸ καθόλου) вж. *Int.* 7, 17a38-40.

²³⁸ *Arist. Metaph.* 1.9, 990b14-15; 7.8, 1034a7-8; 13.4, 1078b30-34; *etc.*

особено когато става дума за живи субстанции и най-вече хора.²³⁹ Така например душата се дефинира като *ейдос* на отделното тяло, който в качеството на ентелехия е неотделим от него,²⁴⁰ а на места в седма книга на *Метафизика* като принцип на индивидуалността за физическите субстанции Стагирит сочи не материята, а именно частната форма.²⁴¹ В същата посока учението си разгръщат и стоиците, които, от една страна, отричат обективното съществуване на Платоновидеи,²⁴² а, от друга, утвърждават наличието на „уникални качества“ (τὰ ἰδίως ποιᾶ), всяко едно от които съответства на логическото понятие за индивид като неповторимо съчетание от общи качества и с оглед на това се предицира за една единствена вещ.²⁴³ Доколкото то задава неповторимата идентичност на предмета, Псевдо-Симплиций приема „собственото качество“ за „индивидуализиран ейдос“ (τὸ ἄτομον ἑν εἶδος).²⁴⁴ Естествено, всичко това предизвиква остра реакция в средите на академиците,²⁴⁵ огромна част от тях повтарят в разширен вид Платоновата позиция, че идеи има само за големите класове от естествени неща – и за нищо друго: „на повечето платоници не допада това да съществуват идеи за предметите на изкуствата (например, щит или лира) и протиеестествените неща (да речем, треска и холера), нито за *индивидите* (като Сократ и Платон) или за относителните неща (като по-голямото и прекомерното).“²⁴⁶

Така или иначе, когато Плотин се включва в този дебат, пред него вече ясно са се очертали две на пръв поглед полярни становища – (i) същинският Аз на всеки от нас се корени в съответната индивидуална идея; и (ii) всички хора са причастни на една всеобща идея за човека сам по себе си. Елиптичността на формулировките

²³⁹ *Ibid.* 7.11, 1037a5-10; 7.13, 1038b8-16; *An.* 2.2, 413b24-27; *GC* 1.5, 321b19-28; *etc.*

²⁴⁰ *Arist. An.* 2.1, 412a19-21, 27-28.

²⁴¹ Cf. Kalligas (1997), 207-208. За основните значения на *ейдос* при Аристотел вж. *Arist. Eud. fr.* 46 Ross; при Порфирий – вж. Brisson (2005), 116-117.

²⁴² Cf. e.g. *SVF* 1.65.

²⁴³ *Dexipp. In Cat.* 1.35; *SVF* 2.394-398; cf. *Plot.* 5.7.2-3; Sorabji (2007), 69.

²⁴⁴ [Simpl.] *In An.* 217.36; cf. *Anon. In Parm.* 11.10-15.

²⁴⁵ *DL* 3.15; *Alex. In Metaph.* 81.25-82.7; *Syrian. In Metaph.* 39.4; *Procl. In Parm.* 824.12-825.11; *etc.*

²⁴⁶ *Alc. Did.* 9.2. Cf. *Alex. In Metaph.* 80.15-81.2.

му обаче, както и голямото разнообразие от контексти и подходи, в рамките на които засреща въпросната дилема, създават първоначално впечатление за промяна, колебание или противоречие в неговата позиция.²⁴⁷ И все пак, цялата ѝ проблематичност намира своето разрешение, в случай че отчетем силно диференцираната употреба на „отделни“, „индивиди“ и „идеи“ в двете групи текстове, обичайно привличани в подкрепа на едната или другата теза.

Плотин посвещава на темата сравнително краткия трактат *Има ли идеи и за отделните вещи* (*Enn.* 5.7 [18]). Въпреки твърде разпиляното изложение, в него отчетливо се долавя идеята, че когато говорим за живи същества и хора, следва да отдаваме различията между тях не толкова на материята или универсалните идеи, колкото на различните *logoi*, чиято изява в индивидите създава и разликата между тях.²⁴⁸ Докъде обаче стига този формален корен на индивидуалността? Доколкото „преди да сме се родили ние сме били там – други човеци, а някои дори богове, чисти души и свързан с цялата същност ум, части от умопостигаемия космос (μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ),“²⁴⁹ под човешка „единичност“ Плотин често има предвид *режима на обособеност на отделните части в ноуменалната сфера*, при който липсва вертикална субординация между общо (идея) и частно (изображение), нито пък е налице принципно различие между част (индивид) и цяло (всеобщо), каквото забелязваме на нивото на сетивните предмети. Човешката душа е нещо умозримо и нейната непаднала част принадлежи на света на идеите;²⁵⁰ едновременно с това тя е *личното начало* в многото разумни същества, в които се въплъщава; *ergo* трябва да приемем, че нашата истинска идентичност, която разкриваме в обръщането си към душата, се корени в определено *интелектуално своеобразие*, или с други думи – в даден *индивидуален ум-идея*: „умовете в оня свят (κάκει) не изчезват, понеже не са телесно отделени (σωματικῶς μεμερισμένοι), ами *всеки пребивава в своята различеност* (ἑτερότης), *бидейки именно той самият* (ἔχον τὸ αὐτὸ ὃ ἐστὶν εἶναι). Така е и с душите, които следват непосредствено всеки отделен ум (καθ' ἕκαστον νοῦν): те ... копнеят да се разделят, ала не са в състояние да го сторят докрай, така че запазват

²⁴⁷ Blumenthal (1966); (1971a), 132-133.

²⁴⁸ Plot. 5.7.1.18-23.

²⁴⁹ *Ibid.* 6.4.14.17-20.

²⁵⁰ *Ibid.* 4.7; cf. 4.3.12.1-5.

както тъждествеността, така и другостта (τὸ ταῦτὸν καὶ ἕτερον) помежду си, *всяка* душа остава нещо едно и *всички заедно* също са нещо едно (μένει τε ἑκάστη ἓν καὶ ὁμοῦ ἓν πᾶσαι).²⁵¹

Дотук Плотин успява да покаже, че (а) човешките индивиди могат да се мислят като „особено частно” и че (b) своеобразието им се дължи не на материално-нумерична разлика, а на формален принцип, който посредством душата може да се проследи чак до сферата на умозримото. И все пак, остава (с) питането дали личната индивидуалност на всеки човек не възниква на нивото на душата и нейните логоси, а не на нивото на идеите. В посока на последното свидетелства продължението на току-що цитираното място: „всички души произлизат от една, като тази произлизаща от единството множественост е *като при ума* – разделена и неразделна, душата, пребиваваща в себе си, е единният логос на ума (λόγος εἰς τοῦ νοῦ), от който произлизат останалите частни и нематериални (както е и в умопостигаемия свят) логоси (λόγοι μερικοὶ καὶ ἄυλοι).”²⁵² В известен смисъл, тук се връщаме към началото на *Enn.* 5.7, където разликата между отделните души се дължеше на специфичните логоси, които характеризираха всяка една поотделно. Мястото обаче не казва дали и по какъв начин отделните логоси наистина зависят от отделните умове на едно по-високо ниво; всичко, с което разполагаме дотук, е настояването, че – *подобно на* тъждеството между част и цяло в ума – и в душата имаме *индивидуални логоси*, които *са* самата цялостна душа. Тогава нищо не пречи група от *много* единични души да бъде подведена под *една* всеобща идея, без това да наруши логосно обусловената им индивидуалност.

Сходна „икономия” на мисълта забелязваме и в прегледа на традиционната платоническа позиция в *Enn.* 5.9.9-12. След като излага общите доводи в полза на отхвърлянето на идеи за всички отрицателни, привативни или противоестествени неща, а също и за частичното приемане на идеи за най-абстрактните предмети на науките и изкуствата, Плотин продължава анализа си и показва, че в класическата Платонова парадигма *няма логическа нужда* от постулирането на идеи за отделни предмети дори да става дума за разумната човешка природа и нейната универсална идея, с чието посредничество в умозримото присъстват и всеобщодостъпните

²⁵¹ *Ibid.* 4.3.5.6-14. Cf. *Sent.* 36-37.

²⁵² *Ibid.* 4.3.5.15-18. Cf. Blumenthal (1966), 68-70; Armstrong (1977), 51-52.

предмети на занаятите и практическото знание. А и там, където индивидуалните различия могат да бъдат обяснени с допустимите девиации на материята (какъвто е случаят с психо-физичната конституция на човешките индивиди), не е оправдано да добавяме какъвто и да е формален принцип, освен общата идея за съответния клас (понастоящем – идеята за човека сам по себе си).²⁵³

И все пак, Плотин не се отказва от постулирането на идеи за индивиди; още в следващата глава (*Enn.* 5.9.13) той дебело подчертава разликата между причастие-то на (сетивно-телесния) човек към човека сам по себе си (*αὐτοάνθρωπος*), от една страна, и отношението между частната душа и душата сама по себе си (*αὐτοψυχή*) или между индивидуалния ум и ума сам по себе си (*αὐτονοῦς*), от друга.²⁵⁴ Двете релации отразяват два изцяло различни *типа* индивидуалност: отделната душа не е сетивен образ на онази сама по себе си, ами представлява самата нея, макар и в своя частна перспектива.²⁵⁵ Ето защо Плотин настоява, че съществуват идеи за човешки индивиди, *доколкото и когато те осъществяват духовно-интелектуално завръщане към умозримия свят*.²⁵⁶ Следователно между (i) и (ii) от с.147 няма реално противоречие: като човек *tout court* всеки от нас е причастен на всеобщата ни идея; като отделна душа, обаче, той извежда личното си своеобразие от дадена индивидуална форма, независимо дали става въпрос за душевен логос или за умозрима идея. В известен смисъл, последното питане не изисква категоричен отговор в едната или другата посока – Платиновото схващане за Аз-а предполага много степени на завръщане към себе си, както и способността на личното начало да надхвърля емпиричната си актуалност и да става висшето.²⁵⁷ Така, дори когато говорим за индивидуален ейдос *на нивото на душата*, ние отново имаме предвид определен тип съзерцание и присъствие *в умозримия свят*, доколкото именно там откриваме *принципа на ейдетичното различие*, който задава своеобразията и на отделните душевни логоси.²⁵⁸ Оттук и всеки индивидуален ейдос допуска своето

²⁵³ *Ibid.* 5.9.12; cf. 6.5.8.22-46; Rist (1963), 226; Blumenthal (1971a), 122-123.

²⁵⁴ Срв. бележката ни към 275F.33-34 Smith (Първо приложение, с. xxiv по-долу).

²⁵⁵ Cf. Kalligas (1997), 217.

²⁵⁶ Plot. 5.7.1.1-3.

²⁵⁷ Cf. *ibid.* 6.7.35; O'Daly (1973), 22-25; Armstrong (1977), 59; Bolton (1994), 77-78.

²⁵⁸ 431F Smith; Plot. 4.3.5.1-15; cf. Rist (1967), 416-422; Kalligas (1997), 222-225.

актуализиране *на по-високо или по-ниско ниво* в зависимост от *степента на частност/цялостност на перспективата*, в която съзерцава истинската си реалност: колкото по-пълно и универсално е то, толкова по-близо сме до ума и идеалния Аз, и обратно – отдаването на съвсем частните енергии на личното мислене свежда агента им до въплътена душа-индивид, каквато всички ние представляваме в качеството си на човешки същества.²⁵⁹

Последният извод позволява да дадем отговор и на второто питане от с.146. С оглед на това, че истинската личност на човека е постижима в дискурсивно неопикуемия процес на духовна трансценденция по посока на нейния откъден корен, Плотин често придава на нейното събитие подчертано *екзистенциален* и *аскетичен* облик. Доколкото съществуването на индивидуални идеи гарантира свободата и достойнството на личността *откъд* неизбежните за всеки индивид в сетивното биологични и социални ограничения и имплицира както лично безсмъртие, така и възможността за постигане на съвършенство приживе, то присъствието в пълнотата на нашия Аз очевидно е въпрос за цялостно съсредоточаване върху индивидуалното ни своеобразие *в чист вид*, а не върху един или друг аспект или една или друга степен на интензивност, която ейдосът му притежава на различни нива от своята действителност. Може да се каже, че в този процес идеалният Аз изпълнява едновременно *конститутивна* и *регулативна* функция: от една страна, „вътрешният човек” не престава да съществува като *онтологична база* на емпиричния Аз, независимо дали последният съзнава това или не; от друга, индивидуалната идея се отнася спрямо индивида не толкова като негов иманентен елемент, колкото като *образец*, на който частното изображение тепърва предстои да се уподоби. Именно последното налага нуждата от *лично усилие на цялото същество*, за да се встъпи в актуална идентичност с това, което в даден смисъл сме били винаги (при положение че всяка душа е „там”, също както и тамошният ѝ ейдос присъства „тук”).

Универсалната гледна точка спрямо себе си означава, на първо място, отказ от непрекъснато самоотнасяне спрямо *емпиричната индивидуалност*. В напълно аскетичен дух Порфирий съветва съпругата си най-напред да престане да гледа на себе си като на жена: „В този смисъл, не се тревожи за това, дали си мъж или жена *по тяло* (τὸ σῶμα), и изобщо не разглеждай себе си (σαυτήν) като жена – нали и аз

²⁵⁹ Cf. Plot. 5.8.7.28-35; Armstrong (1977), 64-66.

не се отнасях към теб като такава. Избягвай всичко онова в душата си, което я прави женствена (πᾶν τὸ θηλυνόμενον), също както и ако имаше тяло на мъж.”²⁶⁰ Казаното важи и за общуването с другите, което трябва да се основава не на сетивния контакт (достатъчно затормозен от телесната „непрозрачност” на индивидите), а на усета за *пълно духовно общение в безтелесната сфера*, където индивидуалната другост имплицира идентичността на цялото и където ние най-истински сме заедно с другите: „За теб аз не съм онзи осезаем човек, доловим чрез сетивата (τῆ αἰσθήσει ὑποπτωτός), а по-скоро този, който в максимална степен се е отделил от тялото си, безцветният и безформеният, недосегаем с ръцете, удържим единствено чрез мисълта (διανοίᾳ μόνῃ κρατητός)... Нито присъствието на моята сянка (σκιᾶ) и видимия ми образ (φαινόμενον εἶδωλον) ще ти помогне с нещо, нито пък, ако ги няма, отсъствието им следва да е болезнено за теб, при положение че се учиш да бягаш от тялото. Всъщност, ти ще ме откриеш *в моя чист вид* (ἐμοῦ καθαρῶς) – ден и нощ стоящ неотлъчно до теб в едно с цялата чистота и красота на общението ни (συνουσία), неспособен да се отдели от теб – само ако се стремиш *да възходиш към самата себе си* (εἰ μελετήσῃς εἰς σεαυτὴν ἀναβαίνειν).”²⁶¹

Доколкото познанието и неговият вид варират не толкова според промяната в предмета, колкото според промяната в познаващото,²⁶² висшето самопознание и свързаното с него истинско познаване на другите се постига именно в прехода от мисленето за себе си като *образ* към това като *образец*, защото единствено тогава – ставайки *друг*, но и *по-близък* до истинската си личност – отделният човек може да види и другото, далеч по-истинско лице на тези около него.²⁶³ Същевременно, максималното усилване на тази универсална перспектива – също като при Плотин – не води до анихилиране на особеното и личното в нас. Наистина, в умозримото частта *е* и *става* цяло, но нейната цялост запазва частното си своеобразие: „едно е ... всеки отделен ум (ἕκαστος νοῦς) да притежава всичко по собствено присъщ начин (οἰκείως ἑαυτῷ), доколкото [в него] се откроява един определен ейдос и тъкмо това прави ума ‘даден ум’ или ‘ето такъв ум’; съвсем различно е [общият] ум да

²⁶⁰ *Marc.* 33. Cf. *Abst.* 4.20; *Sent.* 29.27-28.

²⁶¹ *Marc.* 8; 10; cf. *Sent.* 36.

²⁶² *In Tim.* fr. 45 Sodano.

²⁶³ Cf. *Sent.* 40.66-67.

бъде всичко без никаква частна особеност (ἀνευ μερικῆς ἰδιότητος), тъй като той е всичко като ум, а не като ето този ум (καθὸ νοῦς ... οὐ καθὸ τοιόσδε νοῦς).²⁶⁴ Между индивидуалния ум-идея и ума като такъв (или тоталността на умозримия живот) не съществува *реална* разлика; налице е просто своеобразие, отразено в интелектуално-познавателната *перспектива* на частния ум.²⁶⁵ С това уточнение, учението за *уподобяването на всеобщия бог по пътя на вътрешното обръщане към себе си и своя истински Аз* става не просто разбираемо и възможно, но и до голяма степен задължително и неотменно в рамките на Порфириеви модел.

3.4 Самопознанието като същност на Аз-а: *Sent. 40*.

Както ще се убедим, подобен извод отвежда към разглеждането на темата за самопознанието през призмата на друг ключов мотив от нея – учението за *добродетелта* и нейните степени.²⁶⁶ Всичко това Порфирий осъществява в 40-та глава на своите *Sententiae*, където Плотиновата идея за самопознанието като трансформация (*Enn. 5.3*) се свързва с твърдеството на личния Аз и умствената реалност.²⁶⁷ След първоначално описание на абсолютната самодостатъчност на умозримата *ousia* (§40.1-5) тириецът проблематизира възможните начини на познание и единство с нея. Доколкото познанието (γνώσις) представлява *стремеж* към и *уподобяване* на нещо друго²⁶⁸ (което в случая с безтелесните субстанции се оказва винаги тяхната висша причина и първоизточник),²⁶⁹ то всеки път когато се опитваме да уловим въпросната реалност в плана на емпиричното битие и пространствено-времевите му измерения, търпим провал именно защото се опитваме да уподобим *предмета* на познание *на себе си*, а не обратното: „в случай че припишеш [на тази *ousia*] ‘местоположение’ и ‘отношение’, с това, че си я ограничил в недостатъчността на тези две категории, ти ни най-малко не си направил недостатъчна самата нея, ами си объркал себе си, като си закрил взора си с прокрадналата се по-

²⁶⁴ *In Tim. fr. 52* Sodano.

²⁶⁵ Cf. Armstrong (1977), 66-67.

²⁶⁶ Cf. P. Hadot (2002), 163.

²⁶⁷ Theiler (1933), 39-44; Goulet-Cazé (2005b), 82-83.

²⁶⁸ Cf. e.g. *Sent. 25.4-6*; Anon. *In Parm. 4.19-26*.

²⁶⁹ Cf. Plot. Plot. 6.7.37.19-22; Goulet-Cazé (2005b), 79.

край твоето предположение сетивна представа (φαντασία)” (§40.6-9). В качеството си на „светски хора”, потопени в измеренията на сетивното, ние не бихме могли да достигнем до автентичното знание за умозримата реалност просто защото като такива не можем *да бъдем* част от нея. За да стане нещо реално *за нас*, самите ние трябва да (започнем да) съществуваме *подобно на него*; за да схванем *цялата* ноуменална сфера, трябва сами да станем *цялостни*, или иначе казано – да бъдем своето „себе си” в неговата пълнота: „ако си съумял да се движиш успоредно (συνθέειν) с цялото на реалността (τῷ παντὶ τοῦ ὄντος) и си се уподобил на него (ὁμοιωθῆναι), няма да търсиш нищо повече; търсиш ли, обаче, ще се отклониш в това да гледаш в друго (εἰς ἄλλο). Но ако не търсиш нищо и останеш *при себе си* и собствената ти същност (ἐπὶ σαυτοῦ καὶ τῆς σαυτοῦ οὐσίας), значи си се уподобил *на цялото* (τῷ παντὶ ὁμοιώθης) и не си се задържал в никое от неговите следствия. Сетне, ти вече не казваш ‘аз съм толкова голям’, но отмахвайки това ‘толкова голям’, *си станал цял* (γέγονας πᾶς)” (§40.15-20).

Паралелизмът между „целостта” на битието и „целостта” на Аз-а, от една страна, и между „другото” на реалността и „другото” в нас, от друга, е повече от очевиден. Ако човешкият Аз наистина притежава *битие*, то би трябвало да представлява неговата *цялост-в-себе-си*; тогава всяко добавяне на *друго* спрямо тази цялост означава добавяне на *небитие* към автентичната му реалност. В плана на общата еманация, това съответства на производството на все по-нисши и далечни *образи* (от представното мислене на душата чак до материалното тяло и неговата сянка),²⁷⁰ получени в резултат от вторичното внедряване на небитие в самодостатъчното битие на *образеца* (автентичния Аз). В режима на познанието, това значи, че търсенето на загубената цялост-в-себе-си има по-скоро ретрограден характер: постигането ѝ е възможно не като търсене на нещо друго навън, което да допълни липсващото, а именно като *премахване на добавеното друго*, което води до преоткриване на целостта *вътре в Аз-а*: „щом някой е възникнал и от несъществуващото (καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), то той не е цял (οὐ πᾶς), а съжителства с бедността и изпитва нужда от всичко; едва когато *изостави* несъществуващото (ἀφείξ τὸ μὴ ὄν), тогава е цял и се явява изобилен на самия себе си (κόρος αὐτὸς

²⁷⁰ *Sent.* 27.3-5; *Marc.* 32; *NT* 275F.2-3 Smith; *etc.*

ἑαυτοῦ).²⁷¹ В този смисъл, ... човек възвръща себе си, като *изостави* всички онези неща, които го отслабват и преумаляват, и най-вече [това свое състояние], в което счита, че неговото „себе си” са тези незначителни по природата си неща, а не самият той, какъвто е наистина (οὐχ ὅστις ἐστὶν αὐτὸς τῇ ἀληθείᾳ)” (§40.23-29).

Казано иначе, преоткриването на себе си изисква не търсене на друго, а спиране на търсенето и обръщане навътре,²⁷² тъй че процесът по „разподобяване” между действителния Аз и отделните човешки индивиди да бъде спрян и върнат. Подобен акт обаче е възможен само при положение че изконната цялост на Аз-а никога не се губи напълно. Така в обратен ред стигаме до голямата предпоставка на текста – *идентичността между Аз-а и реалността*. Вече знаем, че Порфирий следва една дълга традиция на причисляване на човешкото „себе си” към висшия свят на идеите и ума, където е поместено цялото истинно битие. Оригинално в случая е експлицитното твърдение на тириецата, че *всяко отношение между „мен” (емпиричния Аз) и „реалността” минава през – а с това и зависи от – връзката между „мен” и идеалното „себе си”*. В случай че „ние” не познаваме „себе си”, не можем да познаваме „битието”, и обратно – за да познаваме „реалността”, налага се да познаем „себе си”, като станем „цели”. С този довод Порфирий обосновава и невъзможността на сетивно-дискурсивното познание за умозримия космос – познание, при което обръщането ни към нещата *навън* по парадоксален начин води до отстъпление от битието *в нас*: „в такъв случай човек се е отдръпнал от себе си, а едновременно с това и от реалността. Ако той се установи *в себе си*, бидейки налице в наличното „себе си” (ἐν αὐτῷ παρὸν παρόντι), тогава присъства и в съществуващото (τῷ ὄντι), което е навсякъде; ала щом е изоставил себе си (ἀφεὶς αὐτόν) и се е отделил от себе си, отделил се е и от самото съществуващо. Ето каква е ценността на това да присъстваш в съществуващото, когато си налице в себе си, и да отсъстваш от него, когато си напуснал себе си” (§40.29-34).

От цитираното място става ясно, че самопознанието е издигнато в чин на същинско *метапознание*: „присъствието в себе си” се превръща в първо условие за *реалността* и *истината* на което и да било знание, доколкото последните два

²⁷¹ *Abst.* 3.27.3-11; Theiler (1933), 44; P. Hadot (1968), 90-91; Brisson *et al.* (2005), 692-693.

²⁷² Cf. Plot. 6.4.14.16-21; 5.8.4.35-37.

термина са неотделими от понятието за действителен Аз. Вярно е, че дори най-далечното уподобяване на даден предмет представлява вид знание; „битието“ обаче не е обикновен предмет на познание, а такъв, който е *вътрешно присъщ* на познаващия в същинския смисъл субект; следователно самопознанието се явява *висшата форма на уподобяване с реалността*, доколкото умът като познаващ по начало е битието, дори в ролята си на човешки Аз да не съзнава това (§40.20-22, 28-29, 46-49). От своя страна, това означава, че отделният човек е в състояние да встъпи във върховната реалност на богоуподоблението само ако преди това се уподоби на самия себе си чрез самия себе си;²⁷³ това обаче е по силите само на ума (с.113-114); *ergo* нашето самопознание трябва да достигне точката, в която *личното начало става пряк участник в битието, живота и мисленето на Ума*.

Когато към това добавим бележката за *ценността* на „себе си“ като корелат на „реалността“ (§40.33), можем да заключим за пореден път, че във философията на Плотин и Порфирий метафизиката, епистемологията и етиката са обединени до неразличимост.²⁷⁴ Акцентът върху водещата роля на Аз-а в контакта с реалното позволява на тириецата да изтъкне и моралната отговорност, която действията му предполагат (§40.68-78). Отчуждавайки се от себе си, се отвърщаме от битието, пълнотата и съвършенството; за да се върнем към тях, следва да положим лични усилия и да постигнем добродетел. Самото връщане, обаче, протича на различни жизнено-интелектуални равнища и имплицира различни нива на добродетелност. Ето защо нашият автор възприема динамичните понятия за *присъствие/наличие* (παρουσία) и *отсъствие* (ἀπουσία), с които най-напред трябва да реши въпроса как изобщо Аз-ът се отъждествява с нещо друго, освен със себе си, или пък със себе си като друг, какъвто е случаят с емпиричната индивидуалност и „вътрешния човек“. В действителност, в употребата на двете понятия можем да отличим две по-обща значения: (i) *онтологично* и (ii) *морално-когнитивно* (или още *духовно*).²⁷⁵ Ето как самият Порфирий разгръща техния смисъл: „битието (τὸ ὄν) никога не е идвало от другаде в нас, за да бъде налице, и значи ние (ἡμεῖς) сме се отдръпнали от него, щом то не присъства в нас. И какво чудно има? Самият ти, бидейки в теб, не

²⁷³ Cf. *Abst.* 2.49.1-3; 2.52.1-4; *Plot.* 1.4.4.11-36.

²⁷⁴ Brisson (1992a), 16; (2005), 126-138. Cf. e.g. *Sent.* 26; *Olymp. In Alc.* 96.7-12.

²⁷⁵ Cf. Brisson *et al.* (2005), 725-730.

съществуващ отделно от себе си (σοὶ παρὼν οὐκ ἄλλῃς αὐτοῦ); но когато гледаш към другите неща, пропускайки да гледаш теб самия, не си наличен в себе си (οὐ πάρεῖ σαυτῶ), макар че все пак присъстваш (παρὼν) и сам си и присъстващият, и отсъстващият (αὐτὸς ὃν ὁ παρὼν τε καὶ ἄπῶν). ... По този начин, бидейки наличен в теб, *не присъстваш в себе си* (σαυτῶ παρὼν οὐ πάρεῖ) и затова *не познаваш себе си* (σαυτὸν ἀγνοεῖς) ... *като наличен по природа в себе си* (σαυτῶ φύσει παρόντα). (...) Защото до каквато степен сам присъстваш *в себе си* (макар и твоята наличност да е неразривна от самия теб), до такава присъстваш и *в битието*, което е толкова неотделимо по същност от тебе, колкото си ти (σύ) от самия себе си” (§40.36-49).

Накратко, *parousia* в смисъл на (i) би следвало да означава вид идентичност (или причастност) между две неща, който предполага неразривност по природа и същност.²⁷⁶ В това отношение Аз-ът и битието са *неотделими* едно от друго и се предпоставят *като реалности*; затова и тяхното взаимно „наличие” няма *реална* алтернатива (вид „отсъствие”).²⁷⁷ Действителна опозиция наблюдаваме едва в (ii), където *parousia* и *apousia* изразяват актуалното (не)знание *на* или *за* определено нещо. Тук битието присъства или отсъства като *предмет* на знанието, тъй като никъде в текста не виждаме познавателна активност в него, взето само по себе си. В този ред на мисли, неговото присъствие или отсъствие зависи от това на Аз-а като *субект* на когнитивните актове, който – въпреки онтологичната база от (i) – може да не забелязва наличието на висшата реалност или просто да не съумява да я асимилира в достатъчна степен. Поради това и то имплицира *промяна* в рамките на познаващия субект: това, което гледа към другите неща повече, отколкото към себе си, е вече не *идеалният Аз*, чиято природа е да бъде ум и да познава себе си като съществуващо, а *емпиричното съзнание* на отделния човек, до което стигат сетивните образи отвън (с.122-123). Резултатът от налагането на двете значения е сам по себе си красноречив – нито битието, нито Аз-ът допускат *редуване* на (i) и (ii), но и при двете онтологическото „наличие” съвпада с духовно-познавателното „присъствие”; вариативност е възможна само там, където субектът на познанието поне отчасти губи идентичността си с познаваното, без да губи тъждество с него „по същност”.

²⁷⁶ Cf. *Sent.* 31; 33.17, 28-30; *Plot.* 6.5.12.24-31; *etc.*

²⁷⁷ Cf. *ibid.* 21.4.

Така представена, картината на присъствието и отсъствието съвсем ясно праща към Платиновия модел на самопознанието от *Епн.* 5.3. Тук срещаме отново разбирането за човешкия Аз като *динамичен субект на самопознанието, който има способността да трансцендира, като се уподобява на себе си или на бога*. Без съмнение, двете значения на *parousia* отразяват двете принципни нива на самопознание: като естествено и необходимо присъствие-в-себе-си-и-битието (i) реферира *интуитивното самопознание на ума* в качеството му на вътрешна енергия и същност;²⁷⁸ като изменчиво присъствие/отсъствие-в-познаващото-и-познаваното (ii) визира *дискурсивното самопознание на човешката душа*, в което емпиричното „мен”, „теб” или „ние” често отпада от саморефлексията по подобие на ума и се обръща към другите неща навън. Доколкото самопознанието в първия смисъл е наша идеална *същност*, с която сме неразривно свързани, то шансът за духовно причастяване към нея в рамките на динамичния тип самопознание остава винаги открит: „в теб е налице възможността да познаеш какво присъства и какво отсъства от битието, което е налично навсякъде и – обратно – съществува никъде. Защото в способните да се вгълбят умствено в собствената си същност (*χωρεῖν εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν νοερώς*), да я познаят и в самото знание и съзнанието за това знание (*ἐν αὐτῇ τῇ γνώσει καὶ τῇ εἰδήσει τῆς γνώσεως*) да възвърнат себе си в единството на познаващо и познавано (*αὐτοὺς ἀπολαμβάνειν καθ' ἐνότητα τὴν τοῦ γινώσκοντος καὶ γινωσκομένου*); в тях, които присъстват в самите себе си (*τούτοις παροῦσιν αὐτοῖς*), присъства и битието (*τὸ ὄν*)” (§40.51-56).

Прави впечатление, че Порфирий предава Платиновото „ставане” – служещо като най-точен израз на „скока” от душа (човек) към ум (бог), който познаващият себе си има силите да осъществи – с многозначителното „възвръщане на себе си” (§40.54). В действителност, последното би трябвало да се отнася до двойното присъствие на Аз-а в себе си: веднъж като *неотчуждима същност* и втори път като *источник на саморефлексия*, която се влива в субект-обектното единство на ума и умозримото, което собствено представлява умственото самопознание.²⁷⁹ С това Порфирий – изглежда – смята, че е намерил далеч по-позитивен начин да изрази трансформацията, която Плотин описваше главно с помощта на парадокси и

²⁷⁸ *Ibid.* 44.7-14.

²⁷⁹ Theiler (1933), 46-47. Cf. *Gaur.* 12.2-3.

аналогии. Полагайки своята реалност; разбирайки, че тя се състои в познаване на себе си; и – накрая – осъзнавайки актуалното си участие в съответното битийно обръщане, рационалният Аз „се възвръща” доста по-естествено и плавно към интелектуалния си първообраз. За това, че тук имаме действителен преход от познание към самопознание (или с други думи, от формален към реален субект на саморефлексия), по мое мнение свидетелства главното изречение, което казва, че обсъжданият акт е подплатен от двойното присъствие на умозримата *реалност*.²⁸⁰

Допълнителен аргумент в тази посока би могъл да бъде и моралният речник и тематика, в чието русло влиза заключителната част от текста: „Нашето естество, значи, е да бъдем установени в собствената си същност, да извличаме богатството си от самите нас и да не се отклоняваме към това, което – казахме – не сме, но заедно с това и да изпитваме недостиг на самите себе си и поради това отново да съжителстваме с бедността въпреки наличието на обилие. Ала след като не сме отделени и откъснати от съществуващото нито пространствено, нито по същност, нито по друг някакъв начин, ами се отделяме [от него] в обръщането си към несъществуващото (τῆ πρὸς τὸ μὴ ὄν στροφῆ), то в отвръщането си от битието *търпим такова наказание* (δίκην ταύτην ἀποτίνομεν) – *да се извъръщаме от нас самите и да не познаваме самите себе си* (αὐτοὺς ἀγνοοῦντες). При все това, обаче, ние можем да възвърнем себе си и обратно да се свържем с бога *в любовта към нас самите* (ἐν τῆ αὐτῶν φιλίᾳ)” (§40.59-68).

От мястото разбираме, че отпадането на човешкия разум от същностното самопознание на ума в сферата на нисшите познавателни способности получава не само отрицателна морална оценка, но и естествено наказание, предвидено – по всичко личи – в ненарушимия божествен закон от *Писмо до Марцела*.²⁸¹ За тази „противоестественост” се намеква и в твърдението, че в нас е налице постоянен мотив за припомняне на истинската ни същност – и това е *любовта към себе си*. Разбира се, въпросната *philia* няма кой знае колко общо с Емпедокловата „обич”, нито със стоическия *oikeiosis*, още по-малко пък с вече порицаното „самолюбие”, което кара душите да се самоизолират и забравят за произхода си (с.87-88). В

²⁸⁰ Противоположната теза застъпва Smith (1974), 50-53, чиито аргументи, обаче, ми се струват недостатъчно убедителни; cf. Deuse (1983), 203; Brisson *et al.* (2005), 737-739.

²⁸¹ *Marc.* 25-27; cf. *RA* 298bF Smith; Plot. 4.8.5.27-35; 4.8.7.12-17.

случая става дума по-скоро за вродения стремеж към пълнота и реалност, който в динамиката на човешкото „себе си” приема облика на стремеж към истинския Аз и неговия много по-интензивен тип единство.²⁸² В дадения контекст следователно любовта към себе си задава откъдна и по-скоро обективна цел пред духовното издигане, но заедно с това изисква още лична мотивация и индивидуални усилия за нейното постигане.²⁸³

В самия край на главата (§40.68-78) Порфирий прави още две важни за изследването ни наблюдения. На първо място, тириецът настоява за благоразумно отношение към *частната ситуация*, в която всеки един от нас се намира. Според него, водени от специфичната любов към себе си, ние не бива нито да припираме земната си природа, след като веднъж осъзнаем личната си принадлежност към повисшия свят, нито пък да изпадаме в другата крайност и да водим лековат живот, изоставяйки божествената си основа (§40.70-71: πρὸς τὰ τῆδε ἐστραμμένου καὶ ἑαυτὸν θεῖον ὄντα καταλελοιπότης). Така, на второ място, нашият автор твърди, че освен като мотив за самопознание, любовта към себе си следва да се разглежда и като стремеж към *справедливост*, доколкото истинското богоуподобление изисква последователност и съобразяване със собствената мяра във всеки един момент: „правилно е казано, че справедливото [само по себе си] (τὸ δίκαιον) се открива в изпълнението на собственото предназначение (ἰδιοπραγία),²⁸⁴ докато в отдаването на заслуженото на всеки от съжителстващите лежи само образ и подобие на истинската справедливост (εἰκόνα καὶ εἶδωλον τῆς ἀληθινῆς δικαιοσύνης)” (§40.75-78; cf. [Plat.] *Def.* 411e; Cic. *Leg.* 1.17; Plot. 1.2.6.19-24). Освен че бележи края на настоящата глава, последното изречение е важно за нас и по още две причини: то (а) експлицитно обвързва темата за самопознанието с тази за *добродетелта* и (б) говори за една от кардиналните добродетели – а именно справедливостта – като допускаща различни *степенни*, които се подреждат вертикално в обща стълбица на принципа на единия *архетип* и многото (по-близки или далечни) негови *подобия*.

По този начин в *Sent.* 40 Порфирий успява да синтезира четири традиционни формули, дефиниращи крайната цел: „уподобяване на бога”; „живот в съгласие”;

²⁸² Cf. Plot. 5.6.5.1-2; 6.5.1.16-21; Procl. *In Alc.* 1.3-7.

²⁸³ *Marc.* 16; 24.

²⁸⁴ Cf. *Sent.* 32.13, 58, 62; Plat. *Resp.* iv, 434c8; Plot. 1.2.1.20-21.

„теоретичен начин на живот“; както и класическото „Познай себе си“.²⁸⁵ И все пак, ходът на изложението се ръководи най-вече от първата и последната, като и двете на свой ред намират пресечна точка в особеното разбиране на тириецата за *добродетелта* като система от йерархично подредени съвършенства, чието постепенно и последователно постигане изразява процесуалността на духовната трансформация, за която говорим. В този смисъл, най-точното определение на самопознанието и свързаното с него богоуподобление – така, както ги представя Порфирий дотук – е *цялостно преживяване на различните генетично свързани и йерархично изводими едно от друго равнища на Аз-ова действителност, в които субектът на духовна трансформация възприема реалността на различни видове живот и познава себе си като друг спрямо емпиричното „себе си“, но заедно с това и като все по-близък до своя идеален образец, а именно висшия Аз като личен бог (т.е. частен ум-идея).*

4. МОТИВИ ОТ ПОРФИРИЕВИЯ МОДЕЛ НА АЗ-А И САМОПОЗНАНИЕТО В КЪСНАТА ТРАДИЦИЯ.

Преди да преминем към изследване на Порфириевото учение за стълбицата на добродетелите като модел на самопознанието, редно е да обсъдим рецепцията на основните елементи, върху които се спряхме дотук, в платоническата традиция след Порфирий. Подобен преглед ще бъде от полза и за по-ясното обяснение на ключовите промени, които самото учение за добродетелите претърпява в рамките на късния неоплатонизъм. В най-общ план, основните пунктове на приемственост и различие са следните. На първо място, тириецът упражнява влияние с това, че в модела си на самопознание реализира успешен *синтез* между антропологията на ранния неоплатонизъм и традиционната платоническа метафизика и психология, придавайки на последната ново, подчертано *антропоцентрично* звучене.²⁸⁶ На второ място, трябва да отбележим някои отделни елементи в същия модел, които се радват на значително внимание в по-късно време: (i) разбирането за двата Аз-а и

²⁸⁵ Cf. Brisson *et al.* (2005), 713. Относно втората формула вж. Plat. *Gorg.* 481d-482c; *Apol.* 32e-33a; *SVF* 1.179; Cic. *Fin.* 3.21; *etc.*

²⁸⁶ Cf. Zeller (1923), 717; Theiler (1933), 35; Beutler (1953), 306; Smith (2004), 16-17.

самопознанието като духовен преход между тях; (ii) специфичната интроверсия и трансценденция към висшето (бог) вътре в нас; (iii) идеята за умозримия статут на истинската индивидуалност и интериоризирането на личното начало; както и (iv) не малко детайли от антропологията и психологическата теория на нашия мислител (като, например, учението за душевното внимание, за съзерцателната мъдрост и щастието, за интимния характер на контакта с бога, и т.н.).

4.1 Моделът на самопознание през IV век: общи наблюдения и бележки.

Както вече видяхме (с.139-141), принципното несъгласие на късните автори с постановката на Плотин и Порфирий се корени най-вече в прекалената ценност, която двамата отдават на човешката душа и нейната способност за съзерцателно единение с висшите нива на реалност. Ямблих е първият, който ревизира някои от крайните тези на ранния неоплатонизъм и преди всичко аксиомата за непадналата душа, чиято неортодоксалност е полугласно призната от самия Плотин.²⁸⁷ Според сирийския философ, божествената природа на душата ни не изисква непременно пълното ѝ идентифициране с умозримия свят, каквото забелязваме при Нумений и на каквото – изглежда – са склонни още Плотин и Порфирий.²⁸⁸ Напротив, за да запазим нейната „междинност“ съгласно Платоновия *Тимей* (35a), е необходимо да приемем, че въпреки безсмъртието си душата низхожда *изцяло* в сетивния свят и вследствие на това губи възможността за *самостоятелен* достъп до върховната реалност.²⁸⁹ В концептуален план, този песимистичен възглед на Ямблих намира израз в категоричното разделяне и противопоставяне на няколко двойки понятия, използвани по-скоро синонимно в ранния неоплатонизъм. Най-напред, отказът от непадналата душа или ум означава, че светът на идеите се превръща в отвъдна сфера на битието, в която висшият Аз на човека няма участие; отсега нататък ние притежаваме умствена интуиция не за самата *същност* на умозримия космос, от който сме неразделна част, а единствено за причастимата му вторична *енергия*, при това приемана един вид „свише“ и „отвън“.²⁹⁰ От своя страна, дистинкцията между

²⁸⁷ Вж. с.121-122; Plot. 4.8.8.1-2. Cf. Zambon (2002a), 212-215.

²⁸⁸ 441F Smith; Num. fr. 41-42 Des Places. Cf. Courcelle (1953).

²⁸⁹ За статуса на *въплътената душа* при Ямблих вж. най-вече Shaw (1995), 61-87.

²⁹⁰ Cf. e.g. Procl. *ET* passim.

причастим и непричастим аспект във всяка една висша реалност води не само до окончателното различаване на същност и енергия, но и до ясното отделяне на *човешката* от *божествената* активност дори когато става дума за интелектуален или съзерцателен тип дейност.²⁹¹ С други думи, в модела на сирийския мислител „духовната“ трансформация бива ограничена до пределите на „онтологическото“ чиноустроение на душата: понеже мисленето ни е *недостатъчно* да се превърнем в богове и по силата на истинското си самопознание да трансцендираме душевния порядък, философското спасение е вече не вътрешна работа на ума, а въпрос на определен вид божествено *въздействие* и свръхпознавателна *благодат*, предмет на т.нар. *теургия*.²⁹² Накрая, в частната перспектива на самопознанието това би следвало да значи, че (поне приживе) емпиричният Аз е неспособен да възстанови безусловно и напълно своята идентичност с идеалния Аз,²⁹³ доколкото неговата функция се изпълнява вече не от индивидуалния ейдос-ум (както е при Плотин и Порфирий), а от свръхинтелектуалното единно-в-нас, чието активиране има по-скоро външен, теургически характер.²⁹⁴ Така, на фона на описания разрыв, личното начало в нас губи огромна част от умозримата си реалност и в крайна сметка получава статус, много по-близък до емпиричната *човешка* индивидуалност.

Ползвайки се с огромен авторитет, Ямблих съумява да наложи изброените промени в антропологическата парадигма на късния неоплатонизъм. Това на свой ред налага съществени ограничения и в модела на самопознанието: (i) негов агент окончателно става *отделната душа*, а пък (ii) нейната трансформация придобива изцяло *морално-духовен (неонтологически)* облик и бива сведена до (ii^a) умствения *катарзис* от самозаблудата и преоткриването на собственото достойнство. В този смисъл, процесът на самопознание бива преобразуван в *човешки акт* и престава да обозначава цялостния път на богоуподоблението, с който се идентифицираше напълно в ранния неоплатонизъм. Доколкото познаването на себе си изобщо има връзка с божественото, тя следва да бъде положена изцяло в по-общия житейски и литургичен контекст на общението с висшето.

²⁹¹ Cf. *e.g.* Iambl. *Myst.* 1.3.

²⁹² Shaw (1995), 4-5, 13-14, 119-121.

²⁹³ Cf. Iambl. *An.*; *Myst.* passim.

²⁹⁴ Cf. Shaw (1995), 108-109.

И все пак, подобна промяна засяга не толкова антропологическата тенденция в платонизма, колкото прекалените претенции за самостоятелно обожествяване още приживе по пътя на умственото самосъзерцание. Ето защо темата за Аз-а и неговото самопознание запазва значението си в модела на късния неоплатонизъм и дори придобива още по-силно антропоцентрично звучене.²⁹⁵ За актуалността ѝ свидетелства появата на множество християнски интерпретации, в които виждаме както наличието на голям брой елементи от Платиново-Порфириевата парадигма, така и не малко от корекциите и нововъведенията, които Ямблих осъществява. Нещо повече, в християнски контекст се налагат още няколко промени, с чиято помощ класическата проблематика на самопознанието се превръща в интегрална част от християнската средновековна духовност.

На първо място, човешката душа и умът губят *божествената* си природа: те си остават безтелесни и безсмъртни, но вече са изцяло зависими от животворната воля на Бог. Загубата на божествената самодостатъчност на душата по отношение на нейната реалност е разкрита доста експресивно в постановката на Арнобий.²⁹⁶ Според автора, душата престава да бъде „междинна същност” и се превръща в „междинно качество” (*media qualitas*), доколкото има битието и живота не от себе си, а от Бог, и е безсмъртна не по природа или същност, а единствено по благодат. В тази крайна „духовна” интерпретация на самопознанието душата вече не е онзи източник на различни видове живот, между които извършва своите преходи, а емпиричен субект на страха и надеждата, чието съществуване зависи от външен идеален Аз (Христос) и чието спасение се определя не от съзерцателното знание, а от вярата в Онзи, Който единствен има силата да ни направи божествени.²⁹⁷

На второ място, християнското определение за душата като пределния Аз на човека и последващото инструментализиране на тялото нямат за цел отделянето на божественото от смъртното в нас, а *моралното изправяне на цялото същество*, чийто начин на живот зависи тъкмо от душевния избор. Самопознанието, настоява епископът на Емеса Немезий, представлява „грижа за себе си”, но не притежава

²⁹⁵ Cf. Segonds (1985), xxi-xxxiv.

²⁹⁶ Arnob. *Gent.* 2.31-66; cf. Festugière (1967), 265-291. За *viri novi*, по всяка вероятност поклонници на Порфирий, които Арнобий критикува в 2.16-66, вж. още Courcelle (1953).

²⁹⁷ Cf. Aug. *VR* 21; Theiler (1933), 21-22.

онтологическо измерение: разпознавайки себе си преди всичко като души, ние следва да се отречем от *плътските* наслади, свързани с тялото, и да се обърнем към *духовните* блага, присъщи на човека в собствен смисъл – благочестието и добродетелта.²⁹⁸ Така знанието за действителната същност и предназначение на Аз-а като душа има смисъл единствено в *аксиологичен* и *аретологичен* контекст.

Накрая, християнският модел видоизменя до голяма степен и разбирането за *личностния характер* на самопознанието (с.141-153). За разлика от Порфирий, при когото емпиричната индивидуалност няма субстанциален характер и не изчерпва пълнотата и своеобразието на личното начало в нас, християнските мислители отричат възможността за персонална трансценденция отвъд битието на отделния човек и окончателно обвързват личностното с индивидуалното.²⁹⁹ Един Боеций, например, дефинира човешката личност (*persona*) като „индивидуална субстанция от разумно естество” (*rationabilis naturae individua substantia*), следвайки идеята на Порфирий за индивидуалността като уникално съчетание на качества и предикати, а по съвсем същия начин преди него кападокийците определят лицата в Троицата като индивиди или „частни субстанции” от аристотелистки тип, контрастиращи с общата „същност” на Бога.³⁰⁰ В този смисъл, дори да приемем, че в отделни случаи християнското самопознание притежава силата да изведе личното начало *отвъд* пределите на частната индивидуалност, то (а) въпросната трансценденция има изцяло *духовен (неонтологически) характер*, тъй като (b) самият *образец* на всяка личност, към който се стреми това уподобяване, има не човешко, а божествено естество – и това е *тройствената личност на Бога*.³⁰¹ С други думи, персоналното отношение между частния Аз и идеалната норма е *духовно-реляционен* въпрос: то зависи не толкова от субстанциалната ни принадлежност към божествения свят, колкото от свободния акт на обръщане към Бог и благодатното озарение свише.³⁰²

²⁹⁸ Nem. *NH* 1.24-55.

²⁹⁹ Cf. Turcescu (2002), 530-531.

³⁰⁰ Boeth. *Duab.* 3; Basil. *Adv. Eun.* 2.4; *Ep.* 38.6; Greg. Nyss. *Ad Abl.* 40.24-41.7; *Ad Graecos* 23.4-8 (γνώτω ὅτι μερικὴν οὐσίαν, τουτέστιν ἰδικήν, λέγοντες οὐδὲν ἕτερον σημάσαι βουλόμεθα ἢ ἄτομον, ὅπερ ἐστὶ πρόσωπον).

³⁰¹ Cf. *e.g.* Syn. *Hymn.* 3-4; Димитров (2005), 217.

³⁰² Cf. *e.g.* Orig. *Princ.* 3.1.

4.2 Василий Велики: познаването на себе си съгласно Писанието.

С оглед на направените наблюдения сме в правото за заключим, че през IV век моделът на самопознание, изработен от Порфирий, запазва своето влияние в антропологията и метафизическите дискусии на деня, но заедно с това претърпява и сериозни корекции, чиято най-обща причина – изглежда – е силното недоверие в спасителната сила на умосъзерцанието и отказът от елитарния оптимизъм на философската „рационална мистика”. След Ямблих познаването на Аз-а бива трайно включено в рамките на *религиозното богопочитание*, независимо дали говорим за теургията на късния езически неоплатонизъм или пък за християнската литургия. И ако промяната е най-очевидна при езическите философи в тяхното учение за стълбицата на добродетелите, с която ще се занимаем в следващата глава, то за да илюстрираме популярността на този видоизменен модел в християнските среди, добре е да разгледаме позицията на двама от големите авторитети на Църквата – Василий Велики на Изток и Аврелий Августин на Запад.

Още в Първа глава (с.49-50) видяхме, че кападокийските Отци отделят не малко внимание на самопознанието, като от контекста на дискусиите им става ясно, че обсъждането му се основава и на елинската традиция, и на християнската библейска екзегетика. Получил своето образование в Оригеновата Александрия и Платоновата Атина,³⁰³ Василий посвещава на единогласието на двете традиции по въпроса за самопознанието една от своите хомилии – *Ad ‘Attende tibi ipsi’*. На пръв поглед, постановката е изцяло екзегетична: делфийската максима не само не е предмет на тълкуване, но и на практика не се споменава в текста,³⁰⁴ цялото слово е посветено на стандартния старозаветен израз *πρόσεχε σεαυτῶ* („гледай да (не) ... ”: *Бит.* 24:6; *Иzx.* 10:28; 19:12; 23:21; 34:12; *Втор.* 4:9; 6:12; 8:11; 11:16; 12:13, 19, 30; 15:9; 24:8; *Тов.* 4:12, 14; *Сир.* 29:20) и евентуалното разкриване на посланието му. Освен това, общият тон на хомилията се оказва много по-близък до моралистичната идея за самопознанието като смирение (с.34-35), откриваема в творчеството на

³⁰³ Жилсон & Бьонер (1994), 83.

³⁰⁴ Възможна алюзия имаме в 27.11, но по-вероятно става дума за фраза от Писанието. (За сходните употреби на *γυῶθι* в Стария Завет вж. най-вече *Бит.* 20:7; *Парал.* 28:9; *Пс.* 138:23-24; *Иов* 5:27; *Сир.* 12:1; *Ис.* 51:12-13; *Иер.* 2:23; 3:13; 31:33-34; и др.)

Филон, Климент, Ориген и другите александрийци, отколкото до сложния философски модел на Аз-а в езическия неоплатонизъм. Накрая, въпреки чудесната му запознатост с платоническата традиция, не можем да знаем дали Василий е познавал пряко Порфириево учение или по-скоро е следвал общия мотив на времето.

И все пак, по-внимателният прочит потвърждава, че в *Att.* Василий повдига редица въпроси, чиито отговори – макар и пряко свързани с библейската екзегеза – не само говорят за добро познаване на езическия модел, но и разкриват близки паралели с текста на *За 'Познай себе си'*. Уводът в хомилетичен стил, например, дава сходно обяснение за смисъла на обсъжданата фраза (23.2-25.7). Изходната позиция на човека в контакта му с Бога е неговата нищета и плътска греховност. За да се спаси от тях, той има нужда от Божията помощ и съответно възприема ролята на молител, който чака повелята на Господа, точно както и Аполоновите поклонници искат да чуят отговора на желанията си от оракула в Делфи. Оттук и изразът (ῥήμα), с който Бог се обръща към хората, е описан по същия начин като делфийската максима – като „наставление”, „съвет”, „увещание”, „заръка” и дори „заповед”.³⁰⁵ Освен това, и двете фрази се интерпретират не толкова като морални предписания, колкото като *сотериологични формули* (25.8-26.14; cf. *NT* 274F.2-6 Smith). Следвайки по всяка вероятност утвърдената стоическа теория за *oikeiōsis*, Василий твърди, че Бог-Творец е поверил всички живи същества на естествената им грижа за себе си (φυλακὴ τῆς οἰκείας συστάσεως), като е снабдил неразумните животни с техните вродени инстинкти (ἐκ φύσεως), докато на хората е дал да си помагат най-вече с разум (λόγος) и бдителност (προσοχή).

В какво обаче се състои същинската спасителна сила на второто средство? „Това да обръщаме внимание на нещо (τὸ προσέχειν),” пише светият отец, „има две значения: веднъж [то означава] да напрягаме зора си с телесните очи по посока на видимите предмети, а друг път – с помощта на умствената способност на душата да се отдаваме на съзерцанието на безтелесните [реалности] (τὸ δὲ τῆ νοερῆ τῆς ψυχῆς δυνάμει ἐπιβάλλειν τῆ θεωρίᾳ τῶν ἀσωμάτων)” (25.21-23). След още няколко реда подозренията ни са окончателно потвърдени – вниманието, което Бог е дал за наше спасение, се свързва с интелектуалната активност на душата, или по-точно с

³⁰⁵ Срв. Второ приложение, с. xxxi-xxxiii. *προφυλακτικαὶ ὑποθήκαι*: 24.11; *παράγγελα*: 23.12, 14; 26.3; 28.14; 29.1; 31.11; 24.13; *παράίνεσις*: 31.14; *πρόσταγμα*: 26.4; 30.14; 34.8.

ума като висше сетиво (ὄμμα) на човешката личност. Подобно на 274F Smith, и тук адресат на коментирания фраза е човешкият *интелект*. Нещо повече, тук също сотериологичният мотив на обръщението се оказва неотделим от *онтологическото питане* за собствената същност: „Внимавай за себе си (πρόσεχε σεαυτῷ)′ ни казва ‘Внимавай не за твоето, не за нещата около теб, а за самия себе си’. Защото самите ‘ние’ (ἡμεῖς αὐτοί) сме едно, друго е ‘нашето’ (τὰ ἡμέτερα), съвсем различно – ‘онова около нас’ (τὰ περὶ ἡμᾶς). ‘Ние’ сме душата и умът (ἢ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς), благодарение на който сме били създадени по образ на Твореца [Бит. 1:26], ‘наше’ е тялото (τὸ σῶμα), а ‘около нас’ са предметите, изкуствата и останалото устройство на живота (χρήματα, τέχνηαι καὶ ἡ λοιπὴ τοῦ βίου κατασκευή)′” (26.15-27.2). Умът, значи, е действителната *същност* на Аз-а (cf. 274F.7, 29-34).

В цитираното място лесно можем да разпознаем триделението от *Алквиад* (128a-129a; 133de). И макар съответствията да не спират дотук, все пак отчитаме едно съществено различие в постановките на двамата автори. За Порфирий умът – казахме – е не само носител на нашата реалност, но и това, което *самὸ* спасява себе си (274F.5-б: σῶζειν ἑαυτό); затова и трансформацията в неговата активност води до съответната промяна в онтологическия статут на мислещия субект, която и представлява спасението на нашия Аз. Обратно, за Василий „запазването” на ума е събитие не от онтологически, а от чисто духовен порядък; интелектът насочва вниманието си към онова, на което е образ, но не той, а именно образецът – Бог като различен от нашия Аз – принася спасение и ни прави подобни на Него. Така християнският писател едва ли би се съгласил с тезата на Порфирий, че в нас е и спасяващото, и спасяваното (*Marc.* 9); въпреки че първото все още предполага второто, при него самопознанието и богоуподоблението са окончателно отделени.

В този смисъл, познаването на природата ни има единствено *морален* ефект върху нашето съществуване. Чрез него ние узнаваме *двата вида живот*, на които сме способни, и осъзнаваме *ценността* на всеки от тях – съответно на плътския съобразно смъртното в нас (тялото) и на духовния в съответствие с ума и душата (безсмъртното в природата ни) (27.2-28.13). Правилното насочване на вниманието следователно изисква най-вече *точност* (ἀκρίβεια: 27.17; cf. 275F.27; вж. Първо приложение, с. xxiii) в непрекъснатото отсяване на важното от незначителното в рамките на динамичния ни опит. В това отношение, текстът на Василий навлиза в

същото русло като 275F: самопознанието в най-общ смисъл ни дава възможност да познаваме *мярата* във всичко и да отдаваме *подобавашото внимание* както на вечното, така и на смъртното в нас (ἐκτέρφ ... τὸ πρόσφορον), като нито презираме първото, нито величаем второто (cf. 24.14-17). И все пак, точно като в случая с вътрешния и външния човек (275F.30-42; срв. с.81-89), плътското и духовното действие се намират в обратнопропорционална зависимост: „преувеличаването на едното по необходимост води до преумалвяване на другото” (28.8-9). Ето защо авторът достига до радикалното противопоставяне на плътско, смъртно, телесно и духовно, безсмъртно, душевно, което видяхме в *De Abstinencia* (с.123-126) и което намира решение на дилемата само в ригоричната „аскеза на добродетелта” (28.2).

Тук следва да направим три заключителни наблюдения във връзка с текста. (i) Въпросната аскеза изисква непрекъснатост в полагането на съответните усилия (cf. 31.21), доколкото човешкият Аз съчетава разнородни елементи и животът му съобразно тях може да приема различна посока – *навътре* или *навън*. Съгласно триделението от *Алквиад* обаче, наша цел се явява не обръщането на внимание на външното, а съсредоточаването в себе си и „вътрешният мир и спокойствие на душата” (31.22, 25: μὴ τὰ ἔξω περισκόπει ... ἀλλὰ σεαυτὸν ἀνακρίνων μὴ διαλείπης; 35.4: ἔνδον γαλήνη περὶ τὴν ψυχὴν καὶ ἡσυχία; cf. 23.11, 14).

(ii) С оглед на радикалното противопоставяне по ценност между вътрешния (духовен) и външния (плътски) начин на живот, Василий възприема популярното медицинско *simile* за самопознанието и философията като вид *терапия на духа*.³⁰⁶ На първо място, трябва да обърнем внимание на себе си, защото се нуждаем от *диагноза* за актуалното ни състояние, т.е. за здравето или болестта на душата ни. На второ място, следва да положим съответната *грижа*, за да се пречистим и оздравеем. Тук обаче християнският модел отново изисква своето: при Василий *лечението* не е по силите на самодиагностициращия се човек, нито на неговия висш Аз, а единствено на „общия и истински лечител на душите” – Христос в ролята на наш Изкупител (ὁ κοινὸς καὶ ἀληθινὸς τῶν ψυχῶν ἰατρός; 24.12; cf. 24.10-14; 28.15-29.3).

(iii) В този аспект, следователно, самопознанието изпълнява не толкова терапевтична, колкото *аскетико-катартична функция*. Като образ Божи, нашият дух е в състояние да премахне човешките изкривявания от себе си, упражнявайки во-

³⁰⁶ Cf. Maier (1994).

лята, вниманието и общия си начин на живот (cf. 28.2; 29.9-10). Същинското уподобяване на образа, обаче, е извън капацитета на аскезата и автотерапията ни – става дума за божествено събитие. Ето защо действителният смисъл на това да познаваме себе си се състои по-скоро в *подготовката* за истински важното – а именно *богопознанието*. И все пак, самопознанието е *необходимото условие* за последното и затова ни е заръчано от Господ: „Отдай внимание на себе си, за да отдадеш внимание и на Бог” (Πρόσεχε οὖν σεαυτῶ, ἵνα προσέχης θεῶ: 37.14-15).

Изложените тук наблюдения, както и други терминологични съответствия (cf. e.g. 35.12 ~ 274F.14) и общи паралели (като, да кажем, разбирането за микро- и макрокосмоса или пък „каталога” на самопознанието) показват съвсем ясно, че Василий познава Порфириевия модел на самопознанието от *За ‘Познай себе си’* или пряко, или от втора ръка, или през философското *koinē* на IV век, доминирано от неоплатоническия речник, за чиято изработка и популяризиране тириецът има огромна заслуга. Въпреки многото промени, въпросният модел очевидно запазва ключовото си място в антропологията и тематиката на богопознанието в късната традиция и бива успешно инкорпориран в християнското духовно наследство. Доказателство за това е и фактът, че почти четири века след Василий Велики друг авторитет на Църквата – Йоан Дамаскин, посвещава на проблема обширна секция от своите *Sacra parallela* (4.2, 1297B–1305C). Макар че практически всеки ред от нея принадлежи на по-ранни автори³⁰⁷ или е цитат от Писанието, заслужава си да направим две важни уточнения във връзка с постигнатия синтез. На първо място, сирийският монах експлицитно отъждествява Γνωθὶ σεαυτόν и Πρόσεχε σεαυτῶ (1297C; 1300A; 1305B), с което потвърждава наличието на вариативен, но единен модел на самопознание в традицията след Порфирий, Ямблих и Василий. Това, на второ място, става ясно и от опита му да привлече не само Новозаветни паралели (*Мат.* 7:1; 7:3-5; *Лук.* 6:37; 6:41-42; 11:35; *Римл.* 14:4; *1 Тим.* 5:22; *Як.* 4:11), но и кратки обсъждания и мнения от не малко традиционни авторитети като Климент Александрийски, Григорий Богослов, Йоан Златоуст и Евагрий Понтийски (cf. *Greg. Naz. Or.* 2, 424A; 23, 1153A; 40, 396D; *Basil. Hom.* 361B; *Hex.* 9.6.15-19; *Iambli. VP* 83.5-6; *etc.*). Когато към всичко това добавим честото разглеждане на нашия въпрос от страна на Михаил Псел през XI век, струва ми се, че сме в правото да

³⁰⁷ В огромната си част текстът екскерптира обсъжданата хомилия на Василий.

заключим, че Платиново-Порфириевата тема за *самопознанието като духовна трансформация на Аз-а* намира траен прием във византийска традиция.³⁰⁸

4.3 Порфирий, Аврелий Августин и Западът.

Що се отнася до латиноезичното християнство, ситуацията изглежда доста по-различна. Въпреки безспорното съществуване на философски връзки между Изтока и Запада през периода, като цяло можем да говорим ако не за „култура на декаданса“, то поне за относителен упадък на латинската философска литература след IV век.³⁰⁹ В тази обстановка, работилите в Рим Плотин и Порфирий оказват особено силно влияние върху Запада, където гръко-източните идеи и учения по правило достигат трудно, а единственото осезаемо по-късно влияние е от страна на александрийските коментатори.³¹⁰ Проблемът за латинската рецепция на ранния неоплатонизъм се поставя особено остро в контекста на модерните изследвания за хипонския епископ Августин (354–430), който в качеството си на всепризнат „учител на Запада“ съхранява не малко елементи от неоплатоническата доктрина в собственото си творчество, а оттам и в средновековната литература на Запада.³¹¹

В действителност, историята на Августиновия „платонизъм“ съдържа много неясноти и не по-малко обрати. Макар сам да признава значителното влияние на *quidam Platoniorum libri* върху собствената си духовна еволюция,³¹² трудно е да се определи кои автори по-точно повлияват решително на неговата ранна мисъл. Още в началото на съвременните тексткритични изследвания на латиноезичния неоплатонизъм се налагат четири основни хипотези: Августин, чието знаене на гръцки (поне в ранния период) винаги се е поставяло под сериозен въпрос, черпи сведения за (нео)платоническата философия от (i) Марий Викторин и латинските му преводи на гръцки автори; (ii) от евентуалния прочит на Платиновите *Енеади* или на трактати от тях; (iii) от познаването на Порфирий и неговите творби; или

³⁰⁸ За платонизма във Византия вж. Gersch (1978); Smith (2004), 122-129; Христов (2004).

³⁰⁹ Courcelle (1948), x-xi.

³¹⁰ D. O'Meara (2003), 13-16; Smith (2004), 108.

³¹¹ За живота и делото на Аврелий Августин в най-общ план вж. Markus (1967); Жилсон & Бьонер (1994), 139-191; Каприев (1996).

³¹² Aug. Conf. 7.9.13-14; 7.20.26; 8.2.3; CD 8.10.2; 8.12; etc.

пък (iv) от съвместното познаване на Плотин и Порфирий.³¹³ Предвид сложността и богатството на дебата, засега се налага да приемем, че най-вероятна хипотеза е (iv) – с уточнението, че Порфирий е по-добре и по-богато представеният автор от двамата в творчеството на Августин. В по-общ план, тириецът дори би могъл да се счита ако не за абсолютния *maître des esprits* във философията на ранното средновековие, то поне за големия *посредник* между (нео)платонизма и латиноезичния Запад.³¹⁴ Надяваме се, че принос към изясняването на проблема ще има и нашето обсъждане на основните места и мотиви, в които Августин ни изглежда повлиян от Порфириевия модел на самопознанието.

На първо място, в цялото творчество на хипонския епископ се забелязва ясен акцент върху саморефлексията и вътрешните търсения на духа. Заглавия като *Изповеди* и *Soliloquia* недвусмислено загатват това, което е експлицитно изведено като *Leitmotiv* в единия текст: “Искам да зная Бога и душата. – И нищо повече? – Решително нищо.”³¹⁵ В ранното *De ordine* на рационалното самопознание на духа е поверена структурообразуващата функция в системата на знанията и науките, а на не малко места умственото вглъбяване в себе си бива положено в сърцевината на философската дейност и на богопознанието изобщо. До каква степен, тогава, сме в правото да отдадем въпросния акцент на засилено неоплатоническо влияние? Въпросът е донякъде объркващ, тъй като знаем със сигурност, че отношението на Августин към (нео)платонизма търпи съществена промяна с времето. Оттук и в ранните му творби, където впечатлението от платоническите книги се чувства осезателно, намираме огромна част от предпоставките на Порфириевия модел, но впоследствие много от тях биват съзнателно ревизирани или дори отречени, както ясно показват късните *Retractationes*. Ето защо би било най-добре да заемем една

³¹³ Cf. Courcelle (1948), xiii-xvi. За влияние единствено от Плотин: Henry (1934), 78-95 (ref. ad Aug. *BV* 1.4); O’Connell (1963), 129-130; *etc.* Само от Порфирий: Theiler (1933); Beatrice (1989), 248-252 (ref. ad *Retr.* 1.1-4; *Acad.* 2.9.22; *BV* 36; *Sol.* 1.1.5; 1.14.24; *Ord.* 1.1.3; *CD* 10.29.2); *etc.* Съвместно влияние: Courcelle (1948), 159-176; J. O’Meara (1959); (1969); P. Hadot (1960); *etc.* За някои частни влияния на Порфирий върху Августин през други латински автори вж. Dörrie (1962); (1964).

³¹⁴ Courcelle (1948), 394-398; Dörrie (1962); Beatrice (1989), 257; Smith (1987), 765-772.

³¹⁵ Aug. *Sol.* 1.2. Срв. Каприев (1996), 17-18.

умерена позиция, според която нито ранният Августин жертва специфичните за неговото християнство основоположения в името на неоплатоническото учение, нито късният Августин се отказва напълно от някои основни мотиви в Порфириеви модел въпреки сериозната преоценка, на която ги подлага с времето.

В най-общ доктринален план хипонският епископ е безспорно повлиян от *антропологическата тенденция* в ранния неоплатонизъм.³¹⁶ Противно на някои свои съвременници, той поддържа възгледа за безтелесната природа на душата и нейното безсмъртие,³¹⁷ и макар че едва ли можем да ѝ припишем непадналност,³¹⁸ все пак именно в нея е вложен човешкият образ и подобие на Бога.³¹⁹ Разбира се, тук нашата душа не просто низхожда изцяло в материалния свят, но преди всичко губи божествения си статут и непроменливата си същност, т.е. става подвластна на греха като особен вид понижена реалност (*minus et minus esse*).³²⁰ Въпреки това Августин е склонен да приеме йерархичния модел на (нео)платоническите „два свята”, подчинени на Бог, и да постави човека като динамична среда между тях. В случая неговата междинност има две измерения. От една страна, в скалата на *gradus essentialium*, доминирана от абсолютната реалност на Бог (cf. Aug. *CD* 12.2, б: *summe esse; summa essentia; qui summe est*), отделните видове същности са получили точно определени нива (съответните им „чинове”), принадлежащи към един от двата свята; само на човека, обаче, е дадена свободата за движение към единия или другия – или казано иначе, свободата *да бъде* повече или по-малко в зависимост от конкретната насока (*conversio*).³²¹ От друга страна, вътре в нас междинността намира израз в ипостасийното единство на душата и тялото като различни субстанции, съчетани по несмесен начин (т.нар. *unio inconfusa*).³²² Това означава, че самият човешки живот има йерархична структура: макар също толкова тварна, колкото тялото, душата е по-близо до Бог, има разумна и духовна природа и е

³¹⁶ Markus (1967), 354-361; cf. Ayres (1995), 294.

³¹⁷ Cf. Aug. *QA* passim; *Conf.* 7.10.16; *CD* 14.5; *Gen.* 12.24.50; *etc.*

³¹⁸ По-близо до Плотин в това отношение стои Марий Викторин (cf. *Adv. Ar.* 1.61.7-24).

³¹⁹ Cf. *e.g.* Aug. *Trin.* 14.8.11.

³²⁰ Aug. *CD* 14.13; *Serm.* 142.3.3; cf. *QA* 31.63; 34.77; *Trin.* 14.8.11; *Gen.* 7; *Ep.* 166.2.3-4.

³²¹ Aug. *CD* 12.2; cf. Theiler (1933), 12; Pépin (2002), 153-154.

³²² Aug. *CD* 10.29; *In Ioann.* 19.15; *Ep.* 137.3; 169.8; *Trin.* 1.10.20; cf. Rist (1988), 409.

носител на безсмъртие;³²³ тялото е светско, плътско и смъртно; затова и човек е по-скоро рационална душа, отколкото животинско тяло, при все че от личния му избор зависи каква посока ще поеме цялостната му личност (*persona*) – към благо-то на своя дух или към насладите на плътта.³²⁴ В този смисъл, Августин разглежда човешкото подобие с Бога не само като литургийно-благодатен дар, но и като вродена характеристика на човешкото битие – деформирана и нуждаеща се от възстановяване, но все пак налична в нас по природа.³²⁵

Освен това, хипонският епископ ползва голяма част от неоплатоническата аргументация за естеството на умозримия свят, интелектуалната активност и типовете познание на ума. В *De ordine*, например, виждаме идеята за единството-на-множествеността, с която Плотин и Порфирий обясняват *идентичността на част и цяло* в ноуменалната сфера.³²⁶ По-висшият тип единство на умозримата реалност е преутвърден и с (нео)платоническото схващане на Августин за *функционалната самостоятелност* на интелекта, чието мислене не се нуждае от телесен орган и в този смисъл отразява едно по-висше (умозримо) тъждество на субекта и обекта в хода на познанието.³²⁷ Не на последно място, тясна близост с Порфириевия модел на самопознанието от *De Nosce teipsum* демонстрира и Августиновото разбиране за различните степени на умствено знание и най-вече за мъдростта (*sapientia*), която е напълно интуитивна,³²⁸ има съзерцателен характер и схваща вечните принципи на Творението.³²⁹ Така за разлика от конвенционалните *scientiae*, които са дело на предметно-дискурсивното мислене на нисшия разум (*ratio inferior*), мъдростта е не просто *знание* за нещо, но преди всичко *истина, духовен начин на живот и висше участие* – или всичко онова, което е самопознанието на ума според 274F Smith.³³⁰

³²³ Aug. *VB* 1.4; *Gen.* 10.24.40.

³²⁴ Aug. *Mor. Eccl.* 1.27.52; *In Ioann.* 19.15; *Ord.* 2.11.31; *QA* 25.47; *Trin.* 15.7.11; *CD* 19.3.

³²⁵ Aug. *In Hept.* 5.4; *Trin.* 14.8.11; 14.10.13; 14.16-17.

³²⁶ Aug. *Ord.* 2.18-19; cf. *Conf.* 1.6; 7.16-17; *QA* 32.69.

³²⁷ Aug. *Ord.* 2.3; *Lib. Arb.* 2.12.33; *Trin.* 9.3.3; 10.10.14-16; 12.14.23; cf. Sorabji (2007), 62.

³²⁸ Aug. *QA* 26-30 (cf. 27.53; 30.58).

³²⁹ Aug. *Trin.* 12.3.3; 12.14.22; 12.25.25; 15.10.17 (*contemplativa scientia*); *Lib. Arb.* 2.16.

³³⁰ Aug. *Conf.* 9.10.24; 10.23.34; *Trin.* 14.12.21; cf. O'Connell (1963).

Неоплатоническата картина у Августин придобива завършеност с идеята за *двата типа самопознание*, която откриваме в 9^{та} и 10^{та} книга на *За Троицата*.³³¹ В този своеобразен трактат за самопознанието църковният отец без съмнение ползва Порфириевата постановка от *За 'Познай себе си'* и *Sent. 40*.³³² Следвайки дефиницията за познанието като стремеж към уподобяване на познаваното (cf. *Sent. 25.4-6*), Августин изтъква, че ние винаги се стремим да познаем не това, което ни е напълно чуждо и неизвестно, а онова, което вече някак сме познали и обичаме (*Trin. 10.1-2*). От една страна, ние се стремим най-вече към щастието и сигурността, а, от друга, обичаме преди всичко себе си (cf. 10.1.3). В този смисъл, познаването на себе си се явява *предусловие* за постигането на блаженство. Дали и как, обаче, сме способни на самопознание? Като отговор християнският автор изтъква същия парадокс, който открихме при Плотин (*Enn. 5.3*) и Порфирий (*Sent. 40*) – като хора ние едновременно познаваме и не познаваме себе си. Когато умът е в режим на мислене за външните неща, той асимилира не самите тях, а техните образи (*imagines*), които съставляват съдържанието на познавателната активност (cf. 10.5.7). Така всеки път, когато дискурсивният разум се обръща към себе си, той познава себе си в образите, които познава, или с други думи – познава себе си като познаващ другите неща (*se aliquid scientem scit: 10.3.5*). Въз основа на всичко това Августин настоява, че човек не просто не е в състояние да избяга от формалното самопознание, но и че подобна автореферентност винаги разкрива ума *в неговата цялост*, т.е. в пълнотата на мисловното му съдържание (10.4.6; cf. *Gen. 7.21.28*; *Plot. 5.3.1, 5*). По този начин, независимо дали съзнаваме това или не, в хода на познанието ние винаги познаваме и самите себе си – и това, изглежда, е нашата *същност* като умове (9.3.3; 10.8.11; 10.10.13).

В това заключение безспорно следва да разпознаем Порфириевия мотив за неотчуждимото *присъствие* на Аз-а във всеки свой акт и в човешкото битие като цяло (с.156-158; cf. 10.9.12: *sibi praesens*). Проблемът е, че при самопознанието от този тип винаги е налице привнесена *другост* под формата на чужди образи или във вид на стремеж към нещо извън нас (10.8.11). Въпреки това, саморефлексията е способна да отличи няколко елемента в потока на познанието, които се отнасят

³³¹ Cf. Courcelle (1974), 113-164; Bolton (1994), 111-121; Ayres (1995).

³³² Theiler (1933), 48-52; Répin (1964), 92-107.

до ума *per se*, и това са съответно неговото *съществуване, живот и мислене (esse-vivere-intelligere: 10.4.6; 10.10.13-16; cf. Sol. 2.1.1)*, които формират собствения му ейдос независимо от предмета на неговата активност, а оттам и се явяват локус на абсолютна епистемична сигурност за Августин.³³³ На свой ред те – също както и триадите *mens-notitia-amor* и *memoria-intelligentia-voluntas* – представляват образ на върховната Троица, по силата на който съществуваме неразривно свързани с Бог и Неговата Истина *вътре в нас самите (10.12.19; cf. Theiler (1933), 48; Ayres (1995), 272-293)*. Така умът е не само най-близо до това да бъде наша безтелесна същност, но се оказва и единствената ни способност, водеща до Бога вътре в нас. С оглед на обективната йерархия на реалностите това означава, че познаването на себе си като образ Божии е *по-ценно и по-истинно* от познаването на външните неща или на себе си като познаващ външните неща (9.12.18; 10.6.8). За разлика от дискурсивното знание, опериращо със сетивни образи, този тип самопознание има характера на интуитивна *илюминация*, доколкото ни свързва с абсолютната и проста истина в нас, и в този смисъл представлява върховно знание, свършена мъдрост и щастлив живот (9.6.9; cf. 11.1.1; 12.1-2). Също като в модела на ранния неоплатонизъм, духовната трансформация е възможна, защото в обръщането си към себе си *по подобие на висшето* ние сами *ставаме* като него. Когато нашият ум се насочи *навътре и нагоре*, самопознанието прераства в *богоуподобление*.³³⁴

От казаното става ясно, че откъдето е основанието за същинско самопознание е онтологическата *praesentia Dei* във вид на *inviolabilis veritas*, която основополага всяко познание на ума. Но защо тогава се случва така, че душите не познават себе си и се отдават на плътското? Проблемът, изглежда, се състои в двупосочността на интелектуалното внимание, пред което стои пъстра йерархия от познавателни образи и което *eo ipso* е застрашено от това да се насочи към нисшето вместо към висшето. Подобна „познавателна грешка” има за резултат не само нарушаването на естествения ред (*ordo: 9.6.9; cf. 6.10.12; Gen. 4.3.7*) и обвързването на любовта към себе си с неща, които са далеч от истинския ни Аз (т.е. вътрешния човек), но преди всичко духовното „отсъствие” на човека от себе си и Бог (10.5.7; cf. Theiler (1933), 43-45). Търсейки щастието *навън*, умът се отдалечава както от Този, Който

³³³ Aug. *VB 2.7; Lib. Arb. 2.3.7; Conf. 10.3; Trin. 15.12.21; CD 11.26*; Каприев (1996), 45.

³³⁴ Cf. Aug. *VR 39; Conf. 9.10.24; Trin. 8.17; 9.16; Retr. 1.8; etc.*

присъства в нашите вътрешности, така и от самия себе си, чиято същност е да е наличен в себе си и да познава себе си, а не външното (9.12.18; 10.8.11; 14.6.8; cf. *Sent.* 40.51-68; Répin (1964), 103-104). Въпреки това, отчуждението от Бог няма пространствено-телесни измерения, а е плод на несъответно отношение; затова и за нас във всеки един момент остава открита възможността да се възвърнем към Него в себе си по силата на онова „бездтелесно обръщане”, което и Августин, и Порфирий определят категорично като *любов към себе си и Бога*: „който знае да обича себе си, обича и Бога” (8.7.11). Интровертността на умственото търсене и правилното насочване на волята ни (*intentio voluntatis*) означават възстановяване на нашето *духовно присъствие* в себе си и в Него (10.8.11; cf. *VR* 21; 52-58).³³⁵

Когато към това добавим наличието на различни *степенни* в рамките на този процес,³³⁶ виждаме колко силно влияние върху Августин е оказал Порфириевият модел на самопознанието в качеството му на интелектуално-съзерцателно богоуподобление. И все пак, по-внимателният поглед показва колкото прилики, толкова и – на места радикални – различия. Макар да оценява душата и ума много високо, хипонският епископ отрича божествеността и самобитността им. Взета сама по себе си, душата е нищо; ето защо нейната реалност е изцяло зависима от Бог и се свежда до чина, който Той ѝ е отредил.³³⁷ Оттук и богоуподоблението не изключва, а предполага човешкото тяло като неделима част от нашата природа.³³⁸ Всичко това значи, че личностната трансценденция на самопознанието няма *онтологичен* характер – *homo interior* и *homo exterior* са аспекти на един и същ емпиричен индивид и не се разполагат на различни нива в йерархията на субстанциите.³³⁹ Даже в режима на *sapientia* ние не се отъждествяваме с нейния върховен обект, доколкото знанието на отделния ум има възможността да променя предмета, но не

³³⁵ Cf. *Gaur.* 12.3: „Затова човекът, който познава бога (ὁ γινὼς τὸν θεόν), го има наличен [в себе си], докато този, който не го познава, отсъства от него, при все че бог присъства навсякъде (ὁ ἀγνοῶν τῷ πανταχοῦ παρόντι ἄπεισι).”

³³⁶ *Aug. QA* 33.70-76. Cf. Markus (1967), 368; Répin (2002).

³³⁷ *Aug. Mus.* 6.13.40.

³³⁸ Cf. *Aug. Retr.* 1.1.2 ; 1.3.2 ; 1.4.3; *CD* 10.29.2; *etc.*

³³⁹ Cf. *Aug. Trin.* 9.11.16; 11.6.10; Courcelle (1975), 654.

и субекта си.³⁴⁰ Така принадлежността на човека към два свята и динамичното идентифициране с единия или другия има единствено *морално-духовно измерение*: когато познаваме Бог, ние ставаме по-добри (*meliores efficiamur*), но не се превръщаме в Него.³⁴¹

В конкретния план на самопознанието, въпросната разлика личи най-ясно в авторските *Изповеди*. С това съчинение Августин встъпва в дългата традиция на антично-средновековния жанр на „вътрешния диалог“, при който литературният „Аз“ води беседа с емпиричното „себе си“.³⁴² В случая, обаче, интериоризирането на разговора няма за цел да доведе до съизмерване с идеалния Аз в качеството му на хоризонт за лична трансформация, а с Бога и Истината *отвъд* реалното себе си. Оказва се, че интроверсията на ума открива в себе си онтологическото присъствие не на Аз-а, а единствено на Бога; отгук и завръщането към себе си приема облика не толкова на завръщане към собствената истинна реалност, колкото на обръщане към Твореца, Който удържа собственото ни съществуване: „Щях ли изобщо да бъда, ако Ти не беше в мен? ... Но ето на, Ти си бил вътре, а аз бях навън и там Те търсех... С мен си бил, а аз не бях с Тебе.“³⁴³ В този смисъл, преодоляването на себе си в съзерцателното самовгълбяване вече не е постигане на истинския Аз, а отдаване на Бог като същностно различен от личния Аз.³⁴⁴ Самопознанието, в тази връзка, претърпява две важни промени в Августиновата постановка: (i) неговата трансценденция има изцяло *духовен* характер, откъдето и (ii) обръщането навътре в себе си е насочено към Бог, Който емпиричният Аз не може да стане никога, но Който въпреки това поема ролята на негов *идеален Аз*.³⁴⁵ В *De vera religione* четем: „Разбери кое е висшето единство (*convenientia*). Не търси навън, върни се в себе си – истината живее във вътрешния човек, – и ако намериш собствената ти природа за изменчива, преодолей и себе си (*transcende et teipsum*)... Повярвай, ти не си самата

³⁴⁰ Markus (1967), 362-363.

³⁴¹ Aug. *Trin.* 9.11.16; cf. *Acad.* 3.17.37; *Ord.* 1.11.32; *Retr.* 1.3.2; *CD* 11.10.3; etc.

³⁴² Богданов (2005), 303-318; cf. С. Edwards (1997), 23-26.

³⁴³ Aug. *Conf.* 1.2; 10.38.

³⁴⁴ Cf. Aug. *In Iob* 6 (*eum dicit verum hominem, qui personam significat agentis poenitentiam conversione ad Deum*).

³⁴⁵ Cf. Aug. *Conf.* 2.16-17; *In Ioann.* 20.11-12; *CD* 8.6; O'Connell (1963), 133-144.

[истина], тъй като тя не търси себе си. Ти обаче си стигнал до нея с търсене – не в пространствен смисъл, а по силата на умственото си разположение (*mentis affectu*), при което вътрешният човек се е единил (*conveniat*) със своя Обитател, и то не с низка и плътска похот, а благодарение на висше духовно желание” (VR 72).

Накратко, самопознанието е в двойна (онтологическа и духовна) зависимост от идеята за Бога като идеален Аз. На първо място, в резултат на грехопадението човек е неспособен *да познава истински* и дори в познаването на самия себе си се нуждае от *помощ отвън и свише*. Така ние познаваме себе си само и единствено когато познаваме *истината на Бога за нас*, вложена в нашия ум и откровена в Писанието.³⁴⁶ Затова и самопознанието е просто стъпка в посока на богопознанието. На второ място, емпиричният Аз е способен на интроверсия и трансценденция само доколкото Бог *е* извечно обърнат към него. Разглеждано *per se*, нашето „себе си” няма устойчива реалност и се разпада в потока на времето; ето защо за него спасение е завръщането му към неотменното метафизическо присъствие на Бог – завръщане, което не води до онтологичното преобразуване на човека, но което позволява полагането на *личната история* в перспективата на *вечността*.³⁴⁷ Оттук и самопознанието като вид търсене на пределната ни реалност препраща отново към богопознанието като знание за Този, Който *е*. Тук, следователно, стигаме и до най-сериозното несъгласие на Августин с модела на Порфирий: *самопознанието няма статуса на реално и лично обожествяване*; в много по-голяма степен то отчита *историческата динамика на отделния Аз*, чиято вътрешна субстанциалност вече е сериозно застрашена от греха като отвърщане от Бог.

³⁴⁶ Cf. Aug. *Trin.* 8.2-4; 8.6-9; *Conf.* 10.36.60; 10.41-42.

³⁴⁷ Cf. Aug. *Conf.* 10.8.15; *Trin.* 15.21.40.

ТРЕТА ГЛАВА

САМОПОЗНАНИЕТО, УЧЕНИЕТО ЗА ДОБРОДЕТЕЛИТЕ И ЦЕННОСТТА НА ФИЛОСОФИЯТА

1. САМОПОЗНАНИЕТО КАТО УПОДОБЯВАНЕ НА БОГ

ПО ПЪТЯ НА ДОБРОДЕТЕЛТА.

Въпреки честите и остри възражения спрямо отделни елементи и внушения в Порфириевото схващане за самопознанието като вътрешна трансформация на Аз-а, късната традиция – както видяхме – възприема видоизменена версия на същия модел като своеобразен *стандарт* в антропологическия дискурс за конституцията на човека и неговото отнасяне към божественото начало. Изглежда обаче, че още по-силно влияние върху нея упражнява учението на нашия автор за стълбицата на добродетелите, по която – стъпало след стъпало – субектът на самопознанието е в състояние да се изкачи до самия образец на своето съвършенство (личния ум като специфична част от умопостижимия космос). Каква тогава е функцията на това учение в цялостната постановка на Порфирий и как тириецът достига до него?

На един по-ранен етап (с.38-45) вече имахме възможността да забележим, че в рамките на самопознанието като вътрешно уподобяване на висшето (бога или висшия Аз) добродетелта – като промяна в енергията, а оттам и в самата същност на познаващия себе си – в действителност няма алтернатива. Съгласно разликата, която Порфирий прави между онтологическото и духовното ни „присъствие” в себе си (с.156-158), възстановяването на изконната „наличност” на висшия Аз е въпрос на морално-духовно „възвръщане” или „изправяне” на емпиричното „себе си” съобразно откъдната норма на умозримия идеал – „изправяне”, което в крайна сметка прераства в онтологическата трансформация на съответния субект. Оттук и

добродетелта в творчеството на тириецата придобива доста по-различно значение в сравнение с традиционната си дефиниция при Сократ или Аристотел, да кажем: тя надхвърля ролята си на човешко знание, както и чисто нравствения си облик, и започва да се схваща не толкова като статично-обективна светска норма или пък фиксиран морален характер, колкото като *динамична поредица от вертикално подредени и взаимосвързани „образи“*, *извеждащи по плавен и постепенен начин субекта на самопознанието до абсолютния „образец“ на личностната пълнота и съвършенство* (с.146, 160-161). Обвързвайки висшето щастие с върховното ни битие, Порфириевата добродетел се явява *свързваща среда между йерархичната реалност и йерархичния Аз*, която до голяма степен попълва неяснотите в Платиновия „скок“ и чисто „опитното“ говорене за духовната трансценденция (с.131).

1.1 Добродетели и видове подобие: Плотин, *Енеади*, 1.2.

Така описаната картина е представена най-ясно в обширната 32^{ра} глава на *Мисли върху умопостижимото*. Тъй като, обаче, секцията представлява подробен коментар към Платиновия трактат *За добродетелите* (*Енп.* 1.2 [19]), необходимо е преди това да направим кратък анализ на неговото съдържание.

По-рано вече се убедихме (с.92), че римският философ няма навика не само да редактира, но и да озаглавява съчиненията си. Разглежданият трактат не прави изключение: името му, също както и местоположението му в началото на първа *Енеада*, е дело на Порфирий. Какви обаче са основанията за това? Ако погледнем по-внимателно Платиновия текст, ще видим, че повод за творбата е не толкова систематичният опит за подробно описание на добродетелите (каквото – в най-общи линии – е мотивът в *Sent.* 32), а конкретната интерпретация на Платоновата идея за *богоуподобление* от прочутото място в *Теетет* (176ab), която асоциира с върховния *homoïōsis* още темата за злото, за бягството от него в другия свят и за разумността (φρόνησις) като онази добродетел, посредством която сме способни да го постигнем.¹ Така дискусиата за добродетелите в *Енп.* 1.2 по недвусмислен начин бива разположена в общата рамка на Платиновото разбиране за *първообраза* и *подобие*: ако между феномените на различни нива от реалността, за които

¹ Van Lieshout (1926), 66-68; Dillon (1983b), 92-96; Bugai (2003), 85; D. O'Meara (2003), 39-41; Smith (2004), 62.

ползваме едни и същи думи, съществува връзка само по хомонимия, то в какъв смисъл можем да говорим за *подобие* между тях? За да отговори на този въпрос, авторът разграничава „два вида уподобяване“: (а) *отъждествяване* с подобното и (б) *причастие* към подобното по хомонимия.² Двете значения се отнасят до два различни *типа* идентичност, предаващи съответно хоризонталния и вертикалния вид „уподобяване“ между нещата. Именно това уточнение позволява на Плотин да засегне и проблема за добродетелта, който можем да обобщим в следните линии.

Още Аристотел казва, че боговете не притежават добродетели като смелост и благоразумие просто защото нямат нужда от тях. Но как тогава добродетелта ни прави *подобни* на тях, и изобщо изисква ли богоуподобяването *добродетелност*?³ Отговорът на Плотин е директен и ясен: богоуподоблението по добродетел е не постигане на пълна идентичност, а просто вид причастност на изображение (това, което има добродетел) към образец (умозримата същност, която е сама по себе си *отвъд* добродетелта). Така обаче остават нерешени други два ключови проблема: (1) В какво точно изображението постига подобие с образа, щом там горе няма добродетел? и (2) Ако обичайният смисъл на четирите Платонові добродетели⁴ имплицира разгръщането на даден вид *светска* активност, то на какво основание твърдим, че те спомагат за богоуподоблението *като бягство от този свят*?

На първия въпрос Плотин отговаря сравнително лесно и кратко: въпросното „възражение щеше да е в сила, ако това, в което душата участваше (*μεταλαμβάνει*), беше *тъждествено* на онова, от което тя произлиза. Едното обаче е различно от другото. Наистина, сетивно възприемаемият дом *не е тъждествен* (*οὐ τὸ αὐτό*) на умопостигаемия, макар да е *подобен* нему (*καίτοι ὁμοίωται*): той, разбира се, участва в реда и подредеността, но там, в разумното си основание, той не е нито ред, нито подреденост, нито симетрия (*οὐκ ἔστι τάξις οὐδὲ κόσμος οὐδὲ συμμετρία*). Така е и с нас. Ние сме причастни на подредеността, реда и съгласието, които идват от умопостигаемия свят, *и тъкмо в тях се състои тукашната добродетел* (*τούτων ὄντων τῆς ἀρετῆς ἐνθάδε*). Ала тъй като умопостигаемите предмети не се нуждаят от съгласие, нито от порядък, нито пък от подреденост, те не ще имат нужда и от

² Plot. 1.2.2.4-10; 7.28-30.

³ *Ibid.* 1.2.1.10-16; cf. Arist. *EN* 10.8, 1178b8-18; Alc. *Did.* 28.3.

⁴ Cf. Plat. *Resp.* iv, 441d1-443b2; *Leg.* i, 631c; *Div. Arist.* 13.

добродетел. При все това ние се уподобяваме (ὁμοιοῦμεθα) на умопостигаемите същности именно благодарение на собствената ни добродетелност.”⁵ В самия край (1.2.7) Плотин потвърждава още веднъж казаното тук: понеже налагат върху душата в ролята на техен субстрат дадена висша мяра и ред, добродетелите – колкото и далечна да е приликата им с изобразяваната от тях отвъдна норма – в известна степен ни уподобяват на образаца.⁶

Доста по-проблематичен се оказва отговорът на втория въпрос. От това, което авторът ни казва за политическите добродетели, е ясно, че тяхното дело е свързано с външния телесен свят.⁷ Тогава дори да приемем, че в себе си те отразяват определена мяра, характеризираща умозримата реалност, то пак имаме нужда от нещо допълнително, което да придаде вертикално измерение на техните резултати.⁸ Ето защо, без да ги нарича експлицитно добродетели, Плотин вплита в обсъждането си т.нар. *пречиствания* (καθάρσεις), които описват добродетелното действие на душата, преследваща несветските цели на уподобяването:⁹ те засягат единствено нея, а не целия човек, и нямат за задача да придават порядъчност на земното ѝ битие, а да я отделят от него и основната му „свързка” (тялото).¹⁰ В съответствие с това обаче авторът се принуждава да признае, че сами по себе си политическите добродетели имат чисто *инструментална функция* във връзка с постигането на по-съвършения образ на умозримата мяра.¹¹ Добродетелите се оказват йерархично разположени в скала от взаимно преливащи нива (*gradus*), между които е налице по-скоро хомонимия и причастност, отколкото очакваната идентичност; а това означава, че уподобяването според тях предполага известен *дисконтинуитет*. Политическите добродетели вероятно са необходимо условие за същинското пречистване, но по никакъв начин не сочат към него – до момента, в който душата *сама* не реши да обърне себе си нагоре. Несъответствието между различните нива на добродетелна

⁵ Plot. 1.2.1.40-50.

⁶ *Ibid.* 1.2.2.13-20.

⁷ *Ibid.* 1.2.1.16-21.

⁸ *Ibid.* 1.2.2.22-26; cf. 4.8.1.

⁹ *Ibid.* 1.2.3.11-21; cf. Plat. *Phaed.* 67b.

¹⁰ *Ibid.* 1.2.3-5. Cf. H. Barnes (1942).

¹¹ Cf. D. O’Meara (2003), 41-42; Bugai (2003), 87-88.

активност става съвсем очевидно в отказа на Плотин да даде „статут на добродетели” и на съответните идеи-образци в умозримото: „онова, което е едно и също нещо (τὸ αὐτό), при нас – като образ (μίμημα) – е добродетел, а там горе – като един вид образец (ἀρχέτυπον) – не е добродетел. [...] Мъдростта и разумът са двойствени: те са, от една страна, в ума, от друга – в душата; и в ума не са добродетели, а в душата са такива. Но какво са те в ума? *Енергия на духа и негово същностно определение* (ἐνέργεια νοῦ καὶ ὃ ἐστίν). А тъй като тук са онова, което идва оттам в нещо друго, те са добродетели. ... И всяка друга отделна добродетел сама по себе си не е добродетел, а някакъв образец (παράδειγμα), ... понеже добродетелта е *нечия* добродетел, а онова, което е *само по себе си*, принадлежи само на себе си, а не на нещо друго. [...] Ето защо в душата умосъзерцанието е мъдрост и разум, и те са именно нейни добродетели, защото тя не е тъждествена с тях (οὐ αὐτὴ ταῦτα), както това е в умопостигаемия космос.”¹² По всичко личи, че голямото опасение на Плотин се състои в следното: добродетелта е вид *вторично състояние*, което не изчерпва действителността на притежателя, и по тази причина нейното *понятие* не може да означаи реалистично образаца ѝ във висшия свят, където битие, хабитус и акт са отделими единствено логически.¹³ Също като при обсъждането на самопознанието, и тук римският мислител предпочита да остане в полето на метафората и парадокса.¹⁴

1.2 Самопознанието съобразно стълбицата на добродетелите: *Sent. 32*.

Въпреки че в *Sent. 32* ексцерптира дълги пасажи от разглеждания трактат, Порфирий подрежда материала от *За добродетелите* по много по-систематичен начин и с това на практика му придава изцяло нов смисъл.¹⁵ Далеч от това да „схоластизира” учението на своя учител, тириецът обръща тона на Платиновото говорене и се опитва да изгради изчерпателна *класификация на добродетелите и техните степени*, която да залегне в основата на един много по-плавен и обозрим

¹² Plot. 1.2.2.2-4; 6.13-19; 7.6-8.

¹³ *Ibid.* 1.2.3.19-31; 6.18-19; cf. 1.4.3.10-14; Arist. *EN* 2.5-6 (2.6, 1106b36); Anon. *In EN* 32.36-33.25; Plut. *Is.* 374e; Alc. *Did.* 29.1; Apul. *Plat.* 2.5; etc.

¹⁴ Въпреки не малкото отстъпки, които прави другаде в *Енеади* (cf. e.g. 5.9.13.8-11; etc).

¹⁵ Schwyzer (1974), 224-227; Dillon (1983b), 99-100; Blumenthal (1984), 476-479; Smith (1987), 759-760; Bugai (2003), 89-92; D. O’Meara (2003), 44-45; Brisson (2006), 93-99; etc.

метод на богоуподобление. За разлика от метафоричните описания и постоянното напомняне за същностния *chōrismos* на образец и копие, тук основният акцент пада върху различаването на типовете добродетели, тяхната структура и взаимовръзки, описани с помощта на технически философски понятия. Естествено, Порфирий е далеч от простото схематизиране на вече наличните идеи; колкото и голям да е интересът му към детайла в случая, той не се ограничава до техническа обработка на Платиновия материал, а прави няколко наистина важни нововъведения.

Може би най-същественото се забелязва още с първите редове: „Добродетелите на (а) политическия човек са едни, други са тези на (б) човека, отдал се на съзерцание и затова наричан съзерцател, трети – на (с) съвършения и вече виден съзерцател, а съвсем различни – тези на (д) ума, доколкото е чист и от душата” (§32.1-5). Засилвайки фокуса върху *носителя* на добродетелите от *Enn.* 1.2.6-7, тириецът съумява да обоснове разбирането си, че различните *aretai* не само могат да се подразделят на видове и степени съобразно близостта до образа, на който имат силата да уподобяват субекта, но преди всичко образуват *стройна йерархия от активности и съвършенства на Аз-а*, в която посоките „нагоре” и „надолу” изглеждат *органично свързани* помежду си или поне подчинени на *единна логика*, позволяваща на свой ред установяването на *обективен ред* в целите и стъпките на богоуподоблението и духовния възход. Действително, много преди Порфирий традицията дебатира варианти за стълбица на различните добродетели; и все пак, оригиналността на нашия автор не се свежда само до ясното фиксиране на *нива* или *степени* в нея (колкото и влиятелно да се оказва това в исторически план), но най-вече до категоричното им обявяване за *равнища на самопознание и реалност на личното начало в нас*, които, от една страна, обхващат частните своеобразия, знания и усилия на отделния човек в хода на уникалното му личностно развитие, а, от друга, изпълняват още нормативна роля и се свързват с трансцендирането на емпиричната индивидуалност по посока на универсалната перспектива на висшия Аз. Така, доколкото новото в постановката на тириецата се състои в специфичния синтез и тълкование на темата, редно е – преди да преминем към разглеждането на *Sent.* 32 – да се опитаме да очертаем онези елементи от традиционния дебат за добродетелта, които откриваме във философстването на нашия автор.¹⁶

¹⁶ Lloyd (1967), 293-295; Schwyzer (1974), 227; Smith (1987), 760; D. O’Meara (2003), 40.

В Първа глава (с.38-45) показахме, че при Порфирий ὁρετή е не само етическо понятие, но че в него сократико-платоническата традиция е закодирала основните моменти на далеч по-широката „грижа за себе си”, която обединява моралната, епистемологичната и метафизическата перспектива към човешкия живот. Следователно в своето „онтологическо” значение добродетелта представлява не просто „евдемонична формула”, маркираща светското благополучие и пример на човека, но преди всичко *образец за богоподобие*, съобразно който отделната душа постига определен тип *идентичност* по знание, активност и съществуване с божественото.¹⁷ Освен че бива експлицитно утвърдена във втория фрагмент от *За ‘Познай себе си’* (274F.2-6 Smith), връзката на самопознанието с така разбираната добродетел се налага и от факта, че самото се разгръща на много *нива*, предполага постепенното *уподобяване* на даден архетип (идеалния Аз) и – най-важното – изисква определен вид *морално-интелектуална (само)дисциплина* в рамките на трансформацията, която представлява.¹⁸ По този начин, и двете понятия се използват като наименования за *единния, блажен и божествен живот* на образаца, но също така означават и *динамичната аскеза* по постигането му, взета в цялото разнообразие от степени и форми, присъщи на богоуподоблението.¹⁹

Последното уточнение е важно, защото позволява да обясним съществената разлика между Плотин и Порфирий в това отношение. В трактата *За щастието* (*Enn.* 1.4 [46]) първият изразява становището си, че за щастие и богоуподобление можем да говорим собствено едва накрая, когато субектът на трансформацията е възприел *напълно* живота на върховния ум и умозримата реалност; обратно, за всички по-нисши нива на добродетелност и подобие с бога следва да употребяваме „щастие” само по аналогия.²⁰ От своя страна, тириецът допуска *степенуването* на същото понятие (cf. 274F.25, 34), а значи и на пряко свързаните с него интелект, добродетел и самопознание,²¹ които – възплъщавайки *различни* равнища на живот – притежават самостоятелност и завършеност в себе си, но все пак се подреждат в

¹⁷ Cf. e.g. *Marc.* 16-18; Annas (1999), 53.

¹⁸ Beutler (1953), 311-312; Armstrong (1967b), 227-230; P. Hadot (2002), 6.

¹⁹ Cf. Wilkins (1980), 39-40.

²⁰ *Plot.* 1.4.3.30-35; 4.22-31; cf. 1.2.1.26-27; Karamanolis (2004a), 102.

²¹ *In EN* 165-166F Smith; cf. Karamanolis (2006), 305-308.

единна и непрекъсната *стълбца* от субективни активности. По всичко личи, че същата смяна на акцента лежи в основата и на различното отношение на двамата към идеята за съществуването на добродетели в умозримата сфера. За Плотин там горе – както вече видяхме – се намира само *образецът* на добродетелта, но не и самата тя, доколкото понятието ѝ по дефиниция имплицира даден вид промяна и вторично твърдение, а във висшия свят подобна разлика не може да съществува. Противно на това допускане, Порфирий отстоява присъствието на добродетелите в умозримото, изтъквайки Аристотеловото определение за ἀρετή като „естественото съвършенство” на всеки един вид живот, присъщ на човека и другите същества.²² Разбира се, в съдържателен план едва ли можем да видим кой знае каква разлика между техните позиции – и в двете възхождането към архетипната реалност и самопознанието на Аз-а започва от различни нива на активност, по-близки или по-далечни спрямо висшия си принцип,²³ и все пак, очевидно е, че втората настоява за *повече континуитет* в духовното завръщане, доколкото гарантира ценността и автономията на всеки един от нисшите чинове, но заедно с това включва неговата крайна цел в *позитивна поредица от средства* за постигането на абсолютната цел (а именно пълната и окончателна асимилация с първообраза).

Експлицитното обвързване на нивата на добродетел с тези на самопознание в *Sententiae* (§32.100-102) действително придава на Порфириевата *scala* много по-систематичен и завършен вид. Макар да не можем да твърдим със сигурност, че подобен подход не е бил налице и преди нашия автор,²⁴ в правото сме да твърдим, че *цялостният модел*, който той изгражда, наистина няма прецедент. Платон и Аристотел правят диайреза главно на видовете *блага* (човешки и божествени);²⁵ Стагирит представя съпоставка не толкова на добродетелите, колкото на отделните *начини на живот*, към които те се отнасят;²⁶ а Плотин така и не достига до *единна*

²² Cf. Arist. *Phys.* 7.3, 246a13-15; *EN* 1.7.

²³ Plot. 5.3.8.44-55; 9.1-8, 28-35; *Sent.* 30; *etc.*

²⁴ Срв. хипотезите за Филон (Wilkins (1980), 61-62), Алкиной (Merlan (1967), 69-70) и др.

²⁵ Cf. Plat. *Apol.* 29d-30b; *Euthyd.* 281de; *Leg.* i, 631b-d; Arist. *EN* 1.1-2; DL 3.80; Clem. *Str.* 2.22.131.2-5; 133.4-7; Annas (1999), 45-47; Dillon (2003), 64-67; *etc.*

²⁶ Arist. *EN* 10.6-9; cf. *EE* 1.1, 1214a30-33; 1.4, 1215a35-b14; *Pol.* 7.2, 1324a25-29. По мое мнение, големият проблем със съществуването на *scala virtutum* от Порфириев тип при

структура в говоренето си за различните степени, на които забелязваме четирите кардинални добродетели. Но какво всъщност ни предлага Порфирий?

След вече обсъденото начало, главата *За добродетелите* продължава с едно класическо описание на споменатия канон, следващо линията на *Държавата* (iv, 427e-434d): „Добродетелите на политическия човек се състоят в умереност на страстите (μετριοπάθεια), съгласно която в делата си той следва съображението на дълга (καθῆκον) и му се подчинява изцяло. Понеже тяхна цел е мирната общност на ближните хора (κοινωνία ... τῶν πλησίων), тези добродетели се наричат политически (πολιτικάί) – защото се отнасят до съжителството и съобщността. Така разумността се отнася до разсъдъчната част на душата (τὸ λογιζόμενον), смелостта²⁷ се свежда до гневливия дял в нея, а благоразумието съществува в съответствието и съгласието на страстната ѝ част с разсъдъка. Справедливост пък е изпълнението на собственото предназначение (οἰκειοπραγία) на всеки един от дяловете във връзка с управлението и подчинението в рамките на общността²⁸”(§32.6-14). Веднага прави впечатление, че дефинициите на тези добродетели са дословна заемка от Платоновия трактат.²⁹ И все пак, в нея Порфирий вплита няколко нови акцента, които ще променят тона и настроението на говоренето оттук насетне. На първо място, тири-

Аристотел се състои най-вече в подчертания *дисконтинуитет* между двата вида начин на живот и добродетелност. Наистина, Стагирит субординира отделните елементи в човешката конституция заедно с частните им съвършенства, като извежда върховното щастие на човека именно от постигането на интелектуалната добродетел (*Protr.* В 59-62; 93-96 Düring; cf. *Metaph.* 12.7, 1072b23-25), а и твърди, че нисшата добродетел има за далечна цел придобиването на висшата (*Protr.* В 21 Düring). Въпреки това, в неговия модел липсва ключовата идея за *генетично подобие* между степените на добродетелен живот: при Аристотел трудно можем да говорим за етическите добродетели като *пряко отражение* на дианоетичните; напротив, между двете групи съществува очевидно несъответствие, доколкото всеки вид душа води *своеобразен начин на живот*, който е несводим до този на другия вид душа. Относно двете групи добродетели – *етически* и *дианоетични* – вж. Arist. *EN* 1.13; 2-6; cf. Van Lieshout (1926), 26-34; Deslauriers (2002).

²⁷ Cf. Plat. *Lach.* 199ab; *Prot.* 360d.

²⁸ Plat. *Resp.* iii, 412b; viii, 557c; *Prot.* 334b; Arist. *Pol.* 6.2, 1317b2. За мястото като цяло вж. Plat. *Phaed.* 82ab; *SVF* 3.493-494; DL 5.31; Macr. *Somn.* 1.8.4-8; Psell. *OD* 70; etc.

²⁹ Plot. 1.2.1.16-21; cf. Psell. *Phil.* 32 O'Meara; D'Ancona (2005), 145.

ещът интегрира централни понятия от перипатетическата и стоическата етика,³⁰ както с тяхна помощ подсилва светското и общественото звучене на мястото.³¹ Нещо повече, посредством техническото *metriopatheia*³² нашият автор дефинира сферата на приложимост на политическите добродетели, както и статута на носителя им, с оглед на цялостната *scala virtutum*: става дума за практическото съвършенство на смъртния човек, живеещ в съгласие с природата, но обърнат към външните дела и поради това способен единствено да контролира своите реакции и импулси, без да е в състояние да се освободи напълно от тях или от наличието на телесни влияния в мисленето и поведението си (§32.19-23, 29-31, 75-78, 135-139; cf. *Macr. Somn.* 1.8.6-8).

По този начин Порфирий успява да разреши успешно апорията за нуждата от политическите добродетели в хода на богоуподоблението, а също и проблема за естествената връзка между тях и по-висшите „пречиствания”. Видяхме, че още Плотин ни представя този процес като своеобразно изкачване по стълбицата на съвършенствата, чието първо стъпало се състои именно в традиционните *aretai*. Същевременно във философията си римският мислител непрекъснато подчертава *хетерономията* на човешката практика, която предполага неотменим коефициент *пасивност* и *случайност* във всяка светска дейност и която в този смисъл би могла да подпомага прехода към един по-висш начин на живот само *опосредствано* или *акцидентално*.³³ Без да пренебрегва този очевиден факт, с помощта на посоченото понятие тириецът намира решение не в перспективата на добродетелите сами по себе си, а на *Аз-а като техен субект, който с придобиването им претърпява*

³⁰ Van Lieshout (1926), 93-94; Schwyzer (1974), 227-228; Bugai (2003), 90.

³¹ Theiler (1933), 53-57; D. O’Meara (2003), 44; Brisson (2005), 132-133. Cf. *Abst.* 1.7.1-2; *VPy* 9; 22; 32-33; *Arist. EN* 10.8; *etc.*

³² *Sent.* 32.6, 30, 77, 135; *FA* 253F.11-15 Smith; cf. *Plut. Virt. Mor.* 442bc; *Plot.* 4.4.34.1-7; Dillon (1983a). Изглежда, че понятието възниква като технически термин, който описва фундаменталното различие между стоическата и платонико-аристотелистката морална психология (cf. *Alex. In Top.* 239.5; *Alc. Did.* 30.5); сходно по смисъл място забелязваме при Аристотел (*MM* 2.7, 1206b9-14), както и при Секст Емпирик (*PH* 1.26, 30).

³³ Срв. с.183-184. *Plot.* 3.8; 4.4.43-44; 6.8.1.22-30; 5.1-27; *Plat. Leg.* 709bc; *Arist. EN* 6.12, 1143a32-b5; *Olymp. In Phaed.* 1.4-5; *Procl. Prov.* 34.25-30. Cf. D. O’Meara (2003), 133-138.

трансформация в посока на все по-истинската си реалност: „[за душата] порочност (κακία) е общението с нещата подир нея. А това зло е двойко: то се състои както (i) в свързването с тях (τούτοις συνείναι), така и (ii) в прекомерността на страстите, [съпътстваща (i)] (παθῶν ὑπερβολή). Точно защото освобождават душата от едната злина [т.е. (ii)], политическите добродетели се смятат за такива и се ценят (τίμιαι), докато пречистващите добродетели са още по-ценени и освобождават [душата] *като душа* от [цялото] зло, [т.е., и от (i)]” (§32.45-50).

Ако се върнем към дискусиата в *Sent.* 40, следва да повторим, че процесът на самопознание (а оттам и на богоуподобление) предполага не толкова *добавянето* на нови качества, колкото *премахването* на понижаващите елементи в рамките на човешката конституция, които пречат да се отдадем *изцяло* на своята автентична действителност. Оттук и всяко равнище на добродетелност би трябвало да помага за *отстраняването* на даден вид „порочност” на духа; в случая с политическите, това е пределната заблуда, че цялото ни битие се състои в делата на земния човек и смъртното тяло (cf. 275F Smith) – заблуда, чието преодоляване се явява и *първо условие* за истинско самопознание. Така от гледна точка на емпиричния Аз, стремящ се да възстанови пълната идентичност със своя идеален образец, практикуването на политическите добродетели – изглежда – е не само *необходим предшественик* на по-висшия тип добродетелност (cf. §32.20-21: καὶ πρόδρομοί γε αἱ πολιτικαὶ τῶν καθάρσεων), но и *интегрална част* от далеч по-сложното и многопластово пречистване от нисшите добавки, дефекти и пороци, което по естествен начин прераства в следващата степен от тази стълбица. В действителност, нашият автор преутвърждава разликата между първите два класа *по крайна цел*: политическите уреждат смъртния човек и това да живеем съобразно природата (§32.19-20, 30-31: τὸ ζῆν ὡς ἄνθρωπον κατὰ φύσιν), докато „пречистванията” ни отдалечават от него по посока на истинското битие (τὸ ὄντως ὄν) и отвъдното богоподобие (ἢ πρὸς θεὸν ὁμοίως) (§32.19, 32).³⁴ И все пак, Платиновият „скок” помежду им тук бива пред-

³⁴ Cf. Annas (1999), 64-69. Вероятно тук се крие и причината за *колебанието* на Плотин по повод на стойността на практическото мислене за истинското самопознание: от една страна, насоката му „навън” по презумпция го изключва от въпросния процес (5.3.6.35-43), а, от друга, налагането на дадена рационална мяра върху делата го прави „подобно” и „причастно” на цялостната дейност на идеалния Аз (5.3.7.27-33; cf. 3.8.1-6).

ставен умерено – като субективен преход от μετριοπάθεια към ἀπάθεια, с което предметно-целовото единство на процеса като цяло изглежда гарантирано.³⁵ Преди да налагат мяра върху външния свят, политическите добродетели се култивират най-напред *индивидуално*, като *вътрешен порядък на душата*, който без съмнение допуска и последващо усъвършенстване.³⁶ Казано с други думи, те изпълняват същата – макар и по-неефективна – *терапевтично-спасителна функция*, с която добродетелта беше натоварена още по времето на Сократ.³⁷

В огромна степен същото важи и за нивото на Платиновите „пречиствания”, или както окончателно ги нарича Порфирий – *пречистващите добродетели* (οἱ καθαρτικαὶ ἀρεταί: §32.34, 49, 56, 85, 91, 94; cf. Macr. *Somn.* 1.8.8). Тук тириецът вече експлицитно говори за *отделяне* (ἀπόστασις: §32.16, 98) от тялото като нещо чуждо и вторично добавено към изконната ни природа, което пречи да постигнем съвършенство в по-стойностните дейности на собствената ни личност.³⁸ От друга страна, и катартичните добродетели представляват *само преходен етап* в хода на философското богоуподобление. Заимстваното от Плотин описание (1.2.3.13-19; §32.23-29) показва, че на това ниво кардиналните добродетели отразяват пълния и окончателен отказ на душата *да съпреживява* телесните събития на емпиричната индивидуалност; тук вече не става дума за налагане на мяра, а за изкореняване на страстите и за бягство от тялото като такова.³⁹ Накратко, така желаната „апатия”

³⁵ *Sent.* 32.135-139. Cf. *Abst.* 1.57.2-3; Eustr. *In EN* 4.25-38; 5.12-19.

³⁶ Cf. Plot. 1.2.2.13-18; Macr. *Somn.* 1.8.8; Procl. *In Remp.* 1.210.21-211.3; 1.217.6-15; Olymp. *In Gorg.* 204.11-14. Допълнителен аргумент в подкрепа на тази интерпретация е и традиционното разбиране за *природно-светската самодостатъчност* (αὐτάρκεια) на добродетелния живот, която до голяма степен се споделя от първите две нива: cf. *Marc.* passim; Xen. *Mem.* 1.6.10; Iambl. *Protr.* 5.27-28; Olymp. *In Alc.* 8.15-10.16; etc.

³⁷ Cf. *Marc.* 29 (ὅλοι γενόμεθα ἑαυτῶν); *Hist. Phil.* 210-217F Smith; Plat. *Charm.* 156e-157a; *Resp.* iv, 444de; Arist. *Pol.* 7.15, 1334b12-22; *Eud.* fr. 41 Ross; срв. Брюн (2000), 47-55.

³⁸ Теза, изводима от Платоновия *Федон*: cf. Annas (1999), 49; Gerson (2006), 50-98.

³⁹ Cf. *Abst.* 1.36-37; *Gaur.* 16.2. Най-общо по темата за *отделянето* на душата от тялото и „мира сего” при Плотин и Порфирий вж. Dörrie (1959), 198-225 и Smith (1974), 20-39. Относно *бягството* от тялото, закодирано в Порфирианския принцип *отне corpus fugiendum* при Августин, вж. *Marc.* 10; 12; 14; 32-35; RA 297F; 298b-cF; 300bF; *Styg.* 382F Smith; etc. Метафора за аскезата като премахване на вторичните наслоения от

спрямо земния живот изисква отмирането на душевната привързаност към тялото и свързаната с него самоидентичност, или с други думи – *философската смърт* в качеството ѝ на „оттегляне” от светските ангажименти и своеобразно „раждане” за отвъдния живот и реалност на душата *per se*.⁴⁰ Самата подготовка за нея, обаче, продължава да е тясно свързана с *човешкото измерение* на нашето съществуване (cf. §32.74: ψυχῆς ἀνθρώπου), тъй като тириецът отнася към катартичните добродетели не само крайното състояние на пречистеност (τὸ κἑκαθάρθαι), но и целия процес по пречистването (τὸ καθάρειν), схванат като поредица от психо-физически упражнения и практики, представени и обобщени в заключителната част на текста (§32.94-139; cf. Plot. 1.2.4-5).

Изглаждайки поредната неравност и колебание в постановката на Плотин, Порфирий придава на пречистващите добродетели по-скоро *негативна* функция в хода на богоуподоблението. Като цяло, духовната аскеза съдържа два момента: (i) отделяне от нисшето и (ii) асимилация с висшето. За отделната душа (i) означава преодоляване на *човека* като частен образ на действителния Аз, а (ii) – вглъбяване в *ума* и мисленето като истинска същност на нейното „себе си”.⁴¹ Ала отказът от *човешка идентичност* в прекия смисъл на думата съвсем не значи автоматично възприемане на пълната идентичност: изживяващата катарзис душа познава себе си като *друга* спрямо емпиричната ни индивидуалност (§32.100-102), но не и като *друга* спрямо самата себе си (т.е., като вече станала ум). Разбира се, предвид двупосочната си активност на „междинна същност” (с.105-107) душата се вглъбява в ума със самото си отвърщане от тялото, както и обратното – всяко отслабване на

душата е и говоренето за *събличане* на тялото и постигането на божествената *голота*, която предхожда контакта с висшето: cf. *Abst.* 1.31.3-5; *Marc.* 33; *AN* 34-35; *Plat. Phaed.* 87b-e; *Olymp. In Alc.* 107.6-13; 215.25-217.3; Dörrie (1959), 199-203; Festugière (1967), 20-21; Sinnige (2002), 293-294; *etc.* (Версии на обсъжданото място вж. още при *Macr. Somn.* 1.8.4, 8; *Marin. VPro* 21; *Psell. Phil.* 32 O’Meara.)

⁴⁰ *Sent.* 7-9; 27-29; cf. *SZ* 259F.129-147 Smith; *Plat. Phaed.* 66b-67d; *Plot.* 3.6.5; 6.4.15-16; *Psell. OD* 64.3-8; Goulet-Cazé (2005b), 103-104; Маринов (2006a). В тази връзка Плотин и Порфирий критикуват *самоубийството* като бърз изход от земните беди: *Plot.* 1.9; *VP* 11.11-15; *Abst.* 1.32.1; 1.38.2-4; 2.47.1; 4.18; cf. *Plat. Phaed.* 61c; *Macr. Somn.* 1.13.3-10.

⁴¹ *Abst.* 1.31.1-2; cf. *Procl. In Alc.* 9.8-15; Fowden (1982), 38; P. Hadot (2002), 163-164.

умствената ѝ енергия е равносилно на потапяне във физическата реалност (cf. *Sent.* 16). Точно тази амбивалентност на душевната действителност *като такава*, обаче, прави от пречистилата се от тялото душа *недостатъчен обект* на самопознание и богоуподобление: „природата на душата – казахме – не е благо, а *нещо благовидно* (ἀγαθοειδές)⁴² и способно да му бъде причастно; иначе изобщо не би изпаднала в зло” (§32.42-44). Катартичните добродетели довеждат душата до състояние на „бодрост” и отделеност от нисшето,⁴³ но не и до тъждественост с благо и ума просто защото сама по себе си душата *не е* крайният предмет на нашето издигане. Следователно постигането на целта, която те си поставят, е единствено *средство* и *основа* за постигане на още по-висока цел – трансформацията в ум и съзерцанието на първия бог, възможни по силата на още по-висши добродетели.⁴⁴

По този начин Порфирий успява да обоснове въвеждането на „трети род добродетели след пречистващите и политическите”, които нарича *съзерцателни* (θεωρητικάί) и които в собствен смисъл отразяват прехода от катарзис към реална асимилация (§32.51-61). За разлика от Плотин, за когото описанието им визира не толкова отделен чин в йерархията, колкото крайния резултат от пречистванията (cf. 1.2.4.15-23; 6.12-26), нашият автор заема една по-гъвкава позиция и обвързва съвършенството им със собственоприсъща активност – *умозрителното познаване на истинското битие* (§32.52-53: ἥπερ ἐστὶν ἐν γνῶσει καὶ εἰδήσει τοῦ ὄντος).⁴⁵ Ако катартичните добродетели отвърщат душата от актуализирането на собствените ѝ логоси във външна посока, то теоретичните – вече напълно „забравили” за това – насочват нейното действие изцяло навътре, или по-точно *към ума във и над нея* (§32.57-61, 86-89; cf. 15, 19). Основанията за това са пределно ясни. Най-напред, духовната трансформация предполага прехода от пречистващи към съзерцателни добродетели, тъй като първите освобождават Аз-а от самозаблудението и греха, ала „сериозната цел на човека е не да е извън заблудата и греха, а *да бъде бог*”.⁴⁶ На второ място, в качеството си на пряко изображение на ума, умозрящата душа

⁴² Plat. *Resp.* vi, 509a3.

⁴³ Срв. с.126 (бел. 177); *Abst.* 1.27.5-28.1; *VP* 8.19-23; 9.16-18; *VPy* 40.

⁴⁴ Cf. *Abst.* 1.53.2; 1.56.2-4; Brisson (2005), 134.

⁴⁵ P. Hadot (1968), 191-196; Schwyzer (1974), 225; Gerson (1994), 200; Bugai (2003), 91.

⁴⁶ Plot. 1.2.6.2-3. Cf. *Abst.* 1.29-30; *pace* Iulian. *Adv. Syn.* 12, 192a.

познава себе си най-ясно тогава, когато се вгледа в логосите (нейното собствено съдържание) като пряко излъчвани от ума (техния източник и образец). Като междинна същност, тя „не вижда нещата в себе си без това *преди* себе си” (§32.54-55), защото самопознанието ѝ се осъществява *по подражание* на умственото.⁴⁷ Макар да употребява по-неутрални термини в сравнение с Плотин, Порфирий недвусмислено свързва теоретичните добродетели не просто с дискурсивното съзерцаване на ума, отразен в логосите на душата, но най-вече с онзи особен вид „интелектуално просветление” от *Епп.* 5.3, който „изпълва” душата с ума и ѝ позволява да се включи най-непосредствено в неговото „мислене на самото себе си” (§32.73-74). С други думи, на това стъпало пречистената душа *става* ум по силата на своето насочване (ἐπιστροφή) навътре в себе си към него.

Последното твърдение идва да покаже, че за истински *самостоятелен* живот на душата сме в правото да говорим едва на нивото на теоретичните добродетели, доколкото едва тук тя е в състояние *сама за себе си* да замени своя живот с друг и да се уподоби на онзи „друг”, който идеалният Аз е бил още преди самата нея.⁴⁸ “Сам благодарение на себе си (αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ) [съзерцателят] доближава бога, който се помещава в истинските му вътрешности, ... и цял (ὅλος) се слива с онова там. [...] Той се стреми да се изправи пред бога *един на един*,⁴⁹ *само с помощта на себе си* (μόνος μόνῳ δι' ἑαυτοῦ θεῷ προσίέναι) и без излишно притеснение от придружители. [...] И както жрецът на даден бог има опит в издигането на статуи, в тайните обреди, посвещения и очищения, и изобщо във всичко от този род; по същия начин и жрецът на бога-над-всичко е достатъчно вещ в това да превърне себе си в статуя⁵⁰ и [да изпълни] пречистванията и останалите [духовни ритуали], с чиято помощ контактува с бог.”⁵¹ Способността за *свободна трансценденция* на Аз-а към личното му начало в умозримото позволява да тълкуваме прочутата случка с призоваването на Платиновия „личен демон” в Изейона в Рим като акт на

⁴⁷ Smith (1974), 53; Deuse (1983), 199-203; Zambon (2002a), 124; Brisson (2005), 135. Cf. e.g. Aug. VR 72 (*si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum*).

⁴⁸ Cf. *Abst.* 1.29.6; Plot. 5.3.4.9-14; P. Hadot (2002), 165-166; Caluori (2005).

⁴⁹ Cf. Num. fr. 2.10-12 Des Places; Plot. 1.6.7.9; 6.7.34.7; 6.9.11.49.

⁵⁰ Cf. *Marc.* 11.7 (вж. Първо приложение, с. xxii).

⁵¹ *Abst.* 2.52.4; 2.49.1, 3.

самопознание *par excellence*.⁵² За Порфирий появата на бог (индивидуален ум или дори единното) като собствен демон на философа (т.е. като непосредствения висш чин в йерархията на реалностите) означава, че на душата на учителя е било дадено да постигне идентичност с отвъдния корен на личната си божественост, а с това и съвършеното щастие на истинското самопознание и добродетелност.⁵³

И все пак, кое отличава *съзерцателното съвършенство* на това ниво? Най-общо, за умозрящата душа, пречистила се от телесните страсти, големият преход би следвало да се състои не толкова в преминаването от режим на практическо към режим на теоретично мислене,⁵⁴ колкото в особения „скок“ от дискурсивен към интуитивен ум, при който формалното различие с мисления предмет прераства в непосредствено идентифициране с неговата реалност. Тъй като обаче душата по дефиниция съществува в модуса на дискурсивността, то и нейното мислене е по начало *репрезентативно*, или както късният платонизъм е склонен да го определя – работещо на принципа на сетивната и концептуална *φαντασία*.⁵⁵ Следователно, трансформацията в самопознанието на ума изисква *пълното преодоляване на всяка образност, опосредяваща „себе си“ и „битието“*, или иначе казано – встъпването на душата в „безстрастния и непредставим живот на ума“ (*νοερός καὶ ἀφάνταστος ἀπλαθής τε ζωή*) *отвъд* всяко възприятие и всеки логос.⁵⁶ Всеки път, когато запазва своята насока към ума, душата все още *не е* ум, а негово *отражение* или *подобие* в рамките на дискурсивната саморефлексия; нейната *theōria* невинаги прераства в същностното единство на мислещото и мисленото, но често се запазва просто като привикване или непълно уподобяване на ума.⁵⁷

В този ред на мисли, теоретичните добродетели от стълбицата на Порфирий все пак си остават добродетели *на душата*: по пътя на тяхното съвършенство тя

⁵² VP 10.14-38; cf. Plot. 3.4; Brisson (1992b), 469-471; Nightingale (2004), 98-100.

⁵³ *Aneb.* 1.3ab; 2.17a; *Plat. Resp.* vii, 540c; x, 617e; *Tim.* 90a; Xenocr. fr. 236-243 IP; Plot. 3.4.6; *Clem. Str.* 2.22.131.2-5; cf. Betz (1981); Schibli (1993); Dillon (2003), 146-147.

⁵⁴ За това вж. *Arist. EN* 10; Anon. *In EN* 223.17-224.6; Nightingale (2004), 209-222.

⁵⁵ Rappe (1996), 256; Caluori (2005), 79-80; cf. Watson (1994); Sheppard (2007). Относно връзката между *мислене* и *представност* при Аристотел вж. най-вече *An.* 3.3-4 et 3.7-8.

⁵⁶ *Abst.* 1.30.1. Cf. *Sent.* 33; *Olymp. In Alc.* 8.13-14; 51.5-15; *In Phaed.* 6.1-2; *etc.*

⁵⁷ Cf. *Sent.* 29.9-14; *Gaur.* 6.2; *Marc.* 13; 25; Plot. 3.8.8.6-8; Brisson *et al.* (2005), 484.

наистина става ум, но нейната трансформация съхранява динамичния си характер и вероятно не отменя *онтологическата субординираност* на съзрателя спрямо умозримата реалност.⁵⁸ Именно тази потенциална „прекъснатост“ налага появата и на четвъртата степен в класификацията от *Sent.* 32 – тази на *парадигматичните добродетели*, чиято задача е да положат нормата на богоуподоблението на нивото на ума и да гарантират единството на онтологическата и духовната перспектива в изкачването на цялостната *scala*.⁵⁹ Ето как тириеът описва тяхната специфика: „Четвърти вид добродетели е този на образците, които – казахме – съществуват в ума като по-висши от душевните и представляват техни образци (*παραδείγματα*), на които онези са подобия (*ὁμοιώματα*): ум е това, в което всички те съществуват заедно като образци; знание е неговото мислене (*νόησις*); мъдрост – когато умът познава [себе си];⁶⁰ благоразумие – това да е насочен към себе си; изпълнение на собственото му предназначение (*οἰκειοπραγία*) – неговото вътрешноприсъщо дело (*οἰκεῖον ἔργον*); а смелост – самоидентичността му (*ταυτότης*)⁶¹ и това винаги да се запазва в себе си чист посредством изобилието на сила” (§32.63-70).

Всъщност мястото представлява почти дословен цитат от *Енеади* (1.2.7.2-8). Посланието му обаче е напълно различно: Плотин определя въпросните действия като *образци* на добродетелите, които сами по себе си *не са* добродетели (с.184), докато Порфирий ги обявява за върховни добродетели *и* образци на душевните съвършенства.⁶² Причините за това са следните. (i) Както вече споменахме, за Плотин е валиден аристотелисткия аргумент, че умът и единното пребивават *отвъд* добродетелта, схващана като етическо понятие, защото при тях имаме пълна липса на порочност и реална алтернатива на онова, което евентуално можем да наречем *aretē*.⁶³ (ii) Друга вероятна пречка пред допускането на добродетели в умозримия

⁵⁸ Smith (1974), 24-26, 41.

⁵⁹ Bugai (2003), 91; Brisson (2005), 136-138.

⁶⁰ Cf. Dillon in Brisson *et al.* (2005), 812n134: „the definition of σοφία makes not much sense to me. I would prefer to have an object such as αὐτόν for γινώσκων, and read ‘intellect in the act of knowing *itself*’.” Cf. Plot. 5.8.4.26-5.25.

⁶¹ Cf. Iambl. *Olymp.* ap. Stob. 3.7.40.5.

⁶² Macr. *Somn.* 1.8.10; cf. Festugière (1969), 294-296.

⁶³ Düring (1961), 200; Armstrong (1967b), 259.

космос е и стандартният възглед, че под „добродетел“ следва да разбираме най-вече дадено *качество*, придобито или развито по пътя на определена аскеза, която предполага неговата *привнесеност и вторичност* спрямо съответния агент или субстрат.⁶⁴ Съвършенството на умствената действителност като такава, обаче, изисква пълното тъждество на онтологическата структура и нейните енергии; а това прави всяка добродетел от посочения тип несъответна на Платиновите очаквания.

От своя страна, Порфирий приема тази позиция само отчасти. Според него, ние наистина можем да говорим за *aretē* като определен тип качество (ποιότης) или свойство (ἕξις), но това е в сила само за най-нисшите и външни форми на добродетелност.⁶⁵ В разглеждания текст, например, с техническото διάθεσις са означени единствено политическите добродетели (§32.29-30: ἡ μὲν οὖν κατὰ τὰς πολιτικὰς ἀρετὰς διάθεσις ἐν μετριοπαθείᾳ θεωρεῖται). Противно на учителя, тириецът заема една по-скоро стоическа – макар и сериозно модифицирана – позиция по повод на природата на добродетелта.⁶⁶ Съгласно нея определянето на добродетелта като вид *dispositio* не имплицира неизбежно разлика между субстрат и качество, а по-скоро вътрешното „разполагане“ на духа в съвършена форма и порядък;⁶⁷ добродетелта в това си значение, следователно, предполага *непрекъснатост* и *неотделимост* от съответната субстанция, т.е. много по-голяма идентичност, отколкото различие.⁶⁸ Нещо повече, пак по стоически маниер Порфирий изглежда склонен да разглежда добродетелите като винаги въплътени в даден начин на живот, или иначе казано – не толкова като универсални качества, колкото като *отделни живи същества*.⁶⁹

⁶⁴ Plot. 1.2.3.19-31; cf. Arist. *EN* 2.1; 2.6, 1106b36-1107a13; Anon. *In EN* 32.36-33.25; Psell. *OD* 75-78; Deslauriers (2002).

⁶⁵ Cf. e.g. *Ad Ged. In Cat.* 74F.18 Smith; *In Tim.* fr. 7 Sodano: καὶ ἔοικέ [ὁ Σωκράτης] ... διὰ τούτων εἶναι δῆλος οὐ τὴν ἕξιν τῆς ἀρετῆς καθ' αὐτήν, ἀλλὰ τὴν ἐνεργοῦσαν ἀπάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν τιθέμενος; etc. Обзор на философските значения на ἕξις вж. при Brisson *et al.* (1992), 208. По-общо за разликата между *hexis* и *energeia* при Аристотел вж. *An.* 2.1, 412a22-24; *Top.* 4.5, 125b15-19; *EN* 1.9, 1098b33-1099a2; *EE* 2.1, 1219a30-34; etc.

⁶⁶ По този въпрос вж. главно *SVF* 1.190, 199-204, 373-376, 563-569; 3.38-67, 197-307, както и обобщаващия преглед на Long & Sedley (1987), 377-386.

⁶⁷ Cf. e.g. *SVF* 3.39; *DL* 7.94; Cic. *Tusc.* 4.29, 34-35.

⁶⁸ Cf. *SVF* 2.540; Plut. *Virt. Mor.* 440e-441d.

⁶⁹ Sen. *Ep.* 113.24; cf. *SVF* 3.305-307.

Подобен акцент пасва чудесно на субективистката му гледна точка, доколкото по този начин добродетелта се явява конкретното съвършенство на самопознаващия се субект, който на различни етапи от морално-духовния си прогрес е в състояние да бъде *различен тип същество*, изпълнявайки ролята на индивидуален носител на съответния род добродетели.

Накрая, релевантността на приетата жизнена перспектива се гарантира и от стоическата концепция за *единството на добродетелта*, според която частните добродетели (а) са просто различни *имена* или *ракурси* на едно всеобщо цяло (а именно добродетелния живот) и следователно (б) притежателят на *една* от тях по необходимост притежава *всички* (в случай че те наистина отразяват единния му, интегрален и завършен в себе си *modus vivendi*).⁷⁰ Пряко отражение на въпросния монистичен модел засвидетелстваме и при Плотин, който дефинира вътрешните взаимоотношения между добродетелите с помощта на стоическото понятие за ἀντακολουθία (с.41), обозначаващо импликацията на всяка една от тях от страна на другите три (или колкото приемем, че съществуват), и то не само като притежание или потенция, но най-вече като жизнена (практическа или теоретична) позиция и актуалност.⁷¹ Римският мислител, обаче, придава на въпросната релация преди всичко *вертикално измерение*, доколкото чрез нея опитва да изрази принципната хомология между взаимовръзките на умствените образци, от една страна, и тези на техните изображения-добродетели на по-ниските нива, от друга.⁷² За Порфирий тази корекция се оказва удобен повод за утвърждаване на собствената му *scala virtutum*, както и за допълнителен акцент върху „личностния нюанс“ в цялостната картина на богоуподобяването по добродетел.

Вече извън стоическия модел, в който имаме не просто единство, а единственост на рационалната добродетел предвид чисто физическата ѝ природа,⁷³ авторът

⁷⁰ Cf. *SVF* 3.302, 560; *Plat. Resp.* iv; *Plut. SR* 1034c-e; Schofield (1984); Gottlieb (1994).

⁷¹ *Plot.* 1.2.7.1-2; *SVF* 3.299; cf. *Plat. Prot.* 348c-360e; *Arist. EN* 5.3, 1130a12-13; 6.13, 1144b32-1145a2; *Apul. Plat.* 2.6 (§228); *Olymp. In Alc.* 126.24-28; 213.24-215.12; *etc.*

⁷² Cf. *Annas* (1999), 68-70.

⁷³ Cf. e.g. *SVF* 2.797; 3.280. Разбира се, несъвместими с постановката на нашия автор се оказват и много други елементи от стоическата етика и морална психология. Сериозна адаптация изискват, да кажем, идеите за липса на среда между порочност и добродетел

разгръща въпросния мотив в идеята за плавното, постепенно и до голяма степен необратимо изкачване на така описаната стълбица, в която всяко стъпало отразява единството на добродетелите като *вътрешна съгласуваност и съвършенство* на съответния тип активност в богатия живот на Аз-а. Противно на стоиците (а също и на Плотин), Порфирий вярва в наличието на *степен* на съвършенство, щастие и самопознание,⁷⁴ а значи и във възможността субектът на обсъжданото изкачване да постига нови и нови нива, без да губи способността си за завършено действие на по-нисшите равнища: „има четири рода добродетели ... и този, който притежава висшите, по необходимост притежава нисшите, но не и обратното. Разбира се, от това, че продължава да притежава и нисшите, съвсем не следва, че той ще действа *предимно* (προηγουμένως) съобразно тях – [всъщност ползването им ще се налага] единствено от обстоятелствата на ставането (μόνον κατὰ περίστασιν τῆς γενέσεως)” (§32.71, 78-82).⁷⁵ Обсъжданите степени имат различни *по род* цели (§32.82-83) и *сами по себе си* са достатъчни за съвършенството и щастието на съответния тип живот (cf. §32.89-93). И все пак, доколкото изкачването на следващите нива значи не толкова *добавяне* на нещо ново, колкото *преоткриване* и *интензифициране* на по-висши активности, следва да приемем, че субектът на духовен възход може и трябва (както е в случая с многообразното устройство на човешкото същество) да изпълнява *едновременно* различните типове дейности, макар и нисшите от тях да не са вече предмет на пряко внимание или грижа, а по-скоро нещо автоматично и несъзнателно извършвано (да кажем, особен вид добродетелна рутина).

В този смисъл, трансценденцията на богоуподоблението не изисква непременно нито пълното преодоляване на нисшето в онтологически план, нито пък запазването на онтологическата разлика между образец и изображение в хода на духовния *ascensus*. Ако за Плотин (1.2.1) не съществува логическа необходимост онова, на което се уподобяваме чрез добродетелите си, също да бъде добродетел,

(cf. DL 7.127), за пълната неподатливост на светския мъдрец на външни влияния (SVF 2.984; вж. също с.69, бел. 220-221), както и за внезапния и несъзнателен характер, който постигането на добродетелта има (SVF 3.540-541; cf. Plut. CN 1062b).

⁷⁴ Противоположното настояване е формулирано най-ясно в SVF 3.539.

⁷⁵ Plot. 1.2.7.10-21; cf. 3.8.6.1-6; Smith (1974), 26. *προηγουμένως/κατὰ περίστασιν*: cf. Plot. 1.4.13.3; 4.8.4.19; SVF 1.57; 3.135; Cic. *Att.* 16.11; Epict. *Diss.* 3.14.7; Iulian. *Or.* 8, 242c.

то за Порфирий допускането на *παράδειγματικὰ ἄρετὰ* в ума е оправдано и дори наложително, за да може да се гарантира единството и неотменността на истинското самопознание. Всъщност голямата идея зад обсъжданата стълбица е преходът от частните, чужди и външни активности на Аз-а към неговата все по-вътрешна и сродна действителност, чийто завършек (*telos*) и съвършенство (*aretē*) се явява дейността на ума.⁷⁶ Именно тази дейност в богатството ѝ от аспекти тириецът – видяхме – описва с помощта на образцовите добродетели: докато съзерцателните възплъщават по-скоро външната енергия на същинското мислене, която „изпълва” или „просветлява” умозрящата душа, парадигматичните би следвало да изразяват *вътрешната енергия на ума, идентична с неговата същност*, тъй като не просто „са в ума”, но му „принадлежат” и „вървят заедно с неговата същност (σύνδρομοι αὐτοῦ τῆ οὐσίας)” (§32.64, 69-74; cf. §32.88-89: τῶν δὲ μηδὲν πρὸς νοῦν ἔχουσῶν τὴν ἐνέργειαν, ἀλλὰ τῆ αὐτοῦ οὐσίας εἰς συνδρομὴν ἀφιγμένων).⁷⁷ По този начин, в тях богоуподоблението достига завършеност и необратимост; ако всички по-нисши нива се свързваха с *процесуалността* на едно прогресивно самопознание и в този смисъл тяхното съвършенство беше *недостатъчно* с оглед на върховната цел, то тук добродетелта *вече е* съвършената мъдрост на мислещия себе си ум, а с това и съвършеното щастие, към което философията и самопознанието бяха устремени съгласно доводите на 274F Smith.

Разбира се, обяснението ни изобщо не отменя проблема с *достъпността* на парадигматичните добродетели за човека. Самият принцип на постепеността в Порфириевата *scala* – по всичко личи – изключва възможността за внезапни или резки „скокове” нагоре-надолу в йерархията на реалността, каквито Плотин често

⁷⁶ Cf. Plot. 1.2.1.35-38; Vict. *Cand.* 7.19-22; Dillon (1983b), 99.

⁷⁷ Cf. *ibid.* 1.1.7.21; 6.8.13.29. Въпреки колебанието на Smith (1974), 51 смятам, че тук σύνδρομος съвсем ясно визира *субстанциалната идентичност* на ума с (носителя на) образцовите добродетели. Силен аргумент в тази посока могат да бъдат (i) посочените употреби на прилагателното при Плотин; (ii) сходният контекст и близките понятия за „средство” (σύμφυσις) и „срастване” (φυσίωσις) в *Abst.* 1.29.3-4 (с.78-79); както и (iii) не малко употреби при по-късни автори (cf. *LSJ*, s.v. σύνδρομος), които предават подобно значение (cf. Them. *In An.* 95.19-28; Procl. *In Alc.* 278.10-12; *In Tim.* 3.104.2-8; 3.196.19-21; [Simpl.] *In An.* 15.29-32; 220.30-32; Psell. *Theol.* 58.87-94 Gautier; etc.).

е подозиран, че допуска. Затова и *за нас* е най-разумно да насочим внимание към битката със страстите и външното на нивото на политическите и пречистващите добродетели, „понеже постигането им е *в този живот* и именно *чрез тях* се стига до по-ценените добродетели” (§32.95-96). А това значи, че тяхна „основа и опорна точка (οἶον θεμέλιος καὶ ὑποβάθρα) ... е самопознанието на човека като душа (τὸ γινῶναι ἑαυτὸν ψυχὴν ὄντα), обвързана с нещо чуждо и различно от истинската ѝ същност” (§32.100-102).

От друга страна, стълбицата като цяло предпоставя това да ставаме „други” в зависимост от съответната степен, до която сме успели да се изкачим: „(а) този, който действа в съответствие с практическите добродетели, се оказва *мъдър човек* (σπουδαῖος ἄνθρωπος); (b) съобразно пречистващите е *божествен човек* (δαίμωνιος ἄνθρωπος) или *добър демон* (δαίμων ἀγαθός); (c) съобразно тези, насочени само към ума – *бог* (θεός); а (d) съобразно парадигматичните – *баща на богове* (θεῶν πατήρ)” (§32.89-93).⁷⁸ Макар и трудно, по всяка вероятност за тириеца постигането на образците добродетели не е нещо невъзможно за нашия Аз дори приживе, поне доколкото преходите *човек* → *душа* и *душа* → *ум* са положени в рамките на самопознанието на *една* същност, активна на *много* нива. Що се отнася до (d), то тук Порфирий не говори за теурга като „отец” на останалите участници в ритуалното обожение, нито за мистичния акт на единение с Отеца на всички неща (първия бог),⁷⁹ а най-вероятно отнася „баща на богове” към фигурата на ума-демиург от Платония *Тимей*, отъждествен с живото същество само по себе си (*Tim.* 30cd),⁸⁰ или с други думи – към *висшия образец на всички емпирични образи в рамките на*

⁷⁸ Cf. Macr. *Somn.* 1.8.8-10: (a) *vir bonus humana non deserans*; (b) *homo qua divini capax*; (c) *purgatus iam defaecatusque animus*; (d) *ipsa divina mens*. Cf. Zambon (2002a), 68-73.

⁷⁹ Cf. Psell. *OD* 74.2-5; Blumenthal (1984), 492; Shaw (1995), 22; Saffrey (1990), 103-106. Относно Отеца от *Халдейските оракули* и споровете за мястото му в неоплатоническата йерархия, което интерпретацията на тириеца му отрежда, вж. J. O’Meara (1959), 118-121; P. Hadot (1968) и Dillon (2007). Под „Отец” тук нашият автор едва ли визира това божество предвид съвсем различния контекст на обсъждането.

⁸⁰ *In Tim.* fr. 41-43 Sodano; cf. Num. fr. 22; 56 Des Places. По-подробно за Порфириево то тълкуване на демиургичния процес в *Тимей* и идеята за динамичен континуитет между ума и душата, специфична за това тълкуване, вж. Dillon (1969) и Deuse (1977).

една и съща „духовна личност“, независимо дали говорим за богове, демони, хора или даже за животни в ролята им на индивидуални инкарнации. Ето защо, предвид (а) възможността *идеалният Аз* да се реализира в поредица от *емпирични Аз-ове*, без с това да губи висшата си идентичност, както и предвид (б) способността на личностното начало да поддържа *паралелна или едновременна действителност* на множество различни равнища (като, да кажем, „вътрешен“ и „външен човек“), Порфирий основателно не се ангажира в текста с категорично становище относно постижимостта на цялата йерархия по време на земния ни живот или пък относно устойчивостта ѝ в рамките на същия. За него по-важно в случая е да преутвърди парадоксалния от гледна точка на традицията *оптимизъм* на Плотин, че е съвсем по силите ни да станем „божествени“ или дори „богове“ още докато сме „хора“.⁸¹

2. СТЬЛБИЦАТА НА ДОБРОДЕТЕЛИТЕ В КЪСНАТА ТРАДИЦИЯ.

Без съмнение Порфириевата класификация на *gradus virtutum* оказва огромно влияние върху следващите неоплатоници и философската традиция като цяло.⁸² Предвид сериозните промени в антропологичните модели, обаче, и това учение на тириеца не намира еднозначен прием сред късните мислители, макар че в случая разполагаме с далеч повече детайли относно неговата рецепция, както и с една много по-уравновесена и положителна оценка от страна на традицията. Доколкото с нейна помощ Порфирий изгражда специфична „съзерцателна психология“, която предлага удобен достъп до различните нива на Аз-а и неговата действителност, идеята за *scala* на добродетелите от подобен тип се оказва приложима не само в конкретните дискусии за самопознанието, но и в плана на по-общото говорене за съкровеността на Аз-а, богоуподоблението и морално-духовната трансформация.⁸³

2.1 Порфириевият модел на Запад: Макробий и Августин.

Вероятно това е причината стълбицата да не променя изобщо вида си при не малко автори от IV-V век. Най-пълното ѝ отражение във философската литература

⁸¹ Plot. 1.2.6.3-7; VP 22-23; Brisson (1992a), 19-25; Smith (2004), 64-65; *etc.*

⁸² Schissel (1928); Saffrey & Segonds (2001), 1-c; D. O'Meara (2003), 39-49; Brisson (2006).

⁸³ Van Lieshout (1926). Относно *съзерцателната психология* вж. Rappe (2000), 17-18.

от това време виждаме в прочутия *Коментар към съня на Цицион* от Макробий.⁸⁴ Тук общата картина на учението е практически непроменена. Според латинския писател Плотин е онзи платоник, който пръв разграничава отделните степени на добродетелите (*gradus virtutum*) в истинската им последователност (*per ordinem*) и съгласно естественото основание за това (*vera et naturali divisionis ratione*: 1.8.5; cf. 1.8.10). Всъщност става дума за канона на четирите Платоновы *virtutes*, които се разполагат на четири субординирани нива, образувайки по този начин стълбицата на политическите, пречистващите, съзерцателните и образцовите добродетели, добре позната ни от *Sent.* 32 (1.8.5-10). Също като при Порфирий, и тук е поставен особен акцент върху техния *агент* или *носител*, който в постепенното изкачване на отделните стъпала променя своята идентичност – от *vir bonus* и *homo qua sociale animal*, през *homo qua divini capax* и *purgatus animus*, чак до *ipsa divina mens* (срв. с.201; 1.8.6-10). Естествената „градация” в стълбицата и в самопознанието на Аз-а намира израз още в това, че нивата се различават помежду си най-вече с оглед на степенуваното отношение към страстите (*passiones*) като чужд и външен елемент в човешката конституция: „първите ги смекчават, вторите ги потискат, третите вече забравят за тях, а при четвъртите дори е забранено да се споменават” (1.8.11). В този смисъл, по-висшите добродетели отразяват все по-отчетливото *съзерцателно обръщане на човешкия дух навътре в себе си* чак до момента на пълна асимилация с неговия първообраз на нивото на *virtutes exemplares*.

Безспорно, в основната идея тук следва да разпознаем Порфириевия мотив за субективен преход от *μετριοπάθεια* към *ἀπάθεια* (с.189-191). Освен в пълното съответствие с принципите и структурата на обсъжданата *scala* текстът показва забележителна близост с постановката на тириеца и в описанието на различните родове добродетели. Политическите уреждат смъртния човек в качеството му на участник в светската общност на хората, налагайки мяра върху практическия му начин на живот (1.8.6-8). На свой ред, пречистващите добродетели имат за цел да отклонят душевното внимание от човешките към божествените работи и по тази причина се свързват със свободата от всякаква обществена и светска дейност (*otium*; cf. 1.8.4, 8). Очаквано третият *genus* е достояние на вече пречистения дух, съсредоточен единствено в интелектуалното съзерцание на божествените идеи, в имитирането на

⁸⁴ Van Lieshout (1926), 114-122; Courcelle (1948), 3-36; Armisen-Marchetti (2001).

върховния ум и в общението с него (*cum supera et divina mente sociari*: 1.8.9). На последното стъпало образцовите добродетели не просто отъждествяват субекта на самосъзерцанието със самия божествен интелект, но имат и статут на върховни първообрази, от които еманират (*defluunt*) по реда си всички по-нисши форми на добродетелност и самопознание (1.8.10). Накрая, прегледът на четирите степени е последван от подробно обсъждане на *философското пречистване*, много сходно със заключителните бележки на Порфирий (*Sent.* 32.94-139), в което подробно се разискват темите за самопознанието на душата, нейната природа, низхождането ѝ тук долу и специфичната ѝ връзка с астралното тяло и астрологията (1.9-22).

И все пак, въпреки почти идентичното съдържание, контекстът на това място се оказва доста по-различен, което ни дава възможност да направим важни изводи относно късната съдба на Порфириевия модел. На първо място, Макробий полага учението за добродетелите (1.8) в рамките на есхатологичния сюжет за съня на Сципион Емилиан от *De republica* на Цицерон (6.9-29), в който – подобно на мита за Ер от Платоновата *Държава* (x, 614b-621d) – се разкрива следсмъртната участ на душите и логиката на божествената справедливост в света (cf. *Somn.* 1.1.4).⁸⁵ И при Цицерон, и при Макробий, обаче, отбелязваме силен *политически* акцент, тъй като Сципион описва още райското блаженство, което първият бог (*deus princeps*) дарява на всички *обществени* благодетели и спасители на родината (*conservatores patriae*) след земната им смърт (*post obitum*: 1.8.1; cf. *Cic. Resp.* 6.13). Във връзка с това и изначалният проблем пред латинския писател е обосноваването на реалната зависимост между доблестния живот в рамките на човешката общност и небесното щастие на бога или героя отвъд подлунния свят (1.8.2). С други думи, за Макробий привличането на учението за добродетелите е не просто реторичен *locus* от общата платонико-стоическа идеология на държавността при Цицерон;⁸⁶ с негова помощ латинският автор се стреми да разреши дилемата за смисъла на обществената и изобщо практическата дейност *в несветския контекст на философстването от началото на V век*. На пръв поглед стоико-сократическият аргумент запазва своя класически облик: ако единствено добродетелите правят човек щастлив и ако те са присъщи само на философите като търсачи на мъдрост, то само последните могат

⁸⁵ Armisen-Marchetti (2001), xxiv-xxx.

⁸⁶ Cf. *Cic. Inv.* 2.159-160.

да се наричат щастливи в собствения смисъл на думата (1.8.3; cf. *SVF* 3.49-67; *etc.*). Голямата промяна, за която свидетелства Макробий, се случва в разбирането за добродетелта: принасящата щастие *sapientia* престава да бъде знание за човешките и божествените работи, придаващо светско-политическа дименсия на висшето блаженство на разума, а се превръща окончателно в съзерцателна мъдрост, свързана само с божественото и отхвърляща всяко външно благополучие. От подобна перспектива разрывът между „теория” и „практика” изглежда радикален: философите могат да бъдат щастливи не в качеството си на хора и държавни лица, а единствено като отрекли се от този свят съзерцатели (1.8.4; cf. *Iulian. Or.* 6.4, 256cd). Как тогава е възможно да преодолеем тази крайност при тълкуването на съновидението?

Очевидно е, че в настоящата ситуация Макробий не вижда друго решение, освен интегрирането на противоборстващите тези в единната Порфириева *scala* на добродетелите, с чиято помощ успешната дейност в земната общност на хората би могла да се разглежда като нисше отражение на умозримата мяра в общуването на идеите-умове (cf. 1.8.10). За нас обаче е по-важно да отговорим на питането, кой в действителност стои зад радикалното отделяне на двата типа живот. В описанието си на божествените *virtutes*, достояние само на философите (1.8.4), авторът прави почти буквални заемки от Платиновото разискване на „пречистванията” (1.2.3.13-19; cf. *Sent.* 32.23-29), а и основен мотив в *За добродетелите* (*Enn.* 1.2) наистина е несъответствието между традиционните и философските добродетели. Въпреки това в началото на 1.8.5 именно Плотин е посочен като автор на стълбицата, което прави малко вероятно радикалната позиция, срещу която възразяват следващите редове, да е била отстоявана точно от него.⁸⁷ От своя страна, детайлният преглед показва, че дори Макробий да познава Платиновото творчество от първа ръка,⁸⁸ влиянието на римския мислител бива опосредено и пречупено през призмата на Порфириевата интерпретация, без значение дали авторът на *Коментара* съзнава това или не.⁸⁹ В случая с учението за добродетелите разпознаваме постановката от

⁸⁷ По всяка вероятност става дума за събирателен образ, в чието лице бихме разпознали една несветска (може би неопитагорейска) философска тенденция, а защо не и крайна християнска или гностическа позиция (cf. Maier (1994), 721-724; Макробий е езичник).

⁸⁸ Cf. Henry (1934), 154-162.

⁸⁹ Courcelle (1948), 22; Armisen-Marchetti (2001), lvii-lix.

Sent. 32, а не разискването от *Enn.* 1.2, което прави пряката употреба на последния текст в настоящето съчинение изключително спорна.

Ето защо, с оглед на казаното, се налага да направим следните заключения. (i) По всичко личи, че Макробий възприема Плотин по начина, по който той е бил представен от Порфирий. Независимо дали между двамата неоплатоници е имало реални различия или не, за латинския автор прочетеното в *Сентенции* несъмнено отразява *Плотиновата* представа за самопознанието и добродетелите.⁹⁰ (ii) Нещо повече, Макробий нарича римския мислител „първенец сред философите наравно с Платон“ (*Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps*: 1.8.5), като от последвалото обсъждане става ясно, че „Плотиновата“ стълбица се асоциира с официалното становище на платонизма като цяло.⁹¹ (iii) Накрая заключението, че политическите добродетели наистина принасят щастие, макар и от най-„земен“ тип в скалата на блаженствата (1.8.12-13), издава амбицията за *цялостен синтез* на философската мъдрост, както и претенцията за *систематичност, популярност и общодостъпност* на въпросното учение. Оказва се, че с помощта на *scala virtutum* Порфирий не просто налага собственото си разбиране за философията на Плотин и неговия антропологически модел, но придава също и отчетлив неоплатонически облик на цялата по-късна традиция, поне що се отнася до идеята за постепенното издигане на емпиричния Аз до крайната цел на духовния прогрес. (iv) В последна сметка, обсъждането на различните нива на добродетелност у Макробий отразява точно основното послание на Порфириевата стълбица, според което йерархията на реалността и йерархията на Аз-а намират пресечна точка в различните степени на *съзерцателно (само)познание на духа*.⁹² А това означава, че в светското разбиране на Запада за природата и смисъла на философията от IV-V век (а вероятно и по-късно) без съмнение доминира парадигмата на ранния неоплатонизъм.

Подобен извод намира потвърждение и в творчеството на Августин, който – видяхме по-рано (с.171-179) – често говори за съзерцателното издигане на душата към Бога в понятия и образи от неоплатоническия дискурс.⁹³ В *За величината на*

⁹⁰ За същата грешка в съвременните изследвания вж. например Vorwerk (2001), 39-42.

⁹¹ Cf. Karamanolis (2006), 230-231.

⁹² Saffrey & Segonds (2001), lxxix-lxxx; Smith (2004), 16-17; Goulet-Cazé (2005b), 82-83.

⁹³ Van Lieshout (1926), 108-113. За „неоплатонизма“ му вж. Courcelle (1948), 137-209.

душата, например, Хипонският епископ разграничава седем нива във въпросния процес, сводими в крайна сметка до добре познатите ни три типа *epistrophē* към нисшето (тялото и сферата на плътското), себе си и висшето (Бог и умозримата реалност).⁹⁴ В този ракурс добродетелта (*virtus*) е не просто качество, придобито в хода на моралното усъвършенстване на емпиричния човек, но най-вече цялостно разположение на духа, който стъпка по стъпка съгласува индивидуалните си цели, стремежи и решения с обективния ценностен порядък в реалността.⁹⁵ Така *virtus* при Августин се свързва с постепенното „насочване” на личната действителност в правилната посока (към висшето и Бог), при което свободната воля бива приучена да обича истинския Аз, разположен на най-високото равнище на човешка жизнена активност (а именно любовта и общението със Създателя).⁹⁶ В този смисъл, освен че гарантира висше щастие,⁹⁷ добродетелта като *ordo amoris*⁹⁸ предполага дейност на множество последователни нива, чиято картина – въпреки не малкото значими разлики – притежава специфичните черти на неоплатоническата стълбица. На първо място, в *За града Божии* засвидетелстваме широката употреба на мотива за политическите добродетели, уреждащи обичта и общението на хората помежду им и с Бог.⁹⁹ На второ място, Августин обръща особено внимание на интроверсията на духа, чиято непосредствена задача е да ни „пречисти” от сетивното и светското, или с други думи – да ни обърне от плътта към Бога.¹⁰⁰ Накрая, дисциплинирането в съзерцателна добродетелност би следвало да ни доведе не само до катарзис или знание за истинската ни същност, но и до духовно уподобяване на Твореца, точно както настоява Порфирий: „В качеството на всеобщ Отец, Бог не изпитва нужда от нищо. За нас обаче е добре да Го почитаме в справедливост, чистота и чрез останалите добродетели, като правим живота си ценен пред Него с подражаване и

⁹⁴ Срв. с.107-112; Aug. *QA* 33-36; Claud. *SA* 2.2; Schissel (1928), 81-94; Smith (2004), 121.

⁹⁵ Cf. e.g. Aug. *Trin.* 10.5.7. За *virtus* като *habitus mentis* вж. още Apul. *Plat.* 2.5 и бел.13.

⁹⁶ Aug. *Lib. Arb.* 1.8.18; 2.7; *Div. Qu.* 30; *VR* 21; 40; *CD* 11.21; cf. Theiler (1933), 20, 24-25.

⁹⁷ Aug. *BV* 30-35.

⁹⁸ Aug. *Doctr. Chr.* 1.27.28; *Ep.* 140.2.4; cf. Markus (1967), 386-389.

⁹⁹ Cf. Theiler (1933), 53-57; D. O’Meara (2003), 151-158.

¹⁰⁰ Aug. *CD* 10.23-29; 13.16; *Ord.* 1.1.3; 2.31; *Sol.* 1.14.24; *Retr.* 1.1.2 ; 1.3.2 ; 1.4.3; etc. Cf. Claud. *SA* 2.7; J. O’Meara (1959), 23-31, 49-59.

търсене (*per imitationem et inquisitionem*). Защото търсенето ни пречиства (*purgat*), докато подражаването ни обожествява (*deificat*), в случай че предизвика любов към Бога.”¹⁰¹ Разбира се, Августин не е съгласен с ключови предпоставки от аргументацията на тириеця. Нашият автор не вярва в пречистващата и спасителна сила на Въплъщението,¹⁰² а църковният отец отхвърля възможността да постигнем съзерцателната *sapientia* и нейното блаженство още в този живот, само с помощта на умствената добродетел и самопознание.¹⁰³ И все пак, представянето на акта на богоуподобление като вътрешно изкачване по духовната стълбица – каквото без съмнение откриваме при Августин – показва, че във високите дискусии на Запад от IV век нататък Порфириевата *scala virtutum* има своето гарантирано място.¹⁰⁴

2.2 Порфириевият модел на Изток: Александрия, Кападокия и Кирена.

До съвсем сходни изводи достига и общият преглед на гръцката традиция от периода, независимо дали говорим за езическото или християнското направление. Въпреки далеч по-голямото разнообразие от тенденции и много по-съществените вариации в модела на самопознание и добродетелност, като цяло през IV-VI век Порфириевата *scala* запазва както първостепенната си роля в генералната рамка на философското богоуподобление, така и – поне при някои известни автори – своя автентичен облик и конкретно послание. Без да настояваме за съществуването на идеологически конфликт между „рационалистичната” нагласа на Порфирий и „теургико-мистичния” подход на Ямблих в платоническото движение на времето, все пак можем да твърдим, че до края на античността интелектуалистката визия на ранния неоплатонизъм за *assimilatio Dei* намира сериозен прием сред не малко мислители като философска алтернатива на прекаленото „сакраментализиране” на теологията.¹⁰⁵ В своя *Коментар към Златни стихове* Хиерокъл от Александрия

¹⁰¹ Aug. *CD* 19.23 (= *PO* 346F.23-28 Smith).

¹⁰² *Ibid.* 9.16-17; 10.24-25.

¹⁰³ *Ibid.* 9.14; 10.29.

¹⁰⁴ Van Lieshout (1926), 123-198. За мястото ѝ в *De consolatione* на Боеций вж. Courcelle (1948), 278-300. Cf. Th. Aqu. *ST* 1.2.61.5 [*Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares*]; Henry (1934), 248-250.

¹⁰⁵ Cf. Bernardini (1991); Димитров (2005), 96-103.

разглежда боговдъхновената максима „Познай себе си” не само като абстрактен принцип на философията, но също и като основа за „аскезата на добродетелта”, в която литургийно-мистериалната и политическата активност – в ролята на дялове от практическата мъдрост – се явяват *прелюдия* към същинското съвършенство на нивото на ума и философското самосъзерцание.¹⁰⁶ Подобно на Порфириевата постановка, и тук субординацията на различните степени на добродетелта приема вида на *стълбица от вътрешни активности на Аз-а, отразяваща йерархията на умовете и жизнената им реалност*: посветеният в тайнствата се е пречистил от материалните представи; политически добродетелният е отхвърлил ирационалната ни природа; а съзерцателят вече достига самия връх на щастието и божествената мъдрост.¹⁰⁷ Освен субективистката перспектива от *Sent.* 32, в текста забелязваме и специфичния Порфириев принцип за естествения преход между последователните равнища, който гарантира единството на скалата, самопознанието и философското богоуподобяване: „на първо място идват увещанията на практическата добродетел, понеже най-напред е нужно да наложим ред (τάξις) на неразумността и леността в самите нас и чак след това да се отдадем на знанието за по-божествените работи (τῶν θειοτέρων γυνώσις). ... Всъщност, [поелият по пътя на добродетелта] трябва да стане първо *човек* и едва тогава *бог* (πρῶτον ἄνθρωπον δεῖ γενέσθαι καὶ τότε θεόν). Добър човек те правят политическите добродетели, а бог – науките, които те издигат към божествената добродетел (πρὸς τὴν θεῖαν ἀρετὴν ἀνάγουσαι ἐπιστήμαι).”¹⁰⁸

В същия дух гръкоезичният християнски неоплатонизъм възприема идеята, че философската трансформация изисква постепенно и съзнателно актуализиране на различните равнища на личностна действителност вътре в нас.¹⁰⁹ Кардиналните добродетели, настоява един от авторитетите на монашеската духовност – Евагрий Понтийски, имат илюминативно-съзерцателен характер, отразяват Премъдростта като отвъдно съвършенство и – веднъж утвърдени във вътрешността на нашето „себе си” – изпълват човека и го правят „цял” (ὅλος).¹¹⁰ Малко по-рано Григорий

¹⁰⁶ Hierocl. *In CA* 10.13; 10.18.

¹⁰⁷ *Ibid.* 26.25-27.

¹⁰⁸ *Ibid.* pr.3-4; cf. 1.5-6; D. O’Meara (2003), 49.

¹⁰⁹ Cf. Smith (2004), 122-125.

¹¹⁰ Evagr. *Gnost.* 44; *Pract.* 70.

Богослов¹¹¹ отличава три последователни степени в духовния *anabasis* към Бог: (i) практически добродетели, които пречистват духа; (ii) теоретични добродетели, с които Господ дарява просветление на ума ни; и (iii) върховното съвършенство, при което встъпваме в общение с Бог и самите ние ставаме донякъде божествени. Естествено, разликите с езическата версия на Порфирий са налице: умната душа е безсмъртна, но не и божествена; тя принадлежи към един, а не към два свята, и в съгласие с това нашата личност се идентифицира с емпиричната индивидуалност въпреки безспорното наличие на вътрешна йерархия в устройството на човека; накрая, осъществяването на трите добродетелни съвършенства (*katharsis, ellampsis, theōsis*) е не толкова в наша власт, колкото в ръцете на Бог. Принципните прилики обаче са не по-малко и не по-маловажни (с.49-50, 166-170). Кападокийците вярват в способността на душата да постига умозримото и да надхвърля себе си.¹¹² Нещо повече, динамичната природа на човека е устроена да се изкачва от нисшето към висшето постепенно, стъпало по стъпало (*διὰ βῆμαδον*), в духовно-интелектуалната вътрешност на личността.¹¹³ А това означава, че преминаването през стълбицата на добродетелите и съвършенствата позволява в определен момент – разбира се, пак по волята и благодатта на Бога – духовният човек напълно да се уподоби на Него: „да стане толкова бог, колкото Той стана човек”.¹¹⁴

Влиянието на Порфириевата скала се усеща още по-ясно в творчеството на Синезий от началото на V век.¹¹⁵ Образован в традицията на класическата *paideia* и любител на древната Платонова философия, киренецът е един от най-преданите почитатели на римския неоплатонизъм измежду християнските интелектуалци на времето. Убеден, че умът е върховен дар от Бог за хората, епископът твърди, че философията в качеството ѝ на съзерцателно самовглъбяване и богоуподобление се явява единственият път, по който разумното Му „семе” в нас може да покълне и даде плода на вечния живот,¹¹⁶ или казано иначе – единственият начин, по който

¹¹¹ Greg. Naz. *Or.* 2, 484AB; 20, 1069AB; 38, 317BC; 329AB; 45, 628A; *etc.*

¹¹² Cf. *e.g.* Greg. Nyss. *In Ps.* 457B.

¹¹³ Cf. *e.g.* Greg. Nyss. *Op. Hom.* 148AB.

¹¹⁴ Greg. Naz. *Or.* 29, 100A.

¹¹⁵ За живота и делото на Синезий като цяло вж. Димитров (2005).

¹¹⁶ Syn. *Ep.* 101.38-39; *Ins.* 1.35-37; 10.41-42; *Dio* 9.35-37; *etc.*

мъдрецът доближава и сродява себе си с Бога. Интровертната и интелектуалистка нагласа на Синезий води до инкорпорирането на не малко преки заемки и алюзии на места от Плотин и Порфирий в обширното му творчество, като повечето от тях се свързват с идеята, че пред съзерцателната отдаденост на Божието присъствие в нас не би трябвало да съществуват външни пречки.¹¹⁷ Най-интересният пример в това отношение е следното място: „Бог е наличен и за тези, които са с Него, и за другите, които отсъстват. А щом Бог присъства, всяка безизходица е преодолима. Затова бъди силен и се отдай на философията; извиси божественото в теб (τὸ ἐν σαυτῷ θεῖον) до първородното божествено (τὸ πρῶτόγονον θεῖον), ... което – казват – поръчал и Плотин на присъстващите, преди да освободи душата си от тялото.”¹¹⁸ Освен че съчетава *VP* 2.26-27 със *Sent.* 40 и други места от Порфирий, цитираният пасаж недвусмислено обвързва богопознанието с аскезата на философската *theōria* и катарзиса на самопознанието. Най-близо до обсъждания модел, обаче, киренецът достига в едно от десетте си писма до Херкулиан (*Ep.* 140), съученик от школата на Хипатия.¹¹⁹ След като внимателно отделя земните и мимолетни увлечения от примерите на духовен стремеж, наставляван от Бога (140.1-20), Синезий определя философията като възходящ и постепенен преход през различните равнища на добродетелта, описан изцяло в духа на Платоновия *Пир* и поставящ си като задача съзерцателното постигане на съществуващото (140.20-23). Въпреки епистоларните украшения и двусмислените и недоизказани мисли, можем да отбележим следните моменти на приемственост със стълбицата на Порфирий. (i) Киренският епископ различава четири „четворки” добродетели (τετρακτῆες τῶν ἀρετῶν), подредени вертикално и генетично изводими една от друга (140.35-40). (ii) Макар да не става ясно какво име и предназначение отдава на всяко едно от четирите нива, Синезий експлицитно обвързва най-нисшето от тях със земните дела и човешката практика (140.23, 26, 35-36), докато по-висшите очевидно преследват несветски цели и се фокусират върху теоретичната дейност на душата (140.36-38).¹²⁰ (iii) Нещо повече, поставя се силен акцент върху катартичната функция на добродетелите, доколкото

¹¹⁷ Cf. *Syn. Ep.* 140.7-8.

¹¹⁸ *Ibid.* 139.30-37. Cf. Répin (1992b), 367-374.

¹¹⁹ Cf. *PLRE*, ii, 545.

¹²⁰ Cf. *Syn. Ep.* 101-103; 138-139; *Ins. passim*; *Dio* 9 et *passim*; Димитров (2005), 110.

от философията се очаква да принася свобода от земните страсти (ἀπάθεια), а не просто „политическа“ умереност в тях (μετριοπάθεια: 140.46-48).¹²¹ (iv) И все пак, въпреки че безстрастието е обявено за абсолютно „правило и мерило“ (κἀνὼν καὶ κριτήριον) на добродетелния живот като път към Бога (140.42-43), върховенството на теорията не води до пълна резигнация в областта на човешката практика; и тук това, което гарантира единството на стълбицата и плавния преход от човешките към божествените нива в нея, изглежда, е принципът на включване на нисшите добродетели в притежанието на висшите (cf. 140.23, 35-37). Истинският философ е истински родолюбец и приятел на държавата (φιλόπολις), защото в своята *apatheia* е най-добре „имунизиран“ спрямо ударите на случайността, а от това следва, че няма по-полезно и умело знание за правилното ръководене на политическите дела от самата философия (cf. 103.15-21, 53-56).¹²²

В известен смисъл, посочените дотук паралели потвърждават устойчивостта на доста порфириански мотиви в християнския неоплатонизъм от IV век нататък. Пред интерпретацията ни обаче изникват и не малко въпроси, най-съществените от които е доколко тази устойчивост се дължи на влиянието на нашия автор, а не на други (по-ранни или пък по-близки до християнството) авторитети и схващания. Истина е, че още Платон разграничава философското пречистване от популярната „политическа“ добродетел, а в *Пирът* прокарва разлика между „истинската“ *aretē* и нейните „изображения“ (οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς ... ἀλλὰ ἀληθῆ [ἀρετῆν]).¹²³ И макар да нямаме основания да отнесем появата на стълбицата към толкова ранен период в античната мисъл,¹²⁴ трябва да се съгласим, че някои от нивата на добродетелност в нея са предмет на сериозен анализ при Филон, Климент от Александрия и Ориген, което прави хипотезата за средноплатонически произход на цялото учение много вероятна.¹²⁵ Подобно предположение намира подкрепа във факта, че ключовият за

¹²¹ Cf. J. O'Meara (1959), 134-139. За „умереността на страстите“ при Синезий вж. още *Dio* 6.42; срв. Димитров (2005), 252.

¹²² За сходствата с анонимния *За политическата наука* вж. D. O'Meara (2003), 171-183.

¹²³ Plat. *Phaed.* 82a-d; *Symp.* 212a (cf. *Sent.* 40.77-78).

¹²⁴ Както пресилено прави това Vorwerk (2001), 43-45, разпознавайки четиристепенната скала „на Плотин“ в четирите Платоновы дефиниции на благоразумието от *Хармид*.

¹²⁵ Dillon (1983b).

единството на скалата у Порфирий преход от *μετριπάθεια* към *ἀπάθεια* притежава изключително богата история в елинистическата философска литература. Самият термин „умереност на страстите“ възниква в лоното на стоико-перипатетическия морален дебат, за да предаде „Аристотеловото“ несъгласие със стоическите идеи за самодостатъчността на добродетелта и пълното изкореняване на страстите при мъдреца.¹²⁶ И ако за стоиците преходът от умереност към безстрастност е светска промяна, протичаща по-скоро в хоризонталната перспектива на земния човек, то при Филон и особено при Климент забелязваме изместването му във вертикална посока.¹²⁷ В контекста на разискването за добродетелта като път към спасението, църковният отец представя събитието като смяна на различни степени и типове богоподобие, доколкото в безстрастното съзерцание християнинът се доближава максимално до абсолютната свобода на Бога и става един вид „равноангел“.¹²⁸ Така грижата за себе си се оказва преди всичко терапия на плътските страсти, в която можем да отличим три последователни равнища: това на страстността; на умереността и аскетическото въздържание; и на съвършената безстрастност.¹²⁹ В крайна сметка, съзерцателно-метафизическата стойност на *apatheia* при Климент придава на целия процес съвсем нов, „гностически“ и „мистичен“ смисъл, който отговаря напълно не само на Порфириеви замисъл, но и на най-общата нагласа при повечето разгледани в настоящата секция автори.¹³⁰ Без съмнение, езическият неоплатонизъм следва постановката на тириеца;¹³¹ дали обаче същото може да се твърди и за християнските писатели от късноантичната и византийската епоха?

¹²⁶ Cf. DL 5.30-31; Posid. fr. 31; 157; 165-168; Alc. *Did.* 29-30. За *metriopatheia* в смисъл на „сдържаност“ вж. Philo *Virt.* 195; Plut. *Ira* 458c; *Adv. Col.* 1119c; *Esp.* 5:2. У Секст Емпирик (*PH* 1.26, 30; 3.235-236; *Adv. Math.* 11.162; cf. Alex. *In Top.* 239.6) имаме употреба и в смисъл на „поносимост“ на произволните *pathē*, съчетана с „апатичността“ в полето на мненията. Cf. Att. fr. 43 Des Places; Dillon (1983a); I. Hadot (2001), lxxviii-lxxxv.

¹²⁷ Cf. Philo *LA* 3.129-134. Cf. Maier (1994), 725-728, 734-739; Dillon (1977), 151.

¹²⁸ Clem. *Strom.* 6.13.105.1.

¹²⁹ *Ibid.* 2.8.39; 4.17.107; cf. Philo *LA* 3.126.

¹³⁰ Clem. *Strom.* 6.9.71-79; cf. Philo *Migr.* 158-159; *Abr.* 52-54; Courcelle (1975), 648-652.

¹³¹ Акцентът върху *metriopatheia* като междинна цел пред духовната трансформация принадлежи на Порфирий, а не на Плотин, за когото само безстрастието може да играе

2.3 Порфириевият модел във Византия: Михаил Псел.

Положителен отговор на този въпрос биха могли да ни дадат свидетелствата на онези автори, при които Порфириевата стълбица от *Sent.* 32 се разпознава не просто като общ мотив или принцип, а като модел, следван дословно. Първото място от този вид откриваме в *За природата на човека* от Немезий (§18), където се обсъжда податливостта на добродетелния спрямо болката и страданието изобщо. Освен широката употреба на термини, идеи и аргументи от ранния неоплатонизъм в съчинението като цяло, в конкретния пасаж епископът на Емеса – струва ми се – демонстрира близко познаване и на някои специфични доводи от *Мисли*. На първо място, разликата между „безстрастния“ съзерцател и „умерения“ мъдрец се прави съобразно степента, в която Аз-ът отделя себе си от външното и чуждото – задача, за която Порфирий говори с практически същите изразни средства в контекста на философското пречистване (*Sent.* 32.100-116). Оттук и пряката близост: докато при съзерцателя (ὁ θεωρητικός), отчужден от земните неща и отдаден на Бога, болката никога не прекъсва умствената активност, то практическият мъдрец (ὁ σπουδαῖος) е изложен на страдание, макар и не по преимущество, а само при изключителни обстоятелства (οὐ προηγουμένως ... ἀλλὰ κατὰ περίστασιν: cf. *Sent.* 32.80-82; с.199).

Разбира се, мястото при Немезий е силно стилизирано, а и терминологичното съответствие може да се обясни с възпроизвеждането на стоически *locus communis* (с.189). Категорично потвърждение за влиянието на Порфириевия модел намираме едва в творчеството на Михаил Псел от XI век.¹³² Въпреки склонността да следва, цитира и компилира – на моменти чисто механично – най-различни авторитети в хода на писането и преподаването си, византийският полихистор обичайно спазва академичната честност и разкрива своите източници. Това ни дава възможност да проследим множество експлицитни позовавания на места от Порфирий, които са от ключов интерес за нас. В случая можем да посочим поне четири преки заемки,

тази роля (cf. Plot. 3.6.5; 5.9.2; 6.4.16; cf. H. Barnes (1942), 362-363; Dillon (1996), 315-332). За отнасянето на двете към различни нива на добродетелност, живот и щастие в късния неоплатонизъм вж. Olymp. *In Alc.* 5.13-16; *In Phaed.* 4.3; 4.11; Procl. *Prov.* 27.8-10; Dam. *In Phaed.* 157; Elias *In APr* 134.30-135.2; Eustr. *In EN* 4.25-38; 109.19-31; etc.

¹³² За живота и делото му вж. дискусията и посочените изследвания в Маринов (2004a).

като най-тясно свързана с темата на *Sent.* 32 е кратката лекция *За добродетелите* (*Phil.* §32 O'Meara, pp.109.6-111.22).

В действителност, става въпрос за екзегетичен анализ на изказване от вече обсъденото *Писмо до Херкулиан* на Синезий (*Ep.* 140.34-36), в което пестеливо и доста неясно се описва преходът от практическите към по-висшите добродетели. За да разтълкува казаното, Псел не просто възприема Порфириевия модел, но дори цитира дословно дълги откъси от *Sent.* 32. В обобщен вид важните за изследването ни заключения са следните. (i) С незначителни размествания и промени¹³³ „ипатът на философите” възпроизвежда същата стълбица на добродетелите, дефинираща в идентични термини четирите равнища и техния статут в процеса на самопознание и богоуподобяване (109.14-111.6 = *Sent.* 32.8-20, 25-29, 55-78). Освен това, запазват се и основните принципи, на чиято база е изградена и функционира цялостната скала. Най-напред, четирите чина (τάξεις) са наречени добродетели „по аналогия”, но това не значи, че между тях няма естествено и необходимо следване; Псел ясно различава тяхната йерархия от Аристотеловото двуделение (111.21-22; срв. с.187-188) и очевидно отстоява Порфириевата идея за ἀντακολουθία между тях (109.12; 110.17-26; 111.5-6; cf. *Sent.* 32.61-62, 78-82; срв. с.198-199). Наред с повтарянето на дефинициите за добродетелите, византиецът предава дума по дума и виждането на тириец за разнообразието-и-единството на чиновете по цел и въздействие, според което изкачването на стълбицата означава постепенен преход от умереността на страстите, през отделянето от тялото и безстрастието, чак до уподобяването на бог (111.7-9, 13-16 = *Sent.* 32.31-32, 83-86). Тук както детайлите, така и общата рамка на неоплатоническото учение си остават същите, каквито са зададени в *Sententiae*.

(ii) Нещо повече, полихисторът интерпретира думите на Синезий за първата и останалите „четворки” добродетели изцяло в духа на въпросната *scala* (109.7-12;

¹³³ Най-същественото изменение засяга имената на втория и третия клас добродетели, наречени съответно „съзерцателен или пречистващ” (θεωρητικός ἢτοι καθαρτικός: 110.1, 7, 24, 26-27; 111.8, 12, 15) и „умозрителен” (νοερός: 109.23, 26; 110.7, 25, 30; 111.9, 12). Най-вероятно основание за това е идентифицирането на „политическите” добродетели с „практическите” изобщо (109.14-15; cf. *Sent.* 32.90), а оттам и асоциирането на по-висшите „пречиствания” с „теоретичните добродетели” от аристотелисткото деление. Срв. Saffrey & Segonds (2001), lxxxviii-xc, които виждат отъждествяването им още в *Sent.* 32.

110.5-11, 17-26). За него преходът от телесната сила към мъжеството на душата в писмото на киренеца без съмнение отразява началния етап в духовното изкачване „като по стълба” (ὡσπερ ἐπὶ κλίμακος: 109.11), в което са налице четири „стъпала” (βαθμοί: 110.5), а „на всяко от тях се проявяват четирите всеобщи добродетели – мъжество, благоразумие, разумност и справедливост” (110.8-10). И ако пръв по своята обективна реалност и ценност е чинът на образцовите добродетели (110.7-8), то за нас непосредствена задача е постигането на политическите (110.6, 12-13) и евентуално на катартичните съвършенства (110.6-7; cf. *Sent.* 32.94-96). Ето защо Синезий насочва вниманието ни към „земната четворка” на добродетелите, част от която е и „политическото” мъжество на волевата душа, точно както го определят Плотин и Порфирий (110.15 = *Plot.* 1.2.1.17-18; *Sent.* 32.11).

(iii) Разбира се, Псел не копира безкритично нашия автор и на няколко пъти демонстрира инакомислие или несъгласие с прочетеното. Още в началото (109.14-15) се прави ясната разлика между „нас” и „елинските мъдречи” (οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοί), а малко по-късно разбираме, че това, което полиматът не може да приеме от „външната мъдрост” (ἢ θύραθεν σοφία) на езическия философ, е йерархията на субектите на добродетелта, съгласно която познаващият себе си Аз променя своя чин и идентичност в съответствие с нивото си на добродетелна активност (111.11-13 = *Sent.* 32.90-93; cf. *OD* 74).¹³⁴ Освен това, за християнския мислител е важно да обърне посоката на стълбицата към Бога-*отвъд*-нея. Парадигматичните добродетели вече отразяват не толкова *самопознанието* на ума и неговата вътрешна дейност, колкото *богопознанието* и съзерцателното трансцендиране към Благото (ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ: 111.2; ἢ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀναδρομή: 111.10), доколкото умът е зависим от

¹³⁴ Другаде (*Theol.* 27.31-45 Gautier) Псел заменя субективната йерархия на Порфирий с присъщата на християнството идея за трите типа „човек” – телесен (външен), душевен (съставен) и духовен (вътрешен), в дадения контекст близка с Аристотеловото деление на три главни вида живот (вулгарен, политически и философски/теоретичен: *Arist. EE* 1.1, 1214a30-33; 1.4, 1215a35-b14; *EN* 1.7; *Pol.* 7.2, 1324a25-29; *Anon. In EN* 7.23-8.14). Показателно е обаче, че добродетелната активност на съставния и на вътрешния човек е описана изцяло в духа на обсъжданата стълбица: като практическо действие в името на умереността на страстите (μετριότης) и като съзерцателно самопознание и отделяне от телесните *pathē* (εἰδὼς ὡς τοῦτό ἐστιν ἄνθρωπος, ψυχὴ καθαρὰ καὶ τελεία; cf. *OD* 31).

Бога за своето съвършенство (111.10-11). От друга страна, споменатите различия не пречат на Псел да настоява, че с нужните корекции Порфириевият образец дава „цялото учение за добродетелите” (111.18) и че в този смисъл е по-реалистичен от късните модели. Освен моралната класификация на добродетелите при Аристотел, византиецът не смята за релевантна при тълкуването си и Ямблиховата версия на стълбицата, която включва още нива и също е приета от традицията, но за сметка на това е пълна с високопарност и прилича на „съногадателство” (111.18-22).

Същата линия на интерпретация откриваме и в Пселовото тълкуване на *Scala Paradisi* от Йоан Лествичник (*Theol.* 30 Gautier) – аскетично съчинение, описващо тридесетте стъпала в духовното издигане към Бога (*PG* 88, col. 631–1166). Пред студентската си аудитория в Константинопол византиецът най-напред обосновава разликата между „преживяването” на съзercателя и „знанието” за преживяването, което може да се споделя с останалите хора (30.2-22). До голяма степен мястото съчетава позицията на Плотин с модела на Порфирий. Интелектуалното единение с умозримото е въпрос на непосредствена интуиция и трансценденция на Аз-а, и следователно не може да се представи адекватно и изчерпателно със средствата на рационалния дискурс, основан на научни доказателства и аргументи (срв. с.137-138). За да преживее висшето озарение от Бога, умът не бива да бъде обучаван, а „впечатлен”, „посветен” и – бихме добавили – преобразен в неизречимата гледка (*τυπούμενος ὁ τελοούμενος ... ἀλλ' οὐ διδασκόμενος*; *Arist. Phil.* fr. 15 Ross). Ето защо отец Йоан – настоява Псел – ни „учи” не какво да чувстваме в скока към нашия Господ, а как постепенно, в качеството си на напредващи към съвършенството, да разполагаме себе си и своята умствена активност на все по-високи равнища, така че да станем готови за пределното „преживяване”. Това, както и нескромното му твърдение, че лекцията ще разреши някои екзегетически проблеми далеч по-добре от безгрижното тълкувание на предците, понеже е възприела отправните си идеи „отдругаде” (30.27-31), недвусмислено показват, че и тук ипатът на философите се опитва да наложи Порфириевия модел от *Sent.* 32 като удобна обяснителна схема по въпросите на духовния напредък, самопознанието и богопознанието.

В последвалия коментар можем да отличим следните Порфириеви елементи и мотиви. (i) Пътят към Бог и върховното преживяване е представен във вида на стълбица (*κλίμακῆδόν ... ἐπὶ τῆς κλίμακος*), чиито стъпала (*βαθμοί*) или равнища

(βαθμίδες) съответстват на различните степени на добродетелност (30.23-24, 55-56). Самата стълбица е анагогична и притежава сложна структура: в нея стриктно са отличени нисши, средни и висши нива, последните от които извеждат мисълта в божествените висини (30.46-49). (ii) Макари и в името на яснотата и по-простото представяне, въпросните степени могат да се сведат до четирите добре познати типа добродетели, чието описание по нищо не се различава от вече направеното по-горе (срв. с.215) – „*политически*, чиято крайна цел е умереността на страстите; *пречистващи-и-съзерцателни*, чиято задача е отказ от телесното и неподатливост на страсти – това е и нивото, което подобава (συμβέβηκε) на душата [cf. *Sent.* 32.94-96]; *умствени* и след тях *парадигматични*” (30.54-59). (iii) Нещо повече, в рамките на същата „интелектуалистична мистика” Псел асоциира обективната градация на съвършенствата (ἀνοδος τῶν ἀρετῶν: 30.47) с подчертано субективната градация на умствените актове и съзерцания (τῶν ἐν θεωρίᾳ νοήσεων): „едното достига самата първопричина, другото е по-нисше и търпи деление (ὑποβέβηκε καὶ διήρηται), а третото е по природа присъщо на земния съзерцател (τοῦ κάτω πέφυκε θεατοῦ). В действителност, ние мерим възвишеността на знанията с мярата на добродетелите, и както при малките птичета издигането във въздуха е същевременно мерило за тяхното оперяване, така е и за [душата], на която никнат разумни пера” (30.49-54). Това означава не само, че на четирите типа добродетели отговарят четирите идентични „знания за съществуващото” (γνώσεις τῶν ὄντων) вътре в нас – практически, съзерцателни, умозрителни и образцови (30.59-61); но най-вече, че в по-общ план Порфириевата *scala virtutum* изпълнява функцията на *универсална динамична мяра за самопознание и богоуподобление*.

(iv) С оглед на последното Псел интерпретира „междинните стъпала” като „междинни познания” и „междинни добродетели”, а „озоваването в средата”, за което говори Йоан – като персонално издигане от практическото към катартично-умственото равнище (30.62-68). В продължението (30.69-108) византийският автор утвърждава още веднъж постепенността и единството на духовния *anodos* по пътя на добродетелта, макар да не намесва вертикалната „аналогия” или неоплатоническата ἀντακολουθία (срв. с.215). В случая градацията на добродетелите не просто задава обективната мяра в личните преходи на познаващия себе си, но имплицира и *недостатъчността* на нисшите и средните равнища за същинска трансценден-

ция и преображение. Желаетейки да съзерцава в себе си Бога (заменил отвъдния Аз от модела на Порфирий), изкачващият се по стълбицата човешки ум добива все по-голяма съзерцателна сила на всяко следващо ниво. Затова и „в средата” той не Го вижда в чист вид (καθαρῶς), а опосредствано – в образи, формиращи собственото съдържание на душевното мислене (cf. 30.82-95); следователно скалата трябва да се изкачва последователно и докрай. (v) Оттук и динамиката в личното съзерцание е представена по много сходен начин с 275F Smith. На първо място, персоналната мяра в духовното издигане се поставя в пряка зависимост от ясното различаване на безсмъртното и същественото от смъртното и неустойчивото в нашата природа (30.120-133). Положена между битието и ставането, човешката душа е склонна да забравя за безсмъртието си и да привижда себе си в действителността на светския човек и тялото. Ето защо непосредствената задача на първоначалните равнища е това тя да постигне съзнание за достойнството и ценността на своя Аз (αὐτῆς τὸ ἀξίωμα) като различен от телесната ни идентичност (30.133-146; cf. *Sent.* 32.100-102). Макар вече в чисто духовен (не-онтологически) план, това е възможно само като освобождаване или отделяне от тялото (cf. *Sent.* 32.102-105), тъй като между близостта с Бог и близостта с телесно-плътското е налице обратнопропорционална зависимост: „според мярата на отделеността от тялото човек постига близост или отчужденост с Бог” (30.138-139).¹³⁵ Осъществяването на имплицитния принцип *omne corpus fugiendum*, присъщ на мисленето на Порфирий, е при Псел въпрос не само на метафизическа трансформация, но най-вече на *личностен избор, грижа и отговорност* за собственото съвършенство (ἀρετή), разглеждано като дар от Бога.

Накрая, повечето от посочените дотук особености откриваме още веднъж в секцията от *De omnifaria doctrina*, отделена на обсъждането на добродетелите (*OD* 66-81). За разлика от предходните текстове на византиеца, обаче, тук моделът на Порфирий – предвид „еклектичния” характер на творбата – често е редоположен с

¹³⁵ Мотивът за самопознанието като осъзнаване на личното достойнство е разработен по-подробно от Псел в *OD* 47: в режим на знание за себе си (ἐαυτὴν γνοῦσα: 2-9) душата (a) открива божественото си достойнство (θεῖον ἀξίωμα) и (b) като пратена свише се дистанцира от тленната природа на плътското; обратно, в режим на незнание за себе си (ἀγνοήσασα ἐαυτὴν: 9-12) тя (a) губи усет за собствено присъщата си свобода (ἐλευθερία) и (b) попада в плен на тялото и сетивните представи.

алтернативните стълбици от късния неоплатонизъм, без да става ясно какво и кога трябва да предпочетем или отхвърлим. Пример за всичко това виждаме още в §66, където първите няколко реда без съмнение отразяват субективната трансформация на добродетелния от *Sent.* 32 (66.2-7), докато втората част (66.7-13) категорично се противопоставя на идеята, че с постигането на по-висше съвършенство се постига нова идентичност. От своя страна твърдението, че „една е добродетелта на Бог, друга – тази на ангел, трета – на човек” (66.7), е в пряк разрез с края на параграфа, според който „Бог е *отвъд* [всяка] добродетел, всяко благо и всяко съвършенство” (66.12-13; cf. 69.11-13). Въпреки разноречията, все пак сме в състояние да отличим следните най-общии линии на приемственост с учението на Порфирий. (i) Освен самата идея за йерархично изградена стълбица на добродетелите и основните нива в нея, в *De omnifaria doctrina* Псел възприема разбирането на тириеца, че *aretē* е не просто морален характер, придобито състояние на душата или пък акциденция на духа (67.10-11; 75-78), но много повече завършена действителност и тип умствена реалност, поне що се отнася до висшите равнища на съвършенство (67.11). Нещо повече, на върха на скалата четирите кардинални добродетели изпълняват ролята на образци за всяко последващо усъвършенстване (68.13-14; 73.7-15) и по тази причина „добродетел” може да се нарече духовното *epistrophē* към себе си и висшето изобщо (73.7-9). (ii) Във връзка с това, и при Псел стълбицата е представена динамично – като единен и постепен процес, в който освен наличието на общ източник отбелязваме завършеността и самостоятелността на всяко нисше или средно ниво поотделно, но заедно с това и неговата недостатъчност с оглед на голямата цел пред йерархията *per se* (68.13-14). Добродетелите наистина водят до щастие и богоподобие, но пределният *homoīōsis* и неговата неотменност са постижими едва на последното стъпало (71.2-7; 74.7-13). От друга страна, единството по цел (70.2-9) означава, че и политическите добродетели стигат за определено благополучие в земния живот (72). (iii) В крайна сметка, и тук Порфириевата *scala virtutum* се възприема като динамична йерархия от вътрешни промени и активности на *Аз-а*, отразяваща трансформацията на емпиричната личност във все по-висши и идеален тип субект (74). Основана на разбирането за включеността на нисшите нива във висшите (70.10-15), стълбицата дава възможност за умствена трансценденция още в рамките на човешкия живот и присъщите му дейности (cf. 74.11).

Разбира се, дискусиата при Псел не спестява и значимите различия с модела на Порфирий. На първо място, византиецът е склонен да отхвърля постижимостта на божествената добродетел за хората (67-68; 73). Така в християнската версия се налага схващането, че висшите нива на скалата отразяват не толкова интелектуалното самопознание, колкото Божието озарение и изобщо богопознанието (71; 74). На второ място, броят на стъпалата варира в зависимост от източниците, идеите и контекстите, които Псел привлича, а в не малко от местата виждаме образцовите добродетели да бъдат асимилирани или заменени от теургичните, което безспорно променя съзерцателния облик на учението. И все пак, приведените свидетелства показват, че макар и не единственият, Порфирий си остава *основният философски авторитет* по въпросите на добродетелите и тяхната стълбица в творчеството на византийския полимат. Когато към това добавим наличието на водещи мотиви от обсъждания модел в съчиненията на по-късни автори като Евстратий Никейски и Михаил от Ефес,¹³⁶ в правото сме да твърдим, че благодарение на Псел Порфириевата *scala virtutum* намира заслужено място сред големите теми в интелектуалния и богословски живот на късното византийско средновековие.

2.4 Версията на Ямблих и вариациите на модела в късния неоплатонизъм.

От друга страна, жизнеността на въпросното учение в рамките на традицията се дължи в не по-малка степен и на ревизиите от страна на късните неоплатоници. При Псел вече забелязахме, че скалата търпи алтернативни интерпретации както с оглед на основната си цел и принципи, така и във връзка с реда и определенията на отделните равнища в нея. Освен за добрата адаптивност на модела, разнообразието говори и за съществените промени в разбирането за философията и нейния метод на богоуподобление. Както видяхме по-рано (с.139-141, 162-163), оптимизмът на Плотин и Порфирий относно способността на човешкия интелект да трансцендира емпиричната реалност на човека и да се идентифицира по битие с умозримия свят не намира прием в умовете на следващите платоници, които следват Ямблиховата идея за „падналата душа”, а с това и нуждата от теургична активност за реалния ѝ *theōsis*. В най-общ план, промяната се отразява на Порфириевата стълбица с това, че (i) изкачването ѝ вече не е въпрос на онтологическа, а единствено на духовна

¹³⁶ Cf. Eustr. *In EN* 109.19-110.4; Mich. *In EN* 578.14-25.

трансформация в пределите на човека и разумната му душа; че (ii) според това нямаме достъп до най-висшите и божествени нива на добродетелност;¹³⁷ както и че (iii) постепенното уподобяване на бога губи чисто съзерцателния си характер и се превръща в йератична дейност, разчитаща на божествена благодат или помощ.¹³⁸

Що се отнася до частните детайли, сравнението между Порфириевата *scala* и по-късните версии позволява да открием следното различие. Знаем, че в загубения трактат *За добродетелите* Ямблих усложнява стълбицата, като добавя нови нива в началото и в края на познатия списък.¹³⁹ По всяка вероятност дело на сириец е въвеждането на *природните* и *моралните добродетели* като най-нисши чинове в йерархията (преди и под политическите), както и увенчаването на цялата стълбица с *теургичните добродетели*, които заменят, асимилират или пък просто изместват от върха на скалата образцовите съвършенства. Доколкото подобна класификация се превръща в *канон на добродетелите* за късния неоплатонизъм, заслужава си да проследим динамиката в облика и посланието ѝ.¹⁴⁰

На първо място, определянето на т.нар. φυσικὰ ἀρεταί за начално стъпало в стълбицата безспорно означава отстъпление от съзерцателно-интелектуалистката постановка на Порфирий. Макар да ги откриваме едва в съчиненията на Прокъл,¹⁴¹ със сигурност можем да свържем тяхната поява с Ямблиховата интерпретация на скалата, в която ясно са разграничени човешките от божествените добродетели.¹⁴² В действителност, става дума за вродените качества на душата и тялото, присъщи на отделните видове животни (смелост при лъвовете, спокойствие при воловете и

¹³⁷ Това е и причината Ямблих (*Protr.* 64.22-65.5) да отрича, че душата може да познае себе си *в чист вид* преди земната смърт. Казано иначе, според него хората са способни да постигнат най-много катартичното съвършенство в добродетелта (cf. *Sent.* 32.94-98).

¹³⁸ Cf. Shaw (1995), 4-5; Smith (2004), 94-104.

¹³⁹ Psell. *Phil.* 32, p.111.18-21 Ο'Μεαρα (ὁ μέντοι γε Ἰάμβλιχος πλείονα κατάλογον ἀρετῶν ποιεῖται); Dam. *In Phaed.* 143-144; Anon. *In Plat.* 26.23-25; cf. Blumenthal (1984), 480-482; Светлов (2000), 16. За ревизията на *scala virtutum* у Ямблих вж. Dillon (1987), 902-904.

¹⁴⁰ Cf. D. Ο'Μεαρα (2003), 46-48.

¹⁴¹ Procl. *In Alc.* 96.7-8; cf. Marin. *VPro* 3-6; Philop. *In Cat.* 141.25-27; Dam. *In Phaed.* 138; Olymp. *In Phaed.* 8.2; *In Alc.* 30.4-9; 155.3-4; David *Prol.* 38.33-39.9; etc.

¹⁴² Cf. Iambl. *Protr.* 11.1-6, 13-21.

т.н.), за които говори още Аристотел, а самите неоплатоници свързват с Платон.¹⁴³ Проблемът е, че съвършенството в тях е биологично зададено и се дължи изцяло на природата, а не на рационалното обучение или духовната аскеза.¹⁴⁴ Разбира се, във философските биографии на Порфирий намираме места, където се говори за Плотин или за Питагор като притежаващи „нещо повече по рождение” от другите хора – например изключителна проницателност, идеална устроеност (διουργάνωσις) на слуха и сетивата или пък ненадмината сила на мисълта.¹⁴⁵ И все пак, тириецът едва ли би се съгласил, че вродените качества от този вид представляват наистина „добродетели” най-малкото защото притежанието им не зависи от духовните ни усилия, а значи и не може да се счита за истински етап от самотрансформацията на Аз-а тук-и-сега. Дори да намерим причината за тях в поведението на душите от предишен живот,¹⁴⁶ за нас наличието им си остава произволна даденост, лишена от личен мотив или заслуга, и в този смисъл не може да се приеме за интегрална част от Порфириевата стълбица на добродетелите. Затова и Олимпиодор нарича природните съвършенства „едновременно похвални и недостойни”, доколкото за тях е присъщо да следват „робски” природата и да облагодетелстват порочните.¹⁴⁷

Принципното несъответствие със стълбицата на Порфирий личи съвсем ясно и в случая с т.нар. *морални добродетели* (ἠθικὰ ἀρεταί).¹⁴⁸ За разлика от учението на Аристотел, където етическата добродетел предполага рационална дисциплина и е част от светската мъдрост на човека,¹⁴⁹ тук нейното наличие се свързва най-вече с доброто възпитание на децата и дори с добрата дресировка на някои животни.¹⁵⁰

¹⁴³ Arist. *Rhet.* 1.5-6; *EN* 6.13; Plat. *Pol.* 306a-308b; *Leg.* xii, 963c-e; Marc. Aur. 1.17; Plot. 1.3.6.18; etc. Cf. Blumenthal (1984), 480-482; Saffrey & Segonds (2001), lxxxix-lxxxvii.

¹⁴⁴ Olymp. *In Alc.* 30.6 (ἐκ φύσεως καὶ οὐκ ἀσκήσεως); 155.4 (ἀδίδακτοι); David *Prol.* 39.1, 6 (ἄλογοι); cf. Apul. *Plat.* 2.6 (*virtutes imperfectae ... beneficio solo naturae*); etc.

¹⁴⁵ Cf. *VP* 10.14; *VPy* 1; 10; 13; 30-31.

¹⁴⁶ Cf. Plat. *Phaed.* 81d-82b.

¹⁴⁷ Olymp. *In Alc.* 30.5-9.

¹⁴⁸ Cf. Procl. *In Remp.* 1.12.26-28; *In Alc.* 96.8-10; Marin. *VPro* 7-13; Philop. *In Cat.* 141.28-30; Dam. *In Phaed.* 139; Olymp. *In Phaed.* 8.2; *In Alc.* 155.6-7; Elias *Prol.* 19.30-20.15; etc.

¹⁴⁹ Cf. e.g. Arist. *EN* 1.13; 2.1, 1103a14-18; 6.13, 1144b30-37; etc.

¹⁵⁰ Dam. *In Phaed.* 139; Olymp. *In Phaed.* 8.2; cf. Iambl. *Sop.* ap. Stob. 2.31.

Основани на втълпени мнения и наложени отвън навици, *ēthikai aretai* не изискват практически разум, а единствено податливо на внушения въображение (φαντασία), което в собствен смисъл ги изключва от сферата на изцяло *личните* и *рационални* постижения на човека.¹⁵¹ Оттук и две съществени разлики с разбирането на нашия автор за добродетелта. (i) Подобно на природните, етическите „съвършенства“ не предполагат съзнание за *смисъла* и *крайната цел* на личностния напредък; двете нива не ни дават причината за това да следваме добродетелния начин на живот, или с други думи – не могат да бъдат основание, а само допълнителен фактор при духовното изкачване на цялостната стълбица.¹⁵² (ii) Освен това, нововъведените стъпала имат чисто *номинална реалност*, тъй като при тях отделните добродетели не се предполагат една друга, а често се изключват взаимно; възпитаният в правда не е задължително разумен, също както простолюдната храброст обичайно бива съпровождана от невъздържаност.¹⁵³ Ето защо, реално единство на добродетелната нагласа имаме едва на нивото на политическите добродетели и тяхната естествена ἀντακολουθία, където съвършенството е въпрос на *съзнателен* (т.е. едновременно *рационален* и *личен*) избор, знание и напредък.¹⁵⁴

Така, макар и част от Аристотеловия и средноплатоническия дискурс по тази тема, нито вродените, нито моралните добродетели намират място в Порфириевия модел. Защо тогава те се налагат в аретологията на късния неоплатонизъм? Без да разполагаме с експлицитни свидетелства по този въпрос, струва ми се, че можем да предложим следното най-общо обяснение. В изготвянето на класификацията си Порфирий – изглежда – следва изискването за *интелектуална самостоятелност и контрол на всички нива в промяната на Аз-а*, която добродетелите отразяват, с оглед на неприкосновената способност на нашето „себе си“ да трансцендира отвъд емпиричните дадености. Обратно, Ямблих и последователите му отхвърлят този принцип и се обединяват около чисто *човешкия* характер на личностната промяна, поне що се отнася до статуса на нейния субект. От друга страна, добродетелите в скалата продължават да бъдат божествени „по цел“, доколкото постигането им от-

¹⁵¹ Olymp. *In Phaed.* 8.2; cf. Plat. *Leg.* ii, 653a-c; Plut. *Virt. Mor.* passim.

¹⁵² Dam. *In Phaed.* 139; Philop. *In Cat.* 141.28-30.

¹⁵³ Olymp. *In Alc.* 155.7 (οὐκ ἀντιστρέφουσιν); David *Prol.* 39.11-13 (οὐχ ἔπονται ἀλλήλαις).

¹⁵⁴ Dam. *In Phaed.* 140; Olymp. *In Alc.* 126.24-28; 214.10-215.1; Philop. *In Cat.* 141.30-31.

белязва определено просветление и щастие, идващо „свише”.¹⁵⁵ Това означава, че падналата душа трябва да е предварително снабдена от боговете със средствата, с чиято помощ да встъпи в контакт с тях и им стане подобна (т.е. да се изкачи до висшите равнища в стълбицата), щом не е способна да направи това самостоятелно (т.е. по силата на самосъзерцанието). Много вероятно е това да е била причината, поради която късният неоплатонизъм говори както за *природни* и *морални*, така и за *теургични* съвършенства – целта е да се покаже, че божественото присъства на всички нива в човешката действителност, независимо че самите ние не сме и не можем да станем богове приживе.¹⁵⁶

Теоцентризмът на късната *scala* личи ясно в рецепцията на *катартичните* и *теоретичните добродетели* от модела на Порфирий.¹⁵⁷ В ранния неоплатонизъм, както вече се убедихме, философският катарзис се разглежда като нещо повече от интровертно действие на мисълта или отделяне от тялото; в контекста на плавното и постепенно самопознание пречистващите добродетели изпълняват ролята на *позитивно завръщане към идеалния аз отвъд страстите на емпиричния човек*.¹⁵⁸ Въпреки че дефиницията запазва своята валидност и след Ямблих, в генералното разбиране за философския *katharsis* настъпват някои промени, най-съществената от които се състои в нарасналата му обвързаност с религиозно-култови практики (главно с орфически пречиствания или пък с ритуали, препоръчани в *Халдейските оракули*).¹⁵⁹ Естествено, от това произтича отслабване на интровертния облик на

¹⁵⁵ Dam. *In Phaed.* 150; Olymp. *In Alc.* 232.5-7.

¹⁵⁶ Cf. *Marc.* passim; *VP* 22-23; Smith (1974), 119; Shaw (1995), 129-228.

¹⁵⁷ Syn. *Dio* 9; Hierocl. *In CA* 26; Procl. *In Remp.* 1.13.2-6; Marin. *VPro* 18-25; Ammon. *In Int.* 135.25-31; Dam. *In Phaed.* 141-142; Olymp. *In Gorg.* pr.6-7; *In Phaed.* 1.4-5; etc. Cf. Baltzly (2006). Вж. също неубедителните доводи на Saffrey & Segonds (2001), lxxxviii-xc (*pace* Schissel (1928), 67; Schwyzer (1974), 225; Dillon (1983b), 92), че тириецът идентифицира теоретичните добродетели с „пречистванията” (срв. бел.133). Противоположното предубеждение е, че Плотин и Порфирий смятат пречистващите добродетели за „практически” (cf. Karamanolis (2006), 230-231). Относно дилемата между *антропо-* и *теоцентризм* по отношение на скалата вж. Zeller (1923), 717-719, който отстоява тезата, че Порфириевата класификация служи изцяло като *антропологичен* модел.

¹⁵⁸ Cf. Plot. 1.3.1; Diadoch. *Cap.* 42; etc. Cf. H. Barnes (1942), 359.

¹⁵⁹ Shaw (1995), 53-54; Baltzly (2006), 177-179.

пречистващите добродетели, както и отказ от претенцията за метафизичен „скок“ в по-висша идентичност. Още при Хиерокъл забелязваме, че крайната им цел е не толкова освобождаването от телесното изобщо, колкото пречистването *на човека*, доколкото астралното тяло е неотделимо от човешката душа дори след смъртта на земното.¹⁶⁰ В тази перспектива следва да говорим за *gradus purificationum*, който съчетава теоретичния катарзис на умствената истина с литургичното очищение на свещените изкуства. Подобна картина се долавя и на някои места при Ямблих.¹⁶¹ На първо място, катартичните добродетели се явяват своеобразен *предел* за чисто човешкото изкачване на стълбицата, тъй като постигането на нивата отвъд тях преминава в сферата на божествената каузалност.¹⁶² На второ място, духовният (не-онтологичен) характер на въпросното изкачване подсказва, че самопознанието в собствен смисъл бива ограничено до *обръщането на разумната душа към себе си отделно от тялото* точно на нивото на пречистващите съвършенства, тъй като само в този случай имаме пълно съответствие между познаващото и познаваното. На нивото на теоретичните добродетели съзерцателят е вече зависим от по-висш и различен от него по същност „предмет“.¹⁶³

В още по-голяма степен това се отнася за *парадигматичните добродетели*, които или губят изцяло съзерцателния си характер и биват асимилирани от т.нар. *теургически съвършенства*, или се представят като божествени образци *отвъд* скалата на постижимото от човека.¹⁶⁴ В действителност, запазените съчинения ни предлагат три основни версии на тази промяна. (i) При Дамаский *παραδειγματικὰ ἄρετὰ* запазват мястото си в стълбицата, но им се приписва по-различна ценност и над тях като върховни добродетели застават „йератичните“ (т.е. теургичните).¹⁶⁵ За разлика от теоретичните, при които душата постига пълнота в обръщането си към ума, на това ниво съзерцателят в известен смисъл вече е ум. Формулировката

¹⁶⁰ Hierocl. *In CA* 26.5-27; cf. *Sent.* 29; *Aneb.* 2; 449F Smith; Sheppard (2007), 75-76.

¹⁶¹ Cf. *Iambl. Protr.* 70.9-15; *Ammon. In Int.* 135.14-32; *etc.*

¹⁶² Cf. *Dam. In Phaed.* 150-151.

¹⁶³ Cf. *Marin. VPro* 22.9-12; *Olymp. In Alc.* 209.8-9.

¹⁶⁴ Festugière (1969), 294-296; Blumenthal (1984), 491-492; Shaw (1995), 22; Saffrey & Segonds (2001), xci-xcviii; Brisson (2006), 103-105; *etc.*

¹⁶⁵ *Dam. In Phaed.* 143-144.

обаче не бива да ни подвежда: за разлика от *Sent.* 32, тук съвсем не става дума за онтологическа трансформация от умозряща душа в умозрима идея, а единствено за духовно преобразуване в „причастим ум” ($\nu\omicron\upsilon\varsigma \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\nu$), разположен далеч по-ниско от интелектуалната ипостаса или от ноуменалната сфера. За да встъпим в контакт с последната, са нужни по-висши добродетели – *теургичните*, които не само осъществяват върховното единство с божествената реалност, но заедно с това „съпътстват” добродетелната дейност на всички по-нисши нива. Посланието на Дамаский е ясно: докато останалите стъпала отразяват различните равнища на човешкото подобие с божествената йерархия в самите нас (затова и са наречени $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\omega}\delta\epsilon\iota\varsigma$), йератичните добродетели се описват като „единяващи” ($\acute{\epsilon}\nu\iota\alpha\iota\omicron\iota$) както с оглед на цялостната стълбица, така и на трансценденцията на Аз-а в рамките на мистичния опит, когато човешката ни същност бива надхвърлена и заместена от божествената. Разбира се, подобен род единство издава и съществената корекция, която Ямблих внася в Порфириевия модел: това да преодолеем себе си и да бъдем богове е въпрос не на умствена *theōria*, при която се завръщаме към идеалния Аз в умозримия свят, а на пълна съгласуваност с божествената активност ($\theta\epsilon\omicron\upsilon\rho\upsilon\gamma\iota\alpha$), при която преживяваме единение с висшето *въпреки* онтологическата разлика и несъизмеримостта между човешкия ум и отвъдната божественост.¹⁶⁶

(ii) От друга страна, в текстовете на Олимпиодор и Евстратий Никейски е налице контраст не толкова между парадигматичните и теургичните, колкото между теоретичните и парадигматичните добродетели, които запазват върховната си позиция в скалата.¹⁶⁷ Внимателният прочит обаче показва, че връзката между двете нива се различава значително от тази, която Порфирий представя в *Sent.* 32. Ето какво казва мястото при Олимпиодор: „Плотин настоява, че има и следващо стъпало добродетели, а именно това на образците. Поради това съществуват и образцови добродетели ($\mu\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\iota\mu\alpha\tau\iota\kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\alpha\iota$). Всъщност, точно както окото ни, когато бъде осветено от слънчевата светлина, в качеството си на осветявано е най-напред различно от осветяващото, но впоследствие се съединява и свързва някак [с него] и един вид става слънцеподобно и едно [със слънцето]; така и собствената ни душа отначало е просветлявана от ума и действа съобразно съзерцателните

¹⁶⁶ Cf. Procl. *In Remp.* 1.177.15-23; *TP* 1.25; 4.9; Smith (1974), 117-119.

¹⁶⁷ Olymp. *In Phaed.* 8.2.12-20; Eustr. *In EN* 109.19-110.4.

добродетели, а по-късно сякаш става това, което праща просветлението, и действа подобно на единното (ἐνοειδῶς) в съответствие с парадигматичните добродетели. В този смисъл, работа на философията е да ни превърне в ум (νοῦν ἡμᾶς ποιῆσαι), докато задача на теургията е да ни доведе до единство с умозримото (ἐνώσαι ἡμᾶς τοῖς νοητοῖς), така че да възприемем действителността на образците (ὡς ἐνεργεῖν παραδειγματικῶς).” От казаното става ясно, че парадигматичните добродетели при Олимпиодор губят чисто съзерцателната си природа и се превръщат в теургически съвършенства, защото човешкият ум, умозрящата и умозримата сфера се оказват различни и строго фиксирани нива в йерархията на реалността, които не могат да променят идентичността си само по силата на интелектуалната *theōria*.¹⁶⁸ Затова и делото на философията се асоциира най-вече с теоретичните добродетели, водещи до „просветлението” на ума от висшата божественост; за по-реален тип единство с нея, обаче, е нужно парадигматичното съвършенство, до което извежда теургията в ролята си на свръх-умозрителен метод.¹⁶⁹ Без да въвежда ново стъпало в скалата, на което да положи теургичните добродетели, Олимпиодор придава на последния етап в изкачването – а оттам и на цялата стълбица – подчертано *йератичен облик*.

(iii) Най-накрая, при Марин и Псел намираме сведения за още един начин, по който късният неоплатонизъм преодолява върховенството на образцовите добродетели у Порфирий, като същевременно запазва единството на неговата скала.¹⁷⁰ Става ясно, че и двамата автори заменят образцовите с теургичните добродетели, като и в двата случая съвършенството на самосъзерцанието отстъпва ролята си на върховна действителност на Аз-а на божествения „ентузиазъм” и „лудост”, които преживяваме с „единното на душата”. И все пак, парадигматичните добродетели не изчезват напълно; и Марин, и Псел допускат съществуването на *свръхчовешки добродетели отвъд обсъжданата класификация*, които изпълняват функцията на божествени „образци” за всички видове съвършенства, достъпни за човека. И ако биографът на Прокъл отказва да говори по-подробно за тях предвид нечовешкия им порядък (τὰς δὲ ἔτι ἀνωτέρω τούτων σιωπήσαντες ὡς καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἤδη τεταγμένους), то византийският автор твърди, че отвъдните *aretai* представляват не

¹⁶⁸ Cf. Olymp. *In Phaed.* 8.3.1-7.

¹⁶⁹ Cf. Procl. *In Crat.* 51.33-36; *ET* 57-59; 145; Olymp. *In Alc.* 172.8-12; 177.8.

¹⁷⁰ Marin. *VPro* 3.3-6; 26-33; Psell. *OD* 67; 69; 71; 74.

универсални вторични качества, а „умозрящи и свръхсъщностни субстанции” (οὐ συμβεβηκότα εἰσίν, ὡς περ ἐπισυμβεβήκασιν ἡμῖν αἱ λοιπαὶ ἀρεταί, ἀλλ’ οὐσίαι νοεραὶ καὶ ὑπερούσιαι: 67.10-11). Изглежда, че в случая Порфириевият интелектуализъм е преодолян с аргументите на Плотин, за когото образците на добродетелния живот не са част от скалата, а неин трансцендентен принцип, с който не сме в състояние да се идентифицираме *scalatim* (с.184). Частично потвърждение за това вероятно се съдържа и в *Платоновата теология* на Прокъл, където в ролята на „божества на добродетелите” (θεότητες τῶν ἀρετῶν) Науката, Благоразумието и Справедливостта не са нито умствени добродетели, нито умозрящи видове, а по-висши реалности, наречени „източници” (πηγαί) на всички съвършенства.¹⁷¹ В най-общ план това би трябвало да означава, че и тук – подобно на (i) и (ii) – *съзерцателният мотив за умственото самопознание като върховна степен в scala virtutum бива заменен с разбирането за божествената каузалност като крайна цел пред теургичното изкачване на стълбицата*. Разликата е, че в този случай самопознанието – като присъщо на *божествения* ум и добродетел – се оказва не в средата на йерархията, а изтеглено *отвъд* нея, така че да не нарушава йератичния ѝ замисъл и облик.

В тази връзка, кардиналната промяна в учението за добродетелите на късния неоплатонизъм се състои най-вече в това, че преходът от нисшите към висшите нива се превръща в проблем не толкова на умственото самовглъбяване, колкото на далеч по-сложната и комплексна „философска литургика”, търсеща божествената помощ свихе и съчетаваща в себе си интелектуалното съзерцание с религиозния ритуал. И ако днес никой не се съмнява, че *теургизирането* на стълбицата е дело на Ямблих, то липсата на свидетелства от първа ръка не ни позволява да кажем със сигурност какъв е бил окончателният вид на неговата *scala*. Дамаский убедено му приписва добавянето на парадигматичните и теургичните добродетели,¹⁷² но изказването му е аргумент по-скоро в полза на (ii), тъй като знаем, че истинският автор на първия клас е Порфирий. Допълнителен довод в тази насока откриваме у Псел, който представя йерархията на субектите от *Sent.* 32.89-93 по начин, изцяло подобаващ на въпросната промяна.¹⁷³ Накратко, византиецът определя теургията

¹⁷¹ Procl. *PT* 4.14, p.44.8-21.

¹⁷² Dam. *In Phaed.* 143-144.

¹⁷³ Psell. *OD* 71; 74.

като най-съвършения и истинен метод на богоуподобление, защото само теургът е способен да стане бог и да практикува божественото *реално*, предавайки уменията си и на останалите.¹⁷⁴ В съответствие с това, субектите в Порфириевата стълбица биват сведени до поредица от *човешки* идентичности, а парадигматичното „отец на богове” се оказва название за единственото изключение – *теурга*, който прави себе си и другите „богове”.¹⁷⁵ Макар да не сме сигурни за източника на Псел, става ясно, че той не просто „теургизира” облика на образцовите добродетели като най-висше ниво в скалата, но и експлицитно ги нарича „теургически” – нещо, което Марин приписва изрично на Ямблих.¹⁷⁶ С всички условности, от това можем да заключим, че сирийският мислител не е правил ясна разлика между имената на двата типа съвършенство, а ги е ползвал синонимно; крайното им разграничаване, изглежда, е било дело на Прокъл и неговите последователи, за които броят на нивата в стълбицата е трябвало да отговаря на числото на нивата в йерархията на реалността.¹⁷⁷ Така или иначе именно Ямблих и Прокъл са онези мислители, които *променят* Порфириевата стълбица, а с това ѝ позволяват да претърпи паралелно и разнопосочно *развитие* и в други съществени области на неоплатоническия дебат.

3. САМОПОЗНАНИЕТО, ФИЛОСОФСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ И ЦЕННОСТТА НА ФИЛОСОФИЯТА.

Доколкото се утвърждава като основен метод на богоуподобление в рамките на неоплатоническата традиция, изкачването на *scala virtutum* в нейните различни версии намира изключително широка употреба в теологическия и философския дискурс през следващите векове. За да илюстрираме приложимостта на модела, ще обсъдим три ключови употреби на стълбицата с различен обхват и интензитет: (i) изграждането на образователната програма на късния неоплатонизъм съобразно структурата на скалата и съответната класификация на философските познания;

¹⁷⁴ *Ibid.* 71.6-11; 74.11-13; cf. Shaw (1995), 21-22.

¹⁷⁵ *Ibid.* 74.2-4, 11; cf. Saffrey (1990), 102-106. Впрочем, Псел използва не θεῶν πατήρ, а непреводимото θεοπάτωρ (обичаен епитет на цар Давид като „отец” на Исусовия род).

¹⁷⁶ Marin. *VPro* 26.20-23; cf. Saffrey & Segonds (2001), xci-xcii.

¹⁷⁷ Cf. Dam. *In Phaed.* 144 (οἱ δὲ περὶ Πρόκλον); Saffrey & Segonds (2001), xcvi.

- (ii) ролята ѝ на биографична и агиографска парадигма за щастлив живот; както и
 (iii) йерархичното разбиране за философско-религиозно спасение на човека.

3.1 Добродетелите, самопознанието и платоническият *curriculum*.

Въпреки че до известна степен губи статута си на абсолютен принцип от Порфириевата йерархия на добродетелите, мотивът за самопознанието запазва фундаменталната си значимост и в късните версии на стълбицата. С оглед на това, че добродетелта по дефиниция представлява насочване на активността ни в посока на висшата норма, което по необходимост предполага – поне като междинен етап – духовното *epistrophē* към себе си,¹⁷⁸ самопознанието се оказва по особен начин присъщо на всяка една добродетел, както и на всяко едно равнище в цялостната йерархия.¹⁷⁹ Оттук и за Олимпиодор „това да познаваш себе си има множество значения (πολλαχῶς)”, които в крайна сметка отразяват седемте последователни съвършенства на Аз-а (външно, телесно, политическо, катартично, съзерцателно, теологично и боговдъхновено) при изкачването на *gradus virtutum*.¹⁸⁰ Носителят на политическите добродетели, например, познава себе си като триделна душа, която е постигнала съгласуваност както в сложното си устройство, така и във външната си дейност; от своя страна субектът на самопознанието в теологичен смисъл вижда „себе си” в перспективата на „идеята за Аз-а”; а теургът-ентузиаст дори встъпва в реален контакт с „божественото в себе си”.¹⁸¹ Накратко, степента и ценността на самопознанието се представя и измерва с обективния напредък според стълбицата – извод, с който авторът остава верен на автентичния замисъл на Порфирий.

¹⁷⁸ Procl. *In Alc.* 20.1-13.

¹⁷⁹ Olymp. *In Alc.* 213.24-215.12 (214.4: ὅλωσ γὰρ τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν πάσης ἀρετῆς ἐστί); cf. 227.10-14.

¹⁸⁰ *Ibid.* 172.4-14; cf. mrg. inf. in 172.5-12:

τρόποι οἷς ἑαυτὸν τις γινώσκει	καθ' ἃ γινώσκει τὰ πράγματα
-----	κατὰ τὰ ἐκτός
αισθητικῶς	κατὰ τὸ σῶμα
πολιτικῶς	κατὰ τὸ τριμερῆς τῆς ψυχῆς
καθαρτικῶς	κατὰ τὸ ἀπολύεσθαι τῶν παθῶν
θεωρητικῶς	κατὰ τὸ ἀπολελυθῆσθαι τούτων
θεολογικῶς	κατὰ τὴν ἰδέαν <τὴν ἑαυτοῦ>
ἐνθουσιαστικῶς	κατὰ τὸ ἐν ἢ τὸν θεόν

¹⁸¹ *Ibid.* 8.13-14.

Градацията в знанието за различните пластове на Аз-а се явява водещ мотив и в неоплатоническите интерпретации на Платоновия *Алкивиад*.¹⁸² От детайлите на съхранилия се до нас дебат относно предназначението на диалога става ясно, че Прокъл разглежда самопознанието като *начало и принцип* (ἀρχή) на философията изобщо: „Откъде другаде подобава да започнем пречистването и усъвършенстването на себе си (ἐαυτῶν κάθαρσις καὶ τελείωσις), ако не оттам, откъдето повелява и богът в Делфи? Според мен надписът ‘Познай себе си’, поставен пред делфийския храм, обозначава метода на нашето издигане към божественото (τρόπος τῆς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς) и целеустремения път към катарзиса.”¹⁸³ Така, макар че обвързва самопознанието най-вече с катартичното съвършенство на душата, Платоновият диадох говори за един наистина *комплексен, динамичен и многостепенен процес*, който силно наподобява изкачването на Порфириевата *scala virtutum*. Прокловият критик Дамаский стига още по-далеч в експлицирането на връзката между двете и твърди, че истинският предмет на *Алкивиад* е всъщност самопознанието на душата в качеството ѝ на носител на политическа добродетел.¹⁸⁴ Основният му аргумент е дефиницията за човека като разумна душа, служеща си с тяло (*Alc.* 129e-130c), тъй като „единствено политическият човек използва тялото като инструмент; ... нито този, който се пречиства, нито съзерцателят имат нужда от него.”¹⁸⁵ По този начин Дамаский не просто разграничава различните *modi vivendi* на политика, катартика и теоретика във връзка с тялото, но най-вече разполага самопознанието на *всички* нива в стълбицата на добродетелите. Въпреки че също обвързва идеята на диалога „предимно” с политическото равнище, Олимпиодор настоява и за присъствието на топоси на самопознанието от катартичен, теоретичен и дори ентузиастичен тип в него (да кажем, метафората за зеницата, огледалото и душата от *Alc.* 132d-133c).¹⁸⁶

В този ред на мисли, познаването на собствената същност се явява не само начален етап или отправна точка, но също и *универсален принцип* на постепенното духовно самоусъвършенстване, функциониращ на всяко равнище от него. И ако в

¹⁸² Cf. Procl. *In Alc.* 7.10-10.20; Olymp. *In Alc.* 3.3-8.14; Segonds (1985).

¹⁸³ Procl. *In Alc.* 5.1-8; cf. 1.3-4; 4.21-22; 5.15-16.

¹⁸⁴ Olymp. *In Alc.* 4.15-5.16; cf. Segonds (1985), liii-lxix; D. O’Meara (2003), 64.

¹⁸⁵ *Ibid.* 4.19-5.1; cf. 177.3-19; Simpl. *In Epict.* pr.72-158; I. Hadot (2001), lxxxviii-xcii.

¹⁸⁶ *Ibid.* 5.17-8.14; cf. Courcelle (1974), 175-177; Segonds (1985), lxix-civ.

това отношение изброените автори – можем да кажем – следват главно Порфирий, то късната традиция приписва на Ямблих въвеждането на *паралелна дидактична стълбица*, отразяваща градацията в темите и прочита на Платоновите диалози в съответствие със скалата на добродетелите и самопознанието. В частния план на философското образование, сирийският мислител изгражда канон от дванадесет диалога, изпълняващ ролята на *единна поредица от въведения* в своеобразието на нивата от обсъжданата скала.¹⁸⁷ Накратко, Ямблих транспонира йерархията на Аз-а и равнищата на неговата активност в полето на *философската школа* и нейната *учебна програма*, а оттам и на *коментарната традиция* в късния неоплатонизъм. Според запазените свидетелства *Алкивиад* получава водеща позиция в този канон: „Ето защо, струва ми се, божественият Ямблих му е отредил първото място (τάξις) в реда на десетте диалога, в които – смята той – се съдържа цялата философия на Платон: в него като в семе била събрана цялата им последователност (διέξοδος).”¹⁸⁸ Очевидно доводите в полза на това разположение са следните. На първо място, *Алкивиад* въвежда в цялото на Платоновата философия чисто *методологически*, доколкото обръщането към себе си е необходимо условие за всяко платоническо философстване,¹⁸⁹ а и изобщо системата на науките, в която философията играе ключова роля, е организирана съгласно разделението от диалога на „мен”, „моето” и „на моето”.¹⁹⁰ От друга страна, *Алкивиад* представлява пълноценно изложение на Платоновата мисъл и в *съдържателен план*, тъй като в него е заложена цялостната „карта” на философията и нейните дялове: за да разберем правилно пластове в устройството на „малкия свят”, следва да познаваме установленията на реалността и тяхната взаимосвързаност в „големия космос”, и обратно.¹⁹¹ В известен смисъл, диалогът се явява не толкова въведение в частното учение за самопознанието на „политическата” душа, колкото *увод към всеобщия свод на философското знание*.

¹⁸⁷ Cf. Anon. *In Plat.* 26.13-34; Festugière (1969); Светлов (2000), 18-19; *etc.*

¹⁸⁸ Iambl. ap. Procl. *In Alc.* 11.10-15 (= фр. 1 Светлов). Cf. Segonds (1985), xxi-xxxiv.

¹⁸⁹ Cf. *ibid.* 13.16-14.19 (= фр. 2 Светлов).

¹⁹⁰ Iambl. *Protr.* 28.19-29.14; cf. Olymp. *In Alc.* 200.5-10; D. O’Meara (2003), 53.

¹⁹¹ Cf. Procl. *In Alc.* 10.3-17; Olymp. *In Alc.* 10.18-11.6; 56.9-57.4. Допълнителен аргумент в случая може да бъде фактът, че Ямблих разделя диалога на три основни части не по литературно-композиционен, а по „психагогичен” критерий (cf. Segonds (1985), xxiv).

В правото ли сме обаче да свързваме „схоластизирането” на самопознанието и *scala virtutum* изключително с интерпретацията и с образователната стратегия на Ямблих? Това, което можем да твърдим със сигурност, е, че сириецът е бил автор на първия пълен коментар към *Алкивиад* и че негова е заслугата за окончателното фиксиране на реда и начина, по който най-важните Платонов диалози се четат, коментират и преподават в школите на късния неоплатонизъм. Самата идея за философски *curriculum* обаче, чиито степени отразяват нивата на духовния прогрес, възниква на много по-ранен етап.¹⁹² С постепенното формиране на понятието за философска „школа” (αἵρεσις)¹⁹³ през късния елинизъм се избистря и разбирането, че Платоновата философия представлява *съвършена система от учения*, изложени в „цикъла” на диалозите и подлежащи на „систематично” разискване в школата.¹⁹⁴ Предвид нуждата от изграждане на устойчива и достъпна традиция, корпусът на Платоновите съчинения започва да се представя не толкова в хронологичен ред или в зависимост от композиционните и драматичните особености,¹⁹⁵ колкото като *прогресивна поредица от духовно-интелектуални упражнения*, които инициират последователния читател в Мистериите на реалността и истинната философия.¹⁹⁶ С други думи, градацията в образователния *cursus* и в реда на диалозите отразява етапите на философското изкачване по стълбицата на добродетелите, съобразена на свой ред с основните различия между „предметите на познанието” в йерархията на битието.¹⁹⁷

В най-груби линии моделът на (нео)платоническия *curriculum* може да бъде открит още в краткото *Въведение* към Платоновите диалози, съчинено от Албин вероятно през втората половина на II век.¹⁹⁸ Освен класификация на творбите по

¹⁹² Cf. Festugière (1969); P. Hadot (1979); (2002) 61-64, 146-151; Goulet-Cazé (1982), 277-280; Ierodiakonou (1993); D. O’Meara (2003), 50-68; *etc.*

¹⁹³ Повече по този въпрос вж. при Runia (1999b), 118-124 и Karamanolis (2006), 249-250.

¹⁹⁴ Cf. *e.g.* Anon. *In Thet.* 54.14-55.7; Alb. *Isag.* 4; Alc. *Did.* 1.1; 36. Cf. Annas (1999), 3-7.

¹⁹⁵ Какъвто е случаят с подредбата на Тразил: cf. DL 3.49; Dillon (1977), 184-185.

¹⁹⁶ Plat. *Symp.* 209e-210a; *Phdr.* 249c-250b; Arist. *Phil.* fr. 14-16 Ross; *SVF* 2.42; Theon *Exp.* 14.18-16.2; Plut. *Is.* 77, 382ce; Syn. *Dio* 8.36-44; *etc.* Cf. Zambon (2002a), 50-59, 300-306.

¹⁹⁷ За духовната цел на философската школа вж. Fowden (1977); D. O’Meara (2003), 50-51.

¹⁹⁸ За него вж. Dillon (1977), 304-306; Zambon (2002a), 314-317.

жанр, методика и теми, работата предлага и следното общо наблюдение относно Платоновото наследство: „Твърдим, че учението на Платон не притежава едно единствено, точно определено начало. Понеже е съвършено, самото то прилича на съвършената фигура на кръга (τελείῳ σχήματι κύκλου) – и двете нямат фиксирано начало.”¹⁹⁹ В случая сравнението постига двоен ефект. От една страна, то изразява идеята за *съвършенството* и *самодостатъчността* на философията и философския начин на живот.²⁰⁰ От друга страна, встъпването в „цикъла” на Платоновата мисъл от диалозите допуска безкрайно много „начала”, зависещи от конкретната нагласа, ситуация или подход на читателите.²⁰¹ С други думи, платоническата „истина” е безспорно една, но дискурсивните форми на изразяването ѝ варират.²⁰² Ето защо всеки ситуативен *ordo lectionum* трябва да преследва една всеобща крайна цел – „упражняването на добродетелта” (ἕνεκα τοῦ ἀρετὴν ἀσκῆσαι).²⁰³

Разбира се, Албин не стига до идеята за универсална скала на съвършенствата от неоплатонически тип, откъдето и редът на Платоновите четения запазва своята вариативност в хода на духовния прогрес. И все пак, в състояние сме да отбележим няколко черти в него, които се съхраняват и в по-късните версии. На първо място, наред с обвързването на образование и добродетел, прави впечатление дискусиата за *самопознанието като принцип и изходен пункт на философската трансформация*.²⁰⁴ В началото на „естествения” ред на диалозите е поставен именно *Алкивиад*, понеже само знанието за истинската ни същност може да внесе ред в динамиката на човешката „грижа за себе си”. Освен това, списъкът на препоръчаните диалози (*Алкивиад*, *Федон*, *Държавата* и *Тимей*) имплицира своеобразен преход от практическата към теоретичната философия, като – подобно на Порфириевия модел – и за двете се твърди, че ни „уподобяват на бога”.²⁰⁵ Така отделните диалози не само се

¹⁹⁹ Alb. *Isag.* 4.17-20.

²⁰⁰ Cf. Plat. *Tim.* 34a; 40ab; *Leg.* x, 898ab; etc.

²⁰¹ Cf. Alb. *Isag.* 5.1-11.

²⁰² Cf. Ierodiakonou (1993), 70-71; P. Hadot (2002), 137-139.

²⁰³ Alb. *Isag.* 5.13; cf. 5.25.

²⁰⁴ *Ibid.* 5.11-17; cf. 6.3-5. За средноплатоническите тълкования на Платоновия *Алкивиад* вж. Segonds (1985), xi-xix.

²⁰⁵ Alb. *Isag.* 5-6 (6.27-29); cf. Ammon. *In Isag.* 11.14-16.

асоциират с определени области в системата на философските науки (очевидно в името на педагогическия успех), но започват да изразяват и *нарастващата степен на единство между мисленето на Аз-а и реда на реалността*, резултат от плавно-то изкачване на тяхната „скала“ като интегрален път на богоуподобяване.

Можем ли тогава да кажем, че „канонът на диалозите“, както и школната „програма по философия“ са дело на средния платонизъм? Имаме ли основания да предположим, че Порфирий е автор на (част от) образователните приложения на стълбицата в късноантичната философия? Всъщност, зрялата картина на неоплатоническия *cursus* ни показва не малко несъответствия със средноплатоническата версия на Албин. (i) Най-напред, образователният цикъл придобива подчертано *схоластичен вид*: предвид изчерпателността на скалата като норма и модел на духовен напредък, учебната програма в неоплатоническите училища се унифицира и налага единен *ordo lectionum*.²⁰⁶ (ii) Самият *curriculum* се разполага на *различни нива*, обхващайки поредица от взаимосвързани курсове, събрани в т.нар. „Малки и Големи Мистерии“.²⁰⁷ (iii) Списъкът с изучавани съчинения вече включва не само Платоновите диалози (ясно обособени в цикъла на „Големите Мистерии“, с които собствено приключва философското образование), но също Аристотеловия *corpus*, питагорейските *Златни стихове*, морални и частнонаучни трактати, *Халдейските оракули*, както и не малко други *извънплатонически* авторитети. (iv) Що се отнася до приложното поле на подобна програма, „философският цикъл“ се оказва много

²⁰⁶ Goulet-Cazé (1982), 277-280; Smith (2004), 94-98.

²⁰⁷ Cf. D. O'Meara (2003), 61-68. Най-общо, образователният цикъл по философия се състои от (a) *пропедевтични студии* (т.е. първоначалната морална и научна подготовка: cf. Marin. *VPro* 13; Ammon. *In Isag.* 15.21-23; Elias *In Cat.* 118.30-31; Dam. *Visid* fr. 109; etc); (b) курс от *Аристотелови четения* (или т.нар. „Малки мистерии“, чийто първи етап обхваща още общото въведение във философията и заниманията с Порфириевото *Isagoge*: cf. Ammon. *In Cat.* 6.9-20; Philop. *In Cat.* 5.34-6.2; Olymp. *Prol.* 9.14-30; Simpl. *In Cat.* 6.6-15); и (c) курс по *Платонова философия* (т.нар. „Големи Мистерии“, които включват първоначален увод в Платон, разширен прочит на десетте избрани диалога, както и висш курс за напреднали върху *Парменид* и *Тимей*: D. O'Meara (2003), 62-65). В някои случаи (d) за край на философското образование се сочи „ентузиастският“ прочит на *Халдейските оракули* или орфическата поезия (cf. Marin. *VPro* 26). Относно статута на пропедевтичното знание в неоплатоническата традиция вж. Маринов (2006b), 79-91.

по-широко и всеобхватно понятие: тук той се простира от енцикличната *paideia* до висшето посвещение в богословските теми, покривайки по този начин *цялостния свод на знанието*, а не просто системата на практическата и теоретичната наука.²⁰⁸ (v) Накрая, за разлика от ситуативността на Албиновия подход неоплатоническият прочит налага строгото изискване за *невариативен коментаторски метод*, който се основава на предварително зададена схема от дидактически топоси, тълкува даденото произведение най-вече съобразно мястото му в цялостния цикъл и оттук го свързва с точно определени философски практики, съответстващи на конкретно ниво в духовно-интелектуалния напредък.²⁰⁹ Така *богоуподоблението по пътя на Платоновата философия се постига в хода на самопознанието според скалата на добродетелите, паралелно на която – в рамките на философската школа и нейния *curriculum* – е установен и канонът на текстовете и науките, спомагащи за достигане на съответните нива на философско и личностно съвършенство.*²¹⁰

На фона на отчетените разлики основният аргумент в подкрепа на това, че Ямблих е действителният автор на образователната стълбица в школите на късния неоплатонизъм, се основава на безспорния му принос при формирането на канона на Платоновите диалози и на схоластичната парадигма на тяхното коментиране.²¹¹ Сириецът поддържа възгледа за единството и уникалността на всеки диалог „по цел”, но същевременно разкрива и многообразие от пластове, кореспондиращо с тематичната йерархия в Платоновата мисъл. Точно това многопластово разбиране за Платоновия текст позволява да свържем отделните диалози в *кохерентен цикъл*: успоредно с тълкуването на специфичното за всеки един от тях, екзегетът трябва да обръща внимание и на значението им от гледна точка на цялостния канон.²¹² Оттук се налага и частните коментари да следват не просто единна методология и формат, но най-вече общата и градираща „сюжетна линия” в реда на диалозите, свързваща ги в единна система независимо от отделните им особености.

²⁰⁸ Cf. Armisen-Marchetti (2001), xlviiii-xlix; I. Hadot (2001), lxxvi; Димитров (2005), 239-252; Маринов (2006b), 91-94; Smith (2007), 15-16; *etc.*

²⁰⁹ Cf. Lloyd (1967), 281.

²¹⁰ D. O’Meara (2003), 61.

²¹¹ Dillon (1987), 899.

²¹² Segonds (1985), xxiii-xxiv; Светлов (2000), 18-19.

Както вече видяхме (с.91-92), не разполагаме със сигурни данни, че Плотин е коментирал *Алкивиад* или че е следвал точно определен философски *curriculum* в рамките на школата си в Рим.²¹³ Въпреки безспорното влияние на диалога върху антропологията на *Енеади*, римският мислител прави само спорадични отнасяния към места от Платоновия текст.²¹⁴ Още по-учудваща е липсата на Порфириев коментар към *Алкивиад*, при положение че тириецът се позовава на него в *За 'Познай себе си'*.²¹⁵ Най-вероятното обяснение за това е особеният херменевтичен стил на Плотин, който така и не пише цялостни коментари към обсъжданите съчинения, а ползва единствено отделни теми от тях за собствените си медитации или създава поредица от частни изследвания (*ζητήματα*) по техни мотиви.²¹⁶ До голяма степен същото важи и за Порфирий: запазените фрагменти свидетелстват, че повечето му интерпретации на Платонов диалози нямат вида на стандартни коментари ред по ред, а приличат повече на отделни есета или пояснения.²¹⁷ Единственото изключение е непрекъснатият *Коментар към Тимей*, но и той акцентира върху по-частни проблеми и като цяло предлага екзегеза, съсредоточена върху отделни детайли.²¹⁸

От това следва, че е напълно възможно тириецът да е коментирал *Алкивиад* в рамките на изследването си за самопознанието от *De Nosce teipsum*. Нещо повече, по всяка вероятност Порфирий следва модела на Албин, отдаващ „педагогическо първенство” тъкмо на учението за самопознанието, съдържащо се във въпросния диалог.²¹⁹ Това, че нашият автор не приема строг канон на Платоновите четения и не се придържа към практиката на цялостния коментар, не значи, че не разполага с идеята за *образователна стълбица на философските знания и науки*, отговаряща на стълбицата на добродетелите и съвършенствата на Аз-а. В по-общ и свободен вид образователният цикъл на неоплатонизма – изглежда – е бил налице още при

²¹³ Goulet-Cazé (1982), 269.

²¹⁴ Cf. e.g. Plot. 4.7.1.23-25.

²¹⁵ NT 275F.25-26 Smith; cf. Courcelle (1974), 87-89; Segonds (1985), xx-xxi.

²¹⁶ Относно значенията на понятието за *коментар* (*ὀρόμνημα*) през късната античност вж. най-вече Armisen-Marchetti (2001), xx-xxiii и Karamanolis (2004b), 98-99.

²¹⁷ Smith (1987), 749-751; cf. Saffrey (1992), 45-46.

²¹⁸ Cf. *In Tim.* fr. 2-5 Sodano; Sodano (1966), 198-200; P. Hadot (1966), 127.

²¹⁹ Festugière (1969), 285-286; Zambon (2002a), 316-317.

Порфирий, който не само интерпретира всички диалози от каноните на Албин и Ямблих, но с всички условности се явява и първият неоплатонически коментатор на Аристотел, интегрирал напълно корпуса на Стагирит в учебната програма на III век.²²⁰ Единството на онтологичния, духовния и педагогическия порядък при тиреца личи съвсем ясно и в тематичната подредба на Платиновите *Енеади*.²²¹ Нашият автор систематизира творчеството на учителя, като разпределя трактатите му по проблемни области, а тях подрежда в своеобразна йерархия на философските дялове и науки в зависимост от степента на божественост, която техният предмет отразява. По този начин последователното четене на *Енеади* прераства в *поредица от етически, физически и метафизически духовни упражнения*, които не просто „въвеждат“ читателя в основните положения на Платиновата философия, но би следвало да водят и до личната му трансформация и богоуподобление *in concreto*.

Разбира се, градацията в реда и прочита на Платиновия корпус не се свързва експлицитно нито със скалата на добродетелите, нито с реда в Платоновите *opera*. В това отношение Ямблиховият канон на дванадесетте диалога е далеч по-ясен: всеки диалог съответства на точно определено ниво на добродетелта (*Горгий* на политическото, *Федон* на катартичното, и т.н.) и точно определена практическа или теоретична наука (да кажем, *Федър* и теологията).²²² Въпреки това, отделните *Енеади* показват не малка близост с това правило. „Антропологическата“ първа *Енеада* демонстрира сродство с тона и терминологията на *Федон*, докато втората, предимно на космологична тематика, съдържа изобилие от препратки към *Тимей*; в последните три *Енеади* естествено доминира разбирането за видовете единно от *Парменид*. Когато към това добавим съществената роля на проблема за човека и неговата същност от *Алкивиад* в *Епп.* 1.1 [53], виждаме, че значимата разлика с програмата на Ямблих се състои в отказа на Плотин и Порфирий да „фиксира“ последователността и мястото на големите Платонове теми и творби в цялото на божествената философия. Ако на нисшите нива от неоплатоническия *curriculum*,

²²⁰ Sorabji (1990), 17; Zambon (2002a), 44; Karamanolis (2004b). За ролята и статута на *пропедевтиката* при Порфирий вж. Zambon (2002a), 53-54 и Маринов (2006b).

²²¹ VP 24-26; cf. P. Hadot (1966), 128-129; (1979), 219-220; Goulet-Cazé (1982), 303-305; Brisson (1992a), 25-29; D. O'Meara (2003), 51-52; *etc.*

²²² Cf. Anon. *In Plat.* 24-26.

посветени на елементарното въвеждане във философското знание, нашият автор печели слава на педантичен схоластик, чиято способност да подрежда и обяснява е останала ненадмината,²²³ на нивото на платоническите „Мистерии” той като че ли се въздържа да налага готови парадигми. В крайна сметка, за него промяната в разбирането на текста трябва да е резултат не от следването на външен (пък бил той и образователен) модел, а от вътрешния „скок” на Аз-а, достигнал по-висше ниво на умствено (само)съзнание в контекста на своята частна ситуация и прочит.

Подобно предположение се подкрепя и от сравнението, което Прокъл прави между тълкувателските подходи на Порфирий и Ямблих към предговора на *Тимей* (17a-27b).²²⁴ Според свидетелството, и двамата отстояват съгласието (σύμφωνον) на уводната част с цялостната постановка на диалога, както и с Платон в най-общ смисъл. Съществената разлика е, че Порфирий схваща това съгласие „в по-частен план” (μερικώτερον), а Ямблих го предава „по-метафизично” (ἐπολιτικώτερον).²²⁵ От контекста става ясно, че наречията се отнасят до цялостния ред на четенията и би следвало да отразяват различни нива на съответствие между пластове в текста и по-едрите сюжети на Платоновата философия. Изглежда, че екзегезата на тириецата акцентира повече върху ситуативната релевантност на отделното място в рамките на конкретния прочит или философски дискурс (разглеждани като самостоятелни духовни упражнения), отколкото върху схоластичното утвърждаване на точното му положение в генералната линия на духовно-образователния процес, каквото се приписва на Ямблих. Най-вероятно това е причината, поради която Порфирий не пише подробни коментари „ред по ред” към Платоновите диалози, а предпочита по-сдържаните изследвания на места, мотиви и теми от тях, изпълняващи ролята на „контекстуализиран вход” в големия текст на платоническия универсум.

И все пак, това не означава, че нашият автор не притежава собствено понятие за *всеобща образователна стълбица*, паралелна на йерархията на добродетелите и равнищата на самопознание. Пак от Прокъл научаваме, че Порфирий и неговите последователи отстояват една подчертано морална интерпретация на *Държавата*, съгласно която основната линия на диалога – въпреки очевидното разнообразие на

²²³ Cf. e.g. 1T.59-71 Smith.

²²⁴ *In Tim.* fr. 27 Sodano (Procl. *In Tim.* 1.204.16-29).

²²⁵ Cf. Procl. *In Tim.* 3.74.4.

теми и проблеми от практически всички дялове на философията – носи най-вече етически смисъл. Същото, обаче, важи и за увода на *Тимей*, който има за цел да свърже морално-политическото обсъждане на справедливостта с метафизическата дискуссия за раждането и структурата на малкия и големия космос: „защото към съзерцанието на цялото (θεωρία τῶν ὅλων) трябва да пристъпим едва след като сме наложили порядък в нравите си (τὰ ἥθη κεκοσμημένους)”.²²⁶ От тази гледна точка, образователният прочит на *Държавата* би следвало да предшества изследването на *Тимей* не толкова по литературно-композиционни причини, но преди всичко защото с него читателят е в състояние да постигне нравственото съвършенство на политическите (и евентуално катартичните) добродетели, благодарение на които би могъл да се вживее далеч по-добре в „съзерцателния” текст на втория диалог.

Вече казахме, че дидактичната поредица на текстовете и съответните части на философията не е новост за предходната традиция: с известна условност можем да я отнесем още към стоиците.²²⁷ При тириеца обаче моделът на координация между дяловете се оказва приложим единствено на нивото на пропедевтичното знание и т.нар. *quadrivium*. Съдейки по свидетелствата на Макробий, Августин, Калцидий и Касиодор, които – по всичко личи – пресъздават *curriculum* от Порфириев тип,²²⁸ нашият автор разполага последователността на частите *във вертикална плоскост*: редът им не просто отразява образователна стратегия за лесен дискурсивен достъп до хомогенното цяло на иначе неразличимите един от друг дялове, но в много по-голяма степен въплъщава *духовното изкачване* по стълбицата на *gradus entium* (в ролята им на предмет за съответните философски науки), налични *вътре в самите нас*.²²⁹ Божествената философия притежава йерархична структура, в съответствие с която поредността на дяловете в образователен план не търпи промени – и в това Порфирий не се различава от Ямблих; различното у тях е, че тириеца не обвързва преподаването на всеки дял с *изчерпателен коментар* към съответния диалог.

²²⁶ *In Tim.* fr. 5; cf. fr. 3-4 Sodano.

²²⁷ *SVF* 2.42-44; cf. Sorabji (1990), 6, 342-343; Ierodiakonou (1993), 68-71.

²²⁸ Cf. Courcelle (1948), 321-336; Markus (1967), 344; J. O’Meara (1969), 23-24; Armisen-Marchetti (2001), xlii-xlix.

²²⁹ Calc. *In Tim.* 127; 272; Macr. *Somn.* 2.17.15-16; Cass. *Inst.* 1167C; cf. Ammon. *In Isag.* 11.6-16.16. Cf. Zambon (2002a), 56-59.

3.2 Стълбицата като агиографски канон: Порфирий, Юлиан и Марин.

Вертикалната *homologia* между етапите на самопознание и различните нива в човешката конституция, принадлежащи към различни предметни области и науки в цялото на философското знание, се оказва водещ мотив в прочутата реч на император Юлиан *Против невежите киници*. Въпреки че безспорния авторитет на младия цезар е Ямблих, постановката на речта му е напълно традиционна и отразява адекватно основните моменти в Порфириевото учение по темата. На първо място, прави впечатление интелектуалистското разбиране за същността и крайната цел на философията. Императорът не само повтаря популярната дефиниция „изкуство на изкуствата и наука на науките”, но наред с това категорично обвързва задачата на философстването с *умственото самопознание и богоуподобление*, които в крайна сметка означават едно и също нещо.²³⁰ Нашето щастие се състои в допустимото за хората „знание за реалността” (*γνώσις τῶν ὄντων, ἐπιστήμη*), чиято абсолютна мяра е самопознанието на боговете в качеството им на висши същности.²³¹ Доколкото човекът е причастен на божествената сила на ума, кинико-стоическият призив за „живот в съгласие с природата” бива интерпретиран като насърчение към духовно самовглъбяване: „При боговете също това е пределът на щастието – да се намират в естественото си състояние и да принадлежат на самите себе си (*ἐαυτῶν εἶναι*). ...

²³⁰ Iulian. *Adv. Syn.* 3, 183a; cf. 185a-186a. Дефиницията има елинистически корени и се възприема от всички школи (включително от християнските мислители: Orig. *In Ioann.* 13.46; Greg. Naz. *Or.* 2, 425B; Ioann. Dam. *Dial.* 3.18; 66.11; Anna Comn. *Alex.* 3.4.3; etc). Макар най-ранната употреба, засвидетелствана при Филон Александрийски (*Ebr.* 88; *LS* 4.156), обикновено да се свързва със стоика Хризип (*SVF* 3.301), още античните автори отбелязват перипатетическото послание, което определението носи и в което е отразено Аристотеловото върховенство на философията в изследването на началата и причините на съществуващото (cf. Arist. *Metaph.* 1.2, 982a4-b10; *APo* 1.9, 76a13-19). Дефиницията е неотменна част от общото въведение във философията в рамките на коментарния канон на късния неоплатонизъм (cf. Ammon. *In Isag.* 6.25-9.6; Ascl. *In Metaph.* 74.7; Simpl. *In Phys.* 47.30-31; Philop. *In APo* 118.24-119.16; Olymp. *In Alc.* 65.8-9; Elias *In Isag.* 20.18-23.18; David *Prol.* 39.21-41.36; Psell. *Phil.* 49.208-217 Duffy; etc). Cf. Max. Tyr. *Diss.* 27, 7ef; Them. *Prud.* fr. 1; Macr. *Sat.* 1.24.21; 7.15.14; Iambl. *Protr.* 95.26; *In Nic.* 9.18-23; etc.

²³¹ Iulian. *Adv. Syn.* 5, 184a-c; 185ab. Cf. Courcelle (1974), 91-95.

Нима тогава не е абсурдно някой да търси щастието в нещо извън себе си (γεγονώς ἔξω), считайки за върховна ценност богатството, родословието, влиятелните приятели и въобще всичко подобно? ... Съгласно мита на Протагор [Plat. Prot. 321ab], природата се отнесла към другите животни като майка – по най-грижлив и щедър начин, а на нас Зевс дарил вместо нейната грижа ума. Там следователно, в най-могъщата и превъзходна наша част, трябва да положим и своето щастие.”²³²

Освен че обединява класическите идеали за съгласуваност, самопознание и богоуподобление (съвсем в духа на това, което видяхме в *Sent.* 40: срв. с.160-161), текстът като цяло изразява *унитаристкото виждане* на автора за философията и нейната традиция. Човек е естествено предразположен към търсенето на истината (ἀλήθεια) като нещо сродно на ума му; истината обаче е само една; следователно и философията е една – и това е автентичната любов към мъдростта, независимо дали говорим за елини или за варвари, за Платон, за Питагор или за привържениците на Диоген.²³³ Разбира се, постигането на висшата истина не е даденост при хората: за разлика от боговете, в нашия свят е налице разнообразие от степени и пътища до крайната цел, възплаващи различията между философските школи и техните методи. В кинико-стоически контекст мъдростта се оказва въпрос на сократическа „грижа за себе си”, т.е. на умствено самовглъбяване и морално-духовна аскеза.²³⁴ Оттук и пъстротата на философията се обяснява с различните *практики и модели на добродетелта*: далеч от всяко понятие за теургична боговдъхновеност, Юлиан свързва философските дялове в система от „духовни упражнения”, спомагащи за съвършенството на точно определени елементи от човешката природа.²³⁵

Последното заключение отправя към две изключително важни наблюдения. На първо място, то потвърждава наличието на духовно-образователна стълбица в неоплатонизма, обединена от и около мотива за самопознанието и добродетелта.

²³² *Ibid.* 13, 193d-194d; cf. 4, 184a; 15, 196d-197a; 18, 201d.

²³³ *Ibid.* 5, 184c; 6, 185c; 186ab; 8, 187cd; 9, 188c-189b; 15, 197a.

²³⁴ *Ibid.* 6, 186ab; 9, 188c-189b; 14, 195ab; 17, 199bc. Относно влиянието на Сократ върху киници, стоици и останалите елинистически школи вж. най-вече Long (1988) и Long & Sedley (1987). Най-общо за стоическата дискусия по темата за самопознанието вж. Betz (1970), 472-477; Courcelle (1974), 49-68; Wilkins (1980), 63-70.

²³⁵ *Iulian. Adv. Syn.* 8, 187d; 11, 190ab.

Следването на делфийския призив изпълнява *структурираща функция* в системата на науките и изкуствата, които – по платонически маниер – могат да се разделят на знания за „нас”, за „нашето” и за „нещата на нашето”: „самопознанието стои в началото на всяка наука и всяко изкуство; всъщност, то съдържа универсалните логоси [на всички неща]: на божествените по силата на онази част в нас, която е божествена, на смъртните – по силата на смъртната...”²³⁶ Така идеята за стълбица на науките-добродетели бива положена в контекста на традиционните *каталози на самопознанието* – първоначални план-схеми за обсъждане на устройството на човека, които маркират основните проблемни области в дискусиата и служат като „тематични карти”, ориентиращи ни в терена на съответните дисциплини. Ето как Юлиан представя философско-образователната програма, доминирана от „Познай себе си”: „Познаващият себе си (ὁ γινώσκων αὐτόν) ще има познание (а) както за душата, (b) така и за тялото. На него няма да му стига само това да научи, че човек е (a¹) *душа, служеща си с тяло*, ами ще узнае още и (a²) *самата ѝ същност*, а след това ще проучи (a³) *способностите ѝ*; и не само това, ами [ще обмисли] (a⁴) дали в нас не съществува и *нещо по-висше* [т.е. *умът*] ... Насетне, стигнал до началата на *тялото*, той ще изследва (b¹) дали представлява нещо просто или сложно, а после (b²) [ще поразсъждава] върху неговата хармоничност, (b³) върху претърпяванията и силите му и (b⁴) *изобщо* върху всичко, от което то се нуждае за съхранението си. Накрая [ще се запознае] и с принципите на (b⁵) *онези изкуства*, които помагат на тялото да се запази (като медицината, земеделието и други подобни). Изобщо, той няма да е пълен невежа даже в (a⁵) *съвсем безполезните и излишни [изкуства]*, тъй като и те имат своя замисъл (а именно да ласкаят страстната част на душата ни). И макар че ще се бои от прекаленото отдаване на тези работи и ще го счита за нещо позорно (затова и ще отбягва всичко в тях, което по преценката му изисква низък труд), при все това ще знае най-общо какво те – изглежда – представляват и към кои части на душата се отнасят. В този смисъл, самопознанието (τὸ ἑαυτὸν γινῶναι) стои в началото на всяка наука и всяко изкуство...”²³⁷

Откъсът е достатъчно красноречив и не се нуждае от подробно коментиране: многопластовата и йерархична структура на самопознанието се оказва ключовият

²³⁶ *Ibid.* 4, 183d-184a.

²³⁷ *Ibid.* 4, 183b-d.

двигател във философския модел на изследване и образование. От друга страна, подобна постановка не възниква нито с Юлиан, нито с Порфирий или с Ямблих; първообразът на „каталозите” от този вид следва да се потърси още в Платоновия *Федър*, където се прави паралел между алтернативните посоки в проучването на Аз-а и стъпките в методологичния план на научно-диалектичното изследване изобщо.²³⁸ Примери могат да се открият и при Аристотел,²³⁹ и в елинистическата мисъл, и дори в християнската литература от късната античност и Византия.²⁴⁰ В случая по-важно е да кажем, че загатнатата в каталозите на самопознанието *scala virtutum* често възприема роля, която далеч надхвърля функциите на технически *curriculum* на философското образование.²⁴¹ В не малка част от тях познаването на нашата същност – твърди се – дава възможност да направим *правилния житейски избор между алтернативните начини на живот, които средищната позиция на човешкия Аз по необходимост предпоставя*. Подобно „екзистенциално” звучене разширява не само тематичния спектър, но и цялостното настроение или замисъл на съответния каталог. Порфирий например, както и гностикът Валентин преди него, издигат самопознанието до средство за разрешаване на най-фундаменталните житейски проблеми, на които философията трябва да даде отговор: (i) кои сме, (ii) откъде сме дошли, (iii) накъде вървим и (iv) какъв е смисълът на нашия живот.²⁴² Подобен е тонът и на не малко сходни места, да кажем, при Сенека.²⁴³

Това значи, че стълбицата на познанието за себе си по пътя на добродетелта намира отражение не само в образователния *cursus* на неоплатонизма, но преди всичко в *житейската практика* на философа като цяло. Делфийската максима се оказва не просто отправна точка или насърчение към философска спекулация, а самият свод и същност на философията, разглеждана в качеството ѝ на *ars artium*, но

²³⁸ Plat. *Phdr.* 229e-230a; 270d; cf. *Thet.* 174ab.

²³⁹ Cf. e.g. Arist. *Pol.* 7.15, 1334b17-22.

²⁴⁰ Philo *Fuga* 46-47; *Migr.* 187; Plut. *Adv. Col.* 21, 1118f-1119a; Cyrill. Hierosol. *Catech.* 4.18; Clem. *Strom.* 5.4.23; 7.3.20.7-8; Greg. Naz. *Or.* 32, 204D-205C; Hierocl. *In CA* 23-24; Aug. *CD* 19.3; Psell. *Poem.* 2.98-103 Westerink; etc. Cf. Betz (1970), 477-478.

²⁴¹ Cf. e.g. Iambl. *Protr.* 28.19-29.14.

²⁴² Porph. *Abst.* 1.27.1; Valent. ap. Clem. *Exc. ex Theod.* 4.78. Cf. Festugière (1967), 107.

²⁴³ Cf. Sen. *Ep.* 35.4; 82.6; 113.2-3; etc.

също и на *ars vivendi*.²⁴⁴ В текста на Юлиан това е изразено особено сполучливо с κεφάλαιον φιλοσοφίας, което означава „заглавие, начална тема”, но и „главно положение, същина” или дори „връх на философията”: ако *telos* на философстването – убеждава ни императорът – е „животът в съгласие с природата”, то човек трябва да бъде винаги наясно със своята природа, за да живее добре.²⁴⁵ Подобно на *De Nosce teipsum*, и тук самопознание, щастие и крайна цел се употребяват синонимно.²⁴⁶ В този случай кинико-стоическата система на философските знания-добродетели се тълкува не толкова като дидактична програма, колкото като *универсална жизнена перспектива*, закодирана в личния *exemplum* (παράδειγμα) на Херакъл, Сократ или Диоген. Познаващият себе си не просто *изучава* философията и изповядва дадена доктрина; той се опитва *да живее като* мъдреца, или иначе казано – да види в духовната промяна на личното „себе си” утвърждаването на всеобщата норма на „идеалния Аз”, въплътена в опосредстващата фигура на външния „друг” (учителя).²⁴⁷

Така интерпретирана, стълбицата на добродетелите се явява едновременно вариативен и устойчив модел за самоусъвършенстване и богоподобие. Макар че подлежи на схоластизиране и често ни изглежда прекалено схематична с оглед на конкретните си параметри, *scala virtutum* все пак си остава *образец за личностно самопознание и щастие*. В действителност абстрактният дискурс за нея придобива съвсем реални контури в рамките на неоплатоническата биография и агиография, където употребата му бива оцветена реторически и дори житейски-битово.²⁴⁸

Доколкото отбелязва множество нива и малки съвършенства в постепенното преследване на голямата цел (трансценденцията към божественото), стълбицата се явява удобно средство за артикулиране и оценка на събитията в духовния живот на

²⁴⁴ Идеята за философията като *изкуство на живота* се открива още при Платон (*Gorg.* 448c). Подробна дискусия на дефиницията предлага Секст Емпирик (*Adv. Math.* 11.168-256; cf. *PH* 3.250-278).

²⁴⁵ Iulian. *Adv. Syn.* 6, 185d-186a; 18, 201d.

²⁴⁶ *Ibid.* 8, 188bc (τοῦ βίου σκοπὸς καὶ τέλος ... αὐτοὺς γινῶναι); cf. *Simpl. In Epict.* 59.14-18 (Γινῶθι σαυτὸν ... καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος πάσης ἐστὶ φιλοσοφίας καὶ εὐζωΐας).

²⁴⁷ Cf. *ibid.* 1, 181a-d; 8, 187b; 9, 189b; 11, 190a; *etc.* Относно неоплатоническия образ на *мъдреца* и непосредствената му *среда* вж. главно Fowden (1977); (1982) и Dillon (1996).

²⁴⁸ Cf. Blumenthal (1984); Brisson (1992a); Männlein-Robert (2002); Bugai (2003), 92-95.

отделните личности.²⁴⁹ При все че не говори експлицитно за практиката на добродетелите, *Vita Plotini* замества традиционните топоси на похвалното слово с особените *loci* на добродетелна активност, онагледени в поведението и личността на Плотин. Ако за произхода на римския мислител не се казва почти нищо, достатъчно внимание е отделено на политическите му съвършенства – настойник и учител на сираци, умел и авторитетен съдник, приближен до носителите на властта.²⁵⁰ От друга страна, разказът за ранните години и занимания на мислителя бива отменен с категоричното отричане на философа от телесна идентичност; рожденият ден, който празнува, е не неговият, а този на Сократ и Платон.²⁵¹ Катартичният портрет се допълва от стриктната вегетарианска диета, оскъдното хранене, откъслечен сън и отбягването на публичните бани като носители на лош морал, а също и от отказа от частна собственост.²⁵² На свой ред топосът за публичната дейност е изместен от подробно описание на съзерцателните добродетели: тук идва пределната концентрация на ума му, осветяваща по неописуем начин лицето му; свободата от астрологически и магически влияния; стремежът към свързване на „божественото в нас” с „божественото във вселената”.²⁵³ Накрая, вместо за кончината на Плотин, Порфириевата биография разказва за духовното му раждане, последвало смъртта – раждане като бог в умозримия свят на образците, озарени от върховното Благо.²⁵⁴ Така, подменяйки светско-реторическите *loci* с чисто философски *exempla*, нашият автор придава *агиографска плътност* на разказа за живота на учителя.²⁵⁵ Пластът на емпиричната събитийност, детерминиран от биологичното време и промяната в частния живот, бива подчинен и включен в линията на извънвремевата трансформация на личността в посока на идеалния Аз. Заслужаваща биографичен разказ се оказва само тази поредица от събития, в която *нормата на добродетелта* (заедно с присъщата ѝ постепенност и многоаспектност) е поне частично изпълнена.

²⁴⁹ Cf. D. O’Meara (2003), 49.

²⁵⁰ *VP* 3.17-24; 7.26-46; 9.5-16; 11.1-8; 12.

²⁵¹ *Ibid.* 1.1-9; 2.37-42; 3.1-6.

²⁵² *Ibid.* 2.4-6; 8.20-23; 9.

²⁵³ *Ibid.* 2.26-27; 8; 9.17; 10-11; 13.5-7; 15.21-26.

²⁵⁴ *Ibid.* 22.35-39; 23.16-18.

²⁵⁵ Cf. Männlein-Robert (2002), 587-593.

Ето защо, извън тясната рамка на школния *curriculum* и Платоновите студии, скалата отразява *философския модел за човека и неговия живот*. И ако при Порфирий подобно приложение на стълбицата е въпрос на прочит „между редовете”, в силно повлияния от нашия автор животопис *Прокъл или за щастие* атинският диадох Марин съвсем открито използва късната йерархия на добродетелите, за да създаде съвършеното „езическо житие”. За разлика от обичайния тип жизнеописание, които следват традиционната поредица от фиксирани „основни моменти” или „глави” (κεφάλαια), около които се заплита нишката на житейските събития, ходът на Мариновата *Vita* изрично бива обвързан още в началото с един единствен *Leitmotiv* – темата за непостиганото приживе от никой друг *щастие* на философа (2.1-5; cf. 3.9-10; 34.9-11). „Впрочем смятам”, уверява ни Марин, „че Прокъл беше най-щастлив измежду хората, за които толкова отдавна се носят легенди, не просто с щастие (εὐδαιμονία) на мъдреците (макар че особено него притежаваше в най-висока степен), не само и доколкото делата на добродетелта му бяха достатъчни за истински добър живот (εὖζωα),²⁵⁶ нито най-накрая – само заради благополучието (εὐποτμία),²⁵⁷ което мнозинството възпява (ако и в това отношение да му бе дадено от съдбата много повече, отколкото на който и да било друг измежду хората)... Не, тук искам да говоря за едно съвършено щастие (τελείαν τινὰ εὐδαιμονίαν), на което не му липсваше нищо и което се състоеше и от двете” (2.5-16).

Накратко, както различните нива и елементи на Прокловото щастие, така и специфичните характеристики на философското житие намират най-ясен израз в една едновременно лична и универсална *аретология*. Шаблонната биографична схема *род–родина–epoca–дело* не е напълно изоставена, но бива умело преаранжирана и фокусирана около съществената сюжетна линия във всеки човешки живот, а именно *личния път към върховната eudaimonia, минаващ през различните нива на самопознание, добродетелност и самоусъвършенстване* (3.9-10; 34.9-11). На тази

²⁵⁶ Относно идеята за самодостатъчността на добродетелта при постигането на щастие вж. *SVF* 1.187; 3.49-67. В понятието εὖζωα едва ли можем да припознаем философски термин със строго фиксирано значение; Аристотел (*EN* 1.8, 1098b21), например, го използва в общия смисъл на *щастие* или *добър живот*, доминиран от етическите (или политическите) добродетели (*SVF* 1.101; Herm. *In Phdr.* 216.16-19; Procl. *In Alc.* 100.20).

²⁵⁷ Cf. *DELG*, s.v. εὐποτμία.

основа (κρηπίς: 2.5) Марин съумява да предаде целия жизнен път на Прокъл като постепенно изкачване по стълбицата на философските добродетели и тяхната духовна трансформация.²⁵⁸ Както видяхме в току-що цитирания пасаж, различните семантични пластове на ключовото понятие за *щастие* биват изяснени именно в перспективата на йерархичната представа за философския начин на живот, доминиран от различните видове съвършенства *quia* нива на духовно самопознание.

На първо място, в рубриката на *природните добродетели* попадат всички вродени таланти и качества на тялото и душата на Прокъл, предадени по линия на родителите или боговете (3-6). Нататък, *моралните добродетели* са олицетворени от детското възпитание и ранното му обучение в Ксант, Александрия и Атина, когато младежът е под влиянието на Сириан и Плутарх Атински (7-13). Неговите *политически добродетели* намират биографичен израз в обичайните за зрелостта на Прокъл обществени практики (откровеност и *parrhēsia*, търпение, състрадание и помощ, и т.н.), но също така и в коментарите му към дадени политически съчинения на Платон и Аристотел (14-17). Като лични истории и философско-религиозна дейност са представени и най-висшите нива на добродетелност: *пречистванията* (18-21), *съзерцателните* (22-25) и *теургичните* (26-33) съвършенства.

Тук изводите ни се налагат от само себе си: добродетелта, самопознанието и щастието означават *постепенно и устойчиво надхвърляне на емпиричния живот в неговата биологическа и светска даденост* – надхвърляне, което ни води все по-близо до основанията на съкровената *човешка личност*. Като биографичен модел скалата на съвършенствата дава отговор и на въпроса защо трябва да познаем себе си като душа и ум, а не просто като двусъставни хора или като тела. Макар да сме в състояние да мислим оцеляването на материалните ни съставки след смъртта,²⁵⁹ ние желаем спасението на ума и душата именно защото в тях намира безсмъртие не друго, а *личното начало и скрепяващият елемент* на нашата реалност.²⁶⁰ А за платоника Порфирий това означава, че щастието, добродетелта и самопознанието са наше неотменно *лично* право дори когато постигането им понякога стои *отвъд* пределите на човешката актуалност – отвъд и отгоре, но и все така *вътре* в нас.

²⁵⁸ Cf. Virg. Tul. *Epit.* 3.17 (*ab inferioribus ad superiora scalatim*).

²⁵⁹ 453F Smith; cf. Smith (1974), 56-68.

²⁶⁰ Cf. *NT* 275F.22-24; 436F Smith; *In Tim.* fr. 80 Sodano; *Iambl. Protr.* 93.4-6; *etc.*

3.3 Самопознание и екстаз: стълбицата между философията и религията.

Жизнената перспектива на самопознанието като богоуподобление по пътя на добродетелта се потвърждава и от не малко места в съчиненията на ислямските неоплатоници. В книгата си *За изправянето на нравите*, например, персийският автор от X век Ибн Мискауи предава учение, което е приписано на Аристотел, но – по всичко личи – следва да се свърже с Порфирий: „Когато всички действия на човека станат божествени, тогава техен източник е неговата същност и истинното му битие, а именно божественият ум в ролята на истинно битие. ... Това състояние е и пределното ниво на добродетелите: в него човек възприема активността на Първоначалото и Създателя на вселената. ... Това да бъде себе си е равносилно на самата божествена действителност. ... Такава е целта на философията и върховното щастие: тогава човек е изпълнен с божествено знание и божествен копнеж, като по силата на установеното в душата му (сиреч, на неговата реалност, идентична на ума) придобива сигурност в божествените работи.”²⁶¹ Силният интелектуалистки акцент в цитирания пасаж не просто потвърждава казаното дотук за *scala virtutum*, но също така препраща към популярната метафора за самопознанието като ключ към „вътрешната цитадела” на философията. Божествената добродетел се състои в това цялата ни действителност да се осъществява (според силите ни) от и вътре в нас, независимо от външните влияния и събития – и това е последното убежище от злото, което философията ни дарява под формата на жизнена самодостатъчност.²⁶²

Разбира се, в класическата версия вътрешната свобода на познаващия себе си аз приема хоризонтална посока и се свежда до светската *immunitas* на мъдрия ум спрямо външните заплахи на съдбата, докато в текста на персийския неоплатоник моралното здраве и духовната ненакърнимост имплицират нещо съвсем различно – акт на мистично богоуподобление отвъд земната реалност на емпиричния човек.

²⁶¹ *The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Miskawayh Tahdhib al-Akhlaq*, transl. C. Zurayk, Beirut, 1968, 77-81 (цитира се по Karamanolis (2006), 307-308, където са изтъкнати и основните аргументи за Порфирианския произход на мястото). Cf. In EN 165-166F Smith. Относно рецепцията на Порфирий в арабската средновековна философия вж. Schwyzer (1941); Walzer (1966); Adamson (2007).

²⁶² Cf. e.g. Lucr. NR 2.7-8; Iambl. *Protr.* 8.20; Aug. *BV* 2.10; etc. Cf. Düring (1961), 268; P. Hadot (2002).

Разликата е значителна и отразява по-едрата промяна, засягаща светоусещането на късноантичния човек. Най-общо, ходът на античната мисъл измества ценността на интелектуалната активност като автентична действителност на *Аз-а par excellence* от полето на пълноценното обитание на мира сега в пространството на отвъдното блаженство – факт, който бележи прехода от имперсоналната „космична мистика“ към съкровено личната „мистика на спасението“.²⁶³ Религиозното трансцендиране извън пределите на емпиричния свят в името на личното преживяване на висшия Бог се превръща до голяма степен в отличителна черта на духовния живот през късната античност; освен като мъдрец, философът-платоник ни се представя още като светец, чудотворец и боговидец.²⁶⁴ В този смисъл, Порфириевата стълбица се оказва изразител не само на образователния модел или на биопоетичната стратегия на автора, но и на цялостната *културна парадигма* на неговата среда, доминирана от *религиозния идеал за персонална „мистика на спасението“*. Самопознанието от вида, в който ни го представя тириецът, води до осъзнаване на умозримото „себе си“, но в не по-малка степен и до „скок“ в пределите на божественото – както „в нас“, така и „в природата“.²⁶⁵ В ролята си на метод за умствено богоуподобление, философското самопознание на ранния неоплатонизъм по необходимост приема функциите на особен тип *religio mentis*, в който есхатологичната линия е напълно подчинена на интелектуалния оптимизъм относно мистичното постигане на бога тук-и-сега, единствено със средствата и силите на собствения дух.²⁶⁶

Поставен по този начин, въпросът за отношението между самопознанието и религиозния контакт с бога в ролята им на крайни цели пред духовното развитие на човека намира отговор в решението на два по-конкретни проблема. На първо място, теистичният облик на неоплатоническата мистика предполага, че висшият бог (единното-благо) е *същностно различен* от общуващия с него Аз. За разлика от пантеистичната постановка, която предявява изискването за *kenōsis* от всичко лично в единението с бога (срв. с.35), учението на Плотин и Порфирий съхранява индивидуалността на съзрателя в рамките на събитието, изправяйки го „лице в

²⁶³ Cf. Festugière (1967), 13-27, 75-79; Wehr (1995), 9-29.

²⁶⁴ Cf. Armstrong (1957); Fowden (1982); Athanassiadi (1993).

²⁶⁵ *VP* 2.26-27.

²⁶⁶ *Abst.* 2.52.1-4.

лице” с първопричината, без да го „претопява” в нея.²⁶⁷ От това обаче следва, че непосредственото общение с върховната ипостаса надхвърля богоуподоблението на *scala virtutum*, доколкото последното засяга единствено самотрансформацията на Аз-а. Ако истинското самопознание представлява интелектуална асимилация с индивидуалната ни идея на нивото на ума, то единното – като пребиваващо *отвъд* всичко останало – се оказва постижимо едва в мистичния „екстаз” *отвъд* границите на мисълта и чистата реалност на Аз-а: „В режим на мислене (κατὰ νόησιν) изказваме множество работи за онова отъд ума, но самото то се съзерцава в по-висшето от мисленето безумие (θεωρεῖται ἀνοησίᾳ κρείττονι νοήσεως), точно както и в будно състояние твърдим много неща за спящия, макар че знанието (γνώσις) и прякото схващане (κατάληψις) [на неговото състояние] се постигат в съня. А това е така, защото подобното се познава с подобно и всяко познание е акт на уподобяване с познаваемото (τοῦ γνωστοῦ ὁμοίωσις).”²⁶⁸

Къде в скалата на добродетелите тогава следва да положим координатите на единното, разбирано като отвъден и свръхличностен предел пред духовната експанзия на познаващия себе си Аз? Съществува ли наистина разлика между богопостигането и самопознанието, и ако да – в какво се състои тя? В най-общ план, възможните отговори се свеждат до следните алтернативи, чиято историческа реализация може да се проследи лесно. От една страна, в качеството си на свръхумствено събитие, контактът с първоначалото логично следва да се изнесе *отвъд* обхвата на стълбицата и нейния интелектуален облик.²⁶⁹ Вече видяхме, че късните неоплатоници са склонни на подобна стъпка, като или въвеждат нови, по-висши и свръхинтелектуални степени на съвършенство; или отказват достъп на човешкия ум до най-висшите (божествени) нива; или изместват акцента на цялата стълбица от духовното самопознание и самоусъвършенстване към участието „по благодат” в неизречимата епифания на върховния бог. Подобен теоцентричен подход обаче не само понижава ценността на самопознанието във връзка с крайната цел, но преди всичко води до разрыв между умственото богоуподобление от Порфириевия модел

²⁶⁷ Cf. Num. fr. 2.10-12 Des Places; Plot. 1.6.7.9; 6.7.34.7; 6.9.11.49; *Abst.* 2.52.4; Gerson (1994), 222-223, 293n50; Smith (2004), 72-73.

²⁶⁸ *Sent.* 25. Cf. *ibid.* 26; *Emp.* 31 B 109 DK; *Procl. ET* 123; Goulet-Cazé (2005b), 79-80.

²⁶⁹ Срв. Girgenti (1996), 282, който го определя като отвъдното „пето ниво” на скалата.

на добродетелите и пределното *unio mystica*, в рамките на което съзерцателността отстъпва водещата си роля на божествената каузалност и сакраменталното ѝ оформление надолу в стълбицата.²⁷⁰ Изглежда, че цената за тази стъпка е вътрешната дезинтеграция на *scala virtutum* като метод за личен прогрес и обожествяване, а отгук и все по-отчетливото превръщане на неоплатоническата философия в *theologia* от Проклов или християнски тип, при който автономната активност на човешкия ум е поставена в зависимост от божественото откровение и благодат, идващи „отвън” и „свише”.²⁷¹

Няма нужда да споменаваме, че подобно решение би се сторило неприемливо на Плотин и Порфирий. Най-напред то значи, че изкачването на стълбицата, както и трансцендирането към бога зависят от външен, не-личен и несигурен източник, а трансформацията на самопознанието бива сведена до хетерономна действителност. Обратно на това, ранният неоплатонизъм опитва да представи интимното общение с единното като естествена кулминация или следствие на философското изкачване по *gradus virtutum*.²⁷² Същност в рамките на умственото съзерцание при Плотин можем да отличим две различни равнища на мистичния опит: (i) пресечната точка на емпиричния и идеалния Аз в акта на самопознанието, както и (ii) моментът на интуитивно, свръхпознавателно единство на ума с благото *отвъд* обичайната му активност.²⁷³ Вместо да ги обособи като същностно различни, римският мислител е склонен да поддържа тяхното единство, отъждествявайки ги с *двете естествено преливащи помежду си фази в мисленето на ума*. В най-общ смисъл, интелектът е в състояние да „мисли” идеите и отразеното в тях единно, но също и да го „вижда” съвсем непосредствено в точката на своето излъчване от първоизточника; втория акт Плотин описва още като *любовно опиянение* и *еротичен екстаз*, като от думите му става ясно, че събитието е толкова интензивно, че остава неопишуемо и практически несхватимо за ума в обичаен режим на мислене.²⁷⁴ По-висшата му ценност

²⁷⁰ Smith (1974), 84-89; P. Hadot (2002), 170-171.

²⁷¹ За „божествената каузалност” в теургията вж. Rist (1964) и Smith (1974), 100-110.

²⁷² P. Hadot (2002), 160; Smith (2004), 66-67; Emilsson (2007), 101-103.

²⁷³ Plot. 3.8.9.19-22; 5.1.6.48-49; 5.5.8.22-23; 6.7.35.20-22; 6.9.4.1-14; *etc.*

²⁷⁴ *Ibid.* 6.7.35.19-33; cf. 3.8.9.29-32; 5.3.11.4-12; 5.4.2.4-7; Philo *Somn.* 2.232; Anon. *In Parm.* 13-14. Cf. Gerson (1994), 223; P. Hadot (2002), 168.

или положение обаче не означава, че то е напълно отделихме от интелектуалната активност на Аз-а. Божественият ерос на ума, съответстващ на пределното *unio mystica* с първия бог, представлява моментна свръхинтензификация на умственото самосъзерцание, или с други думи – рядко преживяване, което се осъществява *въз основа и в рамките на* самопознанието като рутинна действителност на ума.²⁷⁵

Парадоксалната диалектика на двете равнища е част от финалната оценка на Порфирий за живота на Плотин. Подхваната някак мимоходом, темата за висшето единение с бога категорично бива изведена като водещ мотив и главен критерий в дискурса за философското щастие: „Понякога, озарен от въпросната божествена светлина и въздигащ себе си в мислите си към първия и отвъден бог по посочения в *Пирът* [210а-212а] на Платон път, Плотин съзираше оня бог без фигура и облик, който пребивава *отвъд* ума и всичко умозримо (ὄπὲρ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἰδρῦ- μένος). Що се отнася до мен, Порфирий, само веднъж в живота си – а вече съм на шестдесет и осем години! – успях да се доближа и единя с него, докато на Плотин се явяваше ‘редовно истинната цел’: за него крайна цел и ръководно начало беше тъкмо досегът и единението с всевишния бог (τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ),²⁷⁶ и през времето, когато бях при него, това му се случи цели четири пъти по силата на някаква неопишуема активност.”²⁷⁷ Наред с всичко останало, текстът ни показва ясно, че върховното мистично преживяване в модела на ранния неоплатонизъм е по-скоро *привилегия*, отколкото изискване за водещите философски начин на живот. Извънредната рядкост на това събитие, също както и липсата на строго разграничение на извънвремевия *momentum* от „фоновата” дейност на интелекта свидетелстват за неговата вкорененост в съзерцателното съвършенство на ума. И ако твърдението, че прекият контакт с бога има второстепенно значение за Плотин и Порфирий, е безспорно пресилено,²⁷⁸ все пак ще трябва да признаем, че крайна цел пред философа-неоплатоник си остава преди всичко *животът съобразно ума*, явяващ се естествена база и необходимо условие за подобна „екстатичност”.²⁷⁹

²⁷⁵ Cf. e.g. Plot. 3.8.11.22-24; 5.8.10.31-43; 5.8.11.21-35; 6.9.3.22-27.

²⁷⁶ Cf. *Abst.* 1.57.1-2; 2.34.1-2; 2.49.1; 3.5.4; cf. Anon. *In Parm.* 1.4; 1.18; 10.14.

²⁷⁷ *VP* 23.7-17.

²⁷⁸ Gerson (1994), 218-221.

²⁷⁹ P. Hadot (2002), 162; срв. Маринов (2004b).

В този ред на мисли, умственото самопознание запазва статута си на *метод на висше богоуподобление*, като предвид двустепенната структура на последното получава в допълнение и ясно изразен *религиозен и мистично-еротичен оттенък*. Опитът с единното без съмнение надхвърля идентифицирането на емпиричния Аз с неговата идея в умозримото и в съответствие с това се намира *отвъд* обхвата на скалата. От друга страна, за любовното му преживяване не се нуждаем от външна или ритуална помощ, а от пределно интензифициране на умствената ни активност: единствено умът е в състояние – въз основа на присъщата си добродетелност – да „доближи” и постигне ексцентрично „единство” с всевишното божество.²⁸⁰ Освен че потвърждава изводите от края на предишната секция (с.249), подобна констатация ни позволява да видим и каква ценност си приписва философията на фона на значимите културни промени и модели в края на III век. Поддържайки постепенно изкачване на стълбицата, доктрината на ранния неоплатонизъм играе ролята на *философска религия*, в която липсва култово оформление, а почитането на божественото се извършва вътре в нас, с изцяло умствено-духовни дарове и средства. Нещо повече, всеки религиозен феномен очевидно се отнася до точно определено равнище на духовно-културното съвършенство и в този смисъл търпи непрекъснатата и обективна санкция на скалата, измерваща човешката добродетелност. Затова и – струва ми се – имаме правото да говорим за *мистика на самопознанието* при Порфирий, която съчетава по своеобразен и последователен начин късноантичната „мистика на спасението” с класическата философска „мистика на знанието и мъдростта”. Едва когато Аз-ът постигне истинската си действителност в пълнота, по тайнствен начин той е в състояние да направи и следващия „скок” отвъд чистото „себе си” в полето на Другия като Абсолют. Говорейки за персоналното спасение и общение с бога, както и за метода на богоуподобление в ранния неоплатонизъм, самопознанието наистина няма алтернатива.

²⁸⁰ Cf. *Abst.* 2.52.4.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обобщавайки казаното до момента, можем да потвърдим заявените в Увода (с.9) тези и приноси на нашия труд. На първо място, историко-философската ни реконструкция на *За 'Познай себе си'* в контекста на предходната традиция и на останалата част от авторовия корпус доказва, че Порфирий е осъществил сериозна философска рефлексия върху проблема за самопознанието и че в резултат от нея сме в правото да говорим за едно сравнително устойчиво и мащабно Порфириево учение за самопознанието, което заема значително място в идеологията на ранния неоплатонизъм. Опитавме се също да покажем, че в негова перспектива решение получават множество частни и общи проблеми на неоплатоническото философстване изобщо, както и че ключовите моменти от Порфириевата интерпретация съхраняват своята продуктивност и жизненост в голямата традиция на късноантичната и средновековната философия. Причина за това, изглежда, е фактът, че нашият автор поверява на въпросното учение водеща роля в утвърждаването на унитаристкия си възглед за философията и традицията на знанието, на който през идните няколко века е било съдено да се превърне в устойчив неоплатонически стандарт за осмисляне на класическото наследство въобще. Оттук и – вече чисто съдържателно – темата за самопознанието се оказва неразривно свързана с почти всички големи теми на платоническото мислене и най-вече с модела за човешкия Аз и правилния философски път към неговото обожествяване. В крайна сметка, разбирането на тириеца по въпроса не само бива вплетено в цялата система на философските науки и тяхната методология, но дава смислен израз и на водещата интуиция в античното философско наследство – това, че *философията е начин на живот, при който основна грижа е самоусъвършенстването на личното начало*. Аргументът на Порфирий за това е ясен: правилното (теоретично, но и житейско) асимилиране на обсъжданото учение предполага както възприемането на една ин-

териоризирана гледна точка, съгласно която цялата емпирична действителност е изводима и зависи от истинската реалност вътре в нас самите, така и разглеждането на самопознанието *в особена градация*, във вид на постепенно и целенасочено „разкриване” на вътрешния ни живот в качеството му на динамична поредица от опити, идентичности и нива на съвършенство (или добродетели), която кулминира в постигането на нашия колкото идеален, толкова и личностно реален „Аз”. В светлината на този най-автентичен *locus* на човешка действителност, учението за самопознанието при Порфирий (и в неоплатонизма като цяло) се оказва подходящ модел за интегрално обяснение на целите и условията на *всяко* философстване.

Разбира се, с последователното съчетаване на тези елементи тириецът едва ли има за цел да даде окончателен отговор на всички важни въпроси и да заключи философското говорене по темата. Като Плотин и по-голяма част от платоническите си предшественици, Порфирий иска да бъде просто добър и верен читател на Платон. Доколкото обаче Платоновото философстване никога не протича в съвършено права линия, дотолкова и вярното следване на големите Платоновите теми предполага непрекъснатата смяна на перспективите и проблемните области, или с други думи – влизането във все нови и нови отношения както с останалите части на философския дискурс, така и с постоянно променящия се хоризонт на собствения живот. Вярвам, че с учението си за самопознанието Порфирий успява да демонстрира именно тази нагласа, непрестанно принуждавайки мотивите за Аз-а и неговото познаване да се скриват и да излизат наяве в многобройните му дискусии по ключови философски проблеми. Ако в рамките на нашия труд сме съумели да предадем вярно богатството и динамиката на този модел, значи сме изпълнили изискването да бъдем добри читатели на Порфирий и философията му.

ЛИТЕРАТУРА

(А) СПИСЪК НА СЪКРАЩЕНИЯТА.

Budé

Collection des universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris: 'Les Belles Lettres' [гръцка и латинска двуезични серии].

CAG

Commentaria ad Aristotelem Graeca, 54 vols., Berlin: 'Reimer', 1882–1909.

Cf. *The Ancient Commentators on Aristotle*, ed. R. Sorabji, London: 'Duckworth'; Ithaca, NY: 'Cornell University Press', 1987–.

DELG

Dictionnaire étymologique de la langue grecque, 5 vols., ed. P. Chantraine *et al.*, Paris: 'Klincksieck', 1968–1980.

DK

Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 vols., ed. H. Diels, W. Kranz, Berlin: 'Weidmann', 1959–1960.

KRS

Kirk, Raven & Schofield (1983).

LS

The Hellenistic Philosophers, 2 vols., ed./transl. A. A. Long, D. N. Sedley, Cambridge: 'Cambridge University Press', 1987.

LSJ

A Greek-English Lexicon, ed. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, Oxford: 'Clarendon Press', 1996.

LCL

The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.: 'Harvard University Press'; London: 'Heinemann' [гръцка и латинска двуезични серии].

PG

Patrologiae cursus completus, seu Bibliotheca universalis ... omnium S. S. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum, Series Graeca, in qua prodeunt Patres, Doctores Scriptorumque

Ecclesiae Graecae a S. Barnaba usque ad mortem Cardinalis Bessarionis, 161 vols., Paris: 'J.-P. Migne', 1857–1866.

PL

Patrologiae cursus completus, seu Bibliotheca universalis ... omnium S. S. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum, Series Latina in qua prodeunt Patres, Doctores Scriptorumque Ecclesiae Latinae a Tertulliano ad Gregorium Magnum, 221 vols., Paris: 'J.-P. Migne', 1844–1864.

PLRE

The Prosopography of the Later Roman Empire [260–641AD], 3 vols., ed. A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge: 'Cambridge University Press', 1971–1992.

RE

Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, ed. G. Wissowa *et al.*, Neue Bearbeitung, Stuttgart: 'Metzler', 1894–.

SC

Sources Chrétiennes, Paris: 'Éditions du Cerf' [гръцка, латинска и ориенталска двуезични серии].

SCBO

Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford: 'Clarendon Press' [гръцка и латинска серии].

Teubner

Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig-Stuttgart: 'B. G. Teubner' [гръцка и латинска серии].

(B) ΣΥΓΧΙΝΕΝΙΑ ΚΑΙ ΙΣΔΑΝΙΑ ΝΑ ΠΟΡΦΙΡΙΑΙ.

Abst.

Porphyre, *De l'abstinence*, 3 vols., ed./transl. J. Bouffartigue, M. Patillon, A.-P. Segonds, L. Brisson, Paris, 1977–1995 [Budé].

Ad Ged. In Cat.

Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας ἐν ἑπτὰ βιβλίοις [*In Aristotelis Categorias ad Gedalium*], in Smith (1993), 35–59.

Adv. Boeth.

Περὶ ψυχῆς πρὸς Βόηθον [*De anima adversus Boethum*], in Smith (1993), 259–268.

AN

Πορφύριος, *Πεϋερατα να νιμφίτε*, в Πορφύριος, *Πεϋερατα να νιμφίτε*, πρὲν. Β. Μαρἑνον, Σοφἑα, 2000, 87–122.

Porphyry, *The Cave of the Nymphs in the Odyssey*, ed. J. M. Duffy, P. F. Sheridan, L. G. Westerink, J. A. White, New York, 1969.

Aneb.

Porfirio, *Lettera ad Anebo*, ed. A. R. Sodano, Napoli, 1958.

CC

Porphyrius, *Gegen die Christen, 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate*, ed. A. von Harnack, Berlin, 1916.

Berchman (2005).

Diss. Phil.

Φιλὸλογοσ ἀκρόασἑσ [*Dissertatio philologica*], in Smith (1993), 478–486.

F/T Smith

Porphyrius Philosophus, *Fragmenta*, ed. A. Smith, Stuttgart-Leipzig, 1993 [Teubner] = **Smith (1993)**.

FA

Περὶ τῶν τῆσ ψυχῆσ δυνάμεων [*De facultatibus animae*], in Smith (1993), 268–278.

Gaur.

Die neuplatonische fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῦρον πρὲν τοῦ πῶσ ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα, ed. K. Kalbfleisch, Berlin, 1895.

Porphyre, *A Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, transl. A.-J. Festugière, in Festugière (1953), 265–302.

Hist. Phil.

Φιλόσοφος ιστορία [*Historia philosophiae*], in Smith (1993), 220–249.

Porphyre, *Les fragments de l'Histoire de la philosophie*, transl. A.-P. Segonds, in Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris, 1982 [Budé], 163–197.

In Cat.

Porphyrius, *In Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem*, in *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, 1887 [CAG 4.1], 55–142.

Porphyry, *On Aristotle Categories*, transl. S. K. Strange, London, 1992.

In Harm.

Porphyrios, *Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*, ed. I. Düring, Göteborg, 1932 (New York, ²1980).

In Int.

In librum Aristotelis de interpretatione, in Smith (1993), 59–112.

In Or. Chald.

Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου [*In Oracula Chaldaica*], in Smith (1993), 435–440.

Int.

Πρὸς τοὺς ἀπὸ τοῦ νοῦ χωρίζοντας τὸ νοητόν <περὶ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ> [*De intellectu et intelligibilibus*], in Smith (1993), 249–253.

In Tim.

Porphyrii In Platonis Timaeum Commentariorum Fragmenta, ed. A. R. Sodano, Neapoli, 1964.

Isag.

Porphyrius, *Isagoge sive quinque voces*, in *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, 1887 [CAG 4.1], 1–22.

J. Barnes (2003).

Lib. Arb.

Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν [*De libero arbitrio*], in Smith (1993), 295–308.

Marc.

Πορφύριος, *Πισμο до Марцела*, в Πορφύριος, *Πεϋερατα на нимфите*, прев. В. Маринов, София, 2000, 173–206.

Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, ed. É. Des Places, Paris, 1982 [Budé], 105–161.

Nem.

Πρὸς Νημέρτιον λόγος [*Ad Nemertium*], in Smith (1993), 314–318.

NT

Περὶ τοῦ Γνώθι σαυτὸν [*De Nosce teipsum*], in Smith (1993), 308–313.

PO

Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας [*De philosophia ex oraculis haurienda*], in Smith (1993), 351–407.

Princ.

Περὶ ἀρχῶν [*De principiis*], in Smith (1993), 253.

QH

Porphyrius, *Quaestionum Homericarum ad Iliadem et Odysseam pertinentium reliquiae*, 3 vols., ed. H. Schrader, Leipzig, 1880–1890 [Teubner].

RA

De regressu animae, in Smith (1993), 319–350.

Sens.

Περὶ αἰσθήσεως [*De sensu*], in Smith (1993), 292–293.

Sent.

Порфирий, *Мисли върху умопостижимото*, в Порфирий, *Пещерата на нимфите*, прев. В. Маринов, София, 2000, 37–84.
Brisson *et al.* (2005).

Styg.

Περὶ Στυγός [*De Styge*], in Smith (1993), 442–467.

Syll. Cat.

Introductio ad syllogismos categoricos, in Smith (1993), 112–116.

SZ

Σύμμικτα ζητήματα [*Commixtae Quaestiones*], in Smith (1993), 278–292.
Dörrie (1959).

VP

Порфирий, *Животът на Плотин*, в Порфирий, *Пещерата на нимфите*, прев. В. Маринов, София, 2000, 125–170.
Brisson *et al.* (1992).

VPy

Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, ed. É. Des Places, Paris, 1982 [Budé], 36–88.

(C) АНТИЧНИ И СРЕДНОВЕКОВНИ АВТОРИ.

Ael. Arist. περὶ παραφθέγματος

Aelius Aristides, Περὶ τοῦ παραφθέγματος, in *Aristides*, vol. 2, ed. W. Dindorf, Leipzig, 1829 (Hildesheim, ²1964), 491–542.

Ael. Arist. Rhet.

Aelius Aristides, *Ars rhetorica*, ed. L. Spengel, in *Rhetores Graeci*, vol. 2, Leipzig, 1854 [Teubner].

Aeschyl. Eum.

Есхил, *Евменидите*, в Есхил, *Трагедии*, прев. А. Милев, София, 1967, 377–424.

Aeschylus, *Eumenides*, ed. M. L. West, Stuttgart, 1991 [Teubner].

Aeschyl. Prom.

Есхил, *Прикованият Прометей*, в Есхил, *Трагедии*, прев. А. Милев, София, 1967, 213–264.

Aeschylus, *Prometheus*, ed. M. L. West, Stuttgart, 1992 [Teubner].

Aet. Plac.

Aetius, *De placitis reliquiae*, in *Doxographi Graeci*, ed. H. Diels, Berlin, 1879, 275–444.

Alb. Isag.

Albini Introductio in Platonem, in *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. 6, ed. K. F. Hermann, Leipzig, 1853, 147–151 [Teubner].

Alc. Did.

Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, ed. J. Whittaker, transl. P. Louis, Paris, 1990 [Budé].

Alex. An.

Alexander Aphrodisiensis, *De anima*, in *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, ed. I. Bruns Berlin, 1887 [CAG suppl. 2.1], 1–100.

Alex. An. Mant.

Alexander Aphrodisiensis, *De anima libri mantissa*, in *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, ed. I. Bruns Berlin, 1887 [CAG suppl. 2.1], 101–186.

Alex. De Intellectu

Alexander Aphrodisiensis, *De intellectu doctrinae adumbratio*, ed. P. Moraux, in *id.*, *Alexandre d'Aphrodise*, Paris, 1942, 207–220.

Alex. In APr

Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, ed. M. Wallies, Berlin, 1883 [CAG 2.1].

Alex. In Sens.

Alexander Aphrodisiensis, *In librum De Sensu commentarium*, ed. P. Wendland, Berlin, 1901 [CAG 3.1].

Alex. In Metaph.

Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin, 1891 [CAG 1].

Alex. In Top.

Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, ed. M. Wallies, Berlin, 1891 [CAG 2.2].

Ammon. In APr

Ammonius, *In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, ed. M. Wallies, Berlin, 1899 [CAG 4.6].

Ammon. In Int.

Ammonius, *In Aristotelis librum De interpretatione commentarius*, ed. A. Busse, Berlin, 1897 [CAG 4.5].

Ammon. In Isag.

Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, ed. A. Busse, Berlin, 1891 [CAG 4.3].

Anna Comn. Alex.

Anne Comnène, *Alexiade*, 3 vols., ed. B. Leib, Paris, 1937–1945 [Budé].

Anon. In EN

Anonymus, *In Ethica Nicomachea commentaria*, in *Eustratii et Michaelis et anonyma In Ethica Nichomachea commentaria*, ed. G. Heylbut, Berlin, 1892 [CAG 20], 122–255; 407–460.

Anon. In Parm.

<Порфирий> *Коментар към Парменид на Платон*, прев. В. Маринов, в Христов & Димитров (2002), 179–189.

The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides, ed. G. Bechtle, Bern-Stuttgart-Wien, 1999.

Anon. In Plat.

Prolégomènes à la philosophie de Platon, ed. L. G. Westerink, transl. J. Trouillard, Paris, 1990 [Budé].

Anon. In Tht.

Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet, ed. H. Diels, W. Schubart, Berlin, 1905.

Anon. Phot.

Anonymus Photii, ed. H. Thesleff, in *id.*, *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Åbo, 1965, 237–242.

Anon. Sch. in Aeschyl. Prom.

C. J. Herington, *The Older Scholia on the Prometheus Bound*, Leiden, 1972, 59–242.

Anon. Sch. in Euripid.

Scholia in Euripidem, 2 vols., ed. E. Schwartz, Berlin, 1887–1891.

Anon. Sch. in Pindar. Pyth.

Scholia in Pythia i-xii, in *Scholia vetera in Pindari Carmina*, vol. 2, ed. A. B. Drachmann, Leipzig, 1910 [Teubner].

Anon. Sch. in Plat.

Scholia Platonica, ed. W. C. Greene, Haverford, 1938.

Anth. Pal.

Палатинска антология, прев. С. Гечев, София, 1992.

Epigrammatum Anthologia Palatina, 3 vols., ed. E. Cougny, Paris, 1890.

Cf. **Anth. Gr.**

Anth. Gr.

Anthologia Graeca, 4 vols., ed. H. Beckby, München, 1965–1968.

Anth. Gr. App.

Anthologiae Graecae Appendix, in *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova*, vol. 3, ed. E. Cougny, Paris, 1890.

App. Proverb.

Appendix Proverbiorum, in *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, vol. 1, ed. E. L. von Leutsch, F. G. Schneidewin, Göttingen, 1839 (Hildesheim, ²1965), 379–467.

Apul. DS

Apulée, *Du dieu de Socrate*, in Apulée, *Opuscules philosophiques*, ed./transl. J. Beaujeu, Paris, 1973 [Budé], 20–45.

Apul. Plat.

Апулей, *За Платон и неговото учение*, прев. Б. Кацарска, *Философски преглед* 2 (1991), 58–85.

Apulée, *Platon et sa doctrine*, in Apulée, *Opuscules philosophiques*, ed./transl. J. Beaujeu, Paris, 1973 [Budé], 60–107.

Ar. Did. Epit.

Arius Didymus, *Physicorum epitomes fragmenta*, in *Doxographi Graeci*, ed. H. Diels, Berlin, 1879, 447–472.

Archil.

Archilochus, *Fragmenta*, in *Iambi et elegi Graeci*, vol. 1, ed. M. L. West, Oxford [SCBO], 1971.

Aresas Nat. Hom.

Aresas, *De natura hominis fragmentum*, ed. H. Thesleff, in *id.*, *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Åbo, 1965, 48–50.

Arist. An.

Аристотел, *За душата*, прев. М. Марков, София, 1979.

Aristotelis De anima, ed. W. D. Ross, Oxford, 1961 [SCBO].

Arist. APo

Aristoteles, *Analytica Posteriora*, in *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1964 [SCBO], 114–183.

Arist. Cat.

Аристотел, *Категории*, прев. И. Христов, София, 1992.

Aristote, *Catégories*, ed./transl. R. Bodéüs, Paris, 2001 [Budé].

Arist. Coel.

Аристотел, *За небето*, прев. Д. Гочева, в Аристотел, *Два трактата: За небето. За възникването и загиването*, София, 2006, 33–190.

Aristote, *Du ciel*, ed./transl. P. Moraux, Paris, 1965 [Budé].

Arist. EE

Aristoteles, *Ethica Eudemia*, ed. F. Susemihl, Leipzig, 1884 [Teubner].

Arist. EN

Аристотел, *Никомахова етика*, прев. Т. Ангелова, София, 1993.

Aristotelis Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater, Oxford, 1894 [SCBO].

Arist. Eud.

Aristoteles, Εὐδήμιος ἢ περὶ ψυχῆς, in *Aristotelis Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1955 [SCBO], 16–23.

Arist. GA

Aristotle, *Generation of Animals*, ed. T. E. Page, transl. A. L. Peck, Cambridge, Mass., 1942 [LCL].

Arist. Mem.

Aristotle on Memory and Recollection, ed./transl. D. Bloch, Leiden, 2007.

Arist. Metaph.

Аристотел, *Метафизика*, прев. И. Христов, Н. Гочев, София, 2000.

Aristotelis Metaphysica, ed. W. Jaeger, Oxford, 1957 [SCBO].

Arist. MM

Aristoteles, *Magna Moralia*, ed. F. Dirlmeier, Berlin, 1958.

[Arist.] Mund.

[Aristotle], *On the Cosmos*, in *Aristotle*, vol. 3, ed./transl. D. J. Furley, Cambridge, Mass., 1955 [LCL], 344–409.

Arist. Phil.

Aristoteles, Περὶ φιλοσοφίας, in *Aristotelis Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1955 [SCBO], 73–96.

Arist. Phys.

Aristotelis Physica, ed. W. D. Ross, Oxford, 1950 [SCBO].

Arist. Pol.

Аристотел, *Политика*, прев. А. Герджиков, София, 1995.

Aristotle, *Politics*, ed./transl. H. Rackham, Cambridge, Mass., 1932 [LCL].

Arist. Protr.

Düring (1961).

Arist. Rhet.

Аристотел, *Реторика*, прев. А. Ничев, София, 1986.

Aristotelis Ars rhetorica, ed. W. D. Ross, Oxford, 1959 [SCBO].

Arist. Sens.

Aristote, *De la sensation et des sensibles*, in Aristote, *Petits traité d'histoire naturelle, Aristotelis Parva Naturalia*, ed./transl. R. Mugnier, Paris, 1953 [Budé], 21–52.

Arist. Top.

Аристотел, *Топика*, прев. И. Христов, София, 1998.

Aristoteles, *Topica*, in *Aristotelis Topica et Sophistici elenchi*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1958 [SCBO], 1–189.

Aristoph. Nub.

Аристофан, *Облаците*, в Аристофан, *Комедии*, прев. А. Ничев, София, 1985, 143–213.

Aristophanes, *Clouds*, ed./transl. K. J. Dover, Oxford, 1968.

Arnob. Gent.

Arnobius, *Adversus nationes*, ed. A. Marchesi, Torino, 1934.

Ascl. In Metaph.

Asclepius, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin, 1888 [CAG 6.2].

Asp. In EN

Aspasius, *In Ethica Nichomachea commentaria*, ed. G. Heylbut, Berlin, 1889 [CAG 19.1].

Aster. Hom.

Asterius of Amasea, *Homilies*, ed. C. Datema, Leiden, 1970.

Att.

Atticus, *Fragments*, ed./transl. É. Des Places, Paris, 1977 [Budé].

Aug. Acad.

S. Aurelii Augustini Contra Academicos libri tres, in *PL* 32, col. 905–958.

Aug. BV

S. Aurelii Augustini De Beata Vita liber unus, in *PL* 32, col. 959–976.

Aug. CD

S. Aurelii Augustini Ad Marcellinum De Civitate Dei contra Paganos libri viginti duo, in *PL* 41, col. 13–804.

Augustine, *The City of God Against the Pagans*, 7 vols., ed./transl. G. McCracken, W. M. Green, D. S. Wiesen, P. Levine, E. M. Sanford, Cambridge, Mass., 1957–1972 [LCL].

Aug. Conf.

Аврелий Августин, *Изповеди*, прев. А. Николова, София, 1993.

Augustine, *Confessions*, 2 vols., ed./transl. W. Watts, Cambridge, Mass., 1912 [LCL].

Aug. Cons. Ev.

S. Aurelii Augustini De Consensu Evangelistarum libri quatuor, in *PL* 34, col. 1041–1229.

Aug. Div. Qu.

S. Aurelii Augustini De Diversis Quaestionibus octoginta tribus liber unus, in *PL* 40, col. 11–100.

Aug. Doctr. Chr.

S. Aurelii Augustini De Doctrina Christiana libri quatuor, in *PL* 34, col. 15–121.

Aug. Ep.

S. Aurelii Augustini Epistulae, in *PL* 33.

Aug. Gen.

S. Aurelii Augustini De Genesi Ad Litteram libri duodecim, in *PL* 34, col. 245–485.

Aug. Imm. An.

S. Aurelii Augustini De Immortalitate Animae liber unus, in *PL* 32, col. 1021–1034.

Aug. In Ioann.

S. Aurelii Augustini In Joannis Evangelium tractatus, in *PL* 35, col. 1379–1976.

Aug. In Iob

S. Aurelii Augustini Annotationum in Job liber unus, in *PL* 34, col. 825–887.

Aug. In Pent.

S. Aurelii Augustini In Pentateuchum libri septem, in *PL* 34, col. 547–825.

Aug. Lib. Arb.

S. Aurelii Augustini De Libero Arbitrio libri tres, in *PL* 32, col. 1221–1310.

Aug. Mag.

Свети Аврелий Августин, *За учителя*, изд./прев. П. Рогалски, София, 2001.

Aug. Mor. Eccl.

S. Aurelii Augustini De Moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo, in *PL* 32, col. 1309–1377.

Aug. Ord.

S. Aurelii Augustini De Ordine libri duo, in *PL* 32, col. 977–1020.

Aug. QA

S. Aurelii Augustini De Quantitate Animae liber unus, in *PL* 32, col. 1035–1080.

Aug. Retr.

S. Aurelii Augustini Retractationum libri duo, in *PL* 32, col. 583–656.

Aug. Sol.

S. Aurelii Augustini Soliloquiorum libri duo, in *PL* 32, col. 869–904.

Aug. Trin.

S. Aurelii Augustini De Trinitate libri quindecim, in *PL* 42, col. 819–1098.

Aug. VR

S. Aurelii Augustini De Vera Religione liber unus, in *PL* 34, col. 121–172.

Aul. Gell.

Авъл Гелий, *Атически ноци*, прев. В. Атанасов, София, 1985.

Aulus Gellius, *The Attic Nights*, 3 vols., ed./transl. J. C. Rolfe, Cambridge, Mass., 1927–1928 [LCL].

Bacchyl. Epin.

Bacchylide, *Dithyrambes, épinicies, fragments*, ed./transl. J. Irigoin, Paris, 1993 [Budé], 84–212.

Basil. Adv. Eun.

S. Basilii Magni Adversus Eunomium libri quinque, in *PG* 29, col. 497–768.

Basil. Ep.

S. Basilii Magni Epistolae, in *PG* 32, col. 67–1112.

Basil. In Att.

L'homélie de Basile de Césarée sur le mot 'observe-toi toi-même', ed. S. Y. Rudberg, Stockholm, 1962.

Basil. Hexaem.

Basile de Césarée, *Homélie sur l'Hexaéméron*, ed./transl. S. Giet, Paris, 1968 [SC].

Boeth. Cons.

Боеций, *Утешението на философията*, прев. Б. Кацарска, София, 1993.

Boethius, *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, ed./transl. H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester, Cambridge, Mass., 1918 [LCL].

Boeth. Duab.

Manlii Severini Boetii De duabus naturis et una persona, in *PL* 64, col. 1337–1354.

Boeth. In Isag.¹

Manlii Severini Boetii Commentaria in Porphyrium, in *PL* 64, col. 9–70.

Calc. In Tim.

Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, ed. J. H. Waszink, London-Leiden, 1962.

Cass. Inst.

Marci Aurelii Cassiodori De institutione divinarum litterarum, in *PL* 70, col. 1105–1150.

CH

Херметически корпус, прев. Н. Гочев (непубликуван превод от дисертация).

Corpus Hermeticum, 4 vols., ed. A. D. Nock, transl. A.-J. Festugière, Paris, 1945–1954 (²1972–1973) [Budé].

Cham.

Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes, ed. F. Wehrli, Basel, 1957, 49–63.

Cic. Att.

Cicero, *Letters to Atticus*, 7 vols., ed./trans. D. R. Shackleton Bailey, Cambridge, 1965–1970.

Cic. Fin.

M. Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum libri quinque*, ed. T. Schiche, Leipzig, 1915 [Teubner].

Cic. Inv.

Cicero, *On Invention*, in *Cicero*, vol. 2, ed. H. M. Hubbell, Cambridge, Mass., 1949 [LCL], 2–345.

Cic. Leg.

M. Tullius Cicero, *De legibus*, ed. K. Ziegler, Heidelberg, 1950.

Cic. Resp.

M. Tullius Cicero, *De re publica*, ed. K. Ziegler, Leipzig, 1960 [Teubner].

Cic. Tusc.

M. Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig, 1918 [Teubner].

Claud. SA

Claudianus Mamertus, *De statu animae*, ed. A. Engelbrecht, Wien, 1885.

Clearch.

Klearchos, ed. F. Wehrli, Basel, 1948 (²1969).

Clem. Exc. ex Theod.

Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, ed./transl. F. Sagnard, Paris, 1948 [SC].

Clem. Paed.

Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, 3 vols., ed./transl. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray, Paris, 1960–1970 [SC].

Clem. Protr.

Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, ed./transl. C. Mondésert, Paris, 1949 [SC].

Clem. Str.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, in *Clemens Alexandrinus*, vol. 2-3, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, Berlin, 1960–1970.

Cyrrill. Hierosol. Catech.

Cyrrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos*, in *Cyrrilli Hierosolymorum archiepiscopi Opera quae supersunt omnia*, 2 vols., ed. W. C. Reischl, J. Rupp, München, 1848–1860.

Dam. In Phaed.

Damascius, *In Phaedonem*, ed. L. G. Westerink, in *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 2, Amsterdam, 1977.

Dam. In Phlb.

Damascius, *Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*, ed. L. G. Westerink, Amsterdam: North-Holland, 1959.

Dam. Princ.

Damascius, *Traité des premiers principes*, 3 vols., ed. L. G. Westerink, transl. J. Combès, Paris, 1986–1991 [Budé].

Dam. VIsid

Damascii vitae Isidori reliquiae, ed. C. Zintzen, Hildesheim, 1967.

David In Isag.

David, *In Porphyrii Isagogen commentarium*, in *Davidis Prolegomena et In Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, 1904 [CAG 18.2], 80–219.

David Prol.

David, *Prolegomena philosophiae*, in *Davidis Prolegomena et In Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, 1904 [CAG 18.2], 1–79.

Dem. Eloc.

Demetrius Phalereus, *De elocutione libellus*, ed. L. Radermacher, Leipzig, 1901 [Teubner].

Dex. In Cat.

Dexippus, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, 1888 [CAG 4.2].

Diadoch. Cap.

Diadoque de Photicé, *Oeuvres spirituelles*, ed./trad. É. Des Places, Paris, 1955 [SC].

Dicaearch.

Dikaiarchos, ed. F. Wehrli, Basel, 1967.

Didym. Caec. In Eccl.

Didymos der Blinde, *Kommentar zur Ecclesiastes*, 6 vols., ed. G. Binde, L. Liesenborghs, M. Gronewald, J. Kramer, B. Krebber, Bonn, 1969–1979.

Dio Chrys. Or.

Dio Chrysostomus, *Orationes*, in *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum Quae exstant omnia*, 2 vols., ed. J. von Arnim, Berlin, 1893–1896.

Diodor.

Diodorus Siculus, *The Library of History*, 12 vols., ed./transl. C. H. Oldfather, C. L. Sherman, C. B. Welles, R. M. Geer, F. R. Walton, Cambridge, Mass., 1933–1967 [LCL].

Diogenian. *Paroem.*

Diogenianus, *Paroemiae*, in *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, vol. 1, ed. E. L. von Leutsch, F. G. Schneidewin, Göttingen, 1839 (Hildesheim, ²1965), 177–320.

[Dion.] *DN*

Псевдо-Дионисий Ареопагит, *За божествените имена*, прев. Л. Денкова, София, 1999.
Corpus Dionysiacum, vol. I: *De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla, Berlin, 1990.

Div. Arist.

Divisiones Aristoteleae, ed. H. Mutschmann, Leipzig, 1906 [Teubner].

DL

Диоген Лаерций, *Животът на философите*, прев. Т. Томов, София, 1985.

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ed./trans. R. D. Hicks, Cambridge, Mass., 1924–1925 [LCL].

Elias *In APr*

Eliae Commentarius in Aristotelis Analytica Priora, ed. L. G. Westerink, in *id.*, “Elias on the *Prior Analytics*,” *Mnemosyne* 14 (1961), 134–139.

[Elias] *In Cat.*

Elias (olim David), *In Aristotelis Categorias commentarium*, in *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, ed. A. Busse, Berlin, 1900 [CAG 18.1], 107–255.

Elias *In Isag.*

Elias, *In Porphyrii Isagogen*, in *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, ed. A. Busse, Berlin, 1900 [CAG 18.1], 35–104.

Elias *Prol.*

Elias, *Prolegomena philosophiae*, in *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, ed. A. Busse, Berlin, 1900 [CAG 18.1], 1–34.

Ephr. Syr. *De fide*

Ephraem Syrus, *De fide*, in *Ὅσιου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου Ἔργα*, vol. 3, ed. K. G. Phrantzolis, Thessalonica, 1990, 327–337.

Ephr. Syr. *Serm.*

Ephraem Syrus, *Sermones paraeneticus ad monachos Aegypti*, in *Ὅσιου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου Ἔργα*, vol. 3, ed. K. G. Phrantzolis, Thessalonica, 1990, 36–294.

Epict. *Diss.*

Эпиктет, [*Избрани*] *беседи*, в Эпиктет, *Наръчник за живота. Беседи*, прев. К. Гарелова, София, 2000, 94–132.

Epictetus, *Dissertationes ad Arriani Digestae*, ed. H. Schenkl, Leipzig, 1916 [Teubner].

Epicur.

Эпикур, *За щастиемо*, прев. Х. Данов, София, 1999.

Epicurea, ed. H. Usener, Leipzig, 1887 [Teubner] = Usener (1887).

Epicur. Men.

Эпикур, *Писмо до Менойкей*, в Эпикур, *За щастиемо*, прев. Х. Данов, София, 1999, 33–40.

Epicurus, *Ad Menoeceum epistula tertia moralis*, in Usener (1887), 59–66.

Eriphan. Pan.

Eriphanus, *Adversus haereses*, 3 vols., ed. K. Holl, Leipzig, 1915–1933.

Eratosth. Cat.

Eratosthenes, *Catasterismi*, ed. A. Olivieri, Leipzig, 1897 [Teubner].

Eun.

Eunapius, *Vitae sophistarum*, ed. I. Giangrande, Roma, 1956.

Eus. DE

Eusebius, *Demonstratio evangelica*, ed. I. A. Heikel, Leipzig, 1913.

Eus. HE

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, 4 vols., ed./transl. G. Bardy, Paris, 1952–1987 [SC].

Eus. PE

Eusebius, *Praeparatio evangelica*, 2 vols., ed. K. Mras, Berlin, 1954–1956.

Eustath. In Iliad.

Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes, 4 vols., ed. M. van der Valk, Leiden, 1971–1987.

Eustr. In EN

Eustratius, *In Ethica Nicomachea I et VI commentaria*, in *Eustratii et Michaelis et anonyma In Ethica Nichomachea commentaria*, ed. G. Heylbut, Berlin, 1892 [CAG 20], 1–121; 256–406.

Evagr. Gnost.

Évagre le Pontique, *Le gnostique*, ed./transl. A. Guillaumont, C. Guillaumont, Paris, 1989 [SC].

Evagr. Pract.

Évagre le Pontique, *Traité pratique*, ed./transl. A. Guillaumont, C. Guillaumont, Paris, 1971 [SC].

Favorin.

Favorino di Arelate, *Opere*, ed. A. Barigazzi, Firenze, 1966.

Galen. Adhort. Ad Med.

Galenus, *Adhortatio ad artes addiscendas*, ed. E. Wenkebach, in *id.*, “Galens Protreptikosfragment,” *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin* 4 (1935), 90–120.

Galen. PHP

Galen, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, 3 vols., ed./transl. P. De Lacy, Berlin, 1978–1985.

Galen. Ther.

Claudius Galenus, *De theriaca ad Pisonem*, ed. C. G. Kühn, in *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. 14, Leipzig, 1827, 210–294.

Galen. UP

Galenus, *De usu partium*, 2 vols., ed. G. Helmreich, Leipzig, 1907–1909 [Teubner].

Georg. Cedren. Hist.

Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, 2 vols., ed. I. Bekker, Bonn, 1838–1839.

Georg. Mon. Chron.

Georgius Monachus, *Chronicon*, 2 vols., ed. C. de Boor, Leipzig, 1904 (Stuttgart, ²1978) [Teubner].

Georg. Syncell. Chron.

Georgius Syncellus, *Ecloga chronographica*, ed. A. Mosshammer, Leipzig, 1984 [Teubner].

Greg. Naz. Or.

Григорий Назиански, *Пет богословски слова*, прев. И. Христов, София, 1994.
Orationes S. Gregorii, in PG 35–36.

Greg. Nyss. Ad Abl.

Gregorius Nyssenus, *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, in *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 3, ed. F. Mueller, Leiden, 1958, 37–57.

Greg. Nyss. Ad Graecos

Gregorius Nyssenus, *Ad Graecos ex communibus notionibus*, in *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 3, ed. F. Mueller, Leiden, 1958, 19–33.

Greg. Nyss. AR

Григорий Нисийски, *За душата и възкресението*, прев. И. Христов, София, 2001.
Gregorii Nysseni De anima et resurrectione dialogus, in PG 46, col. 12–160.

[Greg. Nyss.] Cr. Hom.

[Gregorius Nyssenus], *De creatione hominis sermones duo*, in *Gregorii Nysseni Opera*, vol. suppl., ed. H. Hörner, Leiden, 1972, 2–72.

[Greg. Nyss.] Imag. Dei

S. Gregorii episcopi Nysseni Ad imaginem Dei et ad similitudinem, in PG 44, col. 1328–1345.

Greg. Nyss. In Ps.

S. Gregorii episcopi Nysseni In Psalmorum inscriptiones, in PG 44, col. 431–608.

Greg. Nyss. Mort.

Gregorius Nyssenus, *De mortuis non esse dolendum*, in *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 9, ed. G. Heil, Leiden: Brill, 1967, 28–68.

Greg. Nyss. Op. Hom.

S. Gregorii episcopi Nysseni De opificio hominis, in *PG* 44, col. 124–256.

Greg. Paroem. Paroem.

Gregorius Paroemiographus, *Paroemiae*, in *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, vol. 1, ed. E. L. von Leutsch, F. G. Schneidewin, Göttingen, 1839 (Hildesheim, ²1965), 349–378.

Greg. Thaum. Paneg. In Orig.

Grégoire le Thaumaturge, *Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire*, ed./transl. H. Crouzel, Paris, 1969 [SC].

Heracl. Alleg.

Héraclite, *Allégories d'Homère*, ed./transl. F. Buffière, Paris, 1962 [Budé].

Heraclid.

Herakleides Pontikos, ed. F. Wehrli, Basel, 1953 (²1969).

Herm.

Cf. *CH*

Herm. In Phdr.

Hermeias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. P. Couvreur, Paris, 1901.

Hermipp.

Hermippos der Kallimacheer, ed. F. Wehrli, Basel, 1974.

Hesiod. Op.

Хезиод, *Дела и дни*, в Хезиод, *Теогония. Дела и дни. Омирови химни*, прев. С. Недялкова, София, 1988, 51–74.

Hesiodus, *Opera et dies*, in *Hesiodi Opera*, ed. F. Solmsen, Oxford, 1970 [SCBO], 49–85.

Hesiod. Theog.

Хезиод, *Теогония*, в Хезиод, *Теогония. Дела и дни. Омирови химни*, прев. С. Недялкова, София, 1988, 23–50.

Hesiodus, *Theogonia*, in *Hesiodi Opera*, ed. F. Solmsen, Oxford, 1970 [SCBO], 1–48.

Hesych. Lex.

Hesychii Alexandrini Lexicon, 4 vols., ed. K. Latte, M. Schmidt, Copenhagen-Amsterdam, 1953–1966.

Hierocl. In CA

Hierocles, *In Aureum Pythagoreorum Carmen commentarius*, ed. F. G. Köhler, Stuttgart-Leipzig, 1974 [Teubner].

Hippocr. Epid.

Hippocrates, *Epidemiae sive De morbis popularibus*, 3 vols., ed. É. Littré, Paris, 1840–1846.

Hippocr. Reg.

Hippocrates, *Regimen in Acute Diseases*, in *Hippocrates*, vol. 2, ed./transl. W. H. S. Jones, Cambridge, Mass., 1923 [LCL], 62–125.

Hippolyt. Ref.

Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. M. Marcovich, Berlin, 1986.

Hom. Il.

Омир, *Илиада*, прев. А. Милев, Б. Димитрова, София, 1969.

Homerus, *Ilias*, 2 vols., ed. M. L. West, Stuttgart-Leipzig, 1998–2000 [Teubner].

Hom. Od.

Омир, *Одисея*, прев. Г. Батаклиев, София, 1971.

Homerus, *Odyssea*, ed. P. Von der Mühl, Leipzig, 1962 [Teubner].

Horat. Od.

Хораций, *Оди*, в Хораций, *Събрани творби*, прев. Г. Батаклиев, София, 1992, 23–140.

Quintus Horatius Flaccus, *Opera*, ed. D. R. Shackleton-Bailey, Stuttgart, 2001 [Teubner].

Hrdt.

Херодот, *История*, 2 тома, прев. П. Димитров, София, 1986–1990 (²2010).

Herodotus, *The Histories*, 4 vols., ed./transl. A. D. Godley, Cambridge, Mass., 1920 [LCL].

Iambl. An.

Iamblichus, *De Anima*, ed./transl. J. F. Finamore, J. M. Dillon, Leiden, 2002.

Jamblique, *Traité de l'âme*, transl. A.-J. Festugière, in Festugière (1953), 177–264.

Iambl. In Alc.

Ямвлих, *Комментарий на Алкивиад I*, в Ямвлих Халкидский, *Комментарии на диалоги Платона*, пер. Р. В. Светлов, Санкт Петербург, 2000, 33–51.

Iambl. In Nic.

Iamblichus, *In Nicomachi arithmeticae introductionem liber*, ed. H. Pistelli, Leipzig, 1894 (rev. U. Klein, Stuttgart, ²1975) [Teubner].

Iambl. Myst.

Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, ed./transl. É. Des Places, Paris, 1966 (³1996) [Budé].

Iambl. Protr.

Jamblique, *Protreptique*, ed./transl. É. Des Places, Paris, 1989 [Budé].

Iambl. VPу

Iamblichus, *De Vita Pythagorica liber*, ed. L. Deubner, U. Klein, Leipzig, 1937 [Teubner].

Ioann. Dam. Dial.

S. Joannis Damasceni Fons scientiae sive dialectica, in *PG* 94, col. 521–676.

Ioann. Dam. Sacr. Par.

Ioannis Damasceni Sacra Parallela, in *PG* 95, col. 1040–1588; 96, col. 9–544.

Ion

Ion, *Fragmenta*, in *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 1, ed. B. Snell, Göttingen, 1971, 96–114.

Isocr. Antid.

Isocrates, *Antidosis*, in *Isocrates*, vol. 2, ed./transl. G. Norlin, Cambridge, Mass., 1929 [LCL], 184–365.

Isocr. Panath.

Isocrates, *Panathenaicus*, in *Isocrates*, vol. 2, ed./transl. G. Norlin, Cambridge, Mass., 1929 [LCL], 372–541.

Iulian. Adv. Cyn.

Julian, *To the Uneducated Cynics*, in *The Works of the Emperor Julian*, vol. 2, ed./transl. W. C. Wright, Cambridge, Mass., 1913 [LCL], 4–65.

Iulian. Adv. Her.

Julian, *To the Cynic Heracleios*, in *The Works of the Emperor Julian*, vol. 2, ed./transl. W. C. Wright, Cambridge, Mass., 1913 [LCL], 72–161.

Iulian. Ep.

Юлиан, *Писма*, прев. В. Атанасов, София, 1983.

Julian, *Epistles*, in *The Works of the Emperor Julian*, vol. 3, ed./transl. W. C. Wright, Cambridge, Mass., 1923 [LCL], 3–293.

Iulian. Cons.

Julian, *A Consolation to Himself upon the Departure of the Excellent Sallust*, in *The Works of the Emperor Julian*, vol. 2, ed./transl. W. C. Wright, Cambridge, Mass., 1913 [LCL], 167–197.

Iust. Dial.

S. Iustini Philosophi et Martyris Dialogus cum Tryphone Iudaeo, in *PG* 6, col. 471–800.

Iuvenal.

Juvenal, *Satires*, in *Juvenal and Persius*, ed./transl. G. C. Ramsey, Cambridge, Mass., 1918 [LCL], 2–307.

Lact. Inst.

Lactantius Caelius Firmianus, *Divinarum institutionum libri septem*, 2 vols., ed. E. Heck, A. Wlosok, Leipzig, 2005–2007 [Teubner].

Lib. Or.

Libanius, *Orationes*, in *Libanii Opera*, vol. 1–4, ed. R. Förster, Leipzig, 1903–1908 [Teubner].

Longin.

Longini Fragmenta, in Brisson & Patillon (1994).

Longin. Rhet.

Dionysius Cassius Longinus, *Ars rhetorica*, ed. L. Spengel, in *Rhetores Graeci*, vol. 1, Leipzig, 1853 [Teubner].

Lucr. NR

Тит Лукреций Кар, *За природата на нещата*, прев. М. Марков, София, 1950 (²1971).
Titi Lucreti Cari De rerum natura, ed. C. Bailey, Oxford, 1947 [SCBO].

Lyd. Mens.

Ioannes Laurentius Lydus, *Liber de mensibus*, ed. R. Wünsch, Leipzig, 1898 [Teubner].

Macr. Sat.

Ambrosius Theodosius Macrobius, *Saturnalia*, ed. J. Willis, Leipzig, 1970 [Teubner].

Macr. Somn.

Ambrosius Theodosius Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Willis, Leipzig, 1963 [Teubner].

Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion*, Livre I, ed./transl. M. Armisen-Marchetti, Paris, 2001 [Budé].

Mant. Proverb.

Mantissa Proverbiorum, in *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, vol. 2, ed. E. L. von Leutsch, Göttingen, 1851 (Hildesheim, ²1958), 745–779.

Marc. Aur.

Марк Аврелий, *Към себе си*, прев. Б. Богданов, София, 1986.

Marcus Aurelius, *Ad se ipsum libri duodecim*, ed. J. Dalfen, Leipzig, 1987 [Teubner].

Marin. VPro

Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, ed./transl. H. D. Saffrey, A.-P. Segonds, Paris, 2001 [Budé].

Max. Conf. Myst.

S. Massimo Confessore, *La mistagogia ed altri scritti*, ed. R. Cantarella, Firenze, 1931, 122–214.

Max. Conf. Quaest.

Maximi Confessoris Quaestiones et dubia, ed./transl. J. H. Declerck, Turnhout, 1982, 3–170.

Max. Tyr. Diss.

Maximus Tyrius, *Dissertationes*, ed. M. B. Trapp, Leipzig, 1994 [Teubner].

Menandr.

Menandri reliquiae selectae, ed. F. H. Sandbach, Oxford, 1972 [SCBO].

Mich. In EN

Michael Ephesius, *In Ethica Nicomachea IX–X commentaria*, in *Eustratii et Michaelis et anonyma In Ethica Nichomachea commentaria*, ed. G. Heylbut, Berlin, 1892 [CAG 20], 461–620.

Muson.

Gaius Musonius Rufus, *Reliquiae*, ed. O. Hense, Leipzig, 1905 [Teubner].

Nem. NH

Немезий, епископ на Емеса, *За природата на човека*, прев. Д. Ганов, София, 2003.
Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, ed. M. Morani, Leipzig, 1987 [Teubner].

Num.

Numénius, *Fragments*, ed./transl. É. Des Places, Paris, 1973 [Budé].

Olymp. In Alc.

Olympiodorus, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1956.

Olymp. In Gorg.

Olympiodorus, *In Platonis Gorgiam commentaria*, ed. L. G. Westerink, Leipzig, 1970 [Teubner].

Olymp. In Phaed.

Olympiodorus, *In Platonis Phaedonem commentaria*, ed. L. G. Westerink, in *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 1, Amsterdam, 1976.

Olymp. Prol.

Olympiodorus, *Prolegomena*, in *Olympiodori Prolegomena et In Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, 1902 [CAG 12.1], 1–25.

Or. Chald.

Oracles Chaldaïques, ed./transl. É. Des Places, Paris, 1966 (²1971 ; ³1996) [Budé].
The Chaldaean Oracles, ed./transl. R. Majercik, Leiden, 1989.

Orig. Cels.

Origène, *Contre Celse*, 5 vols., ed./transl. M. Borret, Paris, 1967–1976 [SC].

Orig. In Cant.

Origenis Scholia in Canticum Canticorum, in *PG* 17, col. 253–288.

Михаил Пселл, *Толкование книги Песнь Песней*, в Михаил Пселл, *Богословские сочинения*, пер. арх. Амвросий, Санкт-Петербург, 1998, 122–268.

Orig. In Ioann.

Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, 3 vols., ed./transl. C. Blanc, Paris, 1966–1975 [SC].

Orig. Princ.

Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, ed. H. Görgemanns, H. Karpp, Darmstadt, 1976.

Ovid. Met.

Ovidius Naso, *Metamorphoses*, ed. W. S. Anderson, Stuttgart, 1982 [Teubner].

Paus.

Павзаний, *Описание на Елада*, 2 тома, прев. В. Русинов, София, 2004–2005.

Pausanias, *Graeciae descriptiones*, 3 vols., ed. M. H. Rocha-Pereira, Stuttgart, 1989–1990 [Teubner].

Philo Abr.

Philo, *On Abraham*, in *Philo*, vol. 6, ed./transl. F. H. Colson, Cambridge, Mass., 1935 [LCL], 4–135.

Philo Congr.

Philo, *On the Preliminary Studies*, in *Philo*, vol. 4, ed./transl. F. H. Colson, G. H. Whittaker, Cambridge, Mass., 1932 [LCL], 458–551.

Philo Ebr.

Philo, *On Drunkenness*, in *Philo*, vol. 3, ed./transl. F. H. Colson, G. H. Whittaker, Cambridge, Mass., 1930 [LCL], 318–435.

Philo Fuga

Philo, *On Flight and Finding*, in *Philo*, vol. 5, ed./transl. F. H. Colson, G. H. Whittaker, Cambridge, Mass., 1934 [LCL], 10–125.

Philo LA

Philo, *Allegorical Interpretation*, in *Philo*, vol. 1, ed./transl. F. H. Colson, G. H. Whittaker, Cambridge, Mass., 1929 [LCL], 146–473.

Philo LS

Philo, *On the Special Laws*, in *Philo*, vol. 7–8, ed./transl. F. H. Colson, Cambridge, Mass., 1937–1939 [LCL].

Philo Migr.

Philo, *On the Migration of Abraham*, in *Philo*, vol. 4, ed./transl. F. H. Colson, G. H. Whittaker, Cambridge, Mass., 1932 [LCL], 132–267.

Philo Mut. Nom.

Philo, *On the Change of Names*, in *Philo*, vol. 5, ed./transl. F. H. Colson, G. H. Whittaker, Cambridge, Mass., 1934 [LCL], 142–281.

Philo Op.

Philo, *On the Creation*, in *Philo*, vol. 1, ed./transl. F. H. Colson, G. H. Whittaker, Cambridge, Mass., 1929 [LCL], 6–137.

Philo Post. Caini

Philo, *On the Posterity and Exile of Cain*, in *Philo*, vol. 2, ed./transl. F. H. Colson, G. H. Whittaker, Cambridge, Mass., 1929 [LCL], 328–439.

Philo Sacr. Abel.

Philo, *On the Sacrifices of Abel and Cain*, in *Philo*, vol. 2, ed./transl. F. H. Colson, G. H. Whittaker, Cambridge, Mass., 1929 [LCL], 94–195.

Philo Somn.

Philo, *On Dreams*, in *Philo*, vol. 5, ed./transl. F. H. Colson, G. H. Whittaker, Cambridge, Mass., 1934 [LCL], 294–579.

Philo Virt.

Philo, *On the Virtues*, in *Philo*, vol. 8, ed./transl. F. H. Colson, Cambridge, Mass., 1939 [LCL], 162–305.

Philop. Aet. Mundi

Ioannes Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe, Leipzig, 1899 [Teubner].

Philop. In An.

Ioannes Philoponus, *In Aristotelis De anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin, 1897 [CAG 15].

Philop. In APo

Ioannes Philoponus, *In Aristotelis Analytica Posteriora commentaria cum Anonymo in librum ii*, ed. M. Wallies, Berlin, 1909 [CAG 13.3].

Philop. In Cat.

Ioannes Philoponus, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, 1898 [CAG 13.1].

Philostr. VApol

Flavius Philostratus, *Vita Apollonii*, in *Flavii Philostrati Opera*, vol. 1, ed. C. L. Kayser, Leipzig, 1870 [Teubner].

Phot. Bibl.

Photius, *Bibliothèque*, 9 vols., ed. R. Henry, Paris, 1959–1991 [Budé].

Pindar. Olymp.

Pindar, *Olympian Odes*, in *Pindar*, vol. 1, ed./transl. W. H. Race, Cambridge, Mass., 1997 [LCL], 43–207.

Pindar. Pyth.

Pindar, *Pythian Odes*, in *Pindar*, vol. 1, ed./transl. W. H. Race, Cambridge, Mass., 1997 [LCL], 209–381.

Plat. Alc.

Платон, *Алкивиад*, прев. Б. Богданов, в Платон, *Диалози*, т. 1, София, 1979, 191–243.

Plato, *Alcibiades I*, in *Plato*, vol. 12, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1927 [LCL], 98–223.

Plat. Apol.

Платон, *Апология*, прев. Г. Михайлов, в Платон, *Диалози*, т. 1, София, 1979, 37–66.

Plato, *Apology*, in *Plato*, vol. 1, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1914 [LCL], 68–145.

[Plat.] Axioch.

Platon, *Axiochos*, in Platon, *Oeuvres complètes*, 8.3, ed./transl. J. Souilhé, Paris, 1930 [Budé], 137–149.

Plat. Charm.

Платон, *Хармид*, прев. Б. Богданов, в Платон, *Диалози*, т. 1, София, 1979, 247–281.

Plato, *Charmides*, in *Plato*, vol. 12, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1927 [LCL], 8–91.

Plat. *Crat.*

Платон, *Кратил*, прев. Г. Михайлов, в Платон, *Диалози*, т. 2, София, 1982, 255–336.

Plato, *Cratylus*, in *Plato*, vol. 4, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1926 [LCL], 6–191.

Plat. *Crito*

Платон, *Критон*, прев. Г. Михайлов, в Платон, *Диалози*, т. 1, София, 1979, 69–84.

Plato, *Crito*, in *Plato*, vol. 1, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1914 [LCL], 150–191.

[Plat.] *Def.*

Platon, *Définitions*, in Platon, *Oeuvres complètes*, 8.3, ed./transl. J. Souilhé, Paris, 1930 [Budé], 161–173.

Plat. *Ep.*

Platonis Epistulae commentariis illustratae, ed. F. Novotný, Brno, 1930.

[Plat.] *Epin.*

Plato, *Epinomis*, in *Plato*, vol. 12, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1927 [LCL], 426–487.

Plat. *Euthyd.*

Платон, *Евтидем*, прев. Б. Богданов, в Платон, *Диалози*, т. 2, София, 1982, 23–71.

Plato, *Euthydemus*, in *Plato*, vol. 2, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1924 [LCL], 378–505.

Plat. *Euthyphr.*

Платон, *Евтифрон*, прев. Г. Михайлов, в Платон, *Диалози*, т. 1, София, 1979, 87–108.

Plato, *Euthyphro*, in *Plato*, vol. 1, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1914 [LCL], 6–59.

Plat. *Gorg.*

Платон, *Горгий*, прев. Г. Михайлов, в Платон, *Диалози*, т. 2, София, 1982, 73–184.

Plato, *Gorgias*, in *Plato*, vol. 3, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1925 [LCL], 258–533.

[Plat.] *Hipparch.*

Plato, *Hipparchus*, in *Plato*, vol. 12, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1927 [LCL], 278–305.

Plat. *Hipp. Maj.*

Платон, *Големият Хипий*, прев. Б. Богданов, в Платон, *Диалози*, т. 1, София, 1979, 153–188.

Plato, *Greater Hippias*, in *Plato*, vol. 4, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1926 [LCL], 336–423.

Plat. *Lach.*

Платон, *Лакет*, прев. Б. Богданов, в Платон, *Диалози*, т. 1, София, 1979, 285–315.

Plato, *Laches*, in *Plato*, vol. 2, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1924 [LCL], 6–83.

Plat. Leg.

Платон, *Закони*, прев. Н. Панова, Г. Гочев, София, 2006.

Plato, *Laws*, 2 vols. [= *Plato*, vol. 10-11], ed./transl. R. G. Bury, Cambridge, Mass., 1926 [LCL].

Plat. Men.

Платон, *Менон*, прев. П. Димитров, в Платон, *Диалози*, т. 2, София, 1982, 185–231.

Plato, *Meno*, in *Plato*, vol. 2, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1924 [LCL], 264–370.

Plat. Parm.

Платон, *Парменид*, прев. Ц. Бояджиев, в Платон, *Диалози*, т. 4, София, 1990, 41–113.

Plato, *Parmenides*, in *Plato*, vol. 4, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1926 [LCL], 198–331.

Plat. Phaed.

Платон, *Федон*, прев. Б. Богданов, в Платон, *Диалози*, т. 2, София, 1982, 337–417.

Plato, *Phaedo*, in *Plato*, vol. 1, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1914 [LCL], 200–403.

Plat. Phdr.

Платон, *Федър*, прев. Б. Богданов, София, ²2007.

Plato, *Phaedrus*, in *Plato*, vol. 1, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1914 [LCL], 412–579.

Plat. Phlb.

Платон, *Филеб*, прев. Д. Марковска, в Платон, *Диалози*, т. 4, София, 1990, 383–464.

Plato, *Philebus*, ed./transl. H. N. Fowler, in *Plato*, vol. 8, Cambridge, Mass., 1925 [LCL], 202–399.

Plat. Pol.

Платон, *Държавникът*, прев. Д. Марковска, в Платон, *Диалози*, т. 4, София, 1990, 299–380.

Plato, *The Statesman*, ed./transl. H. N. Fowler, in *Plato*, vol. 8, Cambridge, Mass., 1925 [LCL], 4–195.

Plat. Prot.

Платон, *Протагор*, прев. Г. Михайлов, в Платон, *Диалози*, т. 1, София, 1979, 351–416.

Plato, *Protagoras*, in *Plato*, vol. 2, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1924 [LCL], 92–257.

Plat. Resp.

Платон, *Държавата* [= Платон, *Диалози*, т. 3], прев. А. Милев, София, 1975 (²1981).

Plato, *The Republic*, 2 vols. [= *Plato*, vol. 5-6], ed./transl. P. Shorey, Cambridge, Mass., 1930–1935 [LCL].

Plat. Soph.

Платон, *Софистът*, прев. Б. Богданов, в Платон, *Диалози*, т. 4, София, 1990, 217–296.

Plato, *The Sophist*, in *Plato*, vol. 7, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1921 [LCL], 264–459.

Plat. Symp.

Платон, *Пирът*, прев. Г. Михайлов, в Платон, *Диалози*, т. 2, София, 1982, 419–487.

Plato, *Symposium*, in *Plato*, vol. 3, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1925 [LCL], 80–245.

Plat. Tht.

Платон, *Теетет*, прев. Б. Богданов, в Платон, *Диалози*, т. 4, София, 1990, 117–214.

Plato, *Theaetetus*, in *Plato*, vol. 7, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1921 [LCL], 6–257.

Plat. Tim.

Платон, *Тимей*, прев. Г. Михайлов, в Платон, *Диалози*, т. 4, София, 1990, 467–558.

Plato, *Timaeus*, in *Plato*, vol. 9, ed./transl. R. G. Bury, Cambridge, Mass., 1929 [LCL], 16–253.

Pleth. Leg.

Pléthon, *Traité des Lois*, ed. C. Alexandre, transl. A. Pellissier, Paris, 1858 (²1982).

Plin. NH

Plinius, *Naturalis Historiae libri viginti octo*, 6 vols., ed. K. Mayhoff, L. Jan, Leipzig, 1892–1909 (²1967–1996) [Leipzig].

Plot. (Enn.)

Плотин, *Енеади*, прев. Ц. Бояджиев, София, 2005.

Plotini Opera, 3 vols., ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, Oxford, 1964–1982 [SCBO].

1.1: Marzolo (2006).

5.3: Beierwaltes (1991).

Plut. Adol.

Plutarch, *How the Young Man Should Study Poetry*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 1, ed./transl. F. C. Babbitt, Cambridge, Mass., 1927 [LCL], 74–196.

Plut. Adv. Col.

Plutarch, *Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 14, ed./transl. B. Einarson, P. H. De Lacy, Cambridge, Mass., 1967 [LCL], 190–315.

Plut. An. Procr.

Plutarch, *On the Generation of the Soul in the Timaeus*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 13.1, ed./transl. H. Cherniss, Cambridge, Mass., 1976 [LCL], 158–345.

Plut. CN

Plutarch, *Against the Stoics on Common Conceptions*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 13.2, ed./transl. H. Cherniss, Cambridge, Mass., 1976 [LCL], 660–873.

Plut. Cons. Ad Apoll.

Plutarch, *A Letter of Condolence to Apollonius*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 2, ed./transl. F. C. Babbitt, Cambridge, Mass., 1928 [LCL], 108–210.

Plut. Conv. Sap.

Plutarch, *The Dinner of the Seven Wise Men*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 2, ed./transl. F. C. Babbitt, Cambridge, Mass., 1928 [LCL], 348–448.

Plut. De E

Plutarch, *The E at Delphi*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 5, ed./transl. F. C. Babbitt, Cambridge, Mass., 1936 [LCL], 198–253.

Plut. Def. Or.

Plutarch, *The Obsolence of Oracles*, vol. 5, ed./transl. F. C. Babbitt, Cambridge, Mass., 1936 [LCL], 350–501.

Plut. Demosthen.

Plutarchus, *Demosthenes*, in *Plutarchi Vitae parallelae*, vol. 1, ed. K. Ziegler, Leipzig, ³1964 [Teubner], 280–312.

Plut. Esu

Plutarch, *On the Eating of Flesh*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 12, ed./transl. W. C. Helmbold, Cambridge, Mass., 1957 [LCL], 540–579.

Plut. Garr.

Plutarch, *Concerning Talkativeness*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 6, ed./transl. W. C. Helmbold, Cambridge, Mass., 1939 [LCL], 396–467.

Plut. Ira

Plutarch, *On the Control of Anger*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 6, ed./transl. W. C. Helmbold, Cambridge, Mass., 1939 [LCL], 92–159.

Plut. Is.

Plutarch, *Isis and Osiris*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 5, ed./transl. F. C. Babbitt, Cambridge, Mass., 1936 [LCL], 6–191.

Plut. Or. Pyth.

Plutarch, *The Oracles at Delphi no longer Given in Verse*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 5, ed./transl. F. C. Babbitt, Cambridge, Mass., 1936 [LCL], 258–345.

Plut. SR

Plutarch, *On the Stoic Self-Contradictions*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 13.2, ed./transl. H. Cherniss, Cambridge, Mass., 1976 [LCL], 412–603.

Plut. Virt. Mor.

Plutarch, *On Moral Virtue*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 6, ed./transl. W. C. Helmbold, Cambridge, Mass., 1939 [LCL], 18–87.

[Plut.] Vit. et Poes. Hom.

[Plutarchus], *De vita et poesi Homeri*, in *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, vol. 7, ed. G. Bernardakis, Leipzig, 1896 [Teubner], 329–462.

Polyb. Hist.

Полибий, *Всеобща история*, 3 тома, прев. В. Русинов, София, 2001–2003.
Polybius, *Historiae*, 5 vols., ed. T. Büttner-Wobst, Leipzig, 1889–1905 [Teubner].

Posid.

Posidonius, *The Fragments*, ed. L. Edelstein, I. G. Kidd, Cambridge, 1972.

Prisc. Sol.

Priscianus Lydus, *Solutiones ad Chosroem*, in *Prisciani Lydi Quae extant*, ed. I. Bywater, Berlin, 1886 [CAG suppl. 1.2], 41–70.

Procl. ET

Прокъл, *Първооснови на теологията*, прев. Н. Димитрова, София, 1995.
Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford, 1933 (²1963).

Procl. In Alc.

Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 2 vols., ed./transl. A.-P. Segonds, Paris, 1985–1986 [Budé].

Procl. In Crat.

Proclus Diadochus, *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Leipzig, 1908 [Teubner].

Procl. In Parm.

Proclus, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. Cousin, in *Procli philosophi Platonici Opera inedita*, vol. 3, Paris, 1864, 617–1244.

Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, transl. G. R. Morrow, J. M. Dillon, Princeton, ²1992.

Procl. In Remp.

Proclus Diadochus, *In Platonis Rem Publicam commentarii*, 2 vols., ed. W. Kroll, Leipzig, 1899–1901 [Teubner].

Procl. In Tim.

Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols., ed. E. Diehl, Leipzig, 1903–1906 [Teubner].

Procl. Prov.

Proclus, *Dix problèmes concernant la providence*, vol. 2: *Providence, fatalité, liberté*, ed./transl. D. Isaac, 1979 [Budé].

Procl. TP

Proclus, *Théologie platonicienne*, 6 vols., ed./transl. H. D. Saffrey, L. G. Westerink, 1968–1997 [Budé].

Psell. OD

Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*, ed. L. G. Westerink, Nijmegen, 1948.

Psell. Phil. Duffy

Michael Psellus, *Philosophica minora*, vol. I, ed. J. M. Duffy, Leipzig, 1992 [Teubner].

Psell. Phil. O'Meara

Michael Psellus, *Philosophica minora*, vol. II, ed. D. J. O'Meara, Leipzig, 1989 [Teubner].

Psell. Poem.

Michael Psellus, *Poemata*, ed. L. G. Westerink, Leipzig, 1992 [Teubner].

Psell. Theol.

Michael Psellus, *Theologica*, vol. I, ed. P. Gautier, Leipzig, 1989 [Teubner].

Sal.

Салустий, *За боговете и космоса*, прев. И. Кирилов (непубликуван превод, 2006).

Saloustios, *Des Dieux et du Monde*, ed./transl. G. Rochefort, Paris, 1960 (²1983) [Budé].

Sen. Cons. Ad Marc.

Сенека, *Утешение към Марция*, прев. А. Николова, в Сенека, *Диалози*, София, 2002, 239–292.

Seneca, *To Marcia on Consolation*, in *Seneca*, vol. 2, ed. J. W. Basore, Cambridge, Mass., 1932 [LCL], 2–97.

Sen. Ep.

Сенека, *Нравствени писма до Луцилий*, прев. А. Шелудко, София, 2001.

L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales, ed. L. D. Reynolds, Oxford, 1965 [SCBO].

Sent. Pyth.

Sententiae Pythagoreorum, in *The Sentences of Sextus*, ed. H. Chadwick, Cambridge, 1959, 84–94.

Sent. Sext.

The Sentences of Sextus, ed. H. Chadwick, Cambridge, 1959.

Sext. Emp. PH

Sextus Empiricus, *Pyrrhonei Hypotyposes*, in *Sexti Empirici Opera*, vol. 1, ed. H. Mutschmann, J. Mau, Leipzig, 1958 [Teubner].

Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, transl. J. Annas, J. Barnes, Cambridge, 2000.

Sext. Emp. Adv. Math.

Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, in *Sexti Empirici Opera*, vol. 2-3, ed. H. Mutschmann, J. Mau, Leipzig, 1914–1961 [Teubner].

Sextus Empiricus, *Against the Ethicists*, transl. R. Bett, Oxford, 1997.

Sextus Empiricus, *Against the Grammarians*, transl. D. Blank, Oxford, 1998.

Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, transl. R. Bett, Cambridge, 2006.

Simonid. Epigr.

Simonides, *Epigrammata*, in *Anth. Gr.*

[Simpl.] In An.

Simplicius, *In libros Aristotelis De Anima commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin, 1882 [CAG 11].

Simpl. In Cat.

Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. K. Kalbfleisch, Berlin, 1907 [CAG 8].

Simpl. In Epict.

Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Tome I, ed./transl. I. Hadot, Paris, 2001 [Budé].

Simpl. In Phys.

Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros octo commentaria*, 2 vols., ed. H. Diels, Berlin, 1882–1895 [CAG 9–10].

Soph. F Nauck

Tragicorum Graecorum fragmenta, ed. A. Nauck, Leipzig, 1889 [Teubner].

Speusipp.

Speusippi fragmenta, ed. L. Tarán, in *id.*, *Speusippus of Athens*, Leiden, 1981, 135–174.

Stob.

Ioannis Stobaei Anthologium, ed. C. Wachsmuth, O. Hense, 4 vols., Berlin, 1884–1912.

Strab. Geogr.

Strabo, *Geographica*, 3 vols., ed. A. Meineke, Leipzig, 1877 [Teubner].

Strat.

Straton von Lampsakos, ed. F. Wehrli, Basel, 1950 (²1969).

Suda

Suidae Lexicon, 4 vols., ed. A. Adler, Leipzig, 1928–1935 [Teubner].

SVF

Стоици, *Фрагменти*, прев. С. Минева, София, 1995.

Stoicorum Veterum Fragmenta, 4 vols., ed. H. von Arnim, Leipzig, 1921–1924 [Teubner].

Syn. Dio

Синезий, *Дион, или как да живееш съобразно с неговия идеал*, прев. Д. Димитров, *Архив за средновековна философия и култура* 8 (2002), 165–217.

Synesius, *Dion*, in *Synesii Cyrenensis Opuscula*, ed. N. Terzaghi, Roma, 1944, 233–278.

Syn. Ep.

Synésios de Cyrène, *Correspondence*, ed./transl. A. Garzya, D. Roques, Paris, 2000 [Budé].

Syn. Ins.

Synesius, *De insomniis*, in *Synesii Cyrenensis Opuscula*, ed. N. Terzaghi, Roma, 1944, 143–189.

Syrian. In Herm.

Syrianus, *In Hermogenem commentaria*, 2 vols., ed. H. Rabe, Leipzig, 1892–1893 [Teubner].

Tert. An.

Tertullianus, *De Anima*, ed. J. H. Waszink, Amsterdam, 1947.

Th. Aqu. ST

Тома от Аквино, *Сума на теологията*, т. 1, прев. Ц. Бояджиев, София, 2003.

Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica, 4 vols., ed. J.-P. Migne, Paris, 1839–1861.

Them. In An.

Themistius, *In libros Aristotelis De Anima paraphrasis*, ed. R. Heinze, Berlin, 1899 [CAG 5.3].

Them. In Phys.

Themistius, *In Aristotelis Physica paraphrasis*, ed. H. Schenkl, Berlin, 1900 [CAG 5.2].

Them. Prud.

Themistius, Περὶ φρονήσεως, in Themistius, *Orationes*, vol. 3, ed. H. Schenkl, G. Downey, A. F. Norman, Leipzig, 1974 [Teubner], 4–5.

Theocr. Id.

Theocritus, *Idyllia*, in *Theocritus*, vol. 1, ed. A. S. F. Gow, Cambridge, Mass., 1912 [LCL].

Theodoret. In Ezech.

Theodoreti Cyrrhensis Interpretatio in Ezechielem, in PG 81, col. 808–1256.

Theodoret. In Isaiam

Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe*, 3 vols., ed. J.-N. Guinot, Paris, 1980–1984 [SC].

Theogn. Eleg.

Theognis, *Elegiae*, ed. E. Diehl, D. Young, Leipzig, ²1971 [Teubner].

Theon Exp.

Theon Smyrnaeus, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, ed. E. Hiller, Leipzig, 1878 [Teubner].

Thuc. Hist.

Thucydidis Historiae, 2 vols., ed. H. S. Jones, J. E. Powell, Oxford, 1942 [SCBO].

Хен. Apol.

Ксенофонт, *Апология на Сократ*, прев. Р. Стефанов, в Ксенофонт, *Сократически съчинения*, София, 1985, 173–179.

Xenophon, *Defensio Socratica ad iudices*, in *Xenophontis Scripta quae supersunt*, ed. L. Dindorf, Paris, 1860, 609–615.

Хен. Cyr.

Ксенофонт, *Киропедия*, прев. В. Атанасов, София, 1995.

Xenophon, *Cyri institutio*, in *Xenophontis Scripta quae supersunt*, ed. L. Dindorf, Paris, 1860, 1–185.

Хен. Hell.

Xenophon, *Historia Graeca*, in *Xenophontis Scripta quae supersunt*, ed. L. Dindorf, Paris, 1860, 326–490.

Хен. Mem.

Ксенофонт, *Спомени за Сократ*, прев. Р. Стефанов, в Ксенофонт, *Сократически съчинения*, София, 1985, 19–138.

Xenophon, *Memorabilia*, in *Xenophontis Scripta quae supersunt*, ed. L. Dindorf, Paris, 1860, 525–610.

Xenocr.

Xenocrates, *Testimonia, doctrina et fragmenta*, in Senocrate e Ermodoro, *Frammenti*, ed. M. Isnardi Parente, Neapoli, 1982, 51–138.

Varro Men.

M. Terentius Varro, *Saturarum Menippearum fragmenta*, ed. R. Astbury, Leipzig, 1985 [Teubner].

Vict. Adv. Ar.

Marius Victorinus, *Adversus Arium*, in Marius Victorinus, *Traité théologique sur la Trinité*, ed. P. Henry, transl. P. Hadot, Paris, 1960 [SC], 188–603.

Vict. Cand.

Marius Victorinus, *Ad Candidum Arrianum*, in Marius Victorinus, *Traité théologique sur la Trinité*, ed. P. Henry, transl. P. Hadot, Paris, 1960 [SC], 130–173.

Virg. Tul. Epit.

Les Epitomae de Virgile de Toulouse, ed./transl. D. Tardi, Paris, 1928.

[Zonar.] Lex.

Ioannes Zonaras, *Lexicon*, 2 vols., ed. J. A. H. Tittmann, Leipzig, 1808 (Amsterdam, ²1967).

(D) СЪВРЕМЕННИ ИЗСЛЕДВАНИЯ.

1. Богданов, Б. (2005), *Отделно и заедно*, София.
2. Бояджиев, Ц. (1984), *“Неписаното учение” на Платон*, София.
3. Бояджиев, Ц. (1993), *Античната философия като феномен на културата*, София.
4. Брюн, Ж. (2000), *Сократ*, София.
5. Брюн, Ж. (2002), *Неоплатонизмът*, София.
6. Гочев, Н. (1999), *Античният херметизъм*, София.
7. Димитров, Д. (2000), *Езичници и християни през IV век: Модели на поведение*, Велико Търново.
8. Димитров, Д. (2002), “Теургията на Ямвлих и неоплатоническата традиция”, в Христов & Димитров (2002), 83–93.
9. Димитров, Д. (2004), “Суда и неоплатоническата традиция”, в Христов (2004), 63–78.
10. Димитров, Д. (2005), *Философия, култура и политика в късната античност: Случаят на Синезий от Кирена*, Велико Търново.
11. Доддс, Э. Р. (2003), *Язычник и християнин в смутное время: Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина*, Санкт-Петербург.
12. Жилсон, Е., Ф. Бьонер (1994), *Християнската философия*, София.
13. Каприев, Г. (1996), *Августин*, второ издание, София.
14. Лосев, А. Ф. (2000), *История античной эстетики. Последние века*, Кн. I–II, второе издание, Москва.
15. Маринов, В. (2000), “Порфирий, философът платоник”, в Порфирий, *Пещерата на нимфите*, София, 5–33.
16. Маринов, В. (2001), “Скептичното зло и античното понятие за етика”, *Философски алтернативи* 5/6, 122–139.
17. Маринов, В. (2002), “Монизмът на Порфирий”, в Христов & Димитров (2002), 62–82.
18. Маринов, В. (2004a), “Халдейската тема във философските съчинения на Михаил Псел”, в Христов (2004), 109–141.
19. Маринов, В. (2004b), “Плотин и Порфирий: темата за неоплатоническия мистицизъм и религията”, в И. Христов (съст.), *Философски четения: Арбанаси 2003*, София, 7–19.
20. Маринов, В. (2006a), “Адът и философската смърт в есхатологията на езическия неоплатонизъм”, www.aduce.org.
21. Маринов, В. (2006b), “Порфирий, Псел и Цец: наблюдения върху статута на диалектиката”, в Н. Божилова (съст.), *Ars et scientia през Средновековието: Сборник от научна конференция*, София, 49–95.
22. Радев, Р. (1994), *Антична философия*, София.
23. Ромейе Дерби, Ж. (2003), *Софистите*, София.
24. Светлов, Р. В. (2000), “Ямвлих. Метафизика. Коментариите”, в Ямвлих Халкидский, *Коментариите на диалози Платона*, Санкт Петербург, 5–32.
25. Хегел, Г. В. Ф. (1996), “Енциклопедия на философските науки”, в Е. Панова, Г. Дончев, И. Стефанов (съст.), *Европейска философия XVIII-XIX в.*, том 2, 358–509.
26. Христов, И. (2000), “Метафизиката в Аристотеловата *Метафизика*”, в Аристотел, *Метафизика*, София, xli–lxxx.

27. Христов, И., съст. (2004), *Неоплатонизъм и християнство*. Част II: *Византийската традиция*, София.
28. Христов, И., Д. Димитров, съст. (2002), *Неоплатонизъм и християнство*. Част I: *Гръцката традиция III–VI в.*, София.
29. Abramovski, L. (1983), “Marius Victorinus, Porphyrios und die römischen Gnostiker”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 74, 108–128.
30. Adamson, P. (2007), “Porphyrius Arabus on Nature and Art: 463F Smith in Context”, in Karamanolis & Sheppard (2007), 141–163.
31. Alfino, M. R. (1988), “Plotinus and the Possibility of Non-Propositional Thought”, *Ancient Philosophy* 8, 273–284.
32. Alt, K. (1997), “Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung bei Porphyrios”, in D. Wyrwa (hrsg.), *Die Wirklichkeit des Glaubens in der Alten Kirche: Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin, 25–44.
33. Annas, J. (1999), *Platonic Ethics, Old and New*, New York.
34. Armisen-Marchetti, M. (2001), “Introduction”, in Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion*, Livre I, Paris, vii–cv.
35. Armstrong, A. H. (1937), “‘Emanation’ in Plotinus”, *Mind* 46, 61–66.
36. Armstrong, A. H. (1957), “Salvation, Plotinian and Christian”, *The Downside Review* 75, 126–139.
37. Armstrong, A. H. (1960), “The Background of the Doctrine ‘That the Intelligibles are not outside the Intellect’,” in *Entretiens sur l’Antiquité classique*. Tome V: *Les Sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, 392–413.
38. Armstrong, A. H., ed. (1967a), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge.
39. Armstrong, A. H. (1967b), “Plotinus”, in Armstrong (1967a), 195–268.
40. Armstrong, A. H. (1977), “Form, Individual and Person in Plotinus”, *Dionysius* 1, 49–68.
41. Athanassiadi, P. (1993), “Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus”, *The Journal of Roman Studies* 83, 115–130.
42. Ayres, L. (1995), “The Discipline of Self-Knowledge in Augustine’s *De Trinitate* Book X”, in L. Ayres (ed.), *The Passionate Intellect: Essays on the Transformations of the Classical Tradition, Presented to Professor I. G. Kidd*, New Brunswick, 261–296.
43. Balla, C. (2005), “Review” of Nightingale (2004), *Rhizai* II.2, 307–311.
44. Baltzly, D. (2006), “Pathways to Purification: the Cathartic Virtues in the Neoplatonic Commentary Tradition”, in Tarrant & Baltzly (2006), 169–184.
45. Barnes, H. E. (1942), “Katharsis in the *Enneades* of Plotinus”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 73 (1942), 358–382.
46. Barnes, J., ed. (2003), Porphyry, *Introduction*, Oxford.
47. Barnes, J. (2008), “There was an Old Person of Tyre” [Critical Notice of Karamanolis & Sheppard (2007)], *Rhizai* V.1, 127–151.
48. Beatrice, P. F. (1989), “*Quosdam Platonicorum Libros*: The Platonic Readings of Augustine in Milan”, *Vigiliae Christianae* 43, 248–291.
49. Beierwaltes, W. (1991), *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt am Main.

50. Berchman, R. M. (2005), *Porphyry Against the Christians*, Leiden.
51. Bernardini, A. P. (1991), “Il neoplatonismo pagano e cristiano nel IV secolo”, in M. Sordi (ed.), *L'impero Romano-cristiano: problemi politici, religiosi, culturali*, Roma, 139–157.
52. Betz, H. D. (1970), “The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation”, *Harvard Theological Review* 63, 465–484.
53. Betz, H. D. (1981), “The Delphic Maxim ‘Know Yourself’ in the Greek Magical Papyri”, *History of Religions* 21, 156–171.
54. Beutler, R. (1953), “Porphyrios”, in *RE* 43, 275–313.
55. Bidez, J. (1913), *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Ghent.
56. Bidez, J. (1919), “Le philosophe Jamblique et son école”, *Revue des Études Grecques* 32, 29–40.
57. Blumenthal, H. J. (1966), “Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals?”, *Phronesis* 11 [repr. in Blumenthal (1993), IV], 61–80.
58. Blumenthal, H. J. (1968), “Plotinus *Ennead* IV.3.20-1 and its Sources: Alexander, Aristotle and Others”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50, 254–261.
59. Blumenthal, H. J. (1971a), *Plotinus’ Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague.
60. Blumenthal, H. J. (1971b), “Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus”, in Schuhl & Hadot (1971) [repr. in Blumenthal (1993), III], 55–63.
61. Blumenthal, H. J. (1974), „*Nous* and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation”, [repr. in Blumenthal (1993), II], 203–219.
62. Blumenthal, H. J. (1984), “Marinus’ *Life of Proclus*: Neoplatonist Biography”, *Byzantium* 54 [repr. in Blumenthal (1993), XIII], 469–494.
63. Blumenthal, H. J. (1992), “Plotinus, *Enneads* V 3 [49].3-4”, in *Methexis: Études néoplatoniciennes présentées au Prof. Evanhélios Moutsopoulos*, Athens, 140–152.
64. Blumenthal, H. J. (1993), *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, London.
65. Blumenthal, H. J. (1996a), *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De Anima*, London.
66. Blumenthal, H. J. (1996b), “On Soul and Intellect”, in Gerson (1996), 82–104.
67. Bolton, R. (1994), *Person, Soul, and Identity: A Neoplatonic Account of the Principle of Personality*, London.
68. Bouffartigue, J., M. Patillon (1977), “Introduction”, in Porphyre, *De l’abstinence*, Tome I (*Livre I*), Paris, ix-lxxxiv.
69. Brandwood, L. (1976), *A Word Index to Plato*, Leeds.
70. Brisson, L. (1982), “Notices sur les noms propres”, in Brisson, Goulet-Cazé, Goulet, O’Brien (1982), 49–142.
71. Brisson, L. (1987), “Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2, 793–860.
72. Brisson, L. (1992a), “Plotin: une biographie”, in Brisson *et al.* (1992), 1–29.
73. Brisson, L. (1992b), “Plotin et la magie”, in Brisson *et al.* (1992), 465–475.
74. Brisson, L. (2005), “Le système philosophique de Porphyre dans les *Sentences*: Physique et Éthique”, in Brisson *et al.* (2005), 107–138.

75. Brisson, L. (2006), "The Doctrine of the Degrees of Virtues in the Neoplatonists: An Analysis of *Sentence* 32, its Antecedents, and its Heritage", in Tarrant & Baltzly (2006), 89–105.
76. Brisson, L., M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien, eds. (1982), Porphyre, *La vie de Plotin I: Travaux préliminaires et index grec complet*, Paris.
77. Brisson, L., M. Patillon (1994), "Longinus Platonicus Philosophus et Philologus: I. Longinus Philosophus", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.7, 5214–5299.
78. Brisson, L., et alii, eds. (1992), Porphyre, *La vie de Plotin II: Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris.
79. Brisson, L., et alii, eds. (2005), Porphyre, *Sentences*, 2 vols., Paris.
80. Bugai, D. V. (2003), "Plotinus's Treatise *On the Virtues* (I.2) and Its Interpretation by Porphyry and Marinus", *Russian Studies in Philosophy* 42, 84–95.
81. Caluori, D. (2005), "The Essential Functions of a Plotinian Soul", *Rhizai* II.1, 75–93.
82. Cameron, A. (1968), "The Date of Iamblichus' Birth", *Hermes* 96, 374–376.
83. Caston, V. (1999), "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal", *Phronesis* 44, 199–227.
84. Chiaradonna, R. (1996), "L'interpretazione della sostanza aristotelica in Porfirio", *Elenchos* 17, 55–94.
85. Chiaradonna, R. (1998), "Essence et prédication chez Porphyre et Plotin", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 82, 577–606.
86. Chiaradonna, R. (2007), "Porphyry's View on the Immanent Incorporeals", in Karamanolis & Sheppard (2007), 35–50.
87. Chiaradonna, R., F. Trabattoni, eds. (2009), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden.
88. Chlup, R. (2000), "Plutarch's Dualism and the Delphic Cult", *Phronesis* 45, 138–158.
89. Clark, G. (2007), "Augustine's Porphyry and the Universal Way of Salvation", in Karamanolis & Sheppard (2007), 127–140.
90. Clark, S. R. L. (1996), "Plotinus: Body and Soul", in Gerson (1996), 275–291.
91. Cleary, J. J., ed. (1999), *Traditions in Platonism: Essays in Honour of John Dillon*, Sydney.
92. Crystal, I. (1998), "Plotinus on the Structure of Self-Intellection", *Phronesis* 43, 264–286.
93. Courcelle, P. (1948), *Les lettres Grecques en Occident: De Macrobe à Cassiodore*, Paris.
94. Courcelle, P. (1953), "Les sages de Porphyre et les "viri novi" d'Arnobé", *Revue des Études Latines* 31, 257–271.
95. Courcelle, P. (1971), "Le 'Connais-toi toi-même' chez les Néo-platoniciens grecs", in Schuhl & Hadot (1971), 153–166.
96. Courcelle, P. (1972), "Verissima philosophia", in J. Fontaine, C. Kannengiessen (eds.), *Epektasis: Mélanges patristiques offerts à Jean Daniélou*, Paris, 653–659.
97. Courcelle, P. (1974–1975), *Connais-toi toi-même: De Socrate à Saint Bernard*, 3 vols., Paris.
98. D'Ancona, C. (2005), "Les *Sentences* de Porphyre entre les *Ennéades* de Plotin et les *Éléments de Théologie* de Proclus", in Brisson et al. (2005), 139–274.
99. D'Ancona, C. (2006), "Plotino. *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo?* Il problema della relazione fra anima e corpo e l'inattesa soluzione di un platonico", in Marzolo (2006), 3–33.
100. Den Boer, W. (1974), "A Pagan Historian and His Enemies: Porphyry against the Christians", *Classical Philology* 69, 198–208.

101. De Palma Digeser, E. (2006), “Christian or Hellene? The Great Persecution and the Problem of Identity”, in R. M. Frakes, E. De Palma Digeser (eds.), *Religious Identity in Late Antiquity*, Toronto, 36–57.
102. Deslauriers, M. (2002), “How to Distinguish Aristotle’s Virtues”, *Phronesis* 47, 101–126.
103. Des Places, É. (1966), “Introduction”, in *Oracles Chaldaïques*, Paris, 7–63.
104. Des Places, É. (1982), “Notices”, in Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris, 9–32, 89–102.
105. Deuse, W. (1977), “Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich”, in Zintzen (1977), 238–269.
106. Deuse, W. (1983), *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz-Wiesbaden.
107. De Vogel, C. J. (1953), “On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism”, *Mind* 62, 43–64.
108. Dihle, A. (1982), *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley.
109. Dillon, J. M. (1969), “Plotinus, *Enn.* 3.9.1, and Later Views on the Intelligible World”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100, 63–70.
110. Dillon, J. M. (1977), *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca, NY (2nd 1996).
111. Dillon, J. M. (1983a), “*Metriopatheia* and *Apatheia*: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics”, in J. P. Anton, A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 2, New York [repr. in Dillon (1990), VIII], 508–517.
112. Dillon, J. M. (1983b), “Plotinus, Philo, and Origen on the Grades of Virtue”, in H. D. Blume, F. Mann (hrsgg.), *Platonismus und Christentum: Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster [repr. in Dillon (1990), XVI], 92–105.
113. Dillon, J. M. (1987), “Iamblichus of Chalcis (c. 240–325 A.D.)”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2, 862–909.
114. Dillon, J. M. (1990), *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Aldershot.
115. Dillon, J. M. (1996), “An Ethic for the Late Antique Sage”, in Gerson (1996), 315–335.
116. Dillon, J. M. (2003), *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 BC)*, Oxford.
117. Dillon, J. M. (2007), “What Price the Father of the Noetic Triad? Some Thoughts on Porphyry’s Doctrine of the First Principle”, in Karamanolis & Sheppard (2007), 51–59.
118. Dodds, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley.
119. Dodds, E. R. (1960), “Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus”, *The Journal of Roman Studies* 50, 1–7.
120. Dodds, E. R. (1970), “Porphyry”, in N. G. L. Hammond, H. H. Scullard (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 864–865.
121. Dörrie, H. (1957), “Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus”, *Hermes* 85, 414–435.
122. Dörrie, H. (1959), *Porphyrios’ “Symmikta Zetemata”*: Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten, München.
123. Dörrie, H. (1962), “Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin”, in P. Willpert (hrsg.), *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin, 26–47.
124. Dörrie, H. (1964), “Das fünflich gestufte Mysterium: Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius”, in *Mullus: Festschrift für Theodor Klauser [Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 1]*, Münster, 79–92.
125. Dörrie, H. (1966a), “Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios”, in *Entretiens sur l’Antiquité classique*. Tome XII: *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève, 1–26.

126. Dörrie, H. (1966b), “Die Lehre von der Seele”, in *Entretiens sur l’Antiquité classique*. Tome XII: *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève, 165–184.
127. Düring, I. (1961), *Aristotle’s Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*, Göteborg.
128. Ebbesen, S. (1990), “Porphyry’s Legacy to Logic: A Reconstruction”, in Sorabji (1990), 141–171.
129. Edwards, C. (1997), “Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca’s *Letters*”, *Greece & Rome* 44, 23–38.
130. Edwards, M. J. (1990), “Numenius, Pherecydes and *The Cave of the Nymphs*”, *The Classical Quarterly* 40, 258–262.
131. Edwards, M. J. (2007), “Porphyry and the Christians”, in Karamanolis & Sheppard (2007), 111–126.
132. Emilsson, E. K. (2007), *Plotinus on Intellect*, Oxford.
133. Festugière, A. J. (1944), *La révélation d’Hermès Trismégiste*, I: *L’Astrologie et les sciences occultes*, Paris.
134. Festugière, A. J. (1953), *La révélation d’Hermès Trismégiste*, III: *Les doctrines de l’âme*, Paris.
135. Festugière, A. J. (1967), *Hermétisme et mystique païenne*, Paris.
136. Festugière, A. J. (1969), “L’ordre de lecture des dialogues de Platon aux V/VI^e siècles”, *Museum Helveticum* 26, 281–296.
137. Fowden, G. (1977), “The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity”, *Φιλοσοφία* 7, 359–383.
138. Fowden, G. (1982), “The Pagan Holy Man in Late Antique Society”, *The Journal of Hellenic Studies* 102, 33–59.
139. Frede, M. (1987), “Numenius”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2, 1034–1075.
140. Frede, M. (2004), “Aristotle’s Account of the Origins of Philosophy”, *Rhizai* 1, 9–44.
141. Gersh, S. (1978), *From Jamblichus to Eriugena: An Introduction of the Prehistory and Evolution of Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden.
142. Gerson, L. P. (1994), *Plotinus*, London-New York.
143. Gerson, L. P., ed. (1996), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge.
144. Gerson, L. P. (2004), “The Unity of Intellect in Aristotle’s *De Anima*”, *Phronesis* 49, 348–371.
145. Gerson, L. P. (2006), *Knowing Persons*, Oxford.
146. Gertler, B. (2008), “Self-Knowledge”, in E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge/>.
147. Girgenti, G. (1996), *Il pensiero forte di Porfirio: Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, Milano.
148. Gottlieb, P. (1994), “Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues”, *Phronesis* 39, 275–290.
149. Gottschalk, H. B. (1986), “Boethus’ Psychology and the Neoplatonists”, *Phronesis* 31, 243–257.
150. Goulet, R. (1982), “L’oracle d’Apollon dans la *Vie de Plotin*”, in Brisson, Goulet-Cazé, Goulet, O’Brien (1982), 369–412.

151. Goulet-Cazé, M.-O. (1982), “L’arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*”, in Brisson, Goulet-Cazé, Goulet, O’Brien (1982), 231–327.
152. Goulet-Cazé, M.-O. (2005a), “Le genre littéraire des *Sentences*”, in Brisson *et al.* (2005), 17–29.
153. Goulet-Cazé, M.-O. (2005b), “Le système philosophique de Porphyre dans les *Sentences*: Métaphysique”, in Brisson *et al.* (2005), 31–105.
154. Griswold, C. L. (1996), *Self-Knowledge in Plato’s Phaedrus*, University Park, Pennsylvania.
155. Hadot, I. (2001), “Introduction”, in Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d’Épictète*, Tome I, Paris, vii–cxxxviii.
156. Hadot, P. (1960), “Citations de Porphyre dans Augustin (a propos d’un ouvrage récent)” [Review of J. O’Meara (1959)], *Revue des Études Augustiniennes* 6, 205–244.
157. Hadot, P. (1966), “La métaphysique de Porphyre”, in *Entretiens sur l’Antiquité classique*. Tome XII: *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève, 127–157.
158. Hadot, P. (1968), *Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Paris.
159. Hadot, P. (1979), “Les divisions des parties de la philosophie chez les stoïciens”, *Museum Helveticum* 36, 201–233.
160. Hadot, P. (1990), “The Harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry”, in Sorabji (1990), 125–140.
161. Hadot, P. (2002), *What is Ancient Philosophy?*, London.
162. Hager, F. P. (1964), “Die Aristotelesinterpretation des Alexander von Aphrodisias und die Aristoteleskritik Plotins bezüglich der Lehre von Geist”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46, 174–187.
163. Halfwassen, J. (1994), *Geist und Selbstbewußtsein: Studien zu Plotin und Numenios*, Mainz-Stuttgart.
164. Heinaman, R. (1993), “Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle”, *Phronesis* 38, 31–56.
165. Henry, P. (1934), *Plotin et l’Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Louvain.
166. Ierodiakonou, K. (1993), “The Stoic Division of Philosophy”, *Phronesis* 38, 57–74.
167. Kahn, C. H. (2001), *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Cambridge.
168. Kalligas, P. (1997), “Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination”, *Phronesis* 42, 206–227.
169. Karamanolis, G. (2004a), “Transformations of Plato’s Ethics: Platonist Interpretations of Plato’s Ethics from Antiochus to Porphyry”, *Rhizai* 1, 73–105.
170. Karamanolis, G. (2004b), “Porphyry: the First Platonist Commentator on Aristotle”, in P. Adamson, H. Baltussen, M. Stone (eds.), *Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin*, London, 79–113.
171. Karamanolis, G. E. (2006), *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle’s Philosophy from Antiochus to Porphyry*, Oxford.
172. Karamanolis, G. (2007), “Porphyry’s Notion of *Empsychia*”, in Karamanolis & Sheppard (2007), 91–109.
173. Karamanolis, G. (2009), “Plotinus on Quality and Immanent Form”, in Chiaradonna & Trabattoni (2009), 79–100.

174. Karamanolis, G., A. Sheppard, eds. (2007), *Studies on Porphyry*, London.
175. Karfik, F. (2005), “What the Mortal Parts of the Soul Really Are”, *Rhizai* II.2, 129–150.
176. Karfik, F. (2007), “Que fait et qui est le démiurge dans le *Timée*?”, *Études platoniciennes* 4, 129–150.
177. Kirk, G. S., J. E. Raven, M. Schofield (1983), *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge.
178. Kobusch, T., M. Erler, hrsgg. (2002), *Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München-Leipzig.
179. Laks, A. (1999), “Soul, Sensation, and Thought”, in Long (1999), 250–270.
180. Lautner, P. (2007), “Perception and Self-Knowledge: Interpreting fr. 264 Smith”, in Karamanolis & Sheppard (2007), 77–90.
181. Lewis, E. (1995), “The Stoics on Identity and Individuation”, *Phronesis* 40, 89–108.
182. Lloyd, A. C. (1964), “Nosce Teipsum and Conscientia”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46, 188–200.
183. Lloyd, A. C. (1967), “The Later Neoplatonists”, in Armstrong (1967a), 269–325.
184. Lloyd, A. C. (1972), “Porphyry”, in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, New York-London, 411–412.
185. Lloyd, A. C. (1990), *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford.
186. Long, A. A. (1988), “Socrates in Hellenistic Philosophy”, *The Classical Quarterly* 38, 150–171.
187. Long, A. A., ed. (1999), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge.
188. Long, A. A. (2002), *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford.
189. Long, A. A., D. N. Sedley (1987), *The Hellenistic Philosophers, 1: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge.
190. Maier, H. O. (1994), “Clement of Alexandria and the Care of the Self”, *Journal of the American Academy of Religion* 62, 719–745.
191. Manning, C. E. (1994), “School Philosophy and Popular Philosophy in the Roman Empire”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.7, 4995–5026.
192. Männlein-Robert, I. (2002), “Biographie, Hagiographie, Autobiographie – die *Vita Plotini* des Porphyrios”, in Kobusch & Erler (2002), 581–609.
193. Marinov, V. (2007), “Review” of Brisson *et al.* (2005), *Rhizai* IV.1, 215–226.
194. Markus, R. A. (1967), “Marius Victorinus and Augustine”, in Armstrong (1967a), 327–419.
195. Martano, G. (1950), “Il concetto di materia nelle ἈΦΟΡΜΑΙ Porpфирiane”, *Rivista critica di storia della filosofia* 5, 277–280.
196. Marzolo, C., ed. (2006), Plotino, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I I* [53], Pisa.
197. Mason, A. S. (1994), “Immortality in the *Timaeus*”, *Phronesis* 39, 90–97.
198. McKinsey, M. (2002), “On Knowing Our Own Minds”, *The Philosophical Quarterly* 52, 107–116.
199. Meredith, A. (1980), “Porphyry and Julian Against the Christians”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.23.2, 1119–1149.
200. Merlan, P. (1953), “Plotinus and Magic”, *Isis* 44, 341–348.
201. Merlan, P. (1963), *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague.

202. Merlan, P. (1967), “Greek Philosophy from Plato to Plotinus”, in Armstrong (1967a), 14–135.
203. Millar, F. (1997), “Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom”, in J. Barnes, M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 241–262.
204. Nails, D. (2002), *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis.
205. Nightingale, A. W. (2004), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Background*, Cambridge.
206. Nock, A. D. (1964), “Gnosticism”, *Harvard Theological Review* 57, 255–279.
207. O’Connell, R. J. (1963), “The *Enneads* and St. Augustine’s Image of Happiness”, *Vigiliae Christianae* 17, 129–164.
208. O’Daly, G. (1973), *Plotinus’ Philosophy of the Self*, Shannon.
209. O’Meara, D. J. (1996), “The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus”, in Gerson (1996), 66–81.
210. O’Meara, D. J. (2003), *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
211. O’Meara, J. J. (1959), *Porphyry’s Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris.
212. O’Meara, J. J. (1969), *Porphyry’s Philosophy from Oracles in Eusebius’s Praeparatio Evangelica and Augustine’s Dialogues of Cassiciacum*, Paris.
213. Pakaluk, M. (2003), “Degrees of Separation in the *Phaedo*”, *Phronesis* 48, 89–115.
214. Penella, R. J. (1990), *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D.: Studies in Eunapius of Sardis*, Leeds.
215. Pépin, J. (1964), “Une nouvelle source de Saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre sur l’union de l’âme et du corps”, *Revue des Études Anciennes* 66, 53–107.
216. Pépin, J. (1966), “Porphyre, l’exègete d’Homère”, in *Entretiens sur l’Antiquité classique*. Tome XII: *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève, 229–266.
217. Pépin, J. (1992a), “L’épisode du portrait de Plotin”, in Brisson *et al.* (1992), 301–334.
218. Pépin, J. (1992b), “La dernière parole de Plotin”, in Brisson *et al.* (1992), 355–383.
219. Pépin, J. (1992c), “ΦΙΛΟΛΟΓΟΣ/ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ”, in Brisson *et al.* (1992), 477–501.
220. Pépin, J. (1999), “Pourquoi l’âme automotrice aurait-elle besoin d’un véhicule? (Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin, II)”, in Cleary (1999), 293–305.
221. Pépin, J. (2002), “A propos de la doctrine de la conversion: Augustin et Porphyre sur le degré d’être”, in Kobusch & Erler (2002), 153–167.
222. Pötscher, W. (1972), “Porphyrios”, in K. Ziegler, W. Sontheimer (hrsgg.), *Der kleine Pauly*, Bd. 4, München, 1064–1069.
223. Quispel, G. (1992), “Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism”, *Vigiliae Christianae* 46, 1–19.
224. Rappe, S. (1996), “Self-Knowledge and Subjectivity in the *Enneads*”, in Gerson (1996), 250–274.
225. Rappe, S. (2000), *Reading Neoplatonism: Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge.
226. Rist, J. M. (1963), “Forms of Individuals in Plotinus”, *The Classical Quarterly* 13 (1963), 223–231.
227. Rist, J. M. (1964), “Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism”, *Hermes* 92, 213–225.

228. Rist, J. M. (1967), "Integration and the Undescended Soul in Plotinus", *The American Journal of Philology* 88, 410–422.
229. Rist, J. M. (1988), "Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity", *The American Journal of Philology* 109, 402–415.
230. Rist, J. M. (1996), "Plotinus and Christian Philosophy", in Gerson (1996), 386–313.
231. Rogers, K. (1994), "Aristotle on Loving Another for His Own Sake", *Phronesis* 39, 291–302.
232. Runia, D. T. (1999a), "A Brief History of the Term *kosmos noetos* from Plato to Plotinus", in Cleary (1999), 151–171.
233. Runia, D. T. (1999b), "Philo of Alexandria and the Greek *Hairesis*-Model", *Vigiliae Christianae* 53, 117–147.
234. Saffrey, H.-D. (1955), "Origine en Grèce de la croyance en l'immortalité de l'âme", *Lumière et vie*, 707–728.
235. Saffrey, H.-D. (1990), *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris.
236. Saffrey, H. D. (1992), "Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?", in Brisson *et al.* (1992), 31–64.
237. Saffrey, H. D., A.-P. Segonds (2001), "Introduction", in Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, Paris, ix–clxiv.
238. Schibli, H. S. (1993), "Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul", *The Classical Quarterly* 43, 143–167.
239. Schissel, O. (1928), *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*, Athenai.
240. Schoemaker, S. (1963), *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, NY.
241. Schofield, M. (1984), "Ariston of Chios and the Unity of Virtue", *Ancient Philosophy* 4, 83–96.
242. Schroeder, F. M. (1984), "The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexander of Aphrodisias", *Hermes* 112, 215–225.
243. Schuhl, P. M., P. Hadot, eds. (1971), *Le Néoplatonisme*, Paris.
244. Schwyzer, H.-R. (1935), "Zu Plotins Interpretation von Platons *Timaeus* 35A", *Rheinisches Museum für Philologie* 84, 360–368.
245. Schwyzer, H.-R. (1941), "Die pseudo-aristotelische *Theologie* und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios", *Reinisches Museum für Philologie* 90, 216–236.
246. Schwyzer, H.-R. (1960), „'Bewußt' und 'Unbewußt' bei Plotin“, in *Entretiens sur l'Antiquité classique*. Tome V: *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, 343–378.
247. Schwyzer, H.-R. (1974), „Plotinisches und Unplotinisches in den 'Αφορμαί des Porphyrios“, in *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 221–252.
248. Shaw, G. (1995), *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania.
249. Segonds, A.-P. (1985), "Introduction", in Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, Tome I, Paris, vii–cxxxix.
250. Sheppard, A. (2007), "Porphyry's Views on *Phantasia*", in Karamanolis & Sheppard (2007), 71–76.
251. Simon, A. (2006), "Freundschaft und Selbstverständnis bei Aristoteles", *Rhizai* III.2, 275–298.
252. Sinnige, T. G. (2002), "Plotinus on the Human Person and its Cosmic Identity", *Vigiliae Christianae* 56, 292–295.

253. Sisko, J. E. (1996), “Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle’s *De Anima*”, *Phronesis* 41, 138–157.
254. Skinner, Q. (1988), “Psychology”, in C. B. Schmitt (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, 453–533.
255. Sleeman, J. H., G. Pollet, eds. (1980), *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven.
256. Smith, A. (1974), *Porphyry’s Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague.
257. Smith, A. (1987), “Porphyrian Studies since 1913”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2, 717–773.
258. Smith, A., ed. (1993), *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, Stuttgart-Leipzig.
259. Smith, A. (2004), *Philosophy in Late Antiquity*, London.
260. Smith, A. (2007), “Porphyry: Scope for a Reassessment”, in Karamanolis & Sheppard (2007), 7–16.
261. Snell, B. (1952), *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München.
262. Sodano, A. (1966), “Porfirio, commentatore di Platone”, in *Entretiens sur l’Antiquité classique*. Tome XII: *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève, 193–219.
263. Sorabji, R., ed. (1990), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, London.
264. Sorabji, R. (2007) “Porphyry on Self-Awareness, True Self and Individual”, in Karamanolis & Sheppard (2007), 61–69.
265. Steel, C. (1978), *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism (Iamblichus, Damascius and Priscianus)*, Brussel.
266. Strange, S. (2007), “Porphyry and Plotinus’ Metaphysics”, in Karamanolis & Sheppard (2007), 17–34.
267. Tardieu, M. (1992), “Les Gnostiques dans la *Vie de Plotin*”, in Brisson *et al.* (1992), 503–563.
268. Tarrant, H., D. Baltzly, eds. (2006), *Reading Plato in Antiquity*, London.
269. Theiler, W. (1933), *Porphyrios und Augustin*, Halle.
270. Theiler, W. (1966a), *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin.
271. Theiler, W. (1966b), “Ammonios und Porphyrios”, in *Entretiens sur l’Antiquité classique*. Tome XII: *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève, 85–117.
272. Thomassen, E. (1980), “The Structure of the Transcendent World in the *Tripartite Tractate* (NHC I, 5)”, *Vigiliae Christianae* 34, 358–375.
273. Turner, J. D. (1980), “The Gnostic Threefold Path to Enlightenment: The Ascent of Mind and the Descent of Wisdom”, *Novum Testamentum* 22, 324–351.
274. Turcescu, L. (2002), “‘Person’ versus ‘Individual’, and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa”, *Modern Theology* 18, 527–539.
275. Van der Eijk, P. J. (1997), “The Matter of Mind: Aristotle on the Biology of ‘Psychic’ Processes and the Bodily Aspects of Thinking”, in W. Kullmann, S. Föllinger (hrsgg.), *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Stuttgart, 231–259.
276. Van der Eijk, P. J. (2000), “Aristotle’s Psycho-physiological Account of the Soul-Body Relationship”, in J. P. Wright, P. Potter (eds.), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford, 57–77.
277. Van Lieshout, F. (1926), *La théorie plotinienne de la vertu: Essai sur la genèse d’un article de la Somme théologique de Saint Thomas*, Freiburg-Paderborn-Paris.

278. Vorwerk, M. (2001), “Plato on Virtue: Definitions of ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ in Plato’s *Charmides* and in Plotinus *Enneads* 1.2 (19)”, *The American Journal of Philology* 122, 29–47.
279. Walzer, R. (1966), “Porphyry and the Arabic Tradition”, in *Entretiens sur l’Antiquité classique*. Tome XII: *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève, 273–297.
280. Waszink, J. (1966), “Porphyrios und Numenios”, in *Entretiens sur l’Antiquité classique*. Tome XII: *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève, 33–76.
281. Watson, G. (1994), “The Concept of ‘Phantasia’ from the Late Hellenistic Period to Early Neoplatonism”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.7, 4765–4810.
282. Wedin, M. V. (1993), “Nonsubstantial Individuals”, *Phronesis* 38, 137–165.
283. Wehr, G. (1995), *Europäische Mystik*, Hamburg.
284. Wellman, R. R. (1966), “Socrates and Alcibiades: The *Alcibiades Major*”, *History of Education Quarterly* 6, 3–21.
285. Whittaker, H. (2001), “The Purpose of Porphyry’s *Letter to Marcella*”, *Symbolae Osloenses* 76, 150–168.
286. Wildberg, C. (2009), “A World of Thoughts: Plotinus on Nature and Contemplation (*Enn.* III.8 [30] 1–6)”, in Chiaradonna & Trabattoni (2009), 121–144.
287. Wilkens, K. (1977), “Zwei Anmerkungen zur Plotinsausgabe des Porphyrios”, *Hermes* 105, 275–289.
288. Wilkins, E. G. (1980), “*Know Thyself*” in *Greek and Latin Literature*, Chicago.
289. Wilson, T. D., E. W. Dunn (2004), “Self-Knowledge: Its Limits, Value, and Potential for Improvement”, *Annual Reviews of Psychology* 55, 493–518.
290. Woods, M. (1991), “Particular Forms Revisited”, *Phronesis* 36, 75–87.
291. Zagzebski, L. (2001), “The Uniqueness of Persons”, *Journal of Religious Ethics* 29, 401–423.
292. Zambon, M. (2002a), *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris.
293. Zambon, M. (2002b), “Intelletto e anima come paradigma del rapporto maestro-discepolo nella *Lettera a Marcella* di Porfirio”, in G. Filoramo (ed.), *Maestro e discepolo: Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Brescia, 91–105.
294. Zambon, M. (2005), “Il significato filosofico della dottrina dell’OXHMA dell’anima”, in R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull’anima in Plotino*, Napoli, 305–335.
295. Zeller, E. (1923), “Porphyrius”, in E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. III/2, Leipzig, 693–735.
296. Ziegler, K. (1951), “Plutarchos von Chaironeia”, in *RE* 41, 636–962.
297. Zintzen, C., hrsg. (1977), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt.

ПЪРВО ПРИЛОЖЕНИЕ

ПОРФИРИЙ

ЗА ‘ПОЗНАЙ СЕБЕ СИ’

ГРЪЦКИ ТЕКСТ, БЪЛГАРСКИ ПРЕВОД

И КОМЕНТАРНИ БЕЛЕЖКИ

Свидетелство 1 = *De Nosce teipsum* 272T Smith (= 2T Smith)

Порфирий.

Антихристиянски писател, чието собствено име било Василевс. Тириец, философ, ученик на Амелий (ученика на Плотин), учител на Ямблих. Достигнал разцвета си в годините на Аврелиан и живял чак до времето на император Диоклециан. Написал огромен брой философски, реторически и граматически книги. Бил също студент на критика Лонгин.

[Каталог на съчиненията:]

...

За ‘Познай себе си’ в четири книги

...

Фрагмент 1 = *De Nosce teipsum* 273F Smith

Из първа книга [на *За ‘Познай себе си’*] от Порфирий

И тъй, каква и чия е била свещената заръка в Делфи, която приканва всеки молител на бога да познае себе си? Изглежда, тя възвестява, че завладеният от незнание за себе си не почита подобаващо бог, нито пък молитвата му стига до него. Ала дали [предписанието] е било пророкувано в полза на всички човешки дела от Фемоноя, чрез която – разказва се – Питиецът за първи път започнал да предава благодеянията си на хората, или пък от Фанотея, [дъщерята] на Делф? Дали [надписът наистина] е бил посвещение от името на Биант, Талес или Хилон, подбудено от някакво божествено вдъхновение, или по-скоро следва да се съгласим с Клеарх, който твърди, че заръката принадлежи на Питиеца, но била съобщена на Хилон, който с питането си искал да разбере кое е най-добро за хората? Или пък още преди Хилон [заръката] вече е била изписана върху храма, построен след [първия], направен от пера, и [втория], направен от мед, както разказва Аристотел в *За философията*? Впрочем, Ямблихе, на кого точно следва да се [припише тя], нека остане спорно; във всеки случай това, че е била изречена от бога или поне не без негово участие, би трябвало да стане ясно от самото й нееднозначно положение върху Питийските храмове. Сега обаче се налага да узнаем какво всъщност е това, което тя съобщава и току пред съдовете с очистителна вода нарежда да се посвети на бога.

1 **Πορφύριος**, ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας· ὃς κυρίως ἐκα-
2 λείτο Βασιλεύς· Τύριος, φιλόσοφος, μαθητῆς Ἀμελίου τοῦ
3 Πλωτίνου μαθητοῦ, διδάσκαλος δὲ Ἰαμβλίχου, γεγονῶς ἐπὶ
4 τῶν χρόνων Αὐρηλιανοῦ καὶ παρατείνας ἕως Διοκλητιανοῦ
5 τοῦ βασιλέως. ἔγραψε βιβλία πάμπλειστα, φιλόσοφά τε καὶ
6 ῥητορικὰ καὶ γραμματικά. ἦν δὲ καὶ Λογγίνου τοῦ κριτι-
7 κοῦ ἀκροασάμενος.

...

13 **Περὶ τοῦ Γνώθι σαυτὸν δ'**

...

1 **Πορφυρίου ἐκ τοῦ α <Περὶ τοῦ γνώθι σαυτόν>.**
2 Τί ποτε ἦν ἄρα καὶ τίνος τὸ ἱερὸν πρόσταγμα τὸ
3 ἐν Πυθοί, ὃ γνῶναι ἑαυτὸν τοῖς τοῦ θεοῦ δεησομένοις
4 προσαγορεύει; μήτε γὰρ τιμῆσαι θεὸν τὰ προσήκοντα
5 μηδ' αὐτὸ τυχεῖν τοῦ θεοῦ δεηθέντα τὸν ἀγνοίᾳ τῆ ἑαυ-
6 τοῦ ἐνισχύμενον παραγγέλλειν ἔοικεν. ἀλλ' εἴτε Φημο-
7 νόη ἐπὶ πάντα λυσιτελοῦν τὰ ἀνθρώπινα τοῦτο ἐθέσ-
8 πισεν, δι' ἧς πρώτης ὁ Πύθιος λέγεται τὰς εἰς
9 ἀνθρώπους διαδοῦναι χάριτας, εἴτε Φανοθέα ἢ Δελ-
10 φοῦ, εἴτε καὶ Βίαντος ἢ Θαλοῦ ἢ Χείλωνος ἦν ἀν-
11 άθημα, ὀρμηθὲν ἀπὸ τίνος θείας ἐπιπνοίας, εἴτε Κλε-
12 άρχω προσεκτέον μᾶλλον τοῦ μὲν Πυθίου φράζοντι
13 εἶναι παράγγελμα, χρησθῆναι δὲ Χείλωνι, τί ἄριστον
14 ἀνθρώποις μαθεῖν πυνθανομένῳ, εἴτε καὶ πρὸ
15 Χείλωνος ἦν ἔτι ἀνάγραπτον ἐν τῷ ἰδρυθέντι νεῶ
16 μετὰ τὸν πτέρινόν τε καὶ χαλκοῦν, καθάπερ Ἀριστο-
17 τέλης ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας εἶρηκεν· τὸ μὲν ὅτου ἀν-
18 εἶη, Ἰάμβλιχε, ἀμφισβητήσιμον ἔστω· πάντως δ' ὅτι
19 ὑπὸ θεοῦ ἢ οὐκ ἄνευ θεοῦ ἐρρήθη, ἐξ αὐτοῦ φαίνονται
20 ἀν τοῦ ἐν τοῖς Πυθίοις αὐτὸ κεῖσθαι ἀμφήριστον. τί
21 ποτε δ' ἔστιν ὃ φράζει καὶ πρό γε τῶν περιρραν-
22 τηρίων προτελεῖσθαι τῷ θεῷ ἐπιτάττει, ἀναγκαῖον ἀν-
23 εἶη γνῶναι.

Из първа [книга] на За ‘Познай себе си’ от Порфирий

Може би [на това място] следва да разбираме „бъди благоразумен” в смисъл на „запази разумността”. Наистина, благоразумието е – казахме – един вид здравомислие, и в тази връзка [богът] би следвало да се обръща към това [в нас], което притежава разумност и е причина да бъдем разумни, увещавайки го да спаси само-то себе си; а това е именно умът. Но ако това е така, трябва на свой ред да узнаем какво представлява нашата същност. Впрочем други, които твърдят, че човек хубаво е наречен малък космос, казват, че надписът ни повелява да познаем човека; и след като той наистина представлява малък космос, то [заръката] – настояват те – не повелява нищо друго, освен това да философстваме. Така, щом неотклонно се стремим да философстваме, нека се постараем да познаем себе си – и срещата ни с правата философия ще се осъществи, когато от познанието за себе си възходим към съзерцанието на цялото. В някакъв смисъл правилно се твърди, че от нещата, които са в нас, заключаваме и за нещата във вселената, както и че преминаваме към съзерцанието на цялото по-лесно, когато изследваме и разкриваме самите себе си. И все пак, богът може би повелява съзерцаването на себе си да се прави не заради философията, а в името на друго, по-значимо нещо, заради което и самата тя е била възприета. Защото ние сме установили заниманията с философия вследствие на нашата привързаност към това, което е мъдро, и обичта ни към съзерцателната мъдрост, докато усърдстването в заръката [на бога] да познаем себе си се простира чак до постигането на истинското щастие, което се състои в разполагането [на духа ни] в съответствие с мъдростта, както и в съзерцанието на благото и в знанието за нещата, които съществуват действително, като нейно придобиване. Така [надписът] повелява да съзерцаваме и да узнаем истинските „себе си” не с цел да философстваме, а – станали мъдри – да бъдем щастливи. Защото постигането на нашата същност, която съществува действително, и нейното истинско познание е – казахме – постигане на мъдрост (нали собствен признак на последната е тъкмо истинното знание за действителната същност на нещата), а придобиването на съвършеното щастие става именно по пътя на мъдростта.

1 **Πορφυρίου ἐκ τοῦ α Περὶ τοῦ Γνωθὶ σαυτὸν.**
2 Ἄλλὰ μήποτε ἴσως ἐνεστὶν ἀκοῦσαι λέγοντος
3 ἀντὶ τοῦ ἴσως τὴν φρόνησιν· καὶ γὰρ σωφροσύνη
4 σαοφροσύνη τις ἦν· οὕτω δὲ πρὸς τὸ φρονεῖν καὶ τοῦ
5 φρονεῖν αἴτιον διαλέγοιτ' ἄν, ἴσως ἑαυτὸ παρακε-
6 λευόμενος· τοῦτο δ' ἄν εἴη ὁ νοῦς. ἀλλ' εἰ τοῦτο, δεῖ
7 πάλιν γινώσκειν τὴν οὐσίαν ἡμῶν ἣτις ἐστίν. ἄλλοι γε
8 μὴν μικρὸν διάκοσμον καλῶς εἰρησθαι φάμενοι τὸν ἄν-
9 θρωπον, παρακελεύεσθαι μὲν φασὶ τὸ γράμμα γινώσκειν
10 τὸν ἄνθρωπον· ὄντος δὲ μικροῦ διακόσμου τοῦ ἄν-
11 θρώπου, οὐδὲν ἄλλο κελεύειν ἢ φιλοσοφεῖν· εἴπερ οὖν
12 ἀπταιστώσως φιλοσοφεῖν σπουδάζομεν, προθυμώμεθα
13 γινώσκειν ἑαυτούς, καὶ ἔσται ἡμῖν τεύξις ὀρθῆς φιλοσο-
14 φίας ἐκ τῆς ἡμετέρας κατανοήσεως ἀναβαίνουσιν ἐπὶ
15 τὴν τοῦ παντὸς θεωρίαν. ἀλλ' ὅτι μὲν ἀπὸ τῶν ἐν ἡμῖν
16 συλλογιζόμεθα καὶ περὶ τῶν ἐν τῷ ὄλῳ καὶ ἡμᾶς ἐτά-
17 ζοντες καὶ εὐρίσκοντες ῥᾶον μεταβαίνομεν ἐπὶ τὴν τοῦ
18 παντὸς θεωρίαν, λέγεται ὀρθῶς· μήποτε δὲ τὴν ἑαυ-
19 τοῦ θεωρίαν οὐ φιλοσοφίας ἕνεκα θεὸς ποιεῖσθαι πα-
20 ρακελεύεται, ἄλλου δὲ τινος μείζονος ἕνεκα, δι' ὃ καὶ
21 φιλοσοφία παρελήφθη. φιλοσοφία μὲν γὰρ ἐπετηδεύθη
22 ἐκ προσπαθείας ἡμῶν τῆς πρὸς τὸ σοφὸν καὶ τῆς πρὸς
23 τὴν θεωρητικὴν σοφίαν ἀγαπήσεως· ἢ δὲ σπουδῆ τῆς
24 πρὸς τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν παρακελεύσεως εἰς τεύξιν τῆς
25 ἀληθινῆς εὐδαιμονίας ἀποτείνεται, ἣτις συνίστατο ἐκ
26 τῆς κατὰ σοφίαν διαθέσεως καὶ κατὰ κτήσιν τῆς σο-
27 φίας θεωρίας τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ὄντως ὄντων
28 γνώσεως. θεωρεῖν οὖν καὶ μανθάνειν παρακελεύεται
29 τοὺς ὄντως ἑαυτούς, οὐχ ἵνα φιλοσοφήσωμεν, ἀλλ' ἵνα
30 σοφοὶ γενόμενοι εὐδαιμονήσωμεν. ἢ γὰρ τεύξις τῆς
31 ὄντως οὐσίας οὐσίας ἡμῶν καὶ ἢ ταύτης ἀληθῆς γνώσεως
32 σοφίας ἦν τεύξις, εἴ γε σοφίας ἴδιον ἢ τῆς ὄντως οὐ-
33 σίας τῶν πραγμάτων ἀληθῆς ἐπιστήμη, διὰ σοφίας δὲ
34 ἢ τῆς τελείας εὐδαιμονίας γίνεται κτήσις.

Из четвърта книга [на За ‘Познай себе си’] от същия [автор]

Ала тъй като ни е присъщо – както споменахме – определено низхождане сред нещата тук долу, щом обличаме външния човек и сме се поддали на заблудата, че сме ето това видимо нещо, [то надписът по всяка вероятност представлява] подходящо увещание да познаем собствено присъщата ни сила. Във *Филеб* Платон споменава „Познай себе си” и [във връзка със заръката] разграничава три значения на „незнание”. Във всяко едно от тях, разбира се, незнанието за себе си е нещо лошо – било ако човек не познава величието на вътрешното си достойнство и приизява божественото; било ако не познава присъщата му по природа външност и възвеличава нещо низко в себе си (нима всичко смъртно не прави точно това –

*Както дете край морето, натрупвайки купчина пясък
да си направи от него играчка за детска забава,
после отново я пръска с ръцете си и със нозете.)*

В такъв случай всеки, [завладян] от незнание за себе си, бива уловен да възвеличава своето заради природата, която го е сътворила, в много по-голяма степен, отколкото самата тя е пожелала, щом като се възхищава на нейните играчки, сякаш са светини. А тя, изглежда, запазва подобаващо достойнство във всичко и съвсем не споделя заблудата на тези, дето превъзнасят [смъртното]. В този смисъл, „Познай себе си” присъства във всяко предположение относно собствено присъщата ни сила, доколкото ни повелява да познаваме мярата във всичко. Така това да познаваме себе си, изглежда, се отнася най-общо към нуждата да познаваме душата и ума (доколкото в него именно притежаваме своята същност), а това да познаваме себе си във всяко едно отношение очевидно включва [още познаването на] *нас, нашите неща и нещата на нашите неща*. С подобна тънкост в тези работи Платон се е заел хем да познае себе си отделно от другите неща и това, което се отнася до нас, хем да познае себе си и във всяко едно отношение, така че и вътрешният човек да бъде разпознат като безсмъртен, и външният да се разглежда без колебание като изображение [на вътрешния], и различията помежду им да станат известни. Защото при вътрешния човек отликата се носи от всеобщия ум, в който съществува човекът сам по себе си (чието изображение е всеки един от нас), докато отличителна черта на външния ни образ са нещата, свързани с тялото и

1 **Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ δ.**
2 Ἐπεὶ δὲ ἦν τις κατάβασις ἡμῖν εἰς τὰ τῆδε, καὶ τὸν ἐκτὸς
3 περικειμένους ἄνθρωπον καὶ ἠπατημένους γε, ὅτι
4 τοῦτό ἐσμεν τὸ ὀρώμενον, παραίνεσις οἰκεία εἰς τὴν
5 γνῶσιν τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως. ὁ γὰρ δὴ Πλάτων ἐν τῷ
6 Φιλήβῳ μνησθεὶς τοῦ 'γνώθι σαυτὸν' τριχῆ διαιρεῖται
7 τὴν ἄγνοϊαν. πανταχοῦ τοίνυν ἡ ἑαυτοῦ ἄγνοϊα
8 πονηρόν, ἂν τε κατὰ τὸ εἶσω τὸ μέγεθος τῆς ἀξίας
9 ἀγνοήσας τις ταπεινώσῃ τὸ θεῖον, ἂν τε κατὰ τὸ ἔξω
10 ἀγνοήσας τὸ φύσει προσὸν αὐτῷ ταπεινὸν ἐπαίρηται
11 ἐπ' αὐτῷ. ἢ οὐ πᾶν γε τὸ θνητὸν ἀντικρυς
12 ὥς ὅτε τις ψάμαθον πάσι ἄγχι θαλάσσης;
13 ὅς τ' ἐπεὶ οὖν ποιήσῃ ἀθύρματα νηπιέησιν,
14 ἂψ αὐτίς συνέχευε ποσὶν καὶ χερσὶν ἀθύρων.
15 πᾶς οὖν ἀγνοίᾳ ἑαυτοῦ τὸ καθ' αὐτὸν ἐπαίρων ἀλίσ-
16 κεται ὑπὲρ τῆς δημιουργησάσης αὐτὸν φύσεως πλεῖον
17 ἢ ἐκείνη βεβούληται, τὰ αὐτῆς ὡς σεμνὰ θαυμάζων
18 παίγνια· ἢ δὲ τηρεῖν ἔοικεν ἐν πᾶσι τῆς ἀξίας τὸ πρέ-
19 πον, οὐδὲν τοῖς ἐπαίρουσι συνεξαπατωμένη. τὸ γνώθι
20 οὖν σαυτὸν διήκει εἰς πᾶσαν ὑπόληψιν τῆς προ-
21 σούσης δυνάμεως, παραγγέλλον γινώσκειν τὰ μέτρα
22 ἐπὶ πάντων. τὸ μὲν οὖν γινώσκειν ἑαυτὸν τὴν ἀναφο-
23 ρὰν ἔοικεν ἔχειν ἐπὶ τὸ γινώσκειν δεῖν τὴν ψυχὴν καὶ
24 τὸν νοῦν, ὡς ἐν τούτῳ ἡμῶν οὐσιωμένων· τὸ δὲ πάντη
25 γινώσκειν ἑαυτὸν συμπεριλαμβάνειν ἔοικεν ἡμᾶς καὶ
26 τὰ ἡμέτερα καὶ τὰ τῶν ἡμετέρων. τοιαύτη μὲν καὶ ἡ
27 ἐν τούτοις τοῦ Πλάτωνος ἀκρίβεια φιλοτιμηθέντος ἐκ-
28 τὸς τῶν ἄλλων καὶ δίχα τῶν περὶ ἡμᾶς ἀπάντων
29 γνῶναι ἑαυτόν, καὶ πάλιν πάντη γνῶναι ἑαυτόν, ἵνα
30 καὶ ὁ ἐντὸς ἀθάνατος γνωσθῇ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἐκτὸς
31 εἰκονικὸς μὴ ἀγνοηθῇ καὶ τὰ τούτοις διαφέροντα
32 γνώριμα γένηται. διαφέρει μὲν γὰρ τῷ ἐντὸς παντέ-
33 λειος νοῦς, ἐν ᾧ αὐτὸς ἄνθρωπος, οὗ εἰκὼν ἕκαστος
34 ἡμῶν· διαφέρει δὲ τῷ ἐκτὸς εἰδῶλω τὰ περὶ τὸ σῶμα

собствеността. Трябва също да познаваме и техните способности, както и докъде следва да се простира грижата за [всяка една от] тях, така че нито – придавайки на тленното достойнството, присъщо на безсмъртното – да го направим заслужаващо присмех или пък сълзи в трагикомедията на безумните съществувания, нито обратно – приписвайки нищетата на смъртното на безсмъртното – да се окажем жалки и несправедливи във всичко поради незнанието за това, [което му се пада] по достойнство.

35 καὶ τὰς κτήσεις. ὧν δεῖ καὶ τὰς δυνάμεις γινώσκειν
36 καὶ τὸ ἄχρι τίνος τούτων φροντιστέον, ἵνα μήτε τὴν
37 τοῦ ἀθανάτου ἀξίαν περιτιθέντες τῷ φθαρτῷ καὶ
38 γήινῳ καταγέλαστον αὐτὸ ποιῶμεν καὶ πάλιν ἄξιον
39 δακρύων ἐν τῇ κωμωδοτραγωδίᾳ τῇ τῶν ἀνοήτων βίων
40 ἐνεχόμενον, μήτε τὴν τοῦ θνητοῦ ταπεινότητα τῷ
41 ἀθανάτῳ προσάπτοντες ἐλεεινοὶ ὦμεν καὶ διὰ πάντων
42 ἄδικοι τῇ τοῦ κατ' ἀξίαν ἀγνοίᾳ.

Коментарни бележки към Свидетелство 1

антихристиянски писател (272Т.1): Още в края на III век Порфирий печели име на непримирим противник на триумфиращото християнство, съчинявайки 15 книги *Против християните* – по всяка вероятност сборник от кратки трактати, които нашият автор създава по време на престоя си в Сицилия (след 268 г.: 30Т Smith) и които впоследствие са осъдени от Църквата на изгаряне като източник на ереси и неверие (38-43Т Smith).¹ Двусмислено изказване от *Писмо до Марцела* (4.5-6 = 31Т.26-27 Smith) често се тълкува като знак, че даже на стари години Порфирий е бил сериозно ангажиран с антихристиянска дейност – в случая с гоненията на император Диоклециан от самото начало на IV век (cf. Bidez (1913), 65-79; Des Places (1982), 157). Въпреки това антихристиянската позиция на нашия автор не бива да се преувеличава; повечето свидетелства произхождат от късни и сериозно предубедени християнски писатели, които до голяма степен изопачават общата му критика на култово-ритуалната практика и ирационализма в религията изобщо (cf. Zambon (2002a), 34-35; Димитров (2004), 69). В полза на това говори и положителното отношение на тириеца към юдейския монотеизъм (*In Or. Chald.* 365F Smith; cf. Num. fr. 1; 8-10 Des Places; Waszink (1966), 53) и към Христовата мъдрост (*PO* 344-346 Smith), контрастиращо с не особено ласкавото му мнение за Апостолите и християнската общност (cf. *VP* 16.1). Отличната му запознатост със Стария и Новия завет прави съвсем приемлива и хипотезата за християнски произход, какъвто му приписват не малко от по-късните свидетелства (Den Boer (1974), 199; за Порфирий като апостат вж. 9-11Т Smith). Всичко това очертава достатъчно добре парадоксалния статут на тириеца като „враг“ на вярата и едновременно с това „авторитет“ във философията. По-подробно за огромното влияние, което Порфирий оказва върху християнската менталност през Късната Античност и Средновековието, вж. Theiler (1933); Courcelle (1948); Dörrie (1962); Smith (1987), 764-772; *etc.* За (липсата на) взаимно влияние между езическия (нео)платонизъм и църковните Отци вж. също Bernardini (1991) и Rist (1996).

¹ Различни опити за реконструкция на *Против християните* и на Порфириевата полемика с християнството предлагат J. O'Meara (1959); Den Boer (1974); Meredith (1980); Beatrice (1989); Berchman (2005); De Palma Digeser (2006) и Edwards (2007).

ὁς κυρίως ἐκαλεῖτο Βασιλεύς (272Т.1-2): С това *Суда* загатва за финикийското име на нашия автор – Малк или Малх (т.е. Малик: cf. Brisson (1982), 74-75), което означава „Цар” и чийто буквален превод на гръцки е „Василевс”. В *Животът на Плотин* (17.6-16; cf. 20.91; 21.14) тириецът обяснява преименуването си от Малк на Василевс и Порфирий като приумица на Амелий (а не на Лонгин, както твърди Евнапий: Т 1.25-26 Smith) от времето на престою му в Рим. Друга версия за избора на метафоричното „Порфирий” гласи, че името е съобразено с цвета на царските одежди или просто с изкуството да се извлича пурпурния цвят от мидите – нещо, с което родният Тир бил прочут в Античността (5aТ Smith; cf. J. Barnes (2003), x).

тириец (272Т.2): cf. *VP* 7.50; 20.91; 21.14; 2Т; 4-5Т; 29aТ; 44Т Smith. Като родно място – или по-скоро роден край (на семейството му?) – понякога се сочи също Батанея (8a-bТ Smith). Опровержение на „ориенталистката” интерпретация и доказателства за елинското културно самосъзнание на „финикиеца” Порфирий предлага Millar (1997); cf. Gerson (1994), 218.

ученик на Амелий (ученика на Плотин) (272Т.2-3): Гентилиан Амелий от Етрурия е най-близкият съмишленик на Плотин в Римския кръг за цели 24 години (приблизително от 246 до 269 г.: *VP* 3.38-42) и е сред най-споменаваните имена в *Животът на Плотин* (2.32; 33.38-48; 7.2-5; 10.33-35; 16.13-15; 17; 18.12-24; 19.22-32; 20-21; 22.9-10; повече за живота и личността му вж. *PLRE*, s.v. Amelius [i, 53]; Brisson (1982), 65-69; просопография на Платиновия философски кръг вж. при D. O’Meara (2003), 13-16 [ref. ad *VP* 7]). Въпреки че през Античността е споменаван заедно с Плотин и/или Порфирий (cf. Procl. *TP* 1.1, p.6.19-21), Амелий в не малко отношения поддържа различно мнение в сравнение с двамата (фрагментите и свидетелствата за философските му възгледи са събрани и анализирани от Brisson (1987)). Проблематичността на бележката на византийския лексикограф се състои най-вече в това, че Платиновият кръг не е представлявал *школа* в строгия смисъл на думата (cf. Armstrong (1967b), 214-215; Smith (1974), xviii; Goulet-Cazé (1982), 231-276; Saffrey (1992); *etc*) и следователно е много трудно да говорим за реално ученичество на Амелий при Плотин или на Порфирий при Амелий. Съществува възможност Амелий да е поддържал собствен кръг или даже философска школа в Апамея Сирийска, където живее след 269 г. (*VP* 2.32-33; Goulet (1982), 405-409), но нашият автор със сигурност не е бил част от нея. Самият Порфирий е по-скоро

критичен към Амелий във *Vita Plotini*, като някои изследователи виждат зад това известна неприязън и съперничество между двамата (cf. Smith (1974), xiv-xvi). Тезата за „ученичеството” вероятно се дължи на известното място в *Животът на Плотин* (18.10-20), където тириеът описва диспута си с Амелий в Рим, след който възприема принципите на Платиновия платонизъм.

учител на Ямблих (272Т.3): Античните свидетелства (6Т; 33Т Smith) за ученичеството на Ямблих при Порфирий не са достатъчно надеждни. Неясен е и въпросът дали Порфирий е „наследил” Плотин начело на Римския кръг и някога е ръководил своя философска школа (Zeller (1923), 735-737; Bidez (1913), 103-105; Beutler (1953), 278; Hadot (1968), 91-93), или авторитетът му се е дължал по-скоро на влиятелно творчество, неформални контакти и обществено положение (Smith (1974), xvii-xviii; Goulet (1982), 407). Списък с по-известни „ученици” на тириеца вж. в 33-35Т Smith; cf. Beutler (1953), 312-313. За неяснотата около личните контакти на Ямблих с Порфирий и проблематичността на посвещението на *За ‘Познай себе си’* (273F.15 Smith) вж. Второ приложение (xxxiii-xxxvi). Повече за школата на ямблихеанците в Сирия и Мала Азия вж. D. O’Meara (2003), 16-19. За живота, кариерата и учението на самия Ямблих вж. Bidez (1919); Cameron (1968); Steel (1978); Dillon (1987); Shaw (1995); Светлов (2000). В основателността на не малко от Ямблиховите критики към нашия автор се съмняват Dörrie (1957), 429; Deuse (1977) и Smith (1987), 723.

γενωνός ἐπί/достигнал разцвета си (272Т.3): Димитров (2004), 67 превежда мястото по следния начин: „Появил се в Рим по времето на Аврелиан [270–275] и доживял до времето на Диоклециан [284–305].” Както знаем от хронологията на *Vita Plotini* (2.32; 4.1-3; 6.1; 11.16; 19.4), Порфирий пристига в Рим през 263 г. и отпътува за Сицилия през 268 г., където живее поне до смъртта на Плотин през 270 г. Това означава, че *Суда* или бърка датата на Порфириевата поява в Рим, или свидетелства за повторно пристигане в Града скоро след Платиновата кончина – събитие, за което не можем да знаем със сигурност (срв. предходните бележки). От друга страна, в кратките биографични справки на лексикона анонимният автор използва причастието γενωνός в три основни значения (cf. *LSJ*, s.v. γίγνομαι, I.1): (i) „родил се” (cf. 1.337; 4.447; etc); (ii) „живял” (в най-общ смисъл: cf. 4.430; *VP* 1.1); и (iii) „появил се на сцената” или „достигнал разцвет/зрялост” (= ἤκμαζε: cf.

1.3745; 1.3918). Предвид това, че управлението на Аврелиан съвпада със зрялата и най-активна възраст в живота на Порфирий (традиционното *akme* около 40-ата годишнина), то най-разумно е да приемем, че употребата в случая клони към (iii) и че с нея *Суда* визира времето, когато тириецът окончателно се утвърждава като един от водещите мислители на III век, а именно изключително продуктивния му *Сицилиански период*. Почти същата конструкция обозначава и най-стойностните години във философската кариера на Ямблих (9.27: γεγονὼς κατὰ τοὺς χρόνους Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως; cf. 3.32: Гален; 1.3902). По-подробно за ключовите дати в живота на Порфирий вж. Bidez (1913); Pötscher (1972), 1064; Bouffartigue & Patillon (1977), xi-xiii; Smith (1987), 719-721; Brisson (1982), 104-108; Millar (1997); Маринов (2000), 7-8; Zambon (2002a), 31; *etc.*

в годините на Аврелиан (272Г.3-4): Луций Домиций Аврелиан (215–275 г.), римски император от 270 до 275 г. (cf. *PLRE*, s.v. Aurelianus [i, 129-130]).

до времето на император Диоклециан (272Г.4-5): Гай Аврелий Валерий Диоклециан (247/248–316 г.), римски император (Август) от 284 до 305 г. (cf. *PLRE*, s.v. Diocletianus [i, 253-254]) и създател на т.нар. *доминат* (повече за него вж. при Димитров (2000), 8-16).

ἔγραψε βιβλία πάμπλειστα (272Г.5): Без съмнение огромен, броят на книгите, създадени от Порфирий, е трудно да бъде установен със сигурност. Каталогът им варира както според античните източници (cf. 1-3Т Smith), така и в съвременните прегледи: Bidez (1913), 65*-73* предлага списък от 77 заглавия, приет и от Лосев (2000), 22-24; Beutler (1953), 278-301 разглежда свидетелствата за 68 съчинения; а в Тойбнеровата колекция на Порфириевите фрагменти Smith (1993), 1-iii изброява общо 75 творби, съществуването на поне 6 от които остава изключително спорно. Кратък обзор на *corpus Porphyrianum* вж. още при Bouffartigue & Patillon (1977), xiii-xvii. За проблемите около точното датироване на всички Порфириеви съчинения (с изключение на *Vita Plotini* от 301 г.) вж. Smith (1987), 721 и Zambon (2002a), 32.

φιλόσοφά τε καὶ ῥητορικὰ καὶ γραμματικά (272Г.5-6): cf. 1Т.27-29 Smith (παρ' ἐκείνω [sc. Λογγίνω] δὴ τὴν ἄκραν ἐπαιδεύετο παιδείαν, γραμματικῆς τε εἰς ἄκρον ἀπάσης, ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀφικόμενος καὶ ῥητορικῆς); Olymp. *In Alc.* 131.11-22; *etc.* За философията, реториката и граматиката като трите професионално-образователни направления (или степени) в гръко-римската *paideia* вж. Маринов (2006b), 91.

студент на критика Лонгин (272Т.6-7): Сириецът Касий Лонгин (213–273), племенник на Фронто от Емеса, е един от най-прочутите интелектуалци на III век. Филолог и енциклопедист (обявен от Евнапий за „жива библиотека и ходещ музей”: 1Т.19-20 Smith; *Suda* 11.645), от ранна възраст посещава видните умове в Империята и също като Плотин е ученик на Аманий в Александрия (*VP* 20; за Аманиевия кръг, Ориген и влиянията върху нашия автор вж. още Theiler (1966b)). За известно време преподава философия, реторика и граматика в Атина, където част от аудиторията му става Порфирий (ἄκροασάμενος, букв. „слушател”: cf. *LSJ*, s.v. ἄκροάομαι, I.2; от този период датира и Порфириевата *Филологическа беседа*: 407-410F Smith). Прозвището „критик” (cf. *VP* 20.1-2: τοῦ καθ' ἡμᾶς κριτικώτατου γενομένου) означава приблизително „филолог”, за какъвто го обявява Плотин (*VP* 14.19-20; cf. Répin (1992b)). Най-общо за живота и кариерата на Лонгин вж. *PLRE*, s.v. Longinus [i, 514-515]; Brisson (1982), 91-95; Маринов (2000), 1661-167n78. За връзката между Лонгин и Порфирий, както и за основните средноплатонически елементи в творчеството на последния вж. Smith (1987), 747, 760; Zambon (2002a), 17-19. Относно философските му възгледи вж. Brisson & Patillon (1994). Накрая, за Лонгин и сложните му отношения с Платиновия кръг вж. *VP* 19-21 и Goulet-Cazé (1982), 264-269, 273-276, 286-287.

За ‘Познай себе си’ в четири книги (272Т.13): Шесто поред в изброяването на *Суда*, съчинението фигурира под номер 40 в списъка на Порфириевите творби, изготвен от J. Bidez (1913), 69*, под номер 39 в каталога на R. Beutler (1953), 291, както и под номер 38 в колекцията с фрагменти на Порфирий (Smith (1993), 308-313), по чийто текст е изготвен и поместеният по-горе превод. Няма данни нито през Античността, нито в наше време някой да оспорва автентичността на трите ексцерпта, които антологията на Стобей приписва на *За ‘Познай себе си’* (3.21.26-28). Текстът на *Суда* е единственото независимо свидетелство, което потвърждава авторството на тириеца, но не бива да се изключва възможността анонимният византийски лексикограф да е включил заглавието в списъка на Порфириевите съчинения само защото е ползвал откъсите в същата антология, която познава от първа ръка (cf. *Suda* 9.466). Относно историята и ценността на *Суда* като източник за живота и делото на неоплатоническите автори вж. Димитров (2004).

Коментарни бележки към Фрагмент 1

τὸν ἀγνοῖα τῆ ἑαυτοῦ ἐνισχόμενον (273F.5-6): cf. 275F Smith; *In Tim.* fr. 21.8 Sodano (ἐνισχόμενος ταῖς ἀπορίαις); Procl. *In Remp.* 2.319.5; *etc.*

Фемоноя (273F.6-7): cf. Schol. in Plat. *Alc.* 129a; Antisthen. ap. DL 1.40. В античната традиция Фемоноя се счита за първата и най-прочута питийска жрица и пророчица (Paus. 10.5.7; Strab. *Geogr.* 9.3.5), дъщеря на Делф, легендарния основател на Делфи (Anon. Schol. in Euripid. 1094.4-6), или на самия Аполон (Plin. *NH* 10.7), която изобретила хекзаметъра за нуждите на своите прорицания (Georg. Syncell. *Chron.* 189.14-15; Eustath. *In Iliad.* 5.16-20; *etc.*). До нас са достигнали части от приписвани ѝ предсказания (Paus. 10.6.7; 10.12.10), както и няколко стиха, включени под нейно име от античния компилатор в раздела с „Аполонови“ епиграми в самото начало на *Палатинска Антология* (*Anth. Pal.* 7).

в полза на всички човешки дела (273F.7): cf. Paus. 10.24.1 (делфийските максими като ὠφειλήματα ἀνθρώποις εἰς βίον); Epict. *Diss.* 3.1.16-18 (философското проблематизиране на Аполоновото *благодеяние*); Olymp. *In Alc.* 175.3-5; *etc.*

Фанотея (273F.9-10): Бележката на Порфирий е единствена по рода си, тъй като не разполагаме с други свидетелства за личността на Фанотея; споменава я единствен Климент Александрийски (*Strom.* 1.16.80), който казва, че е съпруга на Икарий и изобретателка на хекзаметъра. С оглед на това свидетелство, както и предвид идентичното родословие, струва ми се напълно разумно да приемем названието ѝ като разночетене на Фемоноя (cf. 273F.6-7) в преписите на *Stromata*. Това едва ли, обаче, би обяснило появата на името ѝ в текста на Порфирий. Възможно ли е тогава предполагаемата „грешка“ да е била налице още в копието, с което евентуално е разполагал Порфирий, или нашият автор е разграничавал двете жени въз основа на други, недостигнали до нас свидетелства и източници? Очевидно не можем да дадем еднозначен отговор на въпроса, но доколкото пасажът обсъжда не толкова създаването на хекзаметъра, колкото авторството на делфийските максими, вторият вариант ми изглежда далеч по-приемлив.

Клеарх ... за хората (273F.11-14): Clearch. fr. 69 Wehrli. Cf. *Mant. Proverb.* 1.43.4-5; Anon. Sch. in Plat. *Phlb.* 48c; Stob. 3.21.13.

храма ... от мед (273F.15-16): Страбон (*Geogr.* 9.3.9) също говори за три храма в историята на Аполоновото светилище в Делфи: първи, изработен от пера,

който „следва да се отнесе към митовете“; втори, който Трофоний и Агамед създали от мед; и трети (а именно действащият Питийски храм в Античността), построен заедно с прочутите надписи в себе си от Амфиктионите (cf. Plut. *Garr.* 511b). Следвайки Хераклид Понтийски, Ератостен (*Cat.* 1.29 = Heraclid. fr. 51 Wehrli) обяснява необичайната направа на първия с аналогията между птичите пера и стрелата като архаичен символ на Аполон, силно застъпен в култа му при хиперборейците и експлицитно свързан с легендарния жрец Абарис (Hrdt. 4.36).

Аристотел (273F.16-17): Arist. *Phil.* fr. 3 Ross. Cf. Paus. 10.5.7.

Ала дали ... Аристотел в *За философията?* (273F.6-17): cf. Clem. *Str.* 1.14.60.3; DL 1.40. За 273F Smith като основен източник за античните дискусии по повод авторството на максимата вж. Wilkins (1980), 6. Гръко-римската традиция не е единодушна по въпроса и предлага множество алтернативни гледища. В най-общ план, можем да разграничим четири основни тези: (i) идеята за *колективно авторство*, според която „Познай себе си“ има фолклорен произход, свързан с делфийския култ, или пък съставлява част от общото дело на седемте мъдреци; (ii) възгледът, че надписът има *свой отделен автор*, който при това ни е известен; (iii) хипотезата за *божествения произход* на предписанието, според която то би трябвало да се отнася или към някоя от питийските жрици (например Фемоноя), или към самия Аполон; и накрая (iv) тезата за *негръцкото начало* на употребата му в Стария Завет (най-вече в Моисеевото прѳсѳεχѳε σѳεαυτѳ: *Бит.* 24:6; *Иzx.* 10:28; 19:12; 23:21; 34:12; *Втор.* 4:9; 6:12; 8:11; 11:16; 12:13, 19, 30; 15:9; 24:8; *Тов.* 4:12, 14; *Суп.* 29:20; cf. Clem. *Str.* 2.15.70-71; Orig. *In Cant.* 141.28-30 (цар Соломон в *Песен на песните*); Basil. *In Att.*; etc.). Във философски контекст най-голямо влияние упражнява (i); в обсъждането на лаконичността в *Протагор* (342e-343b) Платон например отнася максимата към седемте мъдреци като цяло: „Както наши съвременници, така и наши предшественици са разбрали това нещо, че да се подражават лакедемонците значи много повече да се култивира науката, отколкото гимнастиката, понеже са схванали, че този, който може да употребява такива [лаконици] изрази, е крайно образован човек. Между тях са били Галес от Милет, Питак от Митилене, Биас от Приене, нашият съотечественик Солон, Клеобул от Линдос, Мизон от Хенея и на седмо място се споменава Хилон от Лакедемон. Всички те са били ревностни почитатели и ученици на лакедемонското възпита-

ние. И ние бихме разбрали, че такава е била тяхната наука, от произнесените от всеки един от тях кратки и достойни за запомняне изречения, които те, събрани в храма на Аполон в Делфи, са му поднесли като първи плодове на своята мъдрост и са му посветили надписите, които всички повтарят: „Познай себе си” и „Нищо неумерено”. Но защо казвам всичко това? Защото такъв е бил характерът на старата наука – известна лаконическа краткост.” Тезата за колективното посвеще-ние се подкрепя и от други автори (Plut. *Or. Pyth.* 408e; Paus. 10.24.1; Iambl. *VPy* 83; *etc.*), като по всичко личи, че целият античен канон на седемте мъдречи е фиксиран и наложен от самия Платон (cf. Wilkins (1980), 5). Изказванията му на други места (*Charm.* 164c-e; *Alc.* 124a; *Phlb.* 48c; [Plat.] *Hipparch.* 228e), обаче, са доста стилизирани и често двузначни, което поражда допълнителни догадки относно името на евентуалния автор. Така не малко елинистически автори при-писват „Познай себе си” на Хилон от Спарта (10 A 3 DK (= Dem. Phal. ap. Stob. 3.1.172); *Suda* 3.333; Anon. Schol. in Plat. *Alc.* 129a; in *Prot.* 343a; Diodor. 9.10.1; *Anth. Gr. App.* 48.4; Hesych. *Lex.* 3.743; Greg. *Paroem. Paroem.* 2.66; *etc.*), докато други свидетелства свързват максимата с някой от останалите седем мъдречи: с Талес от Милет (11 A 1 [DL 1.40]; 11 A 2 [Hesych. ap. *Sudam* 7.17.8-10]; 11 A 3 DK [Anon. Schol. in Plat. *Remp.* x, 600a]; Cham. fr. 2 Wehrli; Georg. Cedren. *Hist.* 1.275.17; *App. Proverb.* 1.80.3), с Биант от Приена (Theophr. ap. *Mant. Proverb.* 1.43; cf. Stob. 3.21.11 et 14) или със Солон от Атина (Diogenian. *Paroem.* 2.10; *Suda* 18.776.10). От друга страна, извън техния кръг като автори на предписанието се споменават още Лабис, пазачът-евнух на Питийския храм (Hermipp. fr. 47 Wehrli; Anon. Sch. in Plat. *Phlb.* 48c), някой си Содам² (Anon. Sch. in Pindar. *Pyth.* 2.63.3) и дори цар Соломон (вж. (iv)). Що се отнася до късната Античност, във философ-ската литература по това време преобладава мнението, че „Познай себе си” има *божествен произход* и негов автор е бог Аполон (cf. Arist. *Phil.* fr. 1; 3b Ross; Plut. *Demosth.* 3.3; *Cons. Ad Apoll.* 116e; Sext. Emp. *Adv. Math.* 7.266; Dio Chrys. *Or.* 10.22; Alex. *An.* 1.6; Anon. *Phot.* 240.28-29; Greg. Thaum. *Paneg. In Orig.* 11.46-48; Iulian. *Adv. Her.* 7; *Adv. Cyn.* 3.15; 4.2; 5.30; 8.19; Hierocl. *In CA* 10.13.3-4; Simpl. *In*

² За Содам знаем единствено, че е автор на елегии от Тегея, на когото перипатетикът Стратон (περὶ εὐρημάτων fr. 146-147 Wehrli) приписва и другата прочута делфийска максима – „Нищо прекомерно”; датите на живота му остават напълно неизвестни.

Epict. 59.16-17; *Olymp. In Alc.* 4.7; *Procl. In Alc.* 5.3; *Iuvenal. ap. Macr. Somn.* 1.9.2; *etc.*). Това, изглежда, е и позицията на Порфирий, който – макар първоначално да оставя въпроса отворен (273F.17-18: τὸ μὲν ὅτου ἂν εἴη ... ἀμφισβητήσιμον ἔστω) – със следващата си бележка (273F.18-19: πάντως δ' ὅτι ὑπὸ θεοῦ ἢ οὐκ ἄνευ θεοῦ ἐρρήθη) все пак потвърждава тезата за Аполонов произход. Вероятният мотив за сдържаността му тук е нежеланието да се спира по-подробно на *историко-филологически* детайли, които биха привлекли твърде много от *философското* внимание към темата; доколкото обаче Порфирий не се е върнал към тяхното изясняване впоследствие, не можем да кажем със сигурност.

Ямблихе (273F.18): вж. бележката към **272Т.3** (с. viii по-горе) и дискусията за личността на адресата във Второ приложение (с. xxxiii-xxxvi по-долу).

ἀμφισβητήσιμον ἔστω (273F.18): cf. *Gaur.* 17.2 (ἔστω εἰ βούλει ἀμφισβητήσιμον).

би трябвало ... храмове (273F.19-20): Неясно място в гръцкия текст – ἐξ αὐτοῦ φαίνοιτ' ἂν τοῦ ἐν τοῖς Πυθίοις αὐτὸ κεῖσθαι ἀμφήριστον може да се преведе по-свободно и като “би станало ясно (*или* би се сторило) от самото това, че максимата лежи в кръга на двусмислените прорицания на Питиеца”.

току пред съдовете с очистителна вода (273F.21-22): Античните автори изказват множество хипотези за оригиналното местоположение на делфийските надписи, но почти всички те са основани на *предположения* и *реконструкции* по стари разкази, а не на свидетелства на очевидци (cf. Wilkins (1980), 7). Смисълът на фразата при Порфирий също е неясен, тъй като позицията на надписа зависи изцяло от локализирането на споменатите „съдове”. Основните антични хипотези поставят „Познай себе си” на храмовия фронтон (*Plut. De E; Macr. Somn.* 1.9.2), на портите (*Macr. Sat.* 1.6.6) или на пропиците към храма (*Anon. Sch. in Plat. Phdr.* 229e; cf. *Procl. In Alc.* 5.4-9), някъде в съответния *pronaos* (*Paus.* 10.24.1), както и на колона във/покрай храмовия *temenos* (*Diodor.* 9.10). Археологическите данни и проучвания навеждат на мисълта, че максимите може да са били гравирани и на плочки, изработени от мед или друг материал (cf. *Plin. NH* 7.32).

Коментарни бележки към Фрагмент 2

[на това място] (274F.2): Plat. *Charm.* 164e7; cf. 164d-169c.

благоразумието ... здравомислие (274F.3-4): cf. Hierac. ap. Stob. 3.5.44.

τὸ φρονοῦν (274F.4): Сравнително рядко срещана форма; открива се по-често у Плутарх (като синоним на душевния *разсъдък* и *практическо мислене*, cf. *Virt. Mor.* 447cd: οὐ γὰρ μάχεται πρὸς ἑαυτὸ τῆς ψυχῆς τὸ φρονοῦν, ἀλλὰ μιᾶ χρώμενον δυνάμει διαφόρων ἐφάπτεται λογισμῶν· μᾶλλον δ' εἰς λογισμὸς ἔστιν ἐν πράγμασι γινόμενος ἐτέροις ὥσπερ ὕλαις διαφερούσαις) и Гален (при когото означава по-скоро *ръководното начало* на духа ни в стоико-платонически контекст, cf. *RHP* 2.5.81: ἔξεστι δὲ δηλονότι καὶ τὸ κυριεῖον εἰπεῖν ἀντὶ τοῦ τῆς διανοίας ὀνόματος, ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ ... τὸ νοοῦν καὶ τὸ φρονοῦν), а в по-ранно време се забелязва и при Аристотел (като най-общо обозначение на *интелектуалната способност*; cf. *An.* 2.5, 417b9-12: τὸ νοοῦν καὶ φρονοῦν). В контекста на самопознанието, формата е употребена в няколко от късноелинистическите (неопитагорейски?) максими, част от т.нар. *Сентенции на Секст*, където се свързва с духовното благо на човека и нивото на моралното му богоуподобление (cf. *Sent. Sext.* 315-316: „Считай, че човек е това в тебе, което притежава разумност (τὸ ἐν σοὶ φρονοῦν); където е то, там е твоето благо.”; 446-447: „Гледайки бога, ще видиш самия себе си; гледайки бога, ще направиш това в тебе, което притежава разумност (τὸ ἐν σοὶ φροноῦν), такава, каквото е богът.” Cf. *Herm.* fr. 19.6).

γνῶναι τὴν οὐσίαν ἡμῶν ἣτις ἐστίν (274F.7): cf. Procl. *In Alc.* 7.16 (τὴν οὐσίαν ἡμῶν ... ἣτις ἐστίν); *etc.*

надписът ни повелява да познаем човека (274F.9-10): срв. Фрагмент 3 (*NT* 275F Smith); cf. *Adv. Boeth.* 245F Smith.

не повелява нищо друго, освен да философстваме (274F.11): Идеята за максимата като *начало на философията* е несъмнено сократическа по произход: cf. e.g. Arist. *Phil.* fr. 1 Ross [= Plut. *Adv. Col.* 20, 1118c]; Olymp. *In Alc.* 4.5-7; 10.18-11.6 (λέγεται δὲ ὁ Σωκράτης ἐκ τοῦ 'γνῶθι σαυτὸν' ἐπὶ φιλοσοφίαν ἐλθεῖν); *etc.*

ὀπταίστως/неотклонно (274F.12): Думата (като наречие, прилагателно име или субстантивизирана форма) се употребява главно в протрептическата литература на Античността, най-вече в съчетание с думи от семантичната група на „учене” и „обучение” (cf. Plat. *Tht.* 144b; Clem. *Str.* 2.15.69; 3.12.86; *etc.*), „знание-наука” (cf.

Max. Conf. *Quaest.* 137.17; *Myst.* 5.31-34; Ammon. *In APr* 2.34-35; *etc.*), както и „житейска цел” (cf. Philo *Post. Caini* 80; Galen. *Ther.* 230.15-16; Max. Tyr. *Diss.* 8, 7h; Favorin. fr. 96; cf. *Suda* 1.5706 [в смисъл на „неизкушим”]; *etc.*). В по-тясна връзка с нашия контекст е употребата в определението за наука при Давид Анахт (*Prol.* 44.17-20: ἐπιστήμη δὲ ἐστὶν ἡ τῶν καθόλου ἄπταιστος καὶ ἀμετακίνητος γνῶσις – ἀπταίστως γὰρ γινώσκει τὰ γινωσκόμενα, – ἡ γνῶσις ἄπταιστος τῶν ὑποκειμένων αὐτῇ πραγμάτων, κτλ.), в дефиницията за добродетел и мъдрост в схолиите към Св. Максим Изповедник (Sch. In Max. Conf. *Myst.* 55.196-197: Ἀρετὴ δὲ τελεία ἐστὶν ἡ σοφία. Σοφία δὲ ἐστὶν ἄπταιστος γνῶσις τῆς ἀληθείας), както и в описанието на божественото мислене при Псевдо-Александър (*In Metaph.* 713.12: νοεῖν μὲν γὰρ ἐστὶ κατάληψις ἄπταιστος τοῦ νοητοῦ). Cf. Arist. *Protr.* В 5 Düring.

спουδάζομεν (274F.12): cf. 274F.23-24 (ἡ δὲ σπουδὴ τῆς πρὸς τὸ γνῶναι ἑαυτὸν παρακελεύσεως); *Marc.* 7.11-12 (πονεῖν ἀνάγκη τὸν τυχεῖν ἀρετῆς σπουδάζοντα); 24.7 (ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τὰ ληθῆ γνῶναι); *Alc. Did.* 3.1; *etc.* Относно значението на σπουδὴ като *усърдие*, но и *сериозност*, вж. Brandwood (1976), 823; Sleeman & Pollet (1980), 943-944. Вж. още бележката към **275F.18** по-долу (xxi-xxii).

правата философия (274F.13-14): Във варианти „правата” или „истинната философия” (ὀρθὴ / ἀληθῆς / ἀληθινὴ φιλοσοφία) изразът се открива още у Платон (cf. *Resp.* 521c6-8: Τοῦτο δὲ ὡς ἔοικεν οὐκ ὀστράκου ἂν εἴη περιστροφή, ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τιнос ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν, τοῦ ὄντος οὐσαν ἐπάνοδον, ἣν δὲ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι; cf. 358c4; 486b3; 490a3; 499c1; 521b2; *Ep.* 326a6) и е много често използван от Порфирий (cf. *Marc.* 1; 3; 5; 8; 31; *etc.*). Прекият му смисъл е безспорно да отграничи автентичните занимания с философия (които се случват в Сократовия кръг, Платоновата Академия или Аристотеловия Лицей) от софистиката, реториката и еристиката, които също претендират за определението φιλοσοφία (срв. Аристотеловото разграничение между философия, диалектика и софистика: Arist. *Metaph.* 4.2; срв. Маринов (2006b), 60-61). В това отношение, изразът визира не толкова „правилното” философско учение на една или друга школа, колкото *правилния начин на живот във философията* като цяло (cf. *VP* 3.14-17). В същата посока сочи и стоическата дефиниция на философията като „приучаване на разума в правилност” от морално и познавателно естество (*SVF* 3.293: ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος; cf. 2.131; Clem. *Str.* 1.20.97; Arist. *Protr.* В 9

Düring). Връзка между израза и статута на философията като теоретична наука може да се потърси по линията на Аристотеловата теза, че умът е непогрешим (cf. e.g. *An.* 3.5, 433a27). Най-общо по темата вж. Courcelle (1972); (1975), 706-715.

ἐκ τῆς ἡμετέρας κατανοήσεως (274F.14): cf. Plot. 4.7.10.44-45; 5.3.1.4-5; 6.9.11.46-47; Epict. *Diss.* 1.1.1-4; Basil. *In Att.* 35.12 (ἡ ἀκριβὴς σεαυτοῦ κατανόησις). Cf. Sleeman & Pollet (1980), 545-546; Plat. *Tim.* 90d.

съзерцаването на себе си (274F.18-19): cf. Plot. 5.3.6.19; 3.8.3.11; Procl. *In Alc.* 9.5-6 (τὴν ἑαυτῶν γνῶσιν καὶ τὴν αὐτοφανῆ τῆς οὐσίας ἡμῶν θεωρίαν); 9.15 (ἡ θεωρία τῆς οὐσίας ἡμῶν); 14.20-21 (τὴν θεωρίαν τῆς ἡμετέρας ὑποστάσεως καὶ τὴν γνῶσιν τὴν ἑαυτῶν); *etc.*

φιλοσοφία ... ἐπετηδεύθη (274F.21): букв. „философията е започнала да се практикува” или „(традицията на) философията е била установена”. Cf. *VP* 3.15-16 (παρὰ τοῖς Πέρσαις ἐπιτηδευομένη: философията, *практикувана* от персийците); *VPy* 6-7 (голяма част от своя *начин на живот* Питагор заимствал от магите); *Abst.* 4.6; 4.8; *CC* fr. 1.5 Harnack; Plat. *Resp.* x, 621c; *etc.*

нашата привързаност (274F.22): За *προσπάθεια* при Порфирий вж. *Abst.* 1.30-31; *Marc.* 32; *Sent.* 28.10; 29.10, 12; 32.106; *Gaur.* 4.9; cf. Sext. Emp. *PH* 1.230 (стоически произход). В случая прави впечатление *положителният* смисъл, в който думата е употребена на това място и който контрастира на фона на другите употреби при Порфирий. Дали това не значи, че имаме работа с цитат (парафраза) на друг автор? Трудно е да се прецени, но предвид точността, с която Порфирий обикновено цитира източниците си, в този случай става дума по-скоро за резюме на една твърде обща и неопределена позиция, вероятно изготвено от нашия автор.

τὸ σοφόν / това, което е мъдро (274F.21): Необичаен и нееднозначен израз, който може да се отнася както до човешката *житейска мъдрост* (cf. Plut. *Conv. Sap.* 160e: в смисъл на мъдро решение, съвет или позиция; Epicharm. 23 В 4.1 DK; cf. Xen. *Apol.* 16.6; Plat. *Resp.* viii, 568a: трагедията, и най-вече Еврипид, безспорно представлява „нещо мъдро”), така и до *божественото знание* и *премъдрост* (cf. Heracl. 22 В 41 DK: „мъдрото”, което управлява всичко; Plat. *Phdr.* 278d: контраст на τὸ σοφόν, присъщо единствено на бога, с чисто човешкото *любомъдрие*; *etc.*). В прочутата си „история на мъдростта” (*Phil.* fr. 8 Ross) Аристотел използва τὸ σοφόν и σοφία като взаимозаменими. В нашия текст изразът е неясно редополо-

жен със „съзерцателната мъдрост” от следващия ред, чиято употреба тук също има твърде неопределен характер, но най-вероятно имплицира чистото умосъзерцание от Аристотелов тип (вж. Nightingale (2004), 187-252 и дискусиата по-горе, с.77-78).

ἀγαπήσεως / обичта (274F.22): cf. *Suda* 1.152 (ἀγαπησῶν λέγουσι καὶ ἀγάπησιν τὴν φιλοφρόνησιν); Arist. *Metaph.* 1.1, 980a21-22 (любовта към сетивата като знак за естествения стремеж на хората към познание); *etc.*

постигането на истинското щастие (274F.24-25): cf. *Abst.* 1.29; *Sent.* 32.95; cf. *Simpl. In Epict.* 74.45-47; *Philop. In Cat.* 10.10-13.

ἦν (274F.32): става дума за т.нар. „философски имперфект”, използван често в технически обсъждания, за да се подчертае завръщането към минал момент от дискусиата или към вече зачетено положение (cf. J. Répin in Brisson *et al.* (2005), 485). Cf. *NT* 275F.2 Smith („...e – както споменахме – ...”).

ἡ τῆς ὄντως οὐσίας τῶν πραγμάτων ἀληθῆς ἐπιστήμη (274F.32-33): cf. *Plat. Resp.* vi, 508de; *Iambl. Protr.* 70.12 (γνώσιν τῆς ὄντως ἀληθείας); *Hierocl. In CA* 23.7 (ἀλλὰ τοῖς τῆς ἀληθείας ὄροις ἐπομένως γινώσκειν τὰ ὄντα πάντα); *etc.* Друго много близко място *ad sensum* е следното твърдение на Аристотел (*Metaph.* 2.1, 993b19-21): „φιλοσοφία с основание се нарича наука за истината (ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας). Това е така, защото целта на теоретичното познание е истината (θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια), а на практическото – действието... Ние обаче не познаваме истинното, ако не знаем причината за нещата”, т.е. самата *същност* и *определение* на съответната субстанция. За ролята на истината в първата философия на Аристотел вж. Христов (2000), lix-lx.

Коментарни бележки към Фрагмент 3

κατάβασις/низхождане (275F.2): Освен с традиционната си употреба като обозначение на *слизането* в царството на Хадес (Nightingale (2004), 102), думата се свързва тясно и с класическата платоническа тема за *низхождането* на душата в света на ставането и сетивността, чийто най-известен образ без съмнение е повторното попадане в пещерата от прочутото място в *Държавата* (cf. Plat. *Resp.* vii, 516e; 519d). Всъщност, платоническата традиция работи с няколко версии за низхождането на душата, които се свеждат до позитивно и негативно гледище по въпроса още при Платон (cf. Festugière (1953), 63-96; Dörrie (1957); Merlan (1963), 11-13; Маринов (2006a)). Според второто, слизането на душата (като безтелесна и божествена) в света на телесното и смъртното не може да се нарича иначе, освен *падение* и даже смърт в гробницата на тялото (cf. *Phaed.* 62b *et passim*). На свой ред, по-положителната оценка гласи, че попадането ѝ тук долу е просто резултат от естественото ѝ желание – или дори божествената ѝ мисия – да украси и да се погрижи за сетивния свят (cf. *Phdr.* 246bc). Платон и цялата традиция след него се опитва да примири двете становища; още в *Тимей* (41d-42e) бива аргументирана схемата на двустепенното vyplъщение или „възникване” (γένεσις), която полага двата типа низхождане във времева последователност – първото като естествен и позитивен резултат от *пратеничеството* на душата, второто като извратената ѝ *дързост* да се отдаде на тукашния свят изцяло и да остане в него (cf. [Plat.] *Epin.* 981b; Plot. 4.8; 2.9.7-8). Доколкото Плотин и Порфирий поддържат далеч по-оптимистичния възглед, че душата е в състояние да се освободи от сетивността и да се върне в умозримия свят по силата на философската аскеза и съзерцателност *още приживе* (cf. Smith (1974), 29-39; относно ревизията на Ямблих вж. Shaw (1995), 21-57), при тях *κατάβασις* се свързва не толкова с *онтологическия* (и по-скоро неутрален) факт на раждането на душата в тяло като човешко същество, колкото с *духовния* (и отрицателен) смисъл на едно пристрастено отдаване на сетивното и забравя-нежелание за завръщане в божествената родина (cf. *AN* 2-3; *Abst.* 1.30.6; Plot. 4.8.1.8, 7.17; *etc.*). Връзката с (i) *нещата тук долу* и с (ii) темата за *заблудата* според мен доказва употребата му на това място именно във втория смисъл. За онтологическото низхождане пак в отрицателен план вж. *Sent.* 11 (ὕποβαίνουσαι).

Другият термин, който платоническата традиция без разлика използва при обозначаване на „низхождането”, е κάθοδος (cf. *AN* passim; *In Tim.* fr. 10.11; 80.11 Sodano; Plot. 4.3.12.18, 21; 4.8 *titulus*; 4.8.3.6; 4.8.5.2, 7; 6.4.16.3; *etc.*).

обличаме външния човек (275F.3): Една от метафорите на низхождането в платонизма, която започва с орфико-питагорейската идея за тялото като хитон на душата (cf. *Emp.* 31 В 126 DK; Plat. *Phaed.* 87b-e; Philo *LA* 2.56) и намира широка употреба при Плотин и Порфирий (cf. *Sent.* 29.36, 38; *VP* 23.28; *Marc.* 33; *etc.*; cf. Plot. 6.9.9.51-52; 1.4.4.15-17; 6.4.14.24; 5.1.2.15). Трябва обаче да отбележим, че тук „дреха” се явява не просто тялото, а *външният човек*, т.е. цялостният психофизичен комплекс, който душата създава при обръщането на енергиите си *навън* (cf. *Sent.* 16; Smith (1974), 23-27). За делението *външен – вътрешен човек* вж. по-горе, с.81-89.

сме се поддали на заблудата (275F.3): Следващата метафора за духовното низхождане на душата в сетивно-материалния свят (cf. *Abst.* 1.36.2; 1.51.3; *Aneb.* 1.5; *Sent.* 35.31-34; *etc.*). Традиционно, темата за самозаблуждаването се свързва със сократическите мотиви за *невежеството*, *сънния унес* и *забравата* (cf. *Marc.* 6; Procl. *In Alc.* 7.4-8), както и с идеята за увеличащото *течение* на земния живот (*ibid.* 5) и неговите явни и неявни *окови* (*ibid.* 7). Вж. също отказа на Природата (като нисшия дял на световната душа) да споделя заблудата на хората за голямата ценност на телата (*NT* 275F.19: οὐδὲν τοῖς ἐπαίρουσι συνεξαπατωμένη). По-общо по тези въпроси вж. Sourcelle (1975), 295-324, 415-436.

да познаем собствено присъщата ни сила (275F.5): cf. Betz (1970); Wilkins (1980), 23-32. Още Сенека експлицитно свързва познаването на истинските ни сили с интровертното вглеждане *вътре в духа* (cf. *Ep.* 76.32: *cum voles veram hominis aestimationem inire et scire qualis sit, nudum inspice ... animum intueri qualis quantusque sit, alieno an suo magnis*; cf. *Maec.* *Somn.* 2.12.5-6), а Олимпиодор го свежда до единство на *знание* и *правилен начин на живот* (*In Alc.* 36.14-17: ἴμαθε τίς ἢ ὄντως δύναμις, ὅτι ἢ ἐπιστήμη' ... μόνη γὰρ αὐτή καὶ ἡ εὐζωΐα οὔτε ἀλίσκεται ὑπὸ τυράννων οὔτε ἀφαιρεῖται; cf. 55.15-56.5; 96.7-12).

Във Филеб Платон (275F.5-6): Plat. *Phlb.* 48c-49a. Cf. Dam. *In Phlb.* 202; Olymp. *In Alc.* 170.6-171.3; Psell. *OD* 47.

ἄξια (275F.8): cf. 18, 37, 42. Терминът има подчертано *онто-аксиологически* смисъл и обозначава положението на дадена същност в йерархията на реалността (cf. *Hist. Phil.* 223F.16 Smith; Theiler (1933), 19-20; Zambon (2002a), 289).

Както дете ... със нозете (275F.12-14): Цитат от Омир (*Il.* 15.362-364; превод на А. Милев и Бл. Димитрова). Същият мотив – но вече в космогоничен контекст – е използван от Порфирий (456F.49-52 Smith; cf. *Philop. Aet. Mundi* 86.1-3) против християнската идея за унищожението на света: ако Бог стори това, а после създаде нов (както обещава Христос), то Той би приличал на въпросното дете. Като цяло, при тириецата често забелязваме отрицателния образ на „детето в нас” (*ἐν ἡμῖν παῖς*; *Abst.* 1.41.3-4; 1.44.3; *Gaur.* passim), т.е. *нисшия Аз*, който се нуждае от непрекъснатата санкция на *разумната душа* като негов педагог (срв. замисъла на *Clem. Paed.*; cf. *Hierocl. ap. Phot. Bibl. Cod.* 251, 464d). Що се отнася до корените на този негативен образ, те се откриват още при Хераклит (22 В 117 DK [= 231 KRS]: ἀνὴρ ὀκόταν μεθυσθῆ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαῖων ὄκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων; cf. В 20; 52; 70; 74; 79) и Платон (*Phaed.* 77e5), където детето е символ на неразумната страна на личността с всичките ѝ лоши желания и капризи. Cf. Theiler (1966a), 91-92; Armstrong (1967b), 229.

παίγνια (275F.18): *LSJ* (s.v.) различават две основни значения на *παίγνιον* – (i) *играчка* и (ii) *детска игра, детинщина*. Като примери за (i) в платоническата литература авторите посочват *Plot.* 3.6.7, *Porph. Sent.* 20.13-16 (материята е „сякаш играчка, бягаща към небитието”; cf. Brisson (2005), 109-110), както и прочутото място от *Законали* на Платон (803c), където човекът е представен като марионетка в ръцете на боговете: „бог по природа си е достоен за всяка блажена сериозност (*πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον*), а човек, както казахме преди, е създаден като някаква играчка на боговете (*θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον*) и всъщност това е най-доброто, което му се е случило.” В същия дух звучи и не по-малко известното място от *За промисъла* на Плотин (3.2.15.21-62), което сравнява живота ни тук долу със случващото се на театрална сцена – каквито и трагични образи да се налага да играе, актьорът (т.е. душата) не страда и умира истински, а рано или късно напуска представлението и се прибира у дома. В същия смисъл – продължава Плотин – и „пълнокръвният живот на вселената ... не престава да сътворява неспирно прекрасните си, благовидни и живи играчки (*καλὰ καὶ εὐεῖδῆ ζῶντα*

παίγνια; cf. 4.3.10.13-19).” В тази перспектива, земният живот се оказва нещо крайно *несериозно*, сравнен с възможността да станем богоподобни и да заживеем в божествения свят. Ето защо истинският философ трябва да е наясно, „че е попаднал сред деца, в чиято *игра* сам се е включил (παρὰ πλεσῶν παίδων παιδιᾶ τὸ περὶ αὐτὸν ἀποθέμενος παίγνιον). Защото дори и Сократ да играе, то играе единствено външният Сократ.” В току-що предадения текст, следователно, можем да отличим поне три мотива, формиращи контекста на обсъжданото понятие при Порфирий: (i) вече коментиранията тема за *играта на детето в нас*, попадаща под второто главно значение на παίγνιον, макар и обозначена при Плотин с друга дума (παιδιά; cf. Plat. Phlb. 30e); (ii) споменатото разграничение между *вътрешен* и *външен човек*, което е *Leitmotiv* за целия фрагмент; както и (iii) разбирането за външния човек и за сетивния живот изобщо като *игралка на природата* или боговете, която не бива да се възприема сериозно в контекста на вселенския *театър*. За съжаление, няма преки текстуални съответствия, които да докажат директното влияние на Плотин върху нашия текст; концептуалният *background* обаче е същият – парафраза или тълкуване на мястото от *Закони* във връзка с учението за външния човек. Cf. Marc. 2; Abst. 1.47.2; 448F.12-28 Smith.

щом като ... светини (275F.17-18): свидетелство на Ямблих (*In Alc.* фр. 5 Светлов = Procl. *In Alc.* 88.10-92.2) ни помага да схванем още по-ясно смисъла на цялата фраза. Там (89.9-10) е казано, че в едноименния диалог младият Алкивиад „се възхищава (ἀποθαυμάζειν) на вътрешните статуи на добродетелите (τὰ ἔνδον ἀγάλματα τῶν ἀρετῶν)” в Сократ „като на *святни* и *ценни*” (ὡς σεμνὰ καὶ τίμια). Прекият паралел с ὡς σεμνὰ θαυμάζων от нашия текст потвърждава, че на това място Порфирий започва голямата тема за театъра на живота, с която завършва Фрагмент 3 (275F.38-40), и в тази връзка противопоставя *марионетките* на природата (телата и външния живот изобщо: cf. 275F.34-35) на *истинския* предмет на почитание – *ума* (275F.32-33), който другаде (*Marc.* 11.7) е определен като „статуя на бога” (ἄγαλμα τοῦ θεοῦ като паралел на Ямблиховите „статуи”).

γινώσκειν τὰ μέτρα ἐπὶ πάντων /да познаваме мярата във всичко (275F.21-22): cf. Wilkins (1980), 12-22, 52-59. Cf. Pallad. ap. *Anth. Gr.* 11.349; Ael. Arist. περὶ παραφθέγματος 368.10-17.

ἀναφορὰν ... ἔχειν (275F.22-23): cf. Arist. *Metaph.* 4.2, 1004a25-27; Epicur. fr. 409 Usener; Polyb. *Hist.* 4.28.3.8; Alex. *In Metaph.* 2.10-11; Psell. *OD* 41; *etc.*

нуждата да познаваме душата (275F.23): cf. Plat. *Alc.* 130e8-9 (ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γινώρισαι ὁ ἐπιτάττων γινῶναι ἑαυτόν); *etc.* Олимпиодор (*In Alc.* 171.11-19) предлага следния аргумент: максимата се отнася без съмнение до *разумната душа* на човека, тъй като единствено тя е способна (а) да *се обръща към себе си* (за разлика от тялото и ирационалната душа; cf. *Sent.* 41) и заедно с това (б) да *познава* (себе си) в смисъл на преход от незнание към знание (за разлика от ума, който е винаги знаещ; cf. 8.15-9.19; cf. *Sent.* 44.17-18; Procl. *ET* 184; Psell. *OD* 30).

ума (... своята същност) (275F.24): cf. *Adv. Boeth.* 244F Smith; *Abst.* 1.29; *Sent.* 39.8; 41.2, 3, 8; *In Cat.* 99.7, 10; *In Harm.* 12.1. Cf. Plat. *Soph.* 248d-249a; Plot. 6.1.10.67; Anon. *In Parm.* 12.6, 9; Them. *In Phys.* 79.22; [Alex.] *In Metaph.* 602.3, 7; 612.16; 712.11-13; 799.13; Eus. *HE* 1.3.18-19; *DE* 4.3.4; 5.1.6, 20, 28; *etc.*

нас, нашите неща и нещата на нашите неща (275F.25-26): прочутата диайреза от Платоновия *Алкивиад* (128a-129a; 131e; 133c-e; срв. с.26), която разграничава съответно (i) *душата*, (ii) *тялото* и (iii) *външните притежания* (cf. Plat. *Apol.* 29d-30b (σώματα-χρήματα-ψυχή); *Gorg.* 477b (χρήματα-σῶμα-ψυχή); *Resp.* iv, 443cd (ἑαυτόν – τὰ ἑαυτοῦ); cf. Plot. 1.4.15.23; 1.6.2.10-11; 3.1.4.24; Iambl. *Protr.* 28.19-29.14; Olymp. *In Alc.* 3.11-12; 197.13-14; 200.6; 225.2-11; 227.16-228.18; *etc.*).

ἀκρίβεια (275F.27): cf. Plat. *Gorg.* 487c; *Leg.* vi, 769d; ix, 876c; *Tht.* 184c; Plot. 5.1.8.24; Basil. *Att.* 27.16-17; Procl. *In Tim.* 1.3.14-15; *etc.* Обобщаващ коментар към 275F.26-35 вж. при Wilkins (1980), 63.

всеобщия ум (275F.32-33): изразът има перипатетически произход и визира съвършенството на първия или външния ум (Alex. *De Intellectu* fr. 1.13; Philop. *In An.* 518.16; Simplic. *In Phys.* 965.3-4). В случая παντέλειος означава „всеобщ“ както в смисъл на *универсален* (cf. *Sent.* 22: μερικὸς – παντέλειος νοῦς; cf. Herm. *In Phdr.* 90.10-12: ἔστι γὰρ μερικῶς τὸ ὅλον, ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος μικρὸς κόσμος λέγεται μέρος ὄν τοῦ κόσμου, καὶ ὁ μερικὸς νοῦς πάντα ἔχει τὰ εἶδη ὅσα ὁ παντέλειος), така и на *цялостен, завършен* (Procl. *TP* 3.27, 95.12; cf. 3.18, 62.2; 5.5, 24.19 SW). Разликата на божествения ум от производното мислене на душата е предмет на интензивно обсъждане и при Плотин (cf. e.g. Plot. 5.1.4.13-16: „Ето защо всичко у него е *всесъвършено* (πάντα τέλεια), та той да е *целият съвършен* (πάντη ἢ τέλειος) и да

не носи нищо, което да не е такова, сиреч да не мисли; затова мисленето му е *не търсене, а притежаване* (νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν, ἀλλ' ἔχων)...”).

изображение ... образ (275F.33-34): cf. ὁ ἐκτὸς εἰκονικός [ἄνθρωπος] (275F.30-31). Темата за образа и образеца е традиционна за (нео)платоническата философия, в чиято йерархия на реалностите всяко ниво се разглежда като *образ* на по-висшето и заедно с това *образец* на по-нисшето (cf. Smith (1974), 11; Périn (1992a), 302-303; обичайните термини за *изображение* са εἰκών, εἶδωλον, ἴνδαλμα и μίμημα). Тук обаче можем да говорим за различен контекст и различни значения на двете понятия. В първия случай εἰκών изразява *причастие* на отделния индивид към общата му идея (т.е. на ἕκαστος ἡμῶν към αὐτὸς ἄνθρωπος; cf. Plot. 6.5.6) и най-вероятно включва в себе си още човешката *душа* и индивидуалния *ум*. Във втория „външният образ” препраща конкретно към *външния човек*, т.е. към нисшата ирационална душа като *образ* на разумната (съответстваща на *вътрешния човек* като наша същност; cf. Plot. 1.1.7-8; 6.7.4-5; P. Hadot (1968), 335-336). Отношението тук, в този смисъл, е не толкова *онтологическо участие* на копие към образец, колкото сравнение между *външния живот-като-образ*, свързан с нисшата душа и оформеното от нея тяло, и далеч по-съвършения *живот-като-образец в себе си*, свързан с рационалната душа и ума (cf. Gerson (1994), 208). За нисшата душа като опосредстващ образ/образец във връзката *душа – тяло* вж. Smith (1974), 2-18; Deuse (1983), 117n3; cf. Plot. 6.2.22.33-46 („Може би онова, което наричаме най-долна част на душата, е някакво нейно *копие* (ἴνδαλμά ἐστιν αὐτῆς), което не е отделено от нея, ами е като огледалният образ, който е на лице, докато е на лице външният образец.”)

ἐλεεινοί/жалки (275F.41): в цялото заключително изречение („така че ... по достойнство”: 275F.36-42) Порфирий обобщава наблюденията си за нуждата от изчерпателно самопознание с понятия на „театралната метафора”, с която дебатът за вътрешния и външния човек беше обвързан още в 275F.17-18. Така в първия вариант на незнанието за себе си, когато приписваме на външния човек върховна стойност, ние ставаме *комични* или *трагични* в зависимост от ситуацията, точно както се случва и във втория, когато по обратния път приписваме на вътрешния човек малоценността на външния. „Жалки” следователно би трябвало да разкрива и двата аспекта на житейската трагикомедия в нашия образ – нещо едновременно

καταγέλαστον и ἄξιον δακρύων (275F.38-39). Заедно с това, с израза διὰ πάντων ἄδικοι (275F.41-42) Порфирий очевидно напуска „сценичната” терминология и акцентира върху *сериозността* на втория тип невежество: ако в първия случай „божественото” е само *илюзорна* – и в този смисъл крайно *несериозна* – проекция върху небожественото в нас, то във втория имаме *реално* подценяване на нашата същност, което води до реална и напълно *сериозна* неправда (cf. Marc. 22.1-4: „А пък всички тези, които нито вярват, че съществуват богове, нито че всемирът се управлява по божи промисъл, *съгласно правдата търпят наказание* (δίκης κόλασιν) да нямат вяра ни в себе си, ни в другите, че всъщност има богове и не безумният ход на нещата властва в света...” [cf. Sall. 18.3]; 32.8-10: „И до каквато степен човек се е извърнал към смъртното, до такава е направил собствената си мисъл несъразмерна (ἄσύμμετρον) с величината на неунищожимостта...”; etc.). В тази връзка, ἐλεεινοί/„жалки” придобива в нашия текст не само *драматичен*, но и *морален* смисъл. (За ἐλεεινοί при Плотин вж. Plot. 1.4.8.3; 4.4.40.22.)

μέν (275F.26): появата на μέν 12 реда преди края на фрагмента и липсата на съответно δέ, което да въвежда втората част от аргумента, създават впечатление за *незавършеност* на пасажа. Не бива да изключваме възможността на това място Порфирий да преминава към по-конкретно разглеждане на вътрешния и външния човек или към по-детайлен сравнителен анализ на техните главни особености. Така или иначе, предвид загубата на цялата Четвърта книга, това предположение не може да ни помогне за локализирането на фрагмента в нея.

ВТОРО ПРИЛОЖЕНИЕ

ЖАНР И ОБЩА ПРОБЛЕМАТИКА
НА ЗА *‘ПОЗНАЙ СЕБЕ СИ’*

ОСНОВНИ ПОЛОЖЕНИЯ И ХИПОТЕЗИ

Въпреки богатото си и интригуващо съдържание, фрагментите на *За 'Познай себе си'* далеч не се радват на изследователско внимание в модерността. Към днешна дата знаем само за един пълен превод на съвременен език,¹ а в монографиите за Порфирий не намираме глави или по-големи пасажки, посветени на тълкуването им; всичко, с което разполагаме като наличност, са кратки и често повърхностни бележки. Най-вероятната причина за това, разбира се, са големите *неясноти* около нашия текст. Както внимателният поглед показва, от запазените ексцерпти не може да се направи *сигурен извод* нито за датата и периода на създаването, нито за жанра и общия облик на съчинението, още по-малко за преките му източници.

(1) *Index fontium et auctorum.*

Макар че паралелите с места от Платиновите *Енеади* са не малко, не можем да установим директно влияние от римския мислител – а оттам и по-късната дата на трактата – просто защото не разполагаме с преки текстуални съответствия.² Единственият експлицитно заявен източник на Порфирий си остава Платон (275F.5-6 Smith; cf. 274.2-3). Аристотел е споменат в съвсем странична връзка (273F.16-17) и философското му присъствие в текста – подобно на това на Плотин – също следва да се доказва.³ Още по-проблематично е евентуалното влияние от

¹ Porfirio, *Vangelo di un pagano: Lettera a Marcella. Contro Boeto, sull'anima. Sul conoscere stesso*, ed. A. R. Sodano, Milano, 1993. (За съжаление, до самото приключване на дисертацията не успях да се запозная с превода, поместен във въпросното издание.) Френски превод на целия втори фрагмент (274F Smith) предлага Saffrey (1992), 41-42.

² Разбира се, не можем да настояваме и за обратното: че Плотин *не е* упражнил влияние върху творбата. Сложната ситуация около употребата на *Енеади* (а вероятно и на устно споделяни възгледи на римския философ) в творчеството на тириецата е обобщена по чудесен начин от Smith (1987), 745: „Porphyry has a remarkable capacity for compartmentalisation. He can be most Plotinian when ... he is dealing directly with metaphysical and Plotinian themes, but elsewhere hardly betrays it when keeping close to the demands of another genre or area of study.”

³ Във всички издания на Аристотеловите фрагменти досега като „думи на Философа” се привежда не само пряко упоменатото му твърдение от 273F.16-17 Smith, а целият текст от самото начало (273F.1-17). Това – убеден съм – е погрешно, тъй като внимателният прочит свързва обяснението на Стагирит не с цялото изброяване дотук, а единствено

страна на Плутарх, в чийто творчески каталог фигурира заглавието на загубеното *За 'Познай себе си'* и това дали душата е безсмъртна (Περὶ τοῦ γινῶθαι σαυτὸν καὶ εἰ ἄθάνατος ἢ ψυχὴ).⁴ Както видяхме в Първа глава (с.35-36), интерпретацията на делфийската максима, засвидетелствана у писателя-жрец от Херонея, е в някакъв смисъл диаметрално противоположна на духа и посланието, които виждаме при Порфирий. Вярно е, че тириецът има навика да реферира и съпоставя различни позиции по даден въпрос, което изисква цитиране, парафразиране и компилиране на обширни пасажии от чужди автори; и все пак, почти винаги той намира начин

със съществуването на надписа в храма още във времето преди Хилон (273F.14-17). Що се отнася до евентуално влияние от Аристотеловия диалог *За философията*, който се занимава с историята на мъдростта и древната философия чак до епохата на своя автор и чиито начални свидетелства третираат именно делфийската тема (fr. 1-4 Ross), то тук неяснотите, изглежда, са още повече. Най-напред, само в нашия фрагмент (= *Phil.* fr. 3a Ross) съчинението се споменава поименно; в останалите свидетелства за максимата, за Делфи и за историята на Сократ не е даден конкретният източник сред Аристотеловите творби, което прави обсъжданото влияние още по-хипотетично. Освен това, името на Сократ така и не се появява в нашия текст, а в оцелялото от *История на философията*, където е представен животът на атинянина (210-217F Smith), Аристотел изобщо не е упоменат сред източниците. В този смисъл, много по-вероятно е евентуалното влияние да идва от страна на Аристотеловия *Протретики* (най-общо за него вж. Düring (1961); Nightingale (2004), 191-197; cf. Karamanolis (2006), 269), който и жанрово, и тематично стои много по-близо до *За 'Познай себе си'* (срв. **(3)** по-долу, с. xxxvi-xl).

⁴ Става дума за т.нар. *Каталог на Ламприй* (един от синовете на Плутарх), съчинен по всяка вероятност от късноантичен или византийски библиотекар, в който – измежду изброените 227 съчинения – под № 177 е запазено и въпросното заглавие. Ziegler (1951), 705-706 го отнася към Питийските диалози на Плутарх и дори го определя като „диалог-близък“ (*Zwillingdialog*) на *De E apud Delphos*, в който очевидно се е поставял силен акцент върху същността и съдбата на душата, както подзаглавието му подсказва. Според него съчинението почти сигурно е било от посветените на Сарapiон делфийски творби, и доколкото Порфирий е известен (по)читател на Плутарх, по всяка вероятност е оказало значително влияние върху нашия автор и запазените фрагменти (вж. особено с.828-829, където Ziegler се опитва да направи връзка между подзаглавието и 275F.22-24 Smith). За никое от тези предположения обаче нямаме пряко потвърждение.

да посочи произхода на своя материал,⁵ точно както прави и във Фрагмент 1 (273F Smith). Затова и не бива да твърдим, че в трите свидетелства се съдържат идеи на Плутарх или на който и да е друг автор, без наистина да сме в състояние да представим категорично доказателство за тяхното присъствие.

(2) Въпросът за философския жанр на *За 'Познай себе си'*.

Също толкова трудно и несигурно е определянето на жанра и общата насока на *За 'Познай себе си'*. В Първа глава (с.14-15) стана дума, че трите фрагмента са част от предпоследния, „етически” раздел на антологията на Стобей.⁶ Същият морален етикет е възприет и в съвременните класификации, които еднозначно определят съчинението като „етическо”, въпреки че ексцерптите се доближават по смисъл и терминология много повече до метафизическите работи на нашия

⁵ В предговора си към най-голямото запазено съчинение на Порфирий (*De Abstinentia*) Bouffartigue & Patillon (1977), xxv-xxxvii щателно разграничават шест типа референции у Порфирий: (i) цитати с пряко позоваване на автор и творба; (ii) цитати с позоваване единствено на автор (най-вече Платон); (iii) парафрази, резюмета и алюзии отново с пряко позоваване на автор или творба; (iv) цитати и парафрази на автори, които не са споменати поименно, но са ясни по подразбиране; (v) позоваване на (части от) учения, приписани не на отделен автор, а на група или цяла школа (cf. 274F.7 Smith); както и (vi) употреба на най-общи мотиви без каквото й да е позоваване. Изводът на двамата е, че – макар интегрирането на чужди мисли и думи, което в повечето случаи *променя* смисъла на източника, да е често срещано явление при Порфирий – като цяло тириецът прави коректни препратки към изворите. Затова и единственият вариант да разполагаме с „нещо от Плутарх” тук си остава (vi); това обаче може да се докаже само по линия на общо доктринално влияние, което в нашия случай е практически невъзможно.

⁶ 3.21. Условно, четирите книги на *Антология* могат да се дефинират последователно като „физическа” (включваща също места от учението за ума и душата, теологията и биологията); „логическа” (2.1-6: посветена на диалектиката, реториката и поетиката) и „етическа”(2.7-46); изцяло „етическа”; и предимно „политическа”. Може би тук е редно да споделим и наблюдението си, че големите авторитети на Стобей по философските въпроси са Сократ и Платон, след които – донякъде парадоксално – се нареждат херметическата и псевдо-питагорейската литература наравно с Ямблих и Порфирий. В секцията за самопознанието, обаче, от втората група е представен единствено нашият автор.

автор.⁷ Наистина основание за подобна оценка дава началото на първи фрагмент, което – по всичко личи – е и начало на цялото произведение.⁸ В него е поставен въпросът за автора и предназначението на прочутата делфийска максима, и от претрупаната скица на различните позиции за авторството ѝ, съчетана с митични и легендарни мотиви, лесно може да направим паралел с уводната секция на съчинение като *Пещерата на нимфите* например: налице е проблематично място (стих или фраза), което е част от древната божествена мъдрост и трябва да се разтълкува в контекста на „старата философия“ и по-новите (платонически) интерпретации.⁹ Всичко това, разбира се, пасва чудесно на рубриците *Ethica*, *Mythica* или *Homerica*, които днес маркират големи дялове от Порфириевото творчество.¹⁰ Прочитът на следващите два фрагмента обаче ни показва същото съчинение от доста по-различен ъгъл – този на класически за метафизиката топоси като мъдрост и философия, душа и ум, вътрешен и външен човек, съзерцание на благо, и пр. В този ракурс, уводът на нашия трактат също добива нов облик: като централен проблем за обсъждане вече се поставя не толкова издирването на автора или историческото тълкуване на максимата, колкото изтъкването на самопознанието

⁷ Отново Bidez (1913), 109-110 е първият, който налага както цялостната схема, така и конкретната оценка за *De Nosce teipsum*. Според него, при Порфирий максимата се интерпретира не толкова като насърчение към метафизически спекулации, колкото като средство за постигане на *нравствени ценности* като мъдрост, щастие и благоразумие. Cf. Courcelle (1974), 87-89.

⁸ Най-силният довод за това е поименното обръщение към адресата (273F.18 Smith), което по презумпция се прави в началния параграф на всяка книга.

⁹ Cf. AN 2. В контекста на изследванията за душата (FA 251F.3-5 Smith) Порфирий прави разлика между два основни типа източника: *митологизираната* ἱστορία на древните и *научните понятия и възгледи* на различните философски школи (cf. *Adv. Boeth.* 246F.2-3 Smith: ὡς τὰ μὲν τῶν ἐννοιῶν καὶ τὰ τῆς ἱστορίας). В екзегетичните си работи тириецът ползва обичайно и двата, макар че висшата санкция е задължение на научно-философската теория. По сходен начин Порфирий критикува и ограничеността на *поезията* и сетивно-образното представяне на съвършения живот на боговете в сравнение с *философското* му разглеждане (cf. *In Tim.* fr. 8-9 Sodano). Относно методологическото разнообразие на Порфирий вж. най-вече VP 15.5-6.

¹⁰ Cf. Smith (1993), xii.

като необходимо условие за богопознание (273F.4-6, 17-23 Smith). Въпросът „Какво ни казва максимата?“ се оказва колкото морално-религиозен или екзегетичен, толкова и богословско-философски.¹¹ Следователно жанровата и тематична специфика на *За 'Познай себе си'* не бива да се измерва с помощта на общи класификационни схеми или съвременни модели; действителният смисъл на трите фрагмента може да стане достъпен за изследването ни само след подробен анализ на тяхното *концептуално послание*.

(2.а) Речник и обща проблематика.

В това отношение от огромна важност за нас е да намерим правилния „вход“ към тяхната проблематика. За тази цел – считам – е нужно най-напред да разгледаме *речника*, който Порфирий ползва при описанието на „Познай себе си“. Още в първия ред на Фрагмент 1 (273F.2 Smith) той говори за „свещена *заповед* (или заръка)“ (τὸ ἱερὸν πρόσταγμα),¹² като „божественият“ характер на максимата се потвърждава по-долу и от употребите на ἐθέσπισεν (273F.7-8), ἀνάθημα, ὀρμηθὲν ἀπὸ τινος θείας ἐπιπνοίας (273F.10-11) и ὑπὸ θεοῦ ἢ οὐκ ἄνευ θεοῦ ἐρρήθη (273F.19; cf. 12-13: τοῦ μὲν Πυθίου ... εἶναι ... χρησθῆναι δὲ Χείλωνι; 274.19-20: θεὸς ... παρακελεύεται). Наред с неоспоримото си религиозно звучене, обаче, „надписът“ (τὸ γράμμα: 274F.9) разкрива и една друга страна на Порфириевата интерпретация. Божията заповед за самопознание не е чисто *култово-йератична* формула; процедурата по изпълнението ѝ очевидно изисква *лични, вътрешни* усилия, и затова богът не просто „нарежда“ (cf. 273F.22: ἐπιτάττει), но най-вече „възвестява“, „увещава“ и „повелява“ – нюанси, които тириецът пресъздава с помощта на *προσαγορεύειν*

¹¹ Cf. Betz (1970), 484. Паралелът с общия тон на „етическото“ *Писмо до Марцела* също свързва посоченото място по-скоро с *духовно-метафизическото*, отколкото с историко-филологическото или пък чисто моралистичното тълкуване на Аполоновата заръка. Относно дефинирането на *Писмото* по своя жанр и тематика вж. Whittaker (2001); cf. R. Goulet in Brisson *et al.* (2005), 15. Като точно толкова изкуствено и погрешно следва да се разглежда и категоричното отделяне на *метафизическата* от *морално-религиозната* проблематика; както се опитваме да докажем, в античния платонизъм и специално при Порфирий двете са на практика неотделими (cf. *e.g.* Zambon (2002a), 47-48; *etc.*).

¹² Cf. Greg. Thaum. *Paneg. In Orig.* 11.25-30 (πάνσοφον πρόσταγμα τὸ Γνώθι σαυτόν).

(273F.4), παραγγέλλειν (273F.6; 275F.21; cf. 273F.13: παράγγελμα¹³) и κελεύειν/ παρακελεύεσθαι (274F.5-6, 9, 11, 19-20, 28; cf. 23-24: τῆς πρὸς τὸ γνῶναι ἑαυτὸν παρακελεύσεως). По този начин, обсъждането се дистанцира както от чисто *филологическото* разискване на „Познай себе си” като „гнома” и „сентенция”¹⁴ на някой от седемте мъдречи или пък като *clausula*¹⁵ от теориите на ораторите; така и от крайната *религиозно-морална* линия на тълкуване, позната ни например от *De E* на Плутарх (17, 392a; 21, 394c) и *Хармид* на Платон (164d-165b), която разглежда надписа като „поздрав” (πρόσρησις) от страна на Аполон, принасящ смирение на смъртните.¹⁶ Началото на Фрагмент 2 (274F.2-7 Smith) наистина ни въвлича в Порфириевата екзегеза на съответното място при Платон, но това съвсем не значи, че тириецът приема Платоновата версия. Тук в много по-голяма степен той се интересува от *предмета*, а не от формата и жанра на „поздрава”. Аргументът му е следният: „Бъди благоразумен” в смисъл на σοφροσύνη означава „Запази

¹³ Cf. Plut. *Adol.* 35f-36a.

¹⁴ **γνώμη**: cf. Didym. Caes. *In Eccl.* 238.7-8 (βραχεῖα ἐστὶν ἡ φωνή, πολλὴ δὲ ἐστὶν ἡ διάνοια). **ἀπόφθεγμα**: cf. Eustath. *In Iliad.* 2.772.11-12 (βιωφελῆς τις προφορὰ δι' ὀλίγων λέξεων, οἷον τὸ 'γνῶθι σαυτὸν', καὶ 'ἐγγύα πάρα δ' ἄτα', καὶ τὰ ὅμοια); Anon. ap. Phot. *Bibl. cod.* 249, 440b23 (εἰ καὶ εἰς Χίλωνα τῶν ἐπτὰ σοφῶν ἕνα τὸ ἀπόφθεγμα ἀναφέρουσι); *etc.*

¹⁵ **κόμμα** [*dictio concisa et sententiosa*]: cf. Syrian. *In Herm.* 7.10-14 (ἔστι τοίνυν κόμμα μὲν λόγος διάνοιαν δηλῶν ἐν δύο ἢ τρισὶ λέξεσιν, ὡς τὸ 'μηδὲν ἄγαν' 'γνῶθι σαυτὸν'); Longin. *Rhet.* 565.18-566.6; Dem. *Eloc.* 9; Ael. Arist. *Rhet.* 1.13.1; Simpl. *In Epict.* pr.62-64; *etc.*

¹⁶ Cf. Plat. *Charm.* 164d-165b: „Този надпис, тъй мисля, е поставен като един вид поздрав на бога, отправен към влизащите в светилището вместо „Здравей” (πρόσρησις οὐσα τοῦ θεοῦ τῶν εἰσιόντων ἀντὶ τοῦ Χαίρε). Според бога не е правилно да се поздравява със „Здравей” и не това трябва да си пожелават хората помежду си, а „Бъди разумен”. И всъщност по този начин богът отправя към влизащите в светилището поздрав, който се различава от поздрава на хората... Иначе „Познай себе си” и „Бъди разумен” (Σωφρόνει) са едно и също нещо, за което според мен говори надписът. А може би някой би помислил, че не е така. Струва ми се, именно това се случило с тия, които са поставили по-късните надписи „Нищо прекомерно” и „Поръчителството води до нещастие”. Те са помислили, че „Познай себе си” е наставление (συμβουλή), а не поздрав (πρόσρησις) към влизащите в храма. И за да поставят и те не по-малко полезни наставления, поставили са тия надписи.” Превод на съответните места при Плутарх вж. по-горе, с.36.

разумността”; това, което е носител на разумността в нас, е умът; „Познай себе си” *ergo* представлява обръщение на бога към ума в един особен *сотериологичен* план, предполагащ *метафизическото* опазване на ума като истинска *същност* на човека. Γνωθι σαυτόν, следователно, е не толкова религиозен поздрав, констатиращ неотменен факт, а точно това, което Платон и Плутарх отричат – *наставление* от бог, чието реализиране е в наше ръце. Думите на Аполон, в този смисъл, се оказват „подходящо *увещание* да познаем собствено присъщата ни сила” (275F.4-5: παραίνεσις οἰκεία εἰς τὴν γνῶσιν τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως). Тъй като обаче – продължава Порфирий – това може да стане единствено по пътя на философията, която преди нашата сила познава и самата ни същност (274F.7-11), „Познай себе си” в крайна сметка трябва да се разбира като *увещание към философията*. В подкрепа на това утвърдено в древността¹⁷ тълкуване можем да посочим и употребата на типични за паренетичния жанр през Античността понятия, свързани с изразяването на *усърдие*, *неотклонност* и *сериозност* (cf. 274F.12: ἀπταιστως ... σπουδάζομεν ... προθυμώμεθα; 23: σπουδή; 275.36: φροντιστέον), както и на *грижа* и *практикуване* на философския начин на живот (cf. 273F.22: ἀναγκαῖον; 274F.6 et 275F.35: δεῖ; 274F.21: φιλοσοφία ... ἐπετηδεύθη; cf. 275F.36: φροντιστέον). Подобно на Сократовата лична история за „служба към бога” от Делфи, и Порфириевият анализ на максимата в нашите фрагменти носи изразността най-вече на *философския протрептик*, въвличаща читателя в размисъл за най-значимите проблеми и понятия във въпросния жанр.

(2.b) Посвещението: вероятна аудитория и философски контекст.

Доколкото всяко увещание има свой адресат, а по щастливи обстоятелства ние притежаваме името на човека, на когото е посветено *За ‘Познай себе си’*, то е много вероятно изясняването на личните и философски отношения между него и нашия автор да хвърли допълнителна светлина върху жанра и общата насока на съчинението. Беглите опити в съвременните Порфириански студии, обаче, не ни помагат особено в тази насока. Големият проблем всъщност е идентифицирането на личността, стояща зад името „Ямблих” от обръщението (273F.12 Smith). В

¹⁷ Cf. e.g. Eustath. *In Iliad.* 2.412.14-18 (γνωθι σαυτόν представлява ὑποθήκη и παραίνεσις); Procl. 5.3; 8.15-9.1; Simpl. *In Epict.* pr.62-64 et passim; etc.

своите кратки бележки по случая Zeller и Bidez категорично свързват адресата с прочутия неоплатоник от Халкида (и най-известен „ученик” на тириеца) и оттам заключават за късната дата на съчинението (между 290 и 300 г.).¹⁸ В същия дух, от посвещението P. Hadot извежда довод в подкрепа на това, че ученичеството на Ямблих при Порфирий е напълно реално, дори да става дума единствено за лично познанство и кореспонденция, както впоследствие твърдят още Goulet и Saffrey.¹⁹ Последният отива по-далеч в предположенията си и опитва да обясни *замисъла* на творбата с въпросното посвещение. Според него, *De Nosce teipsum* има за цел да защити Платиновия тип (нео)платонизъм, основан на съзерцателното единение с бога, от критиките на Ямблих, който вече е поддържал възгледа си за ритуалния път на богопостигане чрез теургията. Като такава, съчинението би следвало да представлява опит за връщане на непокорния последовател обратно в „правата философия” чрез разясняване на най-значимата интелектуалистка тема в нея.²⁰ Така на границата между III и IV век *За ‘Познай себе си’* – заедно с *Животът на Плотин* и редакцията на *Енеади* – е образувало ядрото на Порфириевите усилия Платиновата мисъл да се утвърди като *стандарт* в платоническите кръгове, и в този смисъл нашата творба е най-удачно да се схваща като *реплика към Ямблих и теургичната му идея за философстване*.²¹

Проблемът на такава интерпретация се състои главно в липсата на директни сведения за контактите между Порфирий и Ямблих. Наистина, на едно място във *Vita Plotini* (9.3-5) нашият автор изброява жените-почитателки на Платиновата философия и сред тях споменава „Амфиклея, която беше жена на Аристон, сина на Ямблих”, като от начина, по който Порфирий вметва имената им, можем да заключим, че двамата също са били част от вътрешния кръг на римския философ. Доколкото обаче този Ямблих е известният мислител от Халкида, е много трудно да се каже, най-малкото защото все още се спори за датите в живота на последния.²²

¹⁸ Zeller (1923), 737; Bidez (1913), 105; (1919), 32.

¹⁹ Hadot (1968), 91-92; Goulet (1982), 407; Saffrey (1990), 98-99; (1992), 40.

²⁰ Saffrey (1992), 41-42. Cf. Smith (1974), 83-88; Shaw (1995), 10-17.

²¹ Saffrey (1992), 42, 47-53.

²² Bidez (1919); Cameron (1968); Dillon (1987), 863-878. Засега съществува относителен консенсус, че Ямблих е роден най-вероятно около 245-250 г. и умира някъде към 325 г.

Дори да приемем, че през 60-те години съвсем младият Ямблих е бил част от кръга, почти необяснимо остава как синът му Аристон има брак с жена, която по всяка вероятност е далеч по-възрастна от собствения му баща.²³ Освен това, името Ямблих – очевидно от арамейски произход – е добре засвидетелствано в ономастиката на източните римски провинции през късната Античност,²⁴ което прави вероятността измежду множеството почитатели на Плотин с ориенталски произход да е имало друг Ямблих много по-голяма. При това положение, щом не можем да идентифицираме сирийския мислител със споменатия във *Vita Plotini* мъж, то не можем да бъдем сигурни и в това, че *За 'Познай себе си'* наистина е посветено на първия. Факт е, че Порфирий се опитва да поддържа контактите си с (поне част от) членовете на Римския кръг, като често прибегва до писма и други писмени увещания (каквото е случаят с Фирм Кастриций²⁵ и *De Abstinencia*). Не бива, следователно, да изключваме вариант, в който нашето произведение е посветено на „римския” Ямблих по неизвестен за нас повод и няма нищо общо с дебата с прочутия му съименник относно теургията и Платиновата философия.

(3) *Skopos* на съчинението: работна хипотеза.

Насетне, дори да приемем Ямблих за истинския и единствен адресат, с това съвсем не решаваме проблема за *предназначението* на Порфириевия трактат. Действително, между нагласите на двамата мислители съществуват не малко различия и това се отчита още в древността.²⁶ Вярно е и това, че те по всяка ве-

²³ Brisson (1982), 88; cf. Cameron (1968), 374.

²⁴ *PLRE*, s.v. *Iamblichus* [i, 450-451]. Разполагаме, например, с данни за съществуването на лекар с това име в Константинопол от късния VI век [*ibid.*, i, 609-610]; през IV-V век пък имаме дълга поредица от едноименни неоплатоници, най-известен от които остава племенникът на Сопатър (един от влиятелните ученици на халкидеца) [*ibid.*, i, 451-452]. Преди нашия философ се открояват имената на още двама Ямблиховци: арабски династ от времето на Август (вт. пол. I в. пр. Хр.), както и авторът на прочутите *Babyloniaca* (II в.). Относно най-вероятната етимология на името вж. Dillon (1987), 863-865.

²⁵ За него вж. Bouffartigue & Patillon (1977), xix-xxiii.

²⁶ Прокъл (*TP* 1.1, p.6.16-7.4 = 36T Smith) изброява пет поколения „тълкуватели на Платоновата епоптия”: (i) Плотин, (ii) „възприелите съзерцанието от него” Амелий и

роятност водят дълъг и задълбочен спор за ролята на популярната религия във философското учение – спор, довел до написването на *Писмо до Анебон* и още по-известния му отговор *За египетските мистерии*. И все пак, нашите фрагменти ни въвличат в *друг тип* дискусия, в която Порфирий и Ямблих може би са били не опоненти, а по-скоро съмишленици. Противно на честите обвинения в окултизъм и прекален афинитет към религиозно-теософските теми, прегледът на запазените съчинения от сирийския философ показва – с малки изключения – една учудваща традиционност на тематиката и заглавията. Един от грандиозните проекти на Ямблих – *Свод на питагорейските учения*, към който се предполага, че са принадлежали пет от оцелелите му творби, – е включвал биография на Питагор, *Протрептик* към философията и три трактата, третиращи математическите науки в целия спектър на тяхното разнообразие, приложимост и сложност.²⁷ Именно във второто от тези произведения са запазени, както днес се счита,²⁸ дълги парафрази и цитати от Аристотеловия *Протрептик*, които недвусмислено обвързват Ямблих с „най-доброто” от класическата философия и гръцкия рационализъм. Ето защо е много вероятно в нашите фрагменти да открием повече допирни точки, сходства и паралели със сириецата, отколкото полемични мотиви или скрити атаки срещу него. А с това трябва да признаем, че между посвещението „на Ямблих” и общия дух и теми в *За ‘Познай себе си’* е неоправдано да правим каквито и да е връзки, касаещи датата, целта, съдържанието и цялостния облик на Порфириевата творба.

(3.а) За ‘Познай себе си’ и философската протрептическа литература.

Какво обаче представлява философският протрептик през Античността и доколко имаме правото да свързваме нашето съчинение с този жанр единствено въз

Порфирий, и чак след тях (iii) божествения Ямблих, от когото именно Прокъл извежда философското си родословие [(iv) е представено от Плутарх Атински, а (v) от Сириан].

²⁷ Cf. Dillon (1987), 879.

²⁸ Düring (1961), 14-16; срв. бел. 3. Освен че получава първоначалното си образование по философия при перипатетика Анатолий (Eun. 5.1.2 = 33aГ Smith; cf. *QH* 1.11; *etc.*), Ямблих следва Порфириевата линия на хармонизиране на Платон с Аристотел (за нея вж. Sorabji (1990), 3-5; P. Hadot (1990); Blumenthal (1996a), 24; Karamanolis (2004b); *etc*) и пише коментари към Аристотеловите съчинения, които ползва в преподаването си.

основа на трите оцелели фрагмента? По правило, появата на въпросния тип литература се обяснява с нарастващата конкуренция между паралелните форми на интелектуална култура в класическа Гърция и най-вече в Атина. Казано иначе, философското „увещателно слово“ (λόγος προτρεπτικός) възниква като средство за привличане на млади умове и налагане на собствения модел за духовна култура и образование (παιδεία) в среда, където представители на софистиката, реториката, медицината и философията взаимно си оспорват водещата роля в онова, което гърците все още наричат φιλοσοφία в неспециализиран смисъл.²⁹ Вероятно още в края на V век пр. Хр. широко разпространение получават т.нар. „рекламни речи“ (или ἐπαγγέλματα), които повечето софисти изнасят пред широка аудитория под формата на демонстрация или открита лекция с цел набиране на ученици.³⁰ Като своеобразна реплика на Платон към тази софистическа активност се появяват и първите собствено философски опити за протрептическо слово – лекцията му *За благо*³¹ и някои места от *Диалози* (например водещият аргумент в *Евтидем* или прочутото сравнение между оратора и философа в *Теетет*).³² След него Исократ и Аристотел също предлагат дълги и убедителни увещания към философията,³³ а съревнованието кой ще обясни по-ясно и въздействащо смисъла и измеренията на истинското образование очевидно продължава с пълна сила също през епохата на елинизма и Римската империя. В този смисъл, макар и слабо документирана, със сигурност знаем за съществуването на устойчива и богата традиция в античния жанр на протрептика, и то включително във времето на Плотин и Порфирий.³⁴ В по-конкретен план, най-влиятелен през целия период – изглежда – е бил именно Аристотеловият *Протрептик*, замислен като реплика към „кипърските творби“ на Исократ и обърнал във философията имена като Епикур и Цицерон например (чийто *Хортензий*, на свой ред, оказва решаващо въздействие на Августин). В съдържателно отношение той може да се опише като амалгама от платонически

²⁹ Hadot (2002), 15-51; срв. Маринов (2006b), 54-56.

³⁰ Düring (1961), 19.

³¹ За характера, смисъла и неяснотите, свързани с нея, вж. Бояджиев (1984), 59-64.

³² Plat. *Euthyd.* 278e-282d; *Thet.* 172d-177c.

³³ Düring (1961), 20-35.

³⁴ Cf. e.g. Clem. *Protr.*; Galen. *Adhort. Ad Med.*; etc.

мотиви, заимствани пряко от *Евтидем*, *Теетет* и (най-важното!) *Алкивиад*, който в по-късно време също се разглежда като протрептик.³⁵ В съвсем синтезиран вид, негова цел е отстояването на *истинското* (а за Аристотел от 50-те години на IV в. пр. Хр. това значи *академическото*) понятие за философия, изградено около вече обсъденото Сократово разбиране за познание и не малко собствени и Платонові философски положения.³⁶ Доколкото представлява увещание към хора *извън* философията, философският протрептик е нужно да изхожда от общоприетите блага и ценности, които владеят умовете и сърцата на младежите; затова и тук, и в *Евтидем* основен предмет на обсъждане е *постигането на висшето благо и щастие*. За разлика от простолюдието и ораторите, обаче, Платон и Аристотел твърдят, че то се състои не в трупането на богатство, слава, власт и удоволствия, а в умственото причастяване към *божественото мислене и мъдрост*, които далеч надхвърлят всяко земно блаженство. Това, в което двамата намират ценността и смисъла на философстването, е *нравствено-интелектуалното съвършенство* (ἀρετή), което ни прави *богоподобни* и което е достижимо само за „съзерцателите на истината“, водещи *живот във философията*.³⁷ За да докаже тази постановка и убеди аудиторията си, обаче, Аристотел (както впрочем и всеки автор на подобно увещание) трябва недвусмислено да покаже, че човешкото същество притежава нещо *божествено* в себе си, че това божествено са всъщност *душата и умът*, както и че те съставляват неговия *истински Аз* и че всички хора – следователно – са способни на върховно щастие единствено във *философското умосъзерцание* (θεωρία) и *живота съобразно ума* (ὁ κατὰ νοῦν βίος).³⁸

В тази връзка, можем с основание да заключим, че протрептическият жанр неизбежно навлиза в тематиката на самопознанието, понеже е нужно да подплати модела си със съответния разрез на човешката ситуация, обясняващ как и защо

³⁵ Cf. Olymp. *In Alc.* 12.1-4; 201.7-15.

³⁶ Cf. Düring (1961), 180-182.

³⁷ Cf. *ibid.* 271-274.

³⁸ Cf. Arist. *Protr.* В 108 Düring: „Впрочем, нищо божествено или блажено не е присъщо на хората, освен единственото заслужаващо усърдие – *онова в нас, което принадлежи на ума и разумността* (ὄσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν νοῦ καὶ φρονήσεως). Защото, изглежда, само то измежду всички наши части е безсмъртно и божествено.”

следва да се стремим към философското благополучие. От своя страна, един от главните мотиви в античните дискусии на „Познай себе си” е насърчението да разберем природата си, за да проумеем и възможността на своето щастие. Това, както и многобройните паралели между части от трите фрагмента и места от обсъжданата литература, ни дава – струва ми се – правото да отстояваме, че в *За ‘Познай себе си’* Порфирий стои много близо по внушение, терминология и теми до протретиическия жанр; в интерпретацията му на максимата като увещание към философията, следователно, няма нищо случайно или нетрадиционно.

(3.b) Ограничения пред хипотезата: няколко възражения.

За да бъдем докрай честни в изследването си, обаче, трябва да поддържаме тезата в разумни граници. В противовес на множеството паралели, краткостта на фрагментите и твърде общото им звучене – както многократно отбелязвахме – представляват сериозна пречка пред жанровата идентификация на съчинението. Освен това, наличието на конкретен предмет на изследване, различен от „крайна цел на философията”, „висше благо”, „мъдрост” и т.н., неизбежно е придавал на творбата специфична структура и я е отпращал по-скоро в групата на частните философски *zetemata*, контрастиращи с твърде общия и на моменти реторичен тон на увещателната литература. Накрая, независимо дали става въпрос за Ямблих, прочутия неоплатоник, или за евентуалния му римския съименник, посвещението ясно загатва, че *За ‘Познай себе си’* не е било предназначено за напълно външни или пък тепърва встъпващи във философията хора; очевидно разбирането му вече е изисквало известна философска култура, от каквата протретиическият жанр не би следвало да се нуждае, достигайки до своята аудитория.

(4) Заключение.

От друга страна, съвременните изследвания изпитват сериозни трудности при жанровото дефиниране не само на това съчинение, но и на други работи на тириецата, както и на множество трактати от Платиновите *Енеади*.³⁹ Изглежда, че особеният „Амониев дух” на разискванията в Римския кръг до голяма степен е

³⁹ Goulet-Cazé (2005a), 26.

притъпил у двамата навика на схоластичното придържане към точно зададени форми и модели на композиция, характерен за късноантичния платонизъм.⁴⁰ Подобно на своя учител, когото съвсем съзнателно имитира, Порфирий често придава на метафизичните си спекулации облика на общи *духовно-интелектуални упражнения*, имащи за цел *с всички дискурсивни средства* (включително това на парадокса и противоречието) да изведат ума на писателя/читателя от полето на тривиалното, буквалното и техническото, за да го въведат в пространството на *живия* философски смисъл.⁴¹ Доколкото изпълняват ролята на подобно увещание към вътрешен прогрес, неговите *Сентенции*, например, правилно се определят като „*протрептик към себе си* и за употреба от близките”.⁴² В каква степен такава дефиниция подхожда и на нашата творба, е невъзможно да кажем със сигурност. Сигурно е обаче, че Порфирий често адресира своите философски медитации и коментари до съмишлениците като един вид покана за съвместно философстване, което всеки път достига до задълбочена рефлексия върху няколко фундаментални теми в платоническата мисъл, пречупени през призмата на конкретния проблем, зададен в началото. По всяка вероятност, *De Nosce teipsum* не е било изключение от това правило. Затова и най-сигурното определение, което можем да дадем на нашето съчинение, е *философски коментар или духовно упражнение по въпроса за самопознанието, който силно се доближава – може би не толкова жанрово, колкото тематично – до античния философски протрептик*.

⁴⁰ *VP* 14.15-16.

⁴¹ *Ibid.* 8.8-19; 13-14; 21.12-18. Cf. Smith (1987), 723.

⁴² Goulet-Cazé (2005a), 27.

ТРЕТО ПРИЛОЖЕНИЕ

**ИЗБРАНИ МЕСТА
ОТ СЪЧИНЕНИЯТА И ФРАГМЕНТИТЕ
НА ПОРФИРИЙ**

(ГРЪЦКИ ТЕКСТ, БЪЛГАРСКИ ПРЕВОД И БЕЛЕЖКИ)

5.¹ Душата е нещо средно между неделимата и делимата по отношение на телата същност. Умът, на свой ред, е само неделима същност, телата са само делими, а качествата и материализираните форми са делими по отношение на телата.

10.² Всичко е във всичко, но в съответствие със същността на всяко едно поотделно: в ума присъства като в мисловен принцип, в душата – във вид на логос, а в растенията – семенно. В телата то е налично под формата на изображение, а в онова отвъд всичко – немислимо и свръхсъщностно.

11. Когато низхождат, с намаляването на силата им безтелесните същности се разделят и умножават чак до нивото на индивидуалните неща,³ а възхождайки обратно нагоре, се единяват и възвръщат към единното си битие посредством изобилието на сила.

12.⁴ Хомонимията е налице не само при телата, но и „живот“ е от онези думи, които се употребяват в много смисли. Тъй като едно е животът на растението, друго – на одушевеното, трето – на умозрящото; и едно е животът на природата, друго – на душата, трето – на ума, а съвсем различен е този на онова отвъд [всичко] (защото и то е живо, ако и нищо от нещата след него да не притежава живот, близък до него).

13.⁵ Всяко пораждащо – по силата на собствената си същност – поражда друго, понесъвършено от самото себе си,⁶ и всичко породено по природа се насочва към породилото го. На свой ред, от пораждащите едни въобще не обръщат себе си към породените от тях, други и се обръщат, и не се обръщат, а трети са насочили себе си единствено към порожденията си, без да се възвръщат към самите себе си.

16.⁷ Душата притежава логосите на всички неща и действия съобразно тях, като или бива призована от нещо друго към непосредствено възприемане, или се обръща към тях навътре в себе си. Така, от една страна, когато е подбудена от друго сякаш към нещата навън, тя задейства усещанията си, а от друга – потапяйки се в самата себе си към ума, се оказва въввлечена в процесите на мисленето. И нито сетивното възприятие отвън, нито мисленето [...] както за живото същество възприятията не се получават без афицирането на сетивата му, така и мисловните процеси са невъзможни без наличието на сетивни образи и представи. И за да има съответствие – както впечатлението съпътства сетивната дейност на живото същество, така

5. Ἡ μὲν ψυχὴ τῆς ἀμερίστου καὶ <τῆς> περὶ τὰ σώματα μεριστῆς οὐσίας μέσον τι, ὁ δὲ νοῦς ἀμερίστος οὐσία μόνον, τὰ δὲ σώματα μεριστὰ μόνον, αἱ δὲ ποιότητες καὶ τὰ ἔνυλα εἶδη περὶ τὰ σώματα μεριστά.

10. Πάντα μὲν ἐν πάσιν, ἀλλὰ οἰκείως τῇ ἐκάστου οὐσίᾳ· ἐν νῶ μὲν γὰρ νοερώς, ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς, ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς, ἐν δὲ σώμασιν εἰδωλικῶς, ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνεγνωτόως τε καὶ ὑπερουσίως.

11. Αἱ ἀσώματοι ὑποστάσεις ὑποβαίνουσαι μὲν μερίζονται καὶ πληθύνονται εἰς τὰ κατὰ ἄτομον ὑφέσει δυνάμεως, ὑπερβαίνουσαι δὲ ἐνίζονται καὶ εἰς τὸ ὁμοῦ ἀντιχωροῦσι δυνάμεως περιουσίᾳ.

12. Οὐ μόνον ἐν τοῖς σώμασι τὸ ὁμώνυμον, ἀλλὰ καὶ ἡ ζωὴ τῶν πολλαχῶς· ἄλλη γὰρ ζωὴ φυτοῦ, ἄλλη ἐμψύχου, ἄλλη νοεροῦ, ἄλλη φύσεως, ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοῦ, ἄλλη τοῦ ἐπέκεινα· ζῆ γὰρ κάκεινο, εἰ καὶ μηδὲν τῶν μετ' αὐτὸ παραπλησίαν αὐτῷ ζῶν κέκτηται.

13. Πᾶν τὸ γεννῶν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ χεῖρον ἑαυτοῦ γεννᾷ, καὶ πᾶν τὸ γεννηθὲν φύσει πρὸς τὸ γεννήσαν ἐπιστρέφει· τῶν δὲ γεννῶντων τὰ μὲν οὐδ' ὅλως ἐπιστρέφει πρὸς τὰ γεννηθέντα, τὰ δὲ καὶ ἐπιστρέφει καὶ οὐκ ἐπιστρέφει, τὰ δὲ μόνον ἐπέστραπται πρὸς τὰ γεννήματα εἰς ἑαυτὰ μὴ ἐπιστρέφοντα.

16. Ἡ ψυχὴ ἔχει μὲν πάντων τοὺς λόγους, ἐνεργεῖ δὲ κατ' αὐτοὺς ἢ ὑπ' ἄλλου εἰς τὴν προχείρισιν ἐκκαλουμένη ἢ ἑαυτὴν εἰς αὐτοὺς ἐπιστρέφουσα εἰς τὸ εἶσω· καὶ ὑπ' ἄλλου μὲν ἐκκαλουμένη ὡς πρὸς τὰ ἔξω τὰς αἰσθήσεις ἀποδίδωσιν, εἰς δὲ ἑαυτὴν εἰσδύσα πρὸς τὸν νοῦν ἐν ταῖς νοήσεσι γίνεται. καὶ οὔτε αἰσθήσεις ἔξωθεν οὔτε νόησεις <...> ὡς τῷ ζῶντι οὐκ ἄνευ πάθους τῶν αἰσθητικῶν ὀργάνων αἱ αἰσθήσεις, οὕτω καὶ αἱ νοήσεις οὐκ ἄνευ φαντασίας· ἴν' ἢ τὸ ἀνάλογον, ὡς ὁ τύπος παρακολούθημα ζῶντος αἰσθητικοῦ,

представата следва мисленето в душата.

22. Мисловната същност е подобночастна,⁸ тъй щото съществуващите неща са налице и в отделния, и във всеобщия ум. Но във всеобщия и отделните неща са във всеобщност, докато в отделния и общите същности съществуват по частен начин.

26. От една страна, „небитие” е това, което пораждаме [в представите си], щом бъдем отделени от битието, а от друга – това, което разкриваме като предзададено в мисленето, придържайки се към битието. В такъв случай, бъдем ли отделени от битието, то ние не сме в състояние да предпоставим небитието отвъд битието, а пораждаме небитието като измамно преживяване, съпътстващо отстъпилия от себе си. И при този избор отговорност носи всеки, за когото е възможно – напълно реално и посредством самия себе си – или да бъде възведен до небитието отвъд битието, или да се окаже отклонен към небитието като най-нисшата степен на реалността.

28. Ако безтелесното пребивава в тяло, то не е по необходимост заключено като див звяр в клетка (понеже никое тяло не може да го затвори и обгърне така, както кожният мях обема в себе си някаква течност или въздух), а следва да е осъществило определени сили, насочващи се от единството им с него към външния свят, и низхождайки тъкмо посредством тях в материята, се свързва с тялото. Така встъпването му в тялото се осъществява по силата на това неизразимо с думи обтягане на самото себе си. И затова не нещо друго го обвързва, а то – самото себе си, нито пък сетне го освобождава разпаднатото и мъртво тяло, а само освобождава себе си, след като се е извърнало от пристрастността си към него.⁹

29.9-31 (...) И понеже вследствие на пристрастността си към своето тяло душата пази проектирания от самата нея частен разсъдък, посредством който е била в отношение спрямо даденото тяло по време на съвместния им живот – вследствие именно на тази привързаност, в диханието се вдълбава отпечатък от представите ѝ и така душата придобива своята сянка.¹⁰ ...

Та когато тежкото и влажно дихание на сянката проникне чак в подземните места, твърди се, че по този начин и душата отива под земята – не защото самата ѝ същност прехожда разни места и пребивава пространствено, а понеже възприема отношения с телата, които имат природата да преминават от място на място и да притежават дял в пространството; а те я приемат в себе си съобразно своята пригодност и вследствие

οὕτω τὸ φάντασμα ψυχῆς ἐπόμενον νοήσει.

22. Ἡ νοερά οὐσία ὁμοιομερῆς ἐστίν, ὡς καὶ ἐν τῷ μερικῷ νῶ εἶναι τὰ ὄντα καὶ ἐν τῷ παντελείῳ· ἀλλ' ἐν μὲν τῷ καθόλου καὶ τὰ μερικὰ καθολικῶς, ἐν δὲ τῷ μερικῷ καὶ τὰ καθόλου καὶ μερικὰ μερικῶς.

26. Μὴ ὄν τὸ μὲν γεννώμεν χωρισθέντες τοῦ ὄντος, τὸ δὲ προεννοοῦμεν ἐχόμενοι τοῦ ὄντος· ὡς εἴ γε χωρισθείημεν τοῦ ὄντος, οὐ προεννοοῦμεν τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν, ἀλλὰ γεννώμεν ψευδὲς πάθος τὸ μὴ ὄν, συμβεβηκὸς περὶ τὸν ἐκστάντα ἑαυτοῦ. καὶ γὰρ αἴτιος ἕκαστος, ᾧ περ ὄντως καὶ δι' ἑαυτοῦ ἐνήν ἀναχθῆναι ἐπὶ τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν καὶ παραχθῆναι ἐπὶ τὸ κατάπτωμα τοῦ ὄντος μὴ ὄν.

28. Τὸ ἀσώματον ἂν ἐν σώματι κατασχεθῆ, οὐ συγκλεισθῆναι δεῖ ὡς ἐν ζωγρείῳ θηρίον· συγκλείσαι γὰρ αὐτὸ οὐδὲν οὕτω δύναται καὶ περιλαβεῖν σῶμα οὐδ' ὡς ἄσκος ὑγρόν τι ἔλκειν ἢ πνεῦμα, ἀλλ' αὐτὸ δεῖ ὑποστῆσαι δυνάμεις ῥεπούσας ἀπὸ τῆς πρὸς αὐτὸ ἐνώσεως εἰς τὸ ἔξω, αἷς δὴ κατιὸν συμπλέκεται τῷ σώματι· δι' ἐκτάσεως οὖν ἀρρήτου τῆς ἑαυτοῦ ἢ εἰς σῶμα σύνεργις. διὸ οὐδ' ἄλλο αὐτὸ καταδεῖ, ἀλλ' αὐτὸ ἑαυτό, οὐδὲ λύει τοίνυν θραυσθὲν τὸ σῶμα καὶ φθαρέν, ἀλλ' αὐτὸ ἑαυτὸ στραφέν ἐκ τῆς προσπαθείας.

29.9-31 ... ἐκ δὲ τῆς πρὸς τὸ σῶμα προσπαθείας τὸν λόγον ἔχουσα τὸν μερικὸν προβεβλημένον, καθ' ὃν σχέσιν ἔσχε πρὸς τὸ ποῖον σῶμα ἐν τῷ βιοῦν, ἐκ τῆς προσπαθείας ἐναπομόργνυται τύπος τῆς φαντασίας εἰς τὸ πνεῦμα καὶ οὕτως ἐφέλκεται τὸ εἶδωλον ...
Ἐπεὶ δὲ διήκει τὸ βαρὸν πνεῦμα καὶ ἔνυγρον ἄχρι τῶν ὑπογείων τόπων, οὕτω καὶ αὕτη λέγεται χωρεῖν ὑπὸ γῆν, οὐχ ὅτι ἡ αὐτῆς οὐσία μεταβαίνει τόπους καὶ ἐν τόποις γίνεται, ἀλλ' ὅτι τῶν πεφυκῶτων σωμάτων τόπους μεταβαίνειν καὶ εἰληχέναι τόπου σχέσεις ἀναδέχεται, δεχομένων αὐτὴν κατὰ τὰς ἐπιτηδειότητας τῶν τοιούτων σωμάτων ἐκ τῆς κατ' αὐτὴν

определено нейно състояние. Понеже в каквото състояние е била, душата намира съответстващото му тяло, установено в близки на навиците ѝ места и уредба. Затова и когато се намира в много чисто състояние, сродно ѝ е тялото, близко до нематериалността, сиреч етерното;¹¹ сродно на душата, преминала от логос към възпроизводство на сетивни представи, пък е слънцеподобното тяло, а когато започне да се изнехва¹² и изменя спрямо собствения си ейдос, с нея се свързва луноподобно тяло. А след като попадне в тела, състоящи се от влажни изпарения, [сиреч] когато се спре в своя безформен вид,¹³ я съпровождат пълно непознаване на съществуващото, мрак и детинско безразсъдство.¹⁴

32.¹⁵ Добродетелите на политическия човек¹⁶ са едни, други са тези на човека, отдал се на съзерцание и затова наричан съзерцател, трети – на вече свършения съзерцател, превърнал се в свидетел, а съвсем различни – тези на ума, доколкото е чист и от душата.

Добродетелите на политическия човек почиват върху умереността в страстите, съгласно която той следва и се подчинява на разумното разсъждение относно своите задължения в постъпките си. И понеже тяхна цел е общуването, което не носи вреда на ближните, тези добродетели се наричат „политически“ предвид съжителството и съобщността. Съобразно това, разумността се отнася към разсъдъчната способност на душата, смелостта се свежда до гневливата ѝ част, а благоразумието съществува в съответствието и съгласието на възжелателния ѝ дял с разсъдъка. Справедливост пък е изпълняването на ролята, присъща на всяка една от частите поотделно, в управлението и подчинението им в рамките на тяхната общност.¹⁷

На свой ред, добродетелите на напредващия към съзерцание човек са заложени в отделянето от нещата, принадлежащи на тукашния свят. Те се наричат „пречиствания“, понеже се наблюдават при въздържание от дейностите, свързани с тялото, както и от изтърпяваните заедно с него афекции. Всъщност, тези добродетели са присъщи на оттеглящата се към истинното битие душа, докато държавническите уреждат смъртния човек; и последните предшестват пречистванията, защото човек трябва да се отдели от съвместната дейност с тялото едва след като уреди живота си съобразно държавническите добродетели. Затова и при пречистванията в основата на разумността лежи не съглашаването на душата с телесното, ами това тя да действа сама (което се осъществява с мислене в чисто състояние), а пък това да не търпи същото като своето тяло съставлява благоразумието ѝ. Когато спре да се страхува, че – отделена от тялото – ще се окаже сякаш в нещо празно и несъществуващо, душата постига своята храброст, а щом я

ποιᾶς διαθέσεως. ὡς γὰρ ἂν διατεθῆ, εὕρισκεи σῶμα τάξει καὶ τόποις οἰκείοις διαρισμένον· διὸ καθαρῶτερον μὲν διακειμένη σύμφυτον τὸ ἐγγὺς τοῦ ἀύλου σῶμα, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον, προελθούση δὲ ἐκ λόγου εἰς φαντασίας προβολὴν σύμφυτον τὸ ἡλιοειδές, θηλυθείση δὲ καὶ παθαινομένη πρὸς τὸ εἶδος παράκειται τὸ σεληνοειδές, πεσοῦση δὲ εἰς σώματα, ὅταν κατὰ τὸ αὐτῆς ἄμορφον στῆ εἶδος, ἐξ ὑγρῶν ἀναθυμιάσεων συνεστηκότα, ἄγνοια ἔπεται τοῦ ὄντος τελεία καὶ σκότωσις καὶ νηπιότης.

32. Ἄλλαι αἱ ἀρεταὶ τοῦ πολιτικοῦ, καὶ ἄλλαι αἱ τοῦ πρὸς θεωρίαν ἀνιόντος καὶ διὰ τοῦτο λεγομένου θεωρητικοῦ, καὶ ἄλλαι αἱ τοῦ ἤδη τελείου θεωρητικοῦ καὶ ἤδη θεατοῦ, καὶ ἄλλαι αἱ τοῦ νοῦ, καθ' ὃ νοῦς καὶ ἀπὸ ψυχῆς καθαρός.

Αἱ μὲν τοῦ πολιτικοῦ ἐν μετριοπαθείᾳ κείμεναι τῷ ἔπεσθαι καὶ ἀκολουθεῖν τῷ λογισμῷ τοῦ καθήκοντος κατὰ τὰς πράξεις· διὸ πρὸς κοινωνίαν βλέπουσαι τὴν ἀβλαβῆ τῶν πλησίον ἐκ τοῦ συναγελασμοῦ καὶ τῆς κοινωνίας πολιτικαὶ λέγονται. καὶ ἔστι φρόνησις μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρία δὲ περὶ τὸ θυμούμενον, σωφροσύνη δὲ ἐν ὁμολογίᾳ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμόν, δικαιοσύνη δὲ ἡ ἐκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγία ἀρχῆς περὶ καὶ τοῦ ἀρχεσθαι.

Αἱ δὲ τοῦ πρὸς θεωρίαν προκόπτοντος {θεωρητικοῦ} ἐν ἀποστάσει κεῖνται τῶν ἐντεῦθεν· διὸ καὶ καθάρσεις αὐταὶ λέγονται, ἐν ἀποχῇ θεωρούμεναι τῶν μετὰ τοῦ σώματος πράξεων καὶ συμπαθειῶν τῶν πρὸς αὐτό. αὐταὶ μὲν γὰρ τῆς ψυχῆς ἀφισταμένης πρὸς τὸ ὄντως ὄν, αἱ δὲ πολιτικαὶ τὸν θνητὸν ἄνθρωπον κατακοσμοῦσι – καὶ πρόδρομοί γε αἱ πολιτικαὶ τῶν καθάρσεων· δεῖ γὰρ κοσμηθέντα κατ' αὐτὰς ἀποστήναι τοῦ σὺν σώματι πράττειν τι προηγουμένως – διὸ ἐν ταῖς καθάρσεσι τὸ μὲν μὴ συνδοξάζειν τῷ σώματι, ἀλλὰ μόνην ἐνεργεῖν ὑφίστησι τὸ φρονεῖν, ὃ διὰ τοῦ καθαρῶς νοεῖν τελειοῦται, τὸ δὲ γε μὴ ὁμοπαθεῖν συνίστησι τὸ σωφρονεῖν, τὸ δὲ μὴ φοβεῖσθαι ἀφισταμένην τοῦ σώματος ὡς εἰς κενόν τι καὶ μὴ ὄν τὴν ἀνδρίαν, ἡγουμένου δὲ λόγου καὶ νοῦ καὶ μηδενὸς ἀντιτείνοντος ἢ δικαιοσύνη. ἡ μὲν οὖν κατὰ

ръководят умът и разсъдъчната ѝ способност и нищо не им се противопоставя, в нея налице е справедливостта. Тъй че характерното за държавническите добродетели състояние на човека се проявява в умереността, която има за цел да се живее съгласно човешката природа, докато състоянието според съзерцателните добродетели се разкрива в безстрастието, чиято крайна цел е уподобяването на Бог.

И тъй като думата „пречистване” се отнася, от една страна, към нещото, което пречиства, а от друга – към някое от вече пречистените неща, то тези добродетели се наблюдават и в двете значения на пречистването: те хем пречистват душата, хем се проявяват в нея, когато е вече пречистена (нали целта на пречистването е тъкмо състоянието на пречистеност). Но щом пречистването и пречистеността са премахване на всичко чуждо, благото би било нещо различно от пречистилото се. Понеже ако пречистващото се е било благо преди да стане нечисто, пречистването му щеше да стига, за да стане отново благо. Но ако това се окаже достатъчно, благо ще бъде не пречистването, а това, което остава [след него]. Ала природата на душата е не благо, а благовидна¹⁸ и способна да му бъде причастна – в противен случай изобщо изобщо нямаше да изпадне в зло. Така за нея благото се състои в свързването с породилото я, а злото – в свързването с нещата след нея. Ала това зло е двойко: то се крие и в свързването със сетнешните вещи, и в излишъка на страсти. И тъкмо задето освобождават душата от едната злина, политическите добродетели се преценяват като такива и се ценят, докато пречистващите добродетели са още поценени и освобождават от злото [човека в неговата същност] – като душа.

Душата, прочее, следва да се свърже с породилото я вече пречистила се. Следователно нейната добродетел след това възвръщане е тъкмо тази, която е заложена в схващането и познанието на битието – не защото душата не притежава тази добродетел във и от самата себе си, но понеже без това, което е преди нея, тя не вижда и нещата, които собствено ѝ принадлежат. Затова съществува друг род добродетели, трети след политическите и пречистващите – тези на душата, която действа мисловно. От тях мъдростта и разумността се състоят в съзерцание на нещата, които умът притежава [в себе си]; справедливост е изпълнението на собствено присъщото предназначение в следването на ума и действителното насочване към него; благоразумие е обръщането навътре към ума; смелост пък се явява безстрастието по подобие на това, което душата разглежда и което по природа е безстрастно. И тези добродетели се намират в същата взаимна зависимост помежду си, както и другите.

Четвъртият вид добродетели са образцовите, които – казахме – съществуват в ума като по-висши от душевните и представляват техни образци, на които онези в душата са подобия: ум е това, в което всички те съществуват заедно като образци;

τὰς πολιτικὰς ἀρετὰς διάθεσις ἐν μετριοπαθείᾳ θεωρεῖται, τέλος ἔχουσα τὸ ζῆν ὡς ἄνθρωπον κατὰ φύσιν, ἢ δὲ κατὰ τὰς θεωρητικὰς ἐν ἀπαθείᾳ, ἧς τέλος ἢ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις.

Ἐπεὶ δὲ κάθαρσις ἢ μὲν τις ἦν καθαίρουσα, ἢ δὲ κεκαθαρμένων, αἱ καθαρτικαὶ ἀρεταὶ κατ' ἄμφω θεωροῦνται τὰ σημανόμενα τῆς καθάρσεως· καθαίρουσί τε γὰρ τὴν ψυχὴν καὶ καθαρθεῖση σύνεισι – τέλος γὰρ τὸ κεκαθάρθαι τοῦ καθαίρειν – ἀλλ' ἔπει τὸ καθαίρειν καὶ κεκαθάρθαι ἀφαίρεσις ἦν παντὸς τοῦ ἀλλοτρίου, τὸ ἀγαθὸν ἕτερον ἂν εἴη τοῦ καθήραντος· ὡς εἶ γε πρὸ τῆς ἀκαθαρσίας ἀγαθὸν ἦν τὸ καθαίρομενον, ἢ κάθαρσις ἦρκει. ἀλλ' ἀρκέσει μὲν ἢ κάθαρσις, τὸ δὲ καταλειπόμενον ἔσται τὸ ἀγαθόν, οὐχ ἢ κάθαρσις, ἀλλ' ἢ ψυχῆς φύσις οὐκ ἦν ἀγαθόν, ἀλλ' ἀγαθοῦ μετέχειν δυνάμενον καὶ ἀγαθοειδέες· οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο ἐν κακῷ. τὸ οὖν ἀγαθὸν αὐτῇ ἐν τῷ συνεῖναι τῷ γεννήσαντι, κακία δὲ τὸ τοῖς ὑστέροις. καὶ διπλῆ γε κακία· τό τε τούτοις συνεῖναι καὶ μετὰ παθῶν ὑπερβολῆς. διόπερ αἱ πολιτικαὶ ἀρεταὶ μιᾶς γοῦν αὐτὴν κακίας ἀπαλλάττουσαι ἀρεταὶ ἐκρίθησαν καὶ τίμια, αἱ δὲ καθαρτικαὶ τιμιώτεραι καὶ τῆς ὡς ψυχὴν κακίας ἀπαλλάττουσαι.

Δεῖ τοίνυν καθηραμένην αὐτὴν συνεῖναι τῷ γεννήσαντι· καὶ ἀρετὴ ἄρα αὐτῆς μετὰ τὴν ἐπιστροφὴν αὕτη, ἥπερ ἐστὶν ἐν γνώσει καὶ εἰδήσει τοῦ ὄντος, οὐχ ὅτι οὐκ ἔχει παρ' αὐτῇ ταύτην, ἀλλ' ὅτι ἄνευ τοῦ πρὸ αὐτῆς οὐχ ὄρα τὰ αὐτῆς. ἄλλο οὖν γένος τρίτον ἀρετῶν μετὰ τὰς καθαρτικὰς καὶ τὰς πολιτικὰς, νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης· σοφία μὲν καὶ φρόνησις ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει, δικαιοσύνη δὲ οἰκειοπραγία ἐν τῇ πρὸς τὸν νοῦν ἀκολουθίᾳ καὶ τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, σωφροσύνη δὲ ἢ εἴσω πρὸς τὸν νοῦν στροφή, ἢ δὲ ἀνδρία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει ἀπαθὲς ὄν τὴν φύσιν. καὶ ἀντακολουθοῦσί γε αὗται ἀλλήλαις ὥσπερ καὶ αἱ ἄλλαι.

Τέταρτον δὲ εἶδος ἀρετῶν τὸ τῶν παραδειγματικῶν, αἵπερ ἦσαν ἐν τῷ νῷ, κρείττους οὔσαι τῶν ψυχικῶν καὶ τούτων παραδείγματα, ὧν αἱ τῆς ψυχῆς ἦσαν ὁμοιώματα· νοῦς μὲν ἐν ᾧ ἅμα τὰ ὥσπερ παραδείγματα, ἐπιστήμη δὲ ἢ φρόνησις,

знание е неговата разумност, мъдрост – умът, който познава себе си; благоразумието му се състои в това да бъде обърнат към самия себе си, изпълнение на собственото му предназначение е неговото вътрешноприсъщо действие, а смелост е самоидентичността му и това вечно да остава чист в самия себе си благодарение на изобилието от сила.

И тъй, стана ясно, че има четири рода добродетели. От тях едните принадлежат на ума (образцовите, които схождат със същността му); другите са налице, след като душата вече се е вгълбила в ума и се изпълва с него; третите – когато човешката душа се пречиства и постига очищение от тялото и неразумните страсти; четвъртите – когато тя устройва човека с налагането на строги граници пред неразумността и довеждането на умереност в страстите му. И този, който притежава висшите добродетели, по необходимост притежава и нисшите, ала не и обратното. Нито пък от това, че притежава и нисшите, следва, че притежателят на висшите ще действа предимно в съответствие с нисшите; всъщност, използването им зависи единствено от обстоятелствата на собственото му рождение.¹⁹ Понеже – както е казано – целите [на тези добродетели] са други, а се различават и по род. Така целта на политическите добродетели е налагане мяра на страстите при постъпките ни във връзка с нещата по природа. Целта на пречистващите добродетели е напълно да откъснат душата от афектите, на които до този момент е била налагана мяра. Следващите добродетели се проявяват единствено в действителността, обърната към ума, и оттук изобщо нямат мисъл за отделяне от страстите. Висшите пък в никой случай не изискват подобно действие спрямо ума – по простата причина, че са сходили със същността му [...] Затова и този, който действа съобразно практическите добродетели, е мъдър човек, усърдният в пречистващите е божествен човек или благ демон,²⁰ а бог е този, който се съобразява единствено с насочените към ума [добродетели на душата]. Накрая онзи, който действа съобразно образцовите добродетели, се явява баша на богове.

В този смисъл, ние следва да обърнем внимание най-вече на пречистващите добродетели, като имаме предвид, че тъкмо тяхното осъществяване се извършва в тукашния живот и че именно по техния път минава възходването към по-ценните добродетели. Затова и първо трябва да се разгледа докъде, доколко и като какво може да се схваща пречистването. А то е именно отделяне от тялото и неразумното движение на страстите. Насетне следва да се каже как и доколко би могло да стане това. Първо, като основа и опорна точка на пречистването нека стои самопознанието на човека като душа, която съществува в нещо чуждо и е обвързана с това друго на същността ѝ. Второто, което впрочем произтича от това убеждение, е той да събира себе си от тялото, даже един вид в пространствен смисъл, като възприеме една

σοφία δὲ γινώσκων <ἑαυτὸν>⁴⁴ ὁ νοῦς, τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν ἢ σωφροσύνη, τὸ δὲ οἰκείον ἔργον ἢ οἰκειοπραγία, ἢ δὲ ἀνδρία ἢ ταυτότης καὶ τὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν καθαρὸν διὰ δυνάμεως περιουσίαν.

Τέτταρα τοίνυν ἀρετῶν γένη πέφηνεν, ὧν αἱ μὲν ἦσαν τοῦ νοῦ, αἱ παραδειγματικαὶ καὶ σύνδρομοι αὐτοῦ τῆ οὐσίας, αἱ δὲ ψυχῆς πρὸς νοῦν ἐνορώσης ἤδη καὶ πληρουμένης ἀπ' αὐτοῦ, αἱ δὲ ψυχῆς ἀνθρώπου καθαιρομένης τε καὶ καθαρθείσης ἀπὸ σώματος καὶ τῶν ἀλόγων παθῶν, αἱ δὲ ψυχῆς ἀνθρώπου κατακοσμούσης τὸν ἄνθρωπον διὰ τὸ μέτρον τῆ ἀλογίας ἀφορίζειν καὶ μετριοπάθειαν ἐνεργάζεσθαι. καὶ ὁ μὲν ἔχων τὰς μείζους ἐξ ἀνάγκης ἔχει καὶ τὰς ἐλάττους, οὐ μὴν τὸ ἔμπαλιν. οὐκέτι μέντοι τῷ ἔχειν καὶ τὰς ἐλάττους ὁ ἔχων τὰς μείζους ἐνεργήσει κατὰ τὰς ἐλάττους προηγουμένως, ἀλλὰ μόνον κατὰ περίστασιν τὴν τῆς γενέσεως. ἄλλοι γὰρ οἱ σκοποὶ, ὥσπερ εἴρηται, καὶ κατὰ γένος διαφέροντες. τῶν μὲν γὰρ πολιτικῶν μέτρον ἐπιθεῖναι τοῖς πάθεσι πρὸς τὰς ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἐνεργείας· τῶν δὲ καθαρτικῶν τελέως τῶν παθῶν ἀποστῆσαι τῶν τέως μέτρον λαμβανόντων· τῶν δὲ πρὸς νοῦν ἐνεργῆσαι μηδὲ τοῦ ἀποστῆναι ἐκ τῶν παθῶν εἰς ἔννοιαν ἀφικνουμένους· τῶν δὲ μηδὲν πρὸς νοῦν ἐχουσῶν τὴν ἐνέργειαν, ἀλλὰ τῆ αὐτοῦ οὐσίας εἰς συνδρομὴν ἀφιγμένων <*>. διὸ καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς πρακτικὰς ἐνεργῶν σπουδαῖος ἦν ἄνθρωπος, ὁ δὲ κατὰ τὰς καθαρτικὰς δαιμόνιος ἄνθρωπος ἢ καὶ δαίμων ἀγαθός, ὁ δὲ κατὰ μόνους τὰς πρὸς τὸν νοῦν θεός, ὁ δὲ κατὰ τὰς παραδειγματικὰς θεῶν πατήρ.

Ἐπιμελητέον οὖν μάλιστα τῶν καθαρτικῶν ἡμῖν σκεψαμένοις, ὅτι τούτων μὲν ἡ τεύξις ἐν τῷ βίῳ τούτῳ, διὰ τούτων δὲ καὶ ἡ εἰς τὰς τιμιωτέρας ἀνοδος. διὸ θεωρητέον, ἄχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον οἷα τε παραλαμβάνεσθαι ἢ κάθαρσις· ἔστι μὲν γὰρ ἀπόστασις σώματος καὶ τῆς ἀλόγου παθητικῆς κινήσεως. πῶς δ' ἂν γένοιτο καὶ μέχρι τίνος, ῥητέον. πρῶτον μὲν οἷον θεμέλιος καὶ ὑποβάθρα τῆς καθάρσεως τὸ γνῶναι ἑαυτὸν ψυχὴν ὄντα ἐν ἀλλοτρίῳ πράγματι καὶ ἑτεροουσίῳ συνδεδεμένην. δεύτερον δὲ τὸ ἀπὸ

напълно свободна от страсти нагласа спрямо него. Всъщност този, който винаги действа според своето сетивно възприятие, дори и да не прави това с вкусване на наслажденията и пристрастеност към тях, все пак се разпростира в тялото, доколкото се обвързва с него посредством сетивността. А привърже ли се страстно към насладите и болките на усещанията, ведно с копнежа и склонността си към тях душата му преживява същото като тялото. Тъй че човек следва да се очисти най-вече от това състояние. А то би станало, ако приема необходимите наслади и усещанията само за лекуване на душата или за освобождението ѝ от мъките, така че да не бъде възпрепятствана от тях в пречистването си. Следва да се избави и от болките, но ако това не може да стане, трябва да ги понася спокойно, като ги омаловажи с това, че душата му не страда заедно с тялото. Необходимо е, доколкото може, да се освободи също от гнева и въобще да не му се отдава. Не успее ли, то следва да не подчинява волята си на чувствата, а произволното (като безсилно и незначително) да остане за онова друго нещо (тялото).²¹ От страха трябва да се освободи изцяло: понеже за нищо не трябва да изпитва страх (макар че и в него се проявява произволното), като впоследствие ще си служи с гняв и страх единствено при наставление. Човек трябва да изгони от себе си стремежа към всичко низко. Като самия себе си, той не ще изпитва влечение към ядене и пиене, нито пък произволният му елемент ще се стреми към естествените любовни наслаждения; ако пък се случи, то ще е само доколкото това желание е някаква спонтанна представа по време на сънищата. Изобщо, нека самата умозряща душа на пречистващия се бъде чиста по отношение на всичко това. Нека даже частта ѝ, движена към неразумното в телесните страсти, да извършва своите движения без привързаност и отделяне на внимание, тъй щото и движенията ѝ да бъдат слаби и направо да изчезнат поради съседството ѝ с разумната част. По такъв начин няма да има противоборство [между двете части], докато пречистването напредва, а пък после ще е достатъчно просто наличието на разум, пред когото несъвършената душевна част да се срамува, тъй че ако въобще изпитва някакви неразумни движения, ще се измъчва в себе си, задето не е останала послушна в присъствието на господаря си, и за своето безсилие ще упреква самата себе си.

Така въпросните добродетели представляват умерености, които вече се доближават до безстрастността. И когато най-накрая съпретърпяващата с тялото душевна част се окаже напълно пречистена, с [вече пречистения човек] съжителства безстрастният му елемент, тъй като страстта на първата се задвижва само доколкото разумът ѝ предоставя повод за това със склонността си.

τούτου ὀρμώμενον τοῦ πείσματος συνάγειν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ τοῖς οἷον τόποις, πάντως γε μὴν ἀπαθῶς πρὸς αὐτὸ διατιθέμενον. ἐνεργῶν μὲν γὰρ τις συνεχῶς κατ' αἴσθησιν, κἂν μὴ μετὰ προσπαθείας καὶ τῆς τοῦ ἥδουσθαι ἀπολαύσεως τοῦτο ποιῆ, ἀλλ' οὖν ἐσκεδάσται περὶ τὸ σῶμα, συναφῆς αὐτῷ κατὰ ταύτην γινόμενος, προσπάσχων δὲ ταῖς τῶν αἰσθημάτων ἡδοναῖς ἢ λύπαις σὺν προθυμίᾳ καὶ ἐπινεύσει συμπαθεῖ· ἀφ' ἧς δὴ μάλιστα διαθέσεως αὐτὸν προσήκει καθαίρειν. τοῦτο δ' ἂν γένοιτο, εἰ καὶ τὰς ἀναγκαίας τῶν ἡδονῶν καὶ τὰς αἰσθήσεις ἰατρείας ἕνεκα μόνον τις παραλαμβάνοι ἢ ἀπαλλαγῆς πόνων, ἵνα μὴ ἐμποδίζοιτο. ἀφαιρετέον δὲ καὶ τὰς ἀλγηδόνας· εἰ δὲ μὴ οἷόν τε εἶη, πρῶως οἰστέον ἐλάττους τιθέντα τῷ μὴ συμπάσχειν. τὸν δὲ θυμὸν ὅσον οἷόν τε ἀφαιρετέον καὶ μὴ μελετητέον πάντη· εἰ δὲ μὴ, μὴ αὐτῷ γοῦν συναναμιγνύναι τὴν προαίρεσιν, ἀλλ' ἄλλου εἶναι τὸ ἀπροαίρετον, τὸ δ' ἀπροαίρετον ἀσθενὲς καὶ ὀλίγον· τὸν δὲ φόβον πάντη· περὶ οὐδενὸς γὰρ φοβήσεται – τὸ δ' ἀπροαίρετον καὶ ἐνταῦθα – χρηστέον δὲ ἄρα καὶ θυμῷ καὶ φόβῳ ἐν νοουθετήσει. ἐπιθυμίαν δὲ παντὸς φαύλου ἐξοριστέον. σίτων δὲ καὶ ποτῶν οὐκ αὐτὸς ἔξει ἥπερ αὐτός, ἀφροδισίων δὲ τῶν φυσικῶν οὐδὲ τὸ ἀπροαίρετον· εἰ δ' ἄρα, ὅσον μέχρι φαντασίας προπετοῦς τῆς κατὰ τοὺς ὑπνοῦς, ὅλως δὲ αὐτὴ μὲν πάντων ἢ ψυχῆ ἢ νοερά τοῦ καθαιρομένου τούτων ἔστω καθαρὰ. βουλέσθω δὲ καὶ τὸ κινούμενον πρὸς τὸ ἄλογον τῶν σωματικῶν παθῶν ἀσυμπαθῶς κινεῖσθαι καὶ ἀπροσέκτως, ὥστε καὶ τὰς κινήσεις <ὀλίγας>⁴⁵ εὐθύς τε λύεσθαι τῇ γεινιάσει τοῦ λογιζομένου. οὐκ ἔσται τοίνυν μάχη προκοπούσης τῆς καθάρσεως, ἀλλὰ λοιπὸν παρὼν ὁ λόγος ἀρκέσει, ὃν τὸ χεῖρον αἰδέσεται, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ χεῖρον δυσχερᾶναι, ἂν ὅλως κινήθῃ, ὅτι μὴ ἡσυχίαν ἦγε παρόντος τοῦ δεσπότου, καὶ ἀσθένειαν ἑαυτῷ ἐπιτιμήσαι. καὶ αὐταὶ μὲν ἔτι μετριοπάθειαι ἐπίτασιν εἰς ἀπάθειαν λαμβάνουσαι· ὅταν δὲ παντελῶς τὸ συμπαθεὲς ἐκκαθαρθῇ, σύνεστι τούτῳ τὸ ἀπαθές, ὅτι καὶ τὸ πάθος τὴν κίνησιν ἐλάμβανε τοῦ λογισμοῦ τὸ ἐνδόσιμον διὰ τῆς ῥοπῆς παρεσχηκότος.

36. Казва се, че истинното битие е „много” не поради различия по място, нито поради размерите на своята маса, по скупчеността си, или пък по очертанията и разделенията на частите му; в действителност, то е разделено във вид на множество по причина на своята другост – нематериална, лишена от маса, неумножима. Затова и битието е единно; и то е такова не като едно тяло, нито като една маса или като едно по място, а представлява *едно-много*, понеже е *друго* именно *като едно*. И другостта му е в състояние на разделеност и обединеност не защото е прибавена отвън или е откъслечна в него, и то е много не поради причастност към нещо друго, а по причина на самото себе си. Защото битието действа с всичките си енергии, но остава това, което е, тъй като цялата си другост то е осъществило посредством своята самоидентичност, и тази негова другост не трябва да се схваща в смисъла на различеност на едно спрямо друго, както именно е при телата (при тях – обратно – дори и единеността е налична в другост, понеже там водеща роля има тъкмо другостта, докато единеността им е нещо откъслечно и произтича отвън): при битието на първо място идват единеността и самотъждествеността, а другостта е възникнала просто вследствие на това, че единеността му е действена. Затова и битието се е умножило в неделимостта си, а телесното се е единило в множествеността и масата си; и първото се разполага в самото себе си, без да отстъпва [от себе си] и бидейки в себе си в единство, докато второто никога не пребивава в себе си, защото придобива същността си един вид в излизане извън себе си. Следователно първото е вседейно единство, а второто е единяващо се множество. Затова и трябва да се помъчим да схванем как онова е едно и друго, а това е множествено и единно, и да не изопачаваме особеностите на едното в качества, присъщи на другото.

37.²² Не бива да се счита, че многото души са възникнали заради многото тела, но че още преди телата е налице и една, и много души, като нито единната и цялостна душа представлява пречка в самата нея да съществуват множество души, нито пък те в своето множество я поделят помежду си. Понеже отделните души се различават помежду си, без да са отсечени една от друга или пък да са раздробили цялостната душа на самите себе си, и – обратно – присъстват една в друга, без да са взаимно размесени или пък да превръщат цялостната душа в безредна общност. Впрочем, те не са отделени помежду си с граници, нито пък – обратно – са сляти една с друга,²³ но подобно на множеството знания в дадена душа не са размесени, нито се намират в нея като същностно различни (както телата), ами представляват определени нейни енергии.

В действителност, природата на душата е безпределна по сила и си остава душа

36. Τὸ ὄντως ὄν πολλὰ λέγεται οὐ τόπου διαφοραῖς οὐδὲ ὄγκου μέτροις, οὐ σωρείαι, οὐ μερῶν μερισταῖς περιγραφαῖς ἢ διαλήψεσιν, ἀλλ' ἑτερότητι ἀύλω καὶ ἀόγκω καὶ ἀπληθύντῳ κατὰ πλῆθος διηρημένον. διὸ καὶ ἕν· καὶ οὐκ ὡς ἕν σῶμα οὐδ' ὡς ἕν τόπων οὐδ' ὡς εἷς ὄγκος, ἀλλὰ ἕν πολλὰ, ὅτι καθ' ὃ ἕν ἕτερον. καὶ ἡ ἑτερότης αὐτοῦ διήρηται καὶ ἡνωται· οὐ γὰρ ἕξωθεν ἐπίκτητος οὐδὲ ἐπεισοδιώδης αὐτοῦ ἡ ἑτερότης· οὐδὲ ἄλλου μεθέξει, ἀλλ' ἑαυτῷ πολλὰ. ταῖς γὰρ πάσαις ἐνεργείαις ἐνεργεῖ μένον ὃ ἔστιν, ὅτι τὴν πᾶσαν ἑτερότητα διὰ τῆς ταυτότητος ὑπέστησεν, οὐκ ἐν διαφορότητι θατέρου πρὸς τὸ ἕτερον θεωρουμένην καθάπερ ἐπὶ τῶν σωμάτων. ἐπὶ τούτων μὲν γὰρ ἀνάπαλιν καὶ ἡ ἐνότης ἐν ἑτερότητι, ὡς ἂν προηγουμένης μὲν ἐν αὐτοῖς τῆς ἑτερότητος, ἕξωθεν δὲ καὶ ἐπεισοδιώδους τῆς ἐνότητος ἐγγενομένης· ἐπὶ γὰρ τοῦ ὄντος ἡ μὲν ἐνότης προηγείται καὶ ἡ ταυτότης, ἡ δὲ ἑτερότης ἐκ τοῦ ἐνεργητικῆς εἶναι τὴν ἐνότητα γέγονε. διόπερ ἐκεῖνο μὲν ἐν ἀμερεῖ πεπλήθυνται, τοῦτο δὲ ἐν πλήθει καὶ ὄγκῳ ἡνωται· κἀκεῖνο μὲν ἐν ἑαυτῷ ἰδρυται, καθ' ἕν ὄν ἐν ἑαυτῷ καὶ οὐκ ἐξιστάμενον, τοῦτο δὲ οὐδέποτε ἐν ἑαυτῷ, ὡς ἂν ἐκστάσει λαβὼν τὴν ὑπόστασιν. τὸ μὲν ἄρα ἕν παντενέργητον, τὸ δὲ πλῆθος ἐνίζόμενον. πίεζειν οὖν δεῖ, πῶς ἐν ἐκεῖνο καὶ ἕτερον, καὶ πῶς πάλιν τοῦτο πλῆθος καὶ ἕν, καὶ μὴ ἐπαλλάττειν τὰ τοῦ ἑτέρου ἴδια εἰς τὰ θατέρῳ προσόντα.

37. Οὐ διὰ τὸ πλῆθος τῶν σωμάτων δεῖ νομίζειν τὸ πλῆθος τῶν ψυχῶν γενέσθαι, πρὸ δὲ τῶν σωμάτων εἶναι καὶ πολλὰς καὶ μίαν, οὔτε τῆς μίας καὶ ὅλης κωλυούσης τὰς πολλὰς ἐν αὐτῇ εἶναι οὔτε τῶν πολλῶν τὴν μίαν εἰς αὐτὰς μεριζουσῶν. διέστησαν γὰρ οὐκ ἀποκοπεῖσαι οὐδὲ ἀποκερματίσασαι εἰς ἑαυτὰς τὴν ὅλην, καὶ πάρεισιν ἀλλήλαις οὐ συγκεχυμένοι οὐδὲ σωρὸν ποιοῦσαι τὴν ὅλην· οὔτε γὰρ πέρασιν εἰσι διειλημμένοι οὔτε πάλιν ἀλλήλαις συγκεχυμένοι, ὥσπερ οὐδὲ ἐπιστήμαι συνεχύθησαν αἱ πολλαὶ ἐν ψυχῇ μιᾷ καὶ πάλιν οὐκ ἔγκεινται ὡς τὰ σώματα τῇ ψυχῇ ἑτεροουσίως, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς ποιὰ ἦσαν ἐνεργεῖαι.

Ἄπειροδύναμος γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις καὶ καθ' ἕκαστον

във всяка произволно взета нейна част; и всички души се явяват една-единна, и – обратно – цялостната душа е друга спрямо всички. Понеже както телата, дялящи се до безкрайност, не достигат в деленето си до безтелесност, защото при този процес частите им добиват различие помежду си единствено по отношение на своята маса; така и душата, бидейки ейдос на живеенето, е разделена до безкрайност според видовете си, тъй като притежава видовите отлики [в себе си] и съществува като цялостна [душа] с тях и без тях. Защото за нея делене в някакъв смисъл представлява другостта ѝ, но при все това нейната самотъждественост остава непокътната. И щом при телата, у които другостта надделява над самотъждествеността, никое безтелесно, дошло отвън, не нарушава тяхното единство, но всички те се запазват единени в своята същност, макар и разделени съобразно различните си качества и видове, то какво следва да се каже и предположи относно специфичния безтелесен живот, при който самоидентичността в огромна степен превъзхожда другостта и нито съществува някакъв различен от ейдоса субстрат (всъщност, от тази самотъждественост произтича и единството при телата), нито пък някое попаднало в него тяло може да разруши единеността му, при все че в много случаи пречи на неговите действия? Та тази душевна самотъждественост, по причина на самата себе си, прави и открива всичко чрез безпределната си ейдетическа енергия, понеже която и да е нейна част, щом е чиста от тела, може всичко, което може цялостната душа, също както всяка част от семето притежава силата на цялото семе.²⁴

И както всяко семе, попаднало в материя, е овладяно от нея в отделните му части съобразно всеки един от логосите, чиято потенция е притежавало, и отново съсредоточено в собствената си сила, притежава цялата си сила във всяка своя част, по същия начин и схващаното като част от нематериалната душа обладава силата на цялата душа. Така онази част от нея, която се е насочила към материята, е била овладяна от нея, доколкото склонилата се форма е станала пригодна за общение с материалното; но [същата част] добива отново силата на цялостната душа и се натъква на наличието ѝ в самата себе си, когато – отделила се от материалното – стане в себе си. И след като за душата, когато се насочва към материята, са свойствени лишаност от всичко и изпразване на вътрешноприсъщата ѝ сила, докато възходи ли се към ума, открива своята пълнота в притежанието на силата на цялостната душа, то узналите изпървом това изменяне на душата с право са нарекли тези нейни движения съответно Бедност и Способ.²⁵

40.²⁶ Щом се съсредоточиш върху определена неизчерпаема същност, безкрайна в себе си по сила, и започнеш да мислиш неизтощима и неотслабваща реалност, която никога не може да се изчерпи, но преизобилства с живот най-чист, изпълнен от

τὸ τυχὸν αὐτῆς ψυχῆ, καὶ αἱ πᾶσαι μία καὶ πάλιν ἢ ὅλη ἄλλη παρὰ πάσας. ὡς γὰρ τὰ σώματα ἐπ' ἄπειρον τεμνόμενα οὐ καταλήγει εἰς ἀσώματον, κατ' ὄγκον λαμβανόντων τῶν τμημάτων τὴν διαφορὰν, οὕτω ψυχὴ εἶδος οὐσα ζωτικὸν ἐπ' ἄπειρον κατὰ τὰ εἶδη διείληπται, παραλλαγὰς ἔχουσα εἰδητικὰς καὶ ὅλη σὺν ταύταις οὐσα καὶ ἄνευ τούτων· ἢ γὰρ ἐπ' αὐτῆς οἶον τομῆ ἑτερότης ἦν μενούσης τῆς ταυτότητος. εἰ δ' ἐπὶ τῶν σωμάτων, ἐφ' ὧν ἡ ἑτερότης ἐκράτει μᾶλλον τῆς ταυτότητος, οὐδὲν ἐπισηλθὸν ἀσώματον διέκοψε τὴν ἔνωσιν, μένει δὲ πάντα ἠνωμένα μὲν κατὰ τὴν οὐσίαν, ταῖς δὲ ποιότησι καὶ τοῖς ἄλλοις εἶδεσι διειλημμένα, τί χρὴ καὶ λέγειν καὶ ὑπονοεῖν ἐπὶ τῆς ἰδικῆς ἀσωμάτου ζωῆς, ἐφ' ἧς ἡ ταυτότης μᾶλλον κεκράτηκε τῆς ἑτερότητος καὶ οὐδὲν ὑπόκειται ἄλλοιον παρὰ τὸ εἶδος – ἀφ' ἧς καὶ τοῖς σώμασιν ἡ ἐνότης – οὐδὲ σῶμα συνεμπεσὸν ἀποκόπτει τὴν ἔνωσιν, καίπερ πρὸς τὰς ἐνεργείας ἐν πολλοῖς ἐμποδίζον; αὐτὴ δι' αὐτὴν ἢ ταυτότης αὐτῆς πάντα ποιεῖ καὶ εὐρίσκει διὰ τῆς ἐπ' ἄπειρον εἰδητικῆς ἐνεργείας, τοῦ τυχόντος μέρους πάντα δυναμένου ὅταν σωμάτων καθαρεύῃ, ὡς τὸ τυχὸν μέρος τοῦ σπέρματος τὴν τοῦ παντὸς σπέρματος ἔχει δύναμιν.

Ὡσπερ δὲ κρατηθὲν ἐν ὕλῃ τι σπέρμα καθ' ἕκαστον ὧν ἐδύνατο λόγων ἐν τοῖς μέρεσι τῇ ὕλῃ κρατεῖται καὶ πάλιν συναχθὲν εἰς τὴν τοῦ σπέρματος δύναμιν καθ' ἕκαστον τῶν μερῶν ἔχει τὴν πᾶσαν δύναμιν, οὕτω καὶ ψυχῆς ἀύλου τὸ ὡς μέρος ἐπινοούμενον τῆς πάσης ψυχῆς ἔχει τὴν δύναμιν. τὸ δὲ πρὸς ὕλην ῥέψαν κεκράτηται μὲν καθ' ὃ εἶδος ῥέψαν ἐπιτηδείως ἔσχε προσομιλεῖν ἐνύλω, ἔχει δὲ τὴν τῆς ὅλης δύναμιν ἤδη καὶ ἐντυγχάνει οὕση ἐν ἑαυτῷ, ὅταν ἀπὸ τοῦ ἐνύλου ἀποστὰν ἐν ἑαυτῷ γένηται. ἐπεὶ δὲ πρὸς μὲν ὕλην ῥεπούση ἀπορία πάντων καὶ τῆς οἰκείας δυνάμεως κένωσις, εἰς δὲ τὸν νοῦν ἀναγομένη τὸ πλήρες αὐτῆς κατὰ <τὸ> τὴν δύναμιν ἔχειν τῆς πάσης εὐρίσκετο, τὴν μὲν εἰκότως Πενίαν, τὴν δὲ Πόρον οἱ τοῦτο πρῶτον γνόντες τῆς ψυχῆς τὸ πάθος ἠνίξαντο.

40. Ὅταν λάβῃς ἀένναον οὐσίαν ἐν ἑαυτῇ κατὰ δύναμιν ἄπειρον καὶ νοεῖν ἄρξῃ ὑπόστασιν ἀκάματον, ἄτρυτον,

самия себе си, установен в самия себе си, наситен със самия себе си и дори не търсец себе си, та в случай, че ѝ припишеш „местоположение” и „отношение”, с това, че си я ограничил в недостатъчността на тези две категории, ти ни най-малко не си намалил нея, но по-скоро си отвърнал себе си от нея, сякаш забулвайки взора си с произтичащата от предполагагането [на двете] представа.²⁷ Защото ти не можеш да престъпиш отвъд нея, сякаш вече си я преминал, нито е по силите ти да я спреш [на място], да я направиш зависима или пък да я накараш да изчезне малко по малко, сякаш в постепенното си изчерпване вече няма де е в състояние да даде нищо повече. Все пак, тя е несекваща в много по-голяма степен, отколкото безспирния и вечен разлив на всички извори.²⁸

В този смисъл, ти или си успял да сходиш с битието и да се уподобиш на цялото, и значи не ще търсиш нищо; или, в случай че търсиш, ще се отклониш към нещо друго и ще пропаднеш, без да видиш това, което е налице, тъкмо защото се взираш в нещо друго. Ако обаче не търсиш нищо и останеш при себе си и собствената си същност, значи си се уподобил на цялото и не си се загубил в никое от нещата, които произлизат от него. Не си си казал – не и ти! – „аз съм толкова...”, но отмахвайки „толкова...”, си станал цялостен, всичко. Наистина, ти и преди си беше цялостен, но заедно с това „цялостен” за теб е било присъщо и нещо друго; и тази добавка те смаляваше, защото тя не е била от битието (към него нищо не можеш да прибавиш). А щом „някой” произлиза и от небитието,²⁹ то той не е цялостен, а съжителства с бедността и изпитващ нужда откъм всичко. И едва когато изостави небитието, чак тогава става цялостен, сам изобилие за самия себе си. Тъй че [...] човек възвръща себе си, като пренебрегне всички онези неща, които го принижават и смаляват – и най-вече [състоянието], когато счита, че неговото Аз представлява тия незначителни по природата си неща, а не който е той самият всъщност.

Защото в такъв случай той се е отдръпнал от себе си, а едновременно с това и от битието. Ако някой присъства в себе си, бидейки налице в себе си наличния, тогава той присъства и в битието, което е навсякъде; ала щом е загубил себе си и се е отделил от самия себе си, отделил се е и от битието. Та такава значимост има това да присъстваш в битието, наличен в себе си, и да отсъстваш от него, напуснал себе си. И след като в нас, когато сме налични в себе си, присъства битието, а отсъства небитието; и [след като] битието не присъства, в случай че съжителстваме с други неща; то всъщност никога не е идвало [отдругаде в нас], за да присъства; но щом въпреки това не присъства, значи ние сме се отдръпнали от него. И какво чудно има? Наличен в теб самия, ти не съществуващ отделно от себе си; но при положение че гледаш към други неща, пропускайки да гледаш в теб самия, ти не присъстваш в себе си (при все че си наличен и тъкмо ти си и присъстващият, и отсъстващият). И

οὐδαμῆ μὲν ἐλλείπουσας, ὑπερεξαίρουσας δὲ τῆ ζωῆ τῆ ἀκραιφνεστάτῃ καὶ πλήρει ἀφ' ἑαυτῆς ἐν αὐτῇ τε ἰδρυμένη καὶ κεκορεσμένη ἐξ ἑαυτῆς καὶ οὐδ' ἑαυτὴν ζητούσῃ, ταύτῃ ἔανπερ τὸ ποῦ ἐπιβάλης ἢ τὸ πρὸς τι, ἅμα τῷ ἠλαττώσθαι ἐξ ἐνδείας τοῦ ποῦ ἢ πρὸς τι εὐθὺς ἐκείνην μὲν οὐκ ἠλάττωσας, ἑαυτὸν δὲ ἀπέστρεψας, κάλυμμα λαβὼν τὴν ὑποδραμοῦσαν τῆς ὑπονοίας φαντασίαν. οὐ γὰρ δὴ ὑπερβῆση παρελθὼν τὴν τοιαύτην οὐδ' αὖ στήσεις οὐδ' ἀπαρτήσεις οὐδὲ καταλήξεις εἰς μικρὸν, ὡς οὐκέτι ἐχούσης διδόναι ἐν τῷ κατὰ μικρὸν ἐπιλείπειν· ἀδιάλειπτος γὰρ μᾶλλον ἢ πασῶν πηγῶν τὸ αἰε χεόμενον καὶ ἀδιάλειπτον.

ἢ συνθέειν οὖν δυνηθεὶς καὶ τῷ παντὶ ὁμοιωθῆναι τοῦ ὄντος οὐδὲν ἐπιζητήσεις, ἢ ζητῶν παρεκβῆση <εἰς ἄλλο καὶ περὶ παρὸν οὐκ ἰδὼν τῷ> εἰς ἄλλο βλέψαι. εἰ δ' οὐδὲν ἐπιζητήσεις στάς ἐπὶ σαυτοῦ καὶ τῆς σαυτοῦ οὐσίας, τῷ παντὶ ὁμοιώθης καὶ οὐκ ἐνεσχέθης ἐν τινι τῶν ἀπ' αὐτοῦ· οὐδ' εἴπας οὐδὲ σύ 'τοσοῦτός εἰμι', ἀφείς <δὲ> τὸ 'τοσοῦτος' γέγονας πᾶς· καίτοι καὶ πρότερον ἦσθα πᾶς, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι προσῆν σοι μετὰ τοῦ 'πᾶς' καὶ ἐλάττων ἐγίνου τῇ προσθήκῃ, ὅτι μὴ ἐκ τοῦ ὄντος ἦν ἡ προσθήκη· οὐδὲν γὰρ ἐκείνῳ προσθήσεις. ὅταν οὖν τις καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γένηται, οὐ πᾶς, τῇ πενία σύνοικος καὶ ἐνδεὴς πάντων· ἀφείς οὖν τὸ μὴ ὄν, τότε πᾶς, κόρος αὐτὸς ἑαυτοῦ· ὥστε ** ἀπολαμβάνει δ' ἑαυτὸν ἀφείς τὰ ταπεινώσαντα καὶ κατασμικρύναντα – καὶ μάλιστα, ὅταν ἐκεῖνα εἶναι αὐτὸν τὰ σμικρὰ τῆ φύσει καὶ οὐχ ὅστις ἐστὶν αὐτὸς τῇ ἀληθείᾳ δοξάζῃ· ἀπέστη γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ ἅμα καὶ ἀπέστη τοῦ ὄντος – κἂν στῆ τις ἐν αὐτῷ παρὼν παρόντι, τότε παρῆν καὶ τῷ ὄντι πανταχοῦ ὄντι· ὅταν δὲ ἀφείς αὐτὸν <ἀποστῆ ἀφ' ἑαυτοῦ,> ἀπέστη καὶ ἐκείνου. τοιαύτην γὰρ ἀξίαν εἴληφε παρεῖναι τῷ αὐτῷ παρόντι καὶ ἀπεῖναι τῷ αὐτοῦ ἐκστάντι. εἰ δὲ <παροῦσιν ἑαυτοῖς> πάρεστι μὲν ἡμῖν τὸ ὄν, ἄπεστι δὲ τὸ μὴ ὄν, μετὰ δὲ ἄλλων οὖσιν οὐ πάρεστιν, οὐκ ἠλθεν ἵνα παρῆ, ἀλλ' ἡμεῖς ἀπήλθομεν ὅτε οὐ πάρεστι. καὶ τί θαυμαστόν; αὐτὸς γὰρ σοι παρὼν οὐκ ἀπῆς αὐτοῦ· καὶ οὐ πάρει σαυτῷ καίπερ παρὼν καὶ αὐτὸς ὢν ὁ παρὼν τε καὶ ἀπών, ὅταν πρὸς

ако по този начин – бидейки наличен в теб – не присъстваш в себе си и затова не се познаваш и твоят взор ти открива по-скоро всичко онова, в което – макар и далеч от теб – някак си присъстваш, нежели самия теб, наличен по природа в себе си, то какво се чудиш, че това, което не присъства [в битието], се оказва далеч от теб – нали отдалечеността му от теб е произтекла от това, че си далеч и от самия себе си? Защото в каквато степен сам ти присъстваш в себе си (макар твоята наличност да е неразривна [от самия теб]), в същата присъстваш и в битието, което е неотделимо от теб по същност точно толкова, колкото и ти – от самия себе си. Тъй че в теб е налице възможността да узнаеш като цяло какво присъства и какво отсъства от битието, което е налице навсякъде и – обратно – съществува никъде. Защото в способните да се вгълбят мисловно в собствената си същност, да я познаят и в самото ѝ познаване и в знанието за това познаване да възвърнат себе си в единството на познаващо и познавано – в тях, налични в самите себе си, присъства и битието.³⁰ А всички тези, които се отклоняват от това да бъдат за самите себе си към други неща, в тях отсъства и битието, щом самите те отсъстват от себе си.³¹

Наша природа – следователно – е било да бъдем установени в собствената ни същност, да извлечаме богатството си от нас самите и да не се отклоняваме към това, което не сме; но също така и да изпитваме недостиг в самите себе си и поради това все да съжителстваме с бедността въпреки наличието на обилие. И след като не сме отделени и откъснати от битието нито по място, нито по същност, нито по нещо друго, ами се отделяме [от него] в обръщането си към небитието, то в отвърщането си от битието ние търпим такова наказание – да се извърщаме от нас самите и да не познаваме самите себе си. При все това, обаче, ние можем обратно да възвърнем себе си и да се свържем с Бога в любовта към нас самите. Значи правилно е било казано, че „[ние, хората, сме] в някакъв затвор [и че човек не бива да освобождава сам себе си и] да бяга [от него]”,³² а да се стреми към освобождаване от оковите, доколкото този, който се е насочил към нещата тук и е изоставил своето божествено Аз, е – както казва [Емпедокъл] – *скитник и беглец от божественото*.³³ Тъй че всеки порочен живот е изпълнен с робство и безбожие и поради това е безбожен и несправедлив [...] и в този смисъл, отново правилно е казано, че справедливото само по себе си се открива в изпълнението на собственоприсъщата ни функция, докато в отдаването на заслуженото всекиму от съжителстващите лежи единствено образ и сянка на истинската справедливост.

41.³⁴ Когато това, което има битието си в друго и не е способно да битува в себе си

ἄλλα βλέπης παρῆς σαυτὸν βλέπειν. εἰ δ' οὕτω σαυτῷ παρῶν οὐ πάρει καὶ διὰ τοῦτο σαυτὸν ἄγνοεῖς καὶ πάντα μᾶλλον οἷς πάρει καὶ πόρρω σου ὄντα εὐρίσκεις ἢ σαυτὸν σαυτῷ φύσει παρόντα, τί θαυμάζεις, εἰ τὸ οὐ παρὸν πόρρω σοῦ ἐστὶ τοῦ πόρρω αὐτοῦ διὰ τὸ καὶ σαυτοῦ πόρρω γεγονότος; ὅσῳ γὰρ ἑαυτῷ πρόσει καίτοι παρόντι καὶ ἀναποστάτῳ ὄντι, τόσῳ κάκείῳ πρόσει, ὃ δὴ οὕτω σοῦ ἐστὶν ἀναπόσπαστον κατ' οὐσίαν ὡς σὺ σαυτοῦ· ὥστε καὶ πάρεστί σοι καθόλου γινώσκειν, τί τε πάρεστι τῷ ὄντι καὶ τί ἄπεστι τοῦ ὄντος παρόντος πανταχοῦ καὶ πάλιν ὄντος οὐδαμοῦ. τοῖς μὲν γὰρ δυναμένοις χωρεῖν εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν νοερώς καὶ τὴν αὐτῶν γινώσκειν οὐσίαν <καὶ> ἐν αὐτῇ τῇ γνώσει καὶ τῇ εἰδήσει τῆς γνώσεως αὐτοὺς ἀπολαμβάνειν καθ' ἐνότητα τὴν τοῦ γινώσκοντος καὶ γινωσκομένου, καὶ τούτοις παροῦσιν αὐτοῖς πάρεστι καὶ τὸ ὄν· ὅσοι δ' ἂν παρεξέλθωσιν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἑαυτοῖς πρὸς τὰ ἄλλα, ἀποῦσιν ἑαυτῶν ἄπεστι καὶ τὸ ὄν.

Εἰ δ' ἡμεῖς ἐπεφύκειμεν ἰδρῦσθαι ἐν τῇ αὐτῶν οὐσίᾳ καὶ πλουτεῖν ἀφ' ἑαυτῶν καὶ μὴ ἀπέρχεσθαι πρὸς ὃ μὴ ἦμεν καὶ πένεσθαι ἑαυτῶν καὶ διὰ τοῦτο πάλιν τῇ πενίᾳ συνεῖναι καίπερ παρόντος κόρου, καὶ ἀπὸ τοῦ ὄντος οὐ τόπῳ, οὐκ οὐσία κεχωρισμένοι οὐδ' ἄλλῳ τινὶ ἀποτετμημένοι τῇ πρὸς τὸ μὴ ὄν στροφῇ χωριζόμεθα, δίκην ἄρα ταύτην ἀποτίννυμεν τῇ τοῦ ὄντος ἀποστροφῇ αὐτοὺς ἀποστρεφόμενοι καὶ ἀγνοοῦντες, καίτοι πάλιν ἐν τῇ αὐτῶν φιλίᾳ ἑαυτοῦς τε ἀπολαμβάνοντες καὶ τῷ θεῷ συναπτόμενοι. καὶ ὀρθῶς ἄρα εἴρηται, ὡς ἐν τινὶ φρουρᾷ ** ἀποδιδράσκοντα, λύειν δὲ ἐκ τῶν δεσμῶν πειρᾶσθαι, ὡς ἂν του πρὸς τὰ τῆδε ἐστραμμένου καὶ ἑαυτὸν θεῖον ὄντα καταλειπότης, ὡς φησι, 'φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης'. ὥστε πᾶς φαῦλος βίος δουλείας πλήρης καὶ ἀσεβείας καὶ διὰ τοῦτο ἄθεός τε καὶ ἄδικος {ἐν αὐτῷ πνεῦμα πλήρες ὑπάρχον τῆς ἀσεβείας καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἀδικίας}. καὶ οὕτω πάλιν ἐν ἰδιοπραγίᾳ ὀρθῶς εἴρηται εὐρίσκεσθαι τὸ δίκαιον, ἐν δὲ ἀπονεμήσει τοῦ κατ' ἄξίαν ἐκάστῳ τῶν συζώντων εἰκόνα κείσθαι καὶ εἶδωλον τῆς ἀληθινῆς δικαιοσύνης.

41. Τὸ ἐν ἄλλῳ ἔχον τὸ εἶναι καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ χωριστῶς ἀπ'

отделно от това друго, се обърне навътре в себе си, за да познае себе си отделно от това, в което има същността си, то – оттегляйки себе си от него – търпи унищожение, доколкото отделя себе си от битието. От друга страна, способното да познае себе си без онова, в което е, при положение че отделя себе си от него и е в състояние да извърши това без собственото си унищожение, по никакъв начин не може да има своята същност в това, от което е успяло да се извърне към самото себе си без собственото си унищожение и да познае себе си без него. И ако наистина, от една страна, зрението и въобще всяка сетивна способност нито е възприятие на самата себе си, нито, като се отдели от тялото, съзнава или запазва сама по себе си, а умът, от друга, именно когато откъсне себе си от тялото, тогава най-вече мисли, обръща се към себе си и не търпи унищожение, то става пределно ясно, че сетивните способности притежават действеността си във и посредством тяло, докато умът има действеността и битието си в самия себе си, а не в тяло.

43.³⁵ Умът не е начало на всички неща, доколкото е множествен, а преди многото по необходимост съществува единното. А че умът е много, е очевидно: нали той мисли винаги своите мисли, които не са една, а много, и не представляват нищо друго, освен самия ум. Тъй че, щом е тъждествен с тях, а те са много, много би бил и умът.

А че умът е идентичен с умопостижимите същности, се доказва по следния начин. Ако има нещо, което да съзерцава, той ще го съзерцава или като нещо, което притежава в себе си, или като разположено в друго. А че умът съзерцава, е ясно, тъй като той съществува ведно с процеса на мислене, и – отделен от него – би бил отделен и от същността си. Следователно, налага се, като насочим вниманието си към състоянията, които обикновено съпътстват познавателните процеси [в нас], да проследим обстойно съзерцанието на ума.

Познавателните способности в нас са най-общо сетивно възприятие, сетивна представа и ум. Това, което си служи с възприятие, съзерцава всичко, като се насочва към външните неща – не като се единява с тях, които съзерцава, а единствено като приема техния отпечатък (впечатление) вследствие насочването си към тях. Така, когато окото вижда видимото, за него е невъзможно да встъпи в идентичност със своя предмет, защото въобще нямаше да го вижда, ако не беше на известно разстояние от него. По същия начин и осезаваното, ако встъпи в тъждество [с осезаваното], би се разрушило. От всичко това става ясно, че винаги, когато ще се схваща сетивното, и възприятието, и служещото си с него се насочват към външното. По същия начин и представата се отнася винаги до външното, и образът ѝ

ἄλλου μὴ οὐσιωμένον ἔαν εἰς ἑαυτὸ στρέφεται εἰς τὸ γινῶναι ἑαυτὸ ἄνευ ἐκείνου ἐν ᾧ οὐσίωται, ἀπολαμβάνον ἑαυτὸ ἀπ' ἐκείνου φθείρεται αὐτὸ τοῦ εἶναι χωρίζον ἑαυτό· τὸ δὲ γινώσκειν ἑαυτὸ δυνάμενον ἄνευ ἐκείνου ἐν ᾧ ἐστίν, ἀπολαμβάνον ἑαυτὸ ἀπ' ἐκείνου καὶ οἶόν τε ὄν ἄνευ τῆς ἑαυτοῦ φθορᾶς τοῦτο ποιεῖν, ἀμήχανον οὐσιῶσθαι ἐν ἐκείνῳ, ἀφ' οὗ στρέφειν ἑαυτὸ εἰς ἑαυτὸ ἄνευ φθορᾶς καὶ γινώσκειν ἑαυτὸ ἄνευ ἐκείνου ἐδύνατο. εἰ δὴ ὄρασις μὲν καὶ πᾶσα αἰσθητικὴ δύναμις οὔτε ἑαυτῆς ἐστίν αἴσθησις οὔτε χωρίζουσα ἑαυτὴν τοῦ σώματος ἑαυτῆς ἀντιλαμβάνεται ἢ σφύζεται, νοῦς δὲ χωρίζων ἑαυτὸν ἀπὸ σώματος τότε μάλιστα νοεῖ καὶ εἰς ἑαυτὸν στρέφεται καὶ οὐ φθείρεται, δῆλον ὡς αἰ μὲν αἰσθητικαὶ δυνάμεις διὰ σώματος κέκτηνται τὸ ἐνεργεῖν, ὁ δὲ νοῦς οὐκ ἐν σώματι, ἐν ἑαυτῷ δὲ κέκτηται τὸ ἐνεργεῖν τε καὶ εἶναι.

43. Ὁ νοῦς οὐκ ἔστιν ἀρχὴ πάντων· πολλὰ γὰρ ἐστίν ὁ νοῦς, πρὸ δὲ τῶν πολλῶν ἀνάγκη εἶναι τὸ ἓν. ὅτι δὲ πολλὰ ὁ νοῦς δῆλον· νοεῖ γὰρ αἰεὶ τὰ νοήματα οὐχ ἓν ὄντα, ἀλλὰ πολλὰ καὶ οὐκ ἄλλα ὄντα παρ' ἐκείνου. εἰ οὖν ὁ αὐτός ἐστιν αὐτοῖς, ἐκεῖνα δὲ πολλὰ, πολλὰ ἂν εἶη καὶ ὁ νοῦς.

Ὅτι δὲ ὁ αὐτός ἐστι τοῖς νοητοῖς, οὕτως δείκνυται· εἰ γὰρ τι ἔστιν ὃ θεωρεῖ, ἦτοι ἐν ἑαυτῷ ἔχων τοῦτο θεωρήσει ἢ ἐν ἄλλῳ κείμενον. καὶ ὅτι μὲν θεωρεῖ δῆλον· σὺν γὰρ τῷ νοεῖν εἶη ἂν νοῦς, ἀφαιρεθεὶς δὲ τοῦ νοεῖν ἀφήρηται τῆς οὐσίας. δεῖ τοίνυν ἐπιστήσαντας τοῖς πάθεσιν ἃ συμβαίνει περὶ τὰς γνώσεις ἀνιχνεύσαι τὴν ἐκείνου θεωρίαν. γνωστικαὶ δὲ δυνάμεις ἐν ἡμῖν ἀθρόον αἴσθησις, φαντασία, νοῦς. πάντα δὲ τὸ αἰσθήσει προσχρώμενον τοῖς ἔξω ἐπιβάλλον θεωρεῖ, οὐχ ἐνούμενον ἐκείνοις ἃ θεωρεῖ, ἀλλὰ μόνον τύπον αὐτῶν ἐκ τῆς πρὸς αὐτὰ προσβολῆς λαμβάνον. ὅταν οὖν ἴδῃ ὀφθαλμὸς τὸ ὀρώμενον, ἀμήχανον ἐν ταυτότητι γενέσθαι τοῦ ὀρωμένου· οὐ γὰρ ἂν ἴδοι, εἰ μὴ ἐν διαστάσει γένοιτο· ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ ἀπτόμενον ἐν ταυτότητι γενόμενον φθαρεῖη. ἐξ ὧν δῆλον ὅτι αἰεὶ ἢ τε αἴσθησις καὶ τὸ αἰσθήσει προσχρώμενον εἰς τὸ ἔξω φέρεται, εἰ μέλλει τὸ αἰσθητὸν καταλήψεσθαι. ὡσαύτως

се осъществява тъкмо паралелно на нейното напъгане [навън], било като предизвикан отвън, било като показан, сякаш съществува отвън, по силата на самата ѝ насоченост към външното. Такова именно е схващането при тези [две способности], от които нито една – в случай че се насочи и съсредоточи в себе си – не би могла да попадне на някакъв ейдос, бил той сетивен или несетивен. Схващането при ума, обаче, се осъществява не по този начин, а когато той се събере в себе си и съзерцава самия себе си. Защото ако пренебрегне това да съзерцава собствените си енергии и същевременно да бъде тяхно „око”, бидейки те – от своя страна – негова „гледка”, умът не би мислил нищо.³⁶ В този смисъл, както има възприятие и сетивно, така има също ум и умопостижимо; само че възприятието съзерцава, като се насочва към външното и открива сетивното, разположено в материята, докато умът съзерцава, съсредоточавайки се в самия себе си.³⁷ И щом като [в това си действие] не е насочен навън (впрочем, някои [философи] мислят точно обратното – че между реалността на ума и тази на представата е прибавена разлика само по име, доколкото според техния възглед „мислене” означава именно представната способност в разумното същество.³⁸ Наистина, след като за тях всичко произлиза от материята и телесната природа, съвсем логично следва, че и умът произхожда от тях. Но ако нашият³⁹ ум съзерцава тела и други същности,⁴⁰ то къде ще са разположени те, когато ги схваща? Като мисловни, бидейки извън материята, нещата, които умът съзерцава, очевидно биха били никъде и значи ще трябва да бъдат свързани с мислене, и сетне, щом са мисловни, да се сведат в крайна сметка до ума и умопостижимото), то когато мисли умопостижимите неща, умът ще съзерцава самия себе си – и той мисли вгълбен в себе си именно поради вгълбяването в умопостижимите неща. Но ако те са множество (понеже умът ги мисли като много, не като едно), то по необходимост множествен би бил и самият ум. Преди многото обаче стои едното, тъй че неизбежно преди ума съществува единното.

44.⁴¹ Едно е ум и умопостижимо, друго – възприятие и сетивно: умопостижимото е тясно свързано с ум, а сетивното – с възприятие. Ала нито възприятието, нито сетивно възприемаемото са в състояние да схванат себе си сами по себе си, докато умопостижимото, доколкото е свързано с ум и умопостижимо посредством ума, по никакъв начин не е предмет на сетивно възприятие, ами умът е умопостижим посредством ум. Но ако това е така, той би бил умопостижим посредством самия себе си. В този смисъл, доколкото умът е умопостижим и несетивен, той е нещо умопостижимо, а доколкото е умопостижим посредством ум, а не с възприятие, би бил нещо мислещо. Следователно [при него] мислещото и мисленото – цялото

δὲ καὶ ἡ φαντασία ἀεὶ ἐπὶ τὸ ἔξω φέρεται καὶ τῇ τάσει αὐτῆς τὸ εἰκόνισμα παρυφίσταται ἤτοι καὶ παρασκευαζόμενον ἔξωθεν ἢ αὐτῇ τῇ πρὸς τὸ ἔξω τάσει αὐτῆς ὡς ἔξω ὄντος εἰκόνισματος ἐνδεικνύμενον. καὶ τούτων μὲν κατάληψις τοιαύτη, ὧν οὐδεμία εἰς ἑαυτὴν συννεύουσα καὶ συναγομένη ἐντύχοι ἂν ἦτοι αἰσθητῶ ἢ {τῶ}⁴⁶ ἀναισθητῶ εἶδει. ἐπὶ δὲ τοῦ νοῦ οὐ τοῦτον τὸν τρόπον ἢ κατάληψις, ἀλλὰ συννεύοντος εἰς ἑαυτὸν καὶ ἑαυτὸν θεωροῦντος· παρεξελθὼν γὰρ τοῦ θεάσασθαι τὰς ἑαυτοῦ ἐνεργείας καὶ ὅμμα εἶναι τῶν αὐτοῦ ἐνεργειῶν οὐσῶν τὸ ὄραμα οὐδὲν ἂν νοήσειεν. ὡς μὲν οὖν ἦν ἡ αἴσθησις τε καὶ τὸ αἰσθητόν, οὕτως ἐστὶ νοῦς τε καὶ τὸ νοητόν. θεωρεῖ δὲ ἡ μὲν ἐκτεινομένη εἰς τὸ ἔξω, εὐρίσκουσα τὸ αἰσθητόν <ἐν> τῇ ὕλῃ κείμενον, ὃ δὲ νοῦς εἰς αὐτὸν συναγόμενος· εἰ δὲ μὴ ἔξω ἐκτεινόμενος – ὅπερ καὶ ἐδόκει τισὶν ὀνόματος διαφορᾶς προστεθείσης τῇ τοῦ νοῦ ὑποστάσει καὶ τῆς φαντασίας· ἡ γὰρ ἐν λογικῶ ζῳῶ φαντασία δέδοκτο αὐτοῖς νόησις. ἀλλ' εἰ ἐκείνοις μὲν πάντα ἀπαρτήσασιν ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ τῆς σωματικῆς φύσεως ἀκόλουθον ἦν καὶ τὸν νοῦν τούτων ἀναρτᾶν, ὃ δ' ἡμέτερος σωμάτων καὶ ἐτέρων θεωρὸς οὐσιῶν, ποῦ τοίνυν κειμένας καταλήψεται αὐτάς; ἔξω δὲ ὄντων ὕλης, οὐδαμοῦ ἂν εἴη ταῦτα δῆλον ὡς νοερά καὶ νοήσει συναχθήσεται καὶ τοίνυν, εἰ νοερά, εἰς τὸν νοῦν καὶ τὸ νοητόν –, καὶ ἑαυτὸν θεωρήσει νοῶν τὰ νοητὰ καὶ χωρῶν εἰς ἑαυτὸν νοεῖ διὰ τὸ εἰς ἐκεῖνα χωρεῖν. εἰ δὲ πολλὰ τὰ νοητὰ – πολλὰ γὰρ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ οὐχ ἓν – πολλὰ ἂν εἴη καὶ ἐξ ἀνάγκης καὶ αὐτός. κεῖται δὲ πρὸ τῶν πολλῶν τὸ ἓν, ὥστε ἀνάγκη πρὸ τοῦ νοῦ εἶναι τὸ ἓν.

44.1-44 Ἄλλο νοῦς καὶ νοητόν, καὶ ἄλλο αἴσθησις καὶ αἰσθητόν. καὶ νῶ μὲν τὸ νοητόν σύζυγον, αἰσθήσει δὲ τὸ αἰσθητόν. ἀλλ' οὔτε ἡ αἴσθησις ἀντιλαμβάνεται αὐτῆς καθ' αὐτὴν οὔτε τὸ αἰσθητόν· νῶ δὲ τὸ νοητόν σύζυγον ὄν καὶ {τὸ} νοητόν τῶ νῶ, {αἰσθήσει δὲ τὸ αἰσθητόν. νῶ δὲ τὸ νοητόν σύζυγον ὄν καὶ τὸ νοητόν τῶ νῶ} αἰσθήσει οὐδαμῶς ἐστὶν ὑπόπτωτον, ἀλλὰ νῶ νοῦς ἐστὶ νοητόν. εἰ δὲ νοητόν τῶ νῶ ὁ νοῦς, ἑαυτῶ ἂν εἴη νοητόν ὁ νοῦς. εἰ μὲν οὖν νοητὸς ὁ

посредством себе си изцяло – са едно и също, и то не както [е един и същ човекът], който разтвива сам себе си. В действителност, умът не може с една част да мисли, а с друга да бъде мислен, защото е неделим и целият умопостижим посредством себе си целия, изцяло ум без никаква представа за без-умие в себе си. Затова и е напълно невъзможно една част от него да мисли, а друга да не мисли, понеже – доколкото не мисли – ще бъде без-умен.

Насетне, умът не може да се отдели от това тук и да премине към онова там, защото от което се отдели, преставайки да го мисли, по отношение на него става без-умен. И щом при ума не съществува последователност на едно след друго, то той мисли всички неща едновременно. Ала след като мисли всичко едновременно, а не едно – сега, а друго – после, за него всички те съществуват заедно сега и всякога. Но ако в неговия случай съществува само настоящето, а миналото и бъдещето са отпаднали, то умът съществува в непротяжния и невремени интервал „сега”, тъй щото при него „заедно” следва да важи и по отношение на множествеността, и по отношение на времевата протяжност. Затова всичко [в него съществува] в непротяжно и невременно единство – като едно. Но ако това е така, то в ума няма прехождане отнякъде нанякъде, нито – следователно – движение, ами действителност, единена съобразно единството му и отделена от всякакви нарастване, промяна или прехождане. Но ако [в ума] множеството съществува във вид на едно, а действителността му е едновременна и невремева, налага се паралелно на подобна същност да битува и това, което е винаги в единство, а именно вечността. Следователно тя – вечността – съществува паралелно на ума.⁴²

Времето пък съществува във връзка с с онова, което не мисли в единство като едно, а го прави преходно и в движение – в това да изоставя едно и да подема друго, да дели и преминава. Понеже именно във връзка с такова движение на душата съществува това нещо да предстои или да е отминало. Всъщност, душата преминава от едно нещо към друго, сменяйки мислите си, само че нито първите излизат извън нея, нито вторите биват привнесени отнякъде другаде, ами първите като че ли са отминали (въпреки че остават в нея), а другите сякаш навлизат във взора ѝ от другаде (макар че не пристигат от друго място, а из самата нея, откъдето и се движи навътре в себе си и насочва погледа си към нещата, които има в себе, част по част). Така тя прилича на извор, който не изтича навън,⁴³ ами кара нещата, които съдържа, да текат в кръг вътре в нея.

νοῦς καὶ οὐκ αἰσθητός, νοητὸν ἂν εἴη· εἰ δὲ νοητὸς νῶ καὶ οὐκ αἰσθήσει, νοοῦν ἂν εἴη. ὁ αὐτὸς ἄρα νοῶν καὶ νοούμενον ὅλον ὅλω, καὶ οὐχ ὡς ὁ τρίβων καὶ τριβόμενος. οὐκ ἄλλω οὖν μέρει νοεῖται καὶ ἄλλω νοεῖ· ἀμερῆς γὰρ καὶ νοητὸς ὅλος ὅλω καὶ νοῦς δι' ὅλου, ἐπίνοιαν οὐδεμίαν ἐν ἑαυτῷ ἀνοησίας ἔχων. διὸ οὐχὶ τότε μὲν αὐτοῦ νοεῖ, τότε δὲ οὐ νοεῖ· καθ' ὃ γὰρ οὐ νοεῖ, ἀνόητος ἔσται.

Οὐδὲ ἀφιστάμενος οὖν τοῦδε ἐπὶ τότε μεταβαίνει· ἀπ' οὗ γὰρ ἀφίσταται μὴ νοῶν ἐκεῖνο, ἀνόητος κατ' ἐκεῖνο γίνεται. εἰ δὲ μὴ τότε μετὰ τότε ἐπ' αὐτοῦ γίνεται, ἅμα πάντα νοεῖ· ἐπεὶ οὖν πάντα ἅμα καὶ οὐ τὸ μὲν νῦν, τὸ δὲ αὐθις, πάντα ἅμα νῦν καὶ ἀεί. εἰ οὖν ἐπ' αὐτοῦ τὸ νῦν, ἀνήρηται δὲ ἐπ' αὐτοῦ τὸ παρεληλυθὸς καὶ τὸ μέλλον, ἐν ἀδιαστάτῳ τῷ νῦν ἀχρόνῳ παραστήματι, ὥστε τὸ ὁμοῦ κατὰ τε τὸ πλήθος κατὰ τε τὸ χρονικὸν διάστημα ἐπ' αὐτοῦ· διὸ καθ' ἓν πάντα ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαστάτῳ καὶ ἀχρόνῳ. εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ τὸ ποθέν ποι ἐν τῷ νῶ οὐδὲ κίνησις ἄρα, ἀλλὰ ἐνέργεια καθ' ἓν ἐν ἐνὶ αὐξῆς τε ἀφηρημένη καὶ μεταβολῆς καὶ διεξόδου πάσης. εἰ δὲ τὸ πλήθος καθ' ἓν καὶ ἅμα ἢ ἐνέργεια καὶ ἄχρονος, ἀνάγκη παρυστοῦσθαι τῇ τοιαύτῃ οὐσίᾳ τὸ ἀεὶ ἐν ἐνὶ ὄν· τοῦτο δὲ ἐστὶν αἰών· παρυστοῦσθαι ἄρα νῶ ὁ αἰών.

Τῷ δὲ μὴ καθ' ἓν ἐν ἐνὶ νοοῦντι, ἀλλὰ μεταβατικῶς καὶ ἐν κινήσει καὶ ἐν τῷ τὸ μὲν καταλείπειν, τὸ δὲ ἐπιλαμβάνειν καὶ μερίζειν καὶ διεξοδεύειν παρυστοῦσθαι χρόνος· τῇ γὰρ τοιαύτῃ κινήσει παρυστοῦσθαι τὸ μέλλειν καὶ παρεληλυθέναι. ψυχὴ δὲ μεταβαίνει ἀπ' ἄλλου εἰς ἄλλο ἐπαμείβουσα τὰ νοήματα, οὐκ ἐξισταμένων τῶν προτέρων οὐδέ ποθεν ἄλλοθεν ἐπεισιόντων τῶν δευτέρων, ἀλλὰ τὰ μὲν ὥσπερ παρελήλυθε καίπερ μένοντα ἐν αὐτῇ, τὰ δ' ὥσπερ ἀλλαχόθεν ἐπεισιν, ἀφίκετο δ' οὐκ ἀλλαχόθεν, ἀλλὰ παρ' αὐτῆς καὶ αὐτόθεν εἰς ἑαυτὴν κινουμένης καὶ τὸ ὄμμα φερούσης εἰς ἃ ἔχει κατὰ μέρος· πηγῆ γὰρ ἔοικεν οὐκ ἀπορρύτῳ, ἀλλὰ κύκλῳ εἰς ἑαυτὴν ἀναβλυζούσῃ ἃ ἔχει.

8 Сам добре знам, че едва ли те чака друга по-тежка борба от тази, която ти предстои сега, щом си убедена, че с отсъствието ми ще загубиш и пътя към спасението, и предводителя си по него. Но настоящото ти положение няма да е чак толкова обезсърчително, в случай че преодолееш това безразсъдно смущение, предизвикано от страданието, и сметеш, че не е лошо да си припомняш божествените слова, с чиято помощ бе посветена в правата философия и непоклатимото вслушване в които обикновено се преценява по делата. Защото е напълно естествено постъпките да дават доказателства за убежденията на който и да е от хората, и всеки трябва да живее тъй, както и вярва, та сам да бъде верен свидетел на това, което говори пред слушателите си. Ала какво е, прочее, това, дете сме научили от хората, които най-добре познават човешката природа? Дали не това, че за теб аз не съм онзи осезаем човек, доловим чрез сетивата, а по-скоро този, който се е отделил от тялото си, безцветният и безформеният,⁴⁷ недосегаем никак с ръцете, удържим единствено чрез мисълта? Ние не възприемаме от външните предмети това, което е вложено в нас от само себе си, но от тях – като в някой хор – улавяме само началния тон,⁴⁸ който да ни доведе до припомняне на онова, с което Благодетелят ни е дарил, преди да заблуждаем по земята.

9 Освен това, не сме ли разбрали още, че всяка страст на душата е най-голям враг на нейното спасение и че невежеството е майка на всички страсти, а истинното възпитание не води просто до постигане на многоученост,⁴⁹ а до избавление от душевните страсти?⁵⁰ Именно страстите са източник на болестите; заболяването на душата се зове порочност; всяка порочност е грозна;⁵¹ грозното е противоположно на прекрасното; тъй че щом божественото е прекрасно, напълно невъзможно е да го доближиш, обременена с порока. “Да се допира чистото с нечисто... не е позволено”, твърди Платон.⁵² Затова и понастоящем трябва да се пазим чисти от страстите и греховете, предизвикани от тях.⁵³ В крайна сметка, не беше ли именно такава всичко онова, с което бе съгласна в най-висока степен по време на словесното ни доказателство, сякаш че четеше от божествени писмена, заложени в самата теб?⁵⁴ Нима не е нелепо – веднъж убедена, че в теб се намира и спасяващото, и спасяваното, и губителното, и погубваното, богатството и бедността,⁵⁵ както и бащата, съпругът и предводителят към истинните блага – да зяпаш към сянката на водача си, сякаш че действителният ти водач не съществува вътре в теб самата и нямаш цялото твоє богатство в себе си?⁵⁶ Него по необходимост ще загубиш и ще изтървеш, ако наместо към спасяващото и

8 Μέγιστος δὲ ἄθλος τοῦ νῦν σοι προκειμένου εἶ οἶδα καὶ αὐτὸς ὡς οὐκ ἂν γένοιτο ἄλλος, ἡγουμένη μετ' ἐμοῦ καὶ τῆς σωτηρίας τὴν ὁδὸν καὶ τὸν ταύτης καθηγεμόνα καταλείψειν. ἔχει δὲ οὐχ οὕτω παντάπασιν δυσκαρτερήτως σοι τὰ παρόντα, εἰ παρείσα τὴν ἐκ τοῦ πάθους ἀλόγιστον ταραχὴν μὴ περὶ φάυλων ἡγήση μεμνήσθαι ὧν εἰς φιλοσοφίαν τὴν ὀρθὴν παρὰ τῶν θείων ἐτελέσθης λόγων· ὧν τὴν βεβαίαν ἀκρόασιν αἱ πράξεις ἐλέγχειν εἰώθασι. τὰ γὰρ ἔργα τῶν δογμάτων ἐκάστου φέρειν πέφυκε τὰς ἀποδείξεις· καὶ δεῖ οὕτως βιοῦν, ὅστις ἐπίστευσεν, ἵνα καὶ αὐτὸς πιστὸς ἢ μάρτυς, περὶ ὧν λέγει τοῖς ἀκροωμένοις. τίνα οὖν ἦν ἄρα, ἃ παρὰ τῶν σαφέστατ' εἰδότες τὰ κατ' ἀνθρώπους μεμαθήκαμεν; ἄρ' οὐχ, ὅτι μὲν σοὶ ἐγὼ οὐχ ὁ ἀπτὸς οὗτος καὶ τῆ αἰσθήσει ὑποπτωτός, ὁ δὲ ἐπὶ πλείστον ἀφεστηκὸς τοῦ σώματος, ὁ ἀχρώματος καὶ ἀσχημάτιστος, καὶ χερσὶ μὲν οὐδαμῶς ἐπαφητός, διανοίᾳ δὲ μόνη κρατητός; λαμβάνομεν δὲ οὐ παρὰ τῶν ἔξωθεν τὰ εἰς τὰ παρ' αὐτῶν ἡμῖν ἐντεθειμένα· τοῦνδὸσιμον δὲ μόνον ὥσπερ ἐν χορῶ εἰς ἀνάμνησιν ἡμᾶς ἄγον ὧν ἔχοντες παρὰ τοῦ δεδωκότος ἐπλανήθημεν.

9 πρὸς δὲ τούτοις οὐχ ὅτι πᾶν πάθος ψυχῆς εἰς σωτηρίαν αὐτῆς πολεμιώτατον, καὶ ἀπαιδευσία μὲν τῶν παθῶν πάντων μήτηρ, τὸ δὲ πεπαιδεῦσθαι οὐκ ἐν πολυμαθείας ἀναλήψει, ἐν ἀπαλλάξει δὲ τῶν ψυχικῶν παθῶν ἐθεωρεῖτο; πάθη δὲ νοσημάτων ἀρχαί· ψυχῆς δὲ νόσημα κακία· κακία δὲ πᾶσα αἰσχροῦ· τὸ δὲ αἰσχρὸν τῷ καλῷ ἐναντίον· καλοῦ δὲ ὄντος τοῦ θείου ἀμήχανον αὐτῷ σὺν κακίᾳ πελάζειν· καθαροῦ γὰρ μὴ καθαρὸν ἐφάπτεσθαι οὐδὲν ὁ Πλάτων φησὶ θεμιτὸν εἶναι. διὸ καὶ μέχρι τοῦ νῦν καθαρεύειν δεῖ τῶν παθῶν τε καὶ τῶν διὰ τὸ πάθος ἀμαρτημάτων. ἄρ' οὖν οὐ τοιαῦτα ἦν, οἷς μάλιστα συνήνεις, ὡς γράμματα θεῖα ἐνόητα παρὰ σαυτῆ διὰ τῆς τῶν λόγων ἐνδείξεως ἀναγινώσκουσα; πῶς οὖν οὐκ ἄτοπον τὴν πεπεισμένην ἐν σοὶ εἶναι καὶ τὸ σῶζον καὶ τὸ σφζόμενον καὶ τό γε ἀπολλύον καὶ τὸ ἀπολλύμενον τόν τε πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν τόν τε πατέρα καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τῶν ὄντως ἀγαθῶν καθηγεμόνα, κεχηνέναι πρὸς τὴν τοῦ ὑφηγητοῦ σκιά, ὡς δὴ τὸν ὄντως ὑφηγητὴν μὴ ἐντὸς ἔχουσαν μηδὲ παρὰ σαυτῆ πάντα τὸν πλοῦτον; ὃν ἀνάγκη

спасяването насоката ти е надолу към плътта!

10 Тъй че нито присъствието на моята сянка и видимия ми образ ще ти помогне с нещо, нито пък, ако ги няма, отсъствието им следва да е болезнено за теб, при положение че се учиш да бягаш от тялото. Всъщност, ти ще ме откриеш в моя чист вид – ден и нощ стоящ неотлъчно до теб ведно с цялата чистота и красота на общението ни, неспособен да се отдели от теб – само ако се стремиш да възходиш към самата себе си, събирайки от тялото твоите разпръснати членове, разделени в множество от изконното им и всесилно единство.⁵⁷ Би следвало да събираш и обединяваш вродените си понятия, като се опитваш непрекъснато да ги обособяваш ясно от първоначалното им смесване, както и да осветляваш тъмните им страни.⁵⁸ Ако си спомняш, подбуден точно от тях, божественият Платон ни призоваваше [към възходжане] от сетивното към умозримото. Насетне, трябва да разчленяваш всичко, което си чула от мен, като наново го премисляш в паметта си, благопочтено се придържаш към тези слова като към най-ценни съветници, и накрая прилагаш узнатото в делата си – него ще съхраниш най-добре именно в усилието.

11 Прочее, словото [ни] утвърждава, че божественото е налично навсякъде и по всякакъв начин,⁵⁹ но че храм при хората му въздига единствена мисълта, и то най-вече тази на мъдреца,⁶⁰ както и че подобаваща почит на бога отдава [само] този, който го познава в най-голяма степен. Мъдър, съответно, е само онзи, който задължително зачита с мъдростта си божеството и чрез нея му устройва светилище в духа си, което украсява с ума, тази жива статуя, в която богът е оставил своя образ.⁶¹ Защото бог не изпитва нужда от нищо,⁶² а мъдрецът се нуждае единствено от него. Изобщо, човек не би станал добър и благороден иначе, освен като мисли Благото и Красивото, които се излъчват от божественото, и няма как да стане злощастен по друг начин, освен като превърне душата си в обиталище на зли демони. На мъдрият човек бог дава божествена власт;⁶³ следователно човек се очиства с мисълта за бог⁶⁴ и именно по негова подбуда⁶⁵ преследва справедливостта в делата.

13 (...) Тъй че умолявай бога и искай [от него] единствено това, което самият той е и желае,⁶⁶ като знаеш добре, че в каквато степен човек възжелава тялото и сродното му, в същата не познава бога⁶⁷ и далеч от гледката му е помрачил самия

ἀπολλύναι καὶ διαφεύγειν πρὸς τὴν σάρκα καταβαίνουσιν ἀντὶ τοῦ σώζοντος καὶ σωζομένου.

10 Τῆς μὲν οὖν ἐμῆς σκιάς καὶ τοῦ φαινομένου εἰδώλου οὔτε παρόντων ὠνήσω τι οὔτ' ἀπόντων ἐπώδυνος ἢ ἀπουσία τῆ μελετώσῃ φεύγειν ἀπὸ τοῦ σώματος. ἐμοῦ δὲ καθαρῶς τύχοις ἂν μάλιστα καὶ παρόντος καὶ συνόντος νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν σὺν καθαρῷ τε καὶ τῷ καλλίστῳ τῆς συνουσίας καὶ μηδὲ χωρισθῆναι οἴου τε ὄντος, εἰ μελετῶης εἰς σεαυτὴν ἀναβαίνειν συλλέγουσα ἀπὸ τοῦ σώματος πάντα τὰ διασκεδασθέντα σου μέλη καὶ εἰς πλῆθος κατακερματισθέντα ἀπὸ τῆς τέως ἐν μεγέθει δυνάμεως ἰσχυρούσης ἐνώσεως. συνάγοις δ' ἂν καὶ ἐνίζοις τὰς ἐμφύτους ἐννοίας καὶ διαρθροῦν συγκεχυμένας καὶ εἰς φῶς ἔλκειν ἐσκοτισμένας πειρωμένη· ἀφ' ὧν ὀρμώμενος καὶ ὁ θεῖος Πλάτων ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ τὰς ἀνακλήσεις πεποιήται, ἔτι εἰ μνημονεύοις· διαρθροῖς δ' ἂν, ἃ γε ἀκήκοας διὰ τῆς μνήμης ἀναπεμπαζομένη τοῖς τε τοιοῦτοις τῶν λόγων ὡς ἀγαθοῖς συμβούλοις ἀξιοῦσα προσέχειν καὶ λοιπὸν τὰ γνωσθέντα διὰ τῶν ἔργων ἀσκοῦσα, διὰ δ' αὐτοῦ τοῦ πονεῖν συντηροῦσα.

11 λέγει δὲ ὁ λόγος πάντῃ μὲν καὶ πάντως παρεῖναι τὸ θεῖον, νεῶν δὲ τοῦτω παρ' ἀνθρώποις καθιερωσθαι τὴν διάνοιαν μάλιστα τοῦ σοφοῦ μόνην, τιμὴν τε προσήκουσαν ἀπονέμεσθαι τῷ θεῷ ὑπὸ τοῦ μάλιστα τὸν θεὸν ἐγνωκότος· τοῦτον δὲ εἶναι εἰκότως μόνον τὸν σοφόν, ᾧ τιμητέον διὰ σοφίας τὸ θεῖον καὶ κατακοσμητέον αὐτῷ διὰ σοφίας ἐν τῇ γνώμῃ τὸ ἱερὸν ἐμψύχω ἀγάλματι τῷ νῷ ἐνεικονισαμένου ἀγάλλοντα <τοῦ θεοῦ>. θεὸς μὲν γὰρ δεῖται οὐδενός, σοφὸς δὲ μόνου θεοῦ. οὐ γὰρ ἂν ἄλλως καλὸς καὶ ἀγαθὸς γένοιτο ἢ νοῶν τό τε ἀγαθὸν καὶ καλόν, ὅπερ ἐξέχει τοῦ θεοῦ· οὐδ' αὖ ἄλλως κακοδαίμων ἄνθρωπος ἢ πονηρῶν δαιμόνων ἐνδιαίτημα τὴν ψυχὴν κατασκευάσας. ἄνθρωπῳ δὲ σοφῷ θεὸς θεοῦ δίδωσιν ἐξουσίαν. καὶ καθαίρεται μὲν ἄνθρωπος ἐννοία θεοῦ, δικαιοπραγίαν δὲ ἀπὸ θεοῦ ὀρμώμενος διώκει.

13 ταῦτ' οὖν θέλε καὶ αἰτοῦ τὸν θεὸν ἃ θέλει τε καὶ ἔστιν αὐτός, εἰ ἐκεῖνο γινώσκουσα ὡς ἐφ' ὅσον τις τὸ σῶμα ποθεῖ καὶ τὰ τοῦ σώματος σύμφυλα, ἐπὶ τοσοῦτον ἀγνοεῖ τὸν θεὸν καὶ τῆς

себе си, ако и всички хора на земята да го считат за бог. Всъщност, малцина разпознават мъдреца, но дори – ако речеш – да е от всинца неразбран, бог пак го познава. Та нека умът ти следва бога и в уподобяването си на него го отразява като огледало.⁶⁸ Душата пък нека следва ума. На нея, от своя страна, трябва да служи тялото, по възможност чисто в съответствие с душевната чистота – нали в случай че бъде омърсено от душевните страсти, то ще стовари обратно върху нея своите сквернства.

16 Бога ще почетеш най-добре, когато уподобиш собственото си мислене на него. Това уподобяване ще може да се осъществи единствено по пътя на добродетелта, защото само тя увлича душата нагоре към сродното ѝ, и подир бог няма нищо друго велико, освен добродетелта. Бог, обаче, е по-висш от нея.⁶⁹ (...) Душата на мъдреца се обвързва с бога, гледа винаги него и е непрекъснато с него.⁷⁰ (...) И не езикът, а делата му се ценят от бог: мъдрият човек го почита и в мълчанието си, а невежият, дори и да се моли и принася жертви, пак осквернява божественото.⁷¹ В този смисъл, само мъдрият е жрец, единствен той е божи любимец и вещь в молитвата.⁷² **17** И този, който упражнява мъдрост, усърдства и в знанието за бог, само че не с настойчиво молителство и жертвопринасяне, а просто като упражнява благопочитанието си към бог в делата... Впрочем, човек сам прави себе си богоугоден и сам се обожествява, като уподоби вътрешната си нагласа на това, което е блажено без унищожение. Разбира се, сам той прави себе си и безбожен и противен на бога – не защото е предмет на несправедливо отношение (божеството върши само добро!), ами по собствена подбуда, поради различни неща и [най-вече] поради порочното си схващане за бог. (...) **18** (...) Тъй че не осквернявай божественото с човешки лъжливи мнения – не защото ще увредиш блаженото за вечни времена, от чиято неунищожимост е отстранена всяка вреда, а защото сама себе си ще ослепиш за познанието на най-великите и съществени неща.

24 (...) Нека връзката ти с бог се основава най-вече на четири елемента: вяра, истина, любов и надежда. Трябва да повярваш, че единствено спасение е обръщането към бога; и щом повярваш, необходимо е да вложиш всичката си усърдност в познаването на истина за него; и като я постигнеш, следва да се отдадеш на любовта си към узнатото; а обикнеш ли го веднъж, цял живот ще храниш душата си с добри надежди,⁷³ защото тъкмо благодарение на тях добрите хора превъзхождат лошите.

ἐκείνου ἐνοράσεως ἑαυτὸν ἀπεσκότισε, κἂν παρὰ πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ὡς θεὸς δοξάζεται. σοφὸς δὲ ἄνθρωπος ὀλίγοις γινωσκόμενος, εἰ δὲ βούλει, καὶ ὑπὸ πάντων ἀγνοούμενος, γινώσκεται ὑπὸ θεοῦ. ἐπέσθω τοίνυν ὁ μὲν νοῦς τῷ θεῷ, ἐνοπτριζόμενος τῇ ὁμοιώσει θεοῦ. τῷ δὲ νῷ ἡ ψυχὴ· τῇ δ' αὖ ψυχῇ ὑπηρετεῖτω τὸ σῶμα, εἰς ὅσον οἶόν τε, καθαρᾶ καθαρὸν. ἀπὸ γὰρ τῶν παθῶν ταύτης μιαινόμενον εἰς αὐτὴν πάλιν ἐπαναστρέφεται τὰ μιάσματα.

16 καὶ τιμήσεις μὲν ἄριστα τὸν θεόν, ὅταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διάνοιαν ὁμοιώσης· ἡ δὲ ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς. μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές. καὶ μέγα οὐδὲν ἄλλο μετὰ θεὸν ἢ ἀρετὴ. μείζων ἀρετῆς θεός... ψυχὴ δὲ σοφοῦ ἀρμόζεται πρὸς θεόν, ἀεὶ θεὸν ὄρᾷ, σύνεστιν ἀεὶ θεῷ... οὐχ ἡ γλῶττα τοῦ σοφοῦ τίμιον παρὰ θεῷ, ἀλλὰ τὰ ἔργα. σοφὸς γὰρ ἀνὴρ καὶ σιγῶν τὸν θεὸν τιμᾷ. ἄνθρωπος δὲ ἀμαθῆς καὶ εὐχόμενος καὶ θύων μιαίνει τὸ θεῖον. μόνος οὖν ἱερεὺς ὁ σοφός, μόνος θεοφιλής, μόνος εἰδὼς εὐξασθαι. **17** καὶ ὁ σοφίαν ἀσκῶν ἐπιστήμην ἀσκεῖ τὴν περὶ θεοῦ, οὐ λιτανεύων ἀεὶ καὶ θύων, διὰ δὲ τῶν ἔργων τὴν πρὸς θεὸν ἀσκῶν εὐσέβειαν... αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν καὶ εὐάρεστον ποιεῖ θεῷ καὶ ἐκθεοῖ τῇ τῆς ἰδίας διαθέσεως ὁμοιότητι τῷ μετὰ ἀφθαρσίας μακαρίῳ· καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν ἀσεβῆ καὶ δυσάρεστον ποιεῖ τῷ θεῷ, οὐχ ὑπὸ θεοῦ πάσχων κακῶς – ἀγαθοποιὸν γὰρ μόνον τὸ θεῖον – ἀλλ' ὑφ' ἑαυτοῦ διὰ τε ἄλλα καὶ τὴν περὶ θεοῦ κακὴν δόξαν... **18** μὴ τοίνυν μίαινε τὸ θεῖον ἀνθρωπίναις ψευδοδοξίαις· οὔτε γὰρ ἐκεῖνο βλάβεις τό γε μακάριον διὰ παντὸς καὶ οὐ πᾶσα βλάβη τῆς ἀφθαρσίας ἐξελέγεται, σαυτὴν δὲ τυφλώσεις πρὸς τὴν τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων διάγνωσιν.

24 Τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς. πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τἀληθῆ γνῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου. ἐλπίσι γὰρ ἀγαθαῖς οἱ ἀγαθοὶ τῶν φαύλων ὑπερέχουσι.

25 (...) Божественият закон, на свой ред, е постановен на разумните души от ума в името на тяхното спасение, заложен е в техните вродени понятия и се разкрива в истинността на стореното съобразно тях. (...) **26** Той остава непознат за душата, нечиста в безразсъдството и невъздържаността си, но просиява по пътя на безстрастието и разумността. Този закон е невъзможно нито да бъде преодолян (сврѣх него за човек не съществува нищо друго), нито да бъде пренебрегнат (просто няма да може да просияе в този, който ще го пренебрегва).⁷⁴ Той не се мени според случайностите и обстоятелствата, понеже – казахме – е по-силен от съдбата и далеч по-могъщ от всяка хитроумна принуда. Познава го единствено умът: задълбочавайки се в изследването на самия себе си, последният открива в себе си изображението му и от него набавя храна за душата, сякаш тя е негово тяло. Защото ние следва да положим като тяло на ума разумната душа, която той храни,⁷⁵ като в светлината, излъчвана около него, довежда до нейно знание вродените ѝ понятия, които сам той е записал и снел като отпечатък от истината на закона божи. За душата умът е учител и спасител, хранител и закрилник, възвисяващ я водач, който изговаря истината в мълчание, но ѝ дава възможност да разгърне свитъка на божественото право в себе си, като се взре в него (ума);⁷⁶ точно тогава, в случаите на обръщането ѝ към него, той ѝ открива знанието за закона Божи като извечно вписан в нея.⁷⁷

29 Нека не упрекваме плътта като причина за големите си злини и не отнасяме собствените си тегоби към нещата [извън нас]! Нека по-скоро потърсим причините за злините в душата си, и като изтрѣгнем [от нея] всеки празен копнеж и надежда по ефимерното, да принадлежим целите на себе си.⁷⁸ Понеже човек се чувства нещастен или поради страх, или поради безгранично и празно желание; когато ги обуздае, той става способен да спечели за себе си блаженството на разума.⁷⁹ И доколкото въобще си в затруднение, то е, защото си забравила за природата – и така налагаш на самата себе си безкрайни стракове и желаниа.⁸⁰ (...) **30** (...) [Природата ни учи също] да приемаме без особено вълнение благата, дар на случайността, но иначе да се подготвим за злините, които – изглежда – идват от нея. Понеже всяко от благата на множеството е преходно, но мъдростта и знанието нямат нищо общо със случайността.⁸¹ **31** (...) Впрочем, всяко смутно и мъчително душевно влечение се премахва с любовта към истинната философия,⁸² и празно е словото на онзи философ, който не е изцерил с него никоя човешка страст. Защото също както няма полза от лекарското изкуство, щом не лекува болестите на тялото, така и философията

25 ὁ δ' αὖ θεῖος ὑπὸ μὲν τοῦ νοῦ σωτηρίας ἔνεκα ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς κατὰ τὰς ἐννοίας διετάχθη, δι' ἀληθείας δὲ τῶν ἐν αὐταῖς πεπραγμένων εὐρίσκεται... **26** ὁ δὲ γε θεῖος ἀγνοεῖται μὲν ψυχῇ δι' ἀφροσύνην καὶ ἀκολασίαν ἀκαθάρτῳ, ἐκλάμπει δὲ δι' ἀπαθείας καὶ φρονήσεως. καὶ οὔτε ὑπερβῆναι τοῦτον δυνατὸν – οὐδὲν γὰρ τούτου ὑπεράνω ἀνθρώπῳ – οὔτ' αὐτοῦ καταφρονῆσαι· οὐ γὰρ ἐκλάμψαι αὐτὸν οἶόν τε ἐν τῷ καταφρονεῖν αὐτοῦ μέλλοντι· οὔτε τύχαις καιρῶν τρέπεται, ὅτι κρείττων ἦν τῆς τύχης καὶ πάσης βίας πολυτρόπου ἰσχυρότερος. νοῦς δὲ αὐτὸν μόνος γινώσκει μεταλλεύων αὐτοῦ τὴν ἔρευναν καὶ τετυπωμένον ἐν αὐτῷ ἐξευρίσκει τροφήν τε ἀπ' αὐτοῦ πορίζει τῇ ὥσπερ σῶματι αὐτοῦ ψυχῇ· νοῦ γὰρ σῶμα ψυχῆν λογικὴν θετέον, ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας, ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ νόμου ἀληθείας, εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ' αὐτῷ φωτός· καὶ διδάσκαλος αὐτὸς γινόμενος καὶ σωτῆρ καὶ τροφεὺς καὶ φύλαξ καὶ ἀναγωγός, μετὰ σιγῆς μὲν φθεγγόμενος τὴν ἀλήθειαν, τὸν δὲ θεῖον αὐτῆς ἐξελίττειν νόμον διδοὺς διὰ τῆς εἰς αὐτὸν ἐμβλέψεως ἐν ταῖς εἰς αὐτὸν ἐπιβολαῖς ἐν αὐτῇ τετυπωμένον ἐξ αἰδίου ἐπιγινώσκει.

29 μηδὲ αἰτιώμεθα τὴν σάρκα ὡς τῶν μεγάλων κακῶν αἰτίαν μηδ' εἰς τὰ πράγματα τρέπωμεν τὰς δυσφορίας, ἐν δὲ τῇ ψυχῇ τὰς τούτων αἰτίας μᾶλλον ζητῶμεν καὶ ἀπορρήξαντες πᾶσαν ματαίαν τῶν ἐφημέρων ὄρεξιν καὶ ἐλπίδα ὅλοι γενώμεθα ἑαυτῶν. ἢ γὰρ διὰ φόβον τις κακοδαίμονεϊ ἢ δι' ἀόριστον καὶ κενὴν ἐπιθυμίαν. ἃ τις χαλινῶν δύναται τὸν μακάριον ἑαυτῷ περιποιεῖσθαι λογισμόν. ἐφ' ὅσον δ' ἂν ἀμηχανῆς, λήθη τῆς φύσεως ἀμηχανεῖς· σαυτῇ γὰρ ἀορίστους φόβους καὶ ἐπιθυμίας προσβάλλεις... **30** καὶ δέχεσθαι μὲν ἀθορύβως τὰ παρὰ τῆς τύχης ἀγαθὰ, παρατετάχθαι δὲ πρὸς τὰ παρ' αὐτῆς δοκοῦντα εἶναι κακά· ὡς ἐφήμερον μὲν πᾶν τὸ τῶν πολλῶν ἀγαθόν ἐστι, σοφία δὲ καὶ ἐπιστήμη οὐδαμῶς τύχης κοινωνεῖ... **31** ἔρωτι γὰρ φιλοσοφίας ἀληθινῆς πᾶσα ταραχῶδης καὶ ἐπίπονος ἐπιθυμία ἐκλύεται. κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὅφ' οὐδ' μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται· ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος, εἰ μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων θεραπεύει, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ

става безполезна, в случай че не може да прогони страстта от душата.⁸³ Тези и подобни на тях са предписанията на природния закон.

32 А божественият закон в неопетнената книга на духа⁸⁴ гласи [следното]: ако не съхраниш връзката си с тялото така, както са свързани заченатите в утробата зародиши с плацентата и пшеничният кълн със своето стъбло, няма да познаеш себе си. Наистина, няма човек, който да мисли иначе и въпреки това да е познал себе си. Значи, също както плацентата възниква заедно [с плода], а пшеничният клас – със зърното, но в завършения си вид те се отделят едно от друго, така и тялото, обвързано с посятата тук долу душа, не представлява част от човека.⁸⁵ За да възникне зародиш в утробата, трябва да се образува плацентата; по същия начин, за [да може душата] да живее на земята, [с нея] трябва да се свърже тяло.⁸⁶ И до каквато степен човек се е извърнал към смъртното, до такава е направил собствената си мисъл несъразмерна с величината на неунищожимостта;⁸⁷ доколкото пък се отърсва от пристрастността към тялото, дотолкова доближава божествената мяра. Всички мъки, които другите търпят заради своето тяло, разумният и богоугоден човек ще се стреми да понася заради душата,⁸⁸ като същевременно не счита, че е достатъчно просто да помни чутите учения, а че преди всичко следва – посредством наученото – да се грижи за въздигането си към онова, към което трябва [да е устремен].⁸⁹

33 Пратен на земята гол, той следва да се съблече и чак тогава да призове този, който го е проводил тук долу,⁹⁰ тъй като бог изслушва само необременения с чужди неща и бди единствено над хора, чисти от развалата. Считай, че голяма подкрепа по пътя към блажения живот е естествената ти способност да оковеш този, който те е оковал [в това тяло].⁹¹ Защото ние сме оковани във веригите, в които ни е хвърлила природата: стомаха, половите органи, гърлото и останалите части на тялото, заедно с употребите, удоволствията и страховете, свързани с тях. Следователно, ако успеем да надмогнем чародейството им и се опазим от клопките на тяхната злоумисъл, значи сме оковали този, който ни е оковал. В този смисъл, не се тревожи за това, дали си мъж или жена по тяло, и изобщо не разглеждай себе си като жена – нали и аз не се отнасях към теб като такава. Избягвай всичко онова в душата си, което я прави женствена, също както [трябваше да постъпваш] и ако имаше тяло на мъж.⁹² Всъщност, най-блажени са родените от девствена душа и неженен ум – все пак неунищожимото се ражда от неопороченото,⁹³ докато тялото създава потомство, което се счита за нечисто от всички богове.

μη τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος. τὰῦτα μὲν οὖν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια ὁ τῆς φύσεως παραγγέλλει νόμος.

32 ὁ δὲ θεῖος ἐκβοᾷ ἐν καθαρῷ διανοίας τόμῳ· εἰ μὴ τὸ σῶμα οὕτω σοι συνηρτήσθαι φυλάξεις ὡς τοῖς ἐμβρύοις κυοφορουμένοις τὸ χόριον καὶ τῷ σίτῳ βλαστάνοντι τὴν καλάμην, οὐ γνώση σεαυτὴν· οὐδὲ γὰρ ἄλλος ὅστις μὴ οὕτω δοξάζει ἑγὼ ἐαυτόν. ὥσπερ οὖν τὸ χόριον συγγίνεται καὶ ἡ καλάμη τοῦ σίτου, τελεωθέντα δὲ ρίπτεται ἐκάτερα, οὕτω καὶ τὸ συναρτώμενον τῇ ψυχῇ σπαρείσῃ σῶμα οὐ μέρος ἀνθρώπου. ἀλλ' ἵνα μὲν ἐν γαστρὶ γένηται, προσυφάνθη τὸ χόριον, ἵνα δὲ ἐπὶ γῆς γένηται, συνεζύγη τὸ σῶμα. ὅσῳ τις τέτραπται πρὸς τὸ θνητόν, τοσοῦτω τὴν ἐαυτοῦ γνώμην ἀσύμμετρον παρασκευάζει πρὸς τὸ τῆς ἀφθαρσίας μέγεθος· καὶ ὅσῳ τῆς τοῦ σώματος προσπαθείας ἀφίσταται, τοσοῦτω μέτρῳ τῷ θεῷ πελάζει. ὁ συνετὸς ἀνὴρ καὶ θεοφιλὴς ὅσα οἱ ἄλλοι μοχθοῦσι τοῦ σώματος ἔνεκα, τοσαῦτα ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σπουδάσεται πονῆσαι, οὐ τὸ μεμνήσθαι ὧν ἤκουσεν αὐταρκες εἶναι νομίζων, τὸ δὲ ἀνατρέχειν εἰς ἃ δεῖ δι' ὧν ἤκουσεν μελετῶν.

33 γυμνὸς δὲ ἀποσταλεῖς γυμνητεύων καλέσει τὸν πέμψαντα· μόνου γὰρ τοῦ μὴ τοῖς ἀλλοτρίοις πεφορτισμένου ἐπήκοος ὁ θεός, καὶ τῶν καθαρῶν ἀπὸ τῆς φθορᾶς ὑπερκείμενος. μέγα ἡγοῦ σοι ἐφόδιον εἰς βίον μακάριον τὸ δεδεμένον ἐν φύσει δῆσαι τὸν δῆσαντα. ἐδέθημεν γὰρ φύσεως δεσμοῖς οἷς ἡμᾶς περιέβαλε, κοιλία, μορίοις, λαιμῷ, τοῖς ἄλλοις μέρεσι τοῦ σώματος καὶ ταῖς δι' αὐτῶν χρήσεσι καὶ ἡδυπαθείαις καὶ τοῖς ὑπὲρ τούτων φόβοις. ἐὰν οὖν τούτων τῆς γοητείας ὑπεράνω γενώμεθα καὶ τῆς ἐπιβουλῆς φυλαξώμεθα τὴν παγίδα, ἐδήσαμεν τὸν δῆσαντα. μήτε οὖν εἰ ἄρρηγν εἰ μήτε εἰ θήλεια τὸ σῶμα πολυπραγμόνει, μηδὲ γυναικῆ ἴδης σαυτήν, ὅτι μηδ' ἐγὼ σοι ὡς τοιαύτη προσέσχον. φεῦγε τῆς ψυχῆς πᾶν τὸ θηλυνόμενον, ὡς εἰ καὶ ἄρρενος εἶχες τὸ σῶμα περικείμενον. ἐκ παρθένου γὰρ ψυχῆς καὶ ἡθέου νοῦ τὰ τικτόμενα μακαριώτατα· ἐξ ἀδιαφθόρων γὰρ τὰ ἀφθορα· ἃ δὲ τίκτει τὸ σῶμα, μιὰρὸν πᾶσι τοῖς θεοῖς ἐνομίσθη.

1.1-9 Философът Плотин, наш съвременник, изглежда, изпитваше срам от това, че обитава в тяло, и поради тази своя нагласа избягваше да разказва било за своя род и родители, било за родината си. Той дотолкова не одобряваше ликът му да бъде изобразен от живописец или скулптор, щото отвърна на молбата на Амелий, който бе поел грижата да му се направи портрет, че стига това, дете носи изображението, с което ни е облякла природата,⁹⁴ и че няма смисъл да оставя по-дълготраен образ на същото това изображение, сякаш е нещо забележително.

2.23-29 Малко преди да умре, както Евстохий ми разправи, ... Плотин му рекъл: “Все още те чакам”, и му обяснил, че “божественото в нас” ще се опита да възходи към “божественото във вселената”. Тогава изпод леглото, на което лежал, изпълзяла змия, вмъкнала се в една дупка на стената, и в същия този миг духът на Плотин отлетял.⁹⁵

3.6-17 На възраст от двадесет и осем години се насочил към философията. Свързал се с видните [учители] в Александрия по това време, ала от беседите с тях се връщал унил и изпълнен с мъка, тъй щото веднъж разправил на свой приятел за терзанията си. Онзи предугадал желанието на душата му и го упътил към Амений, чието учение Плотин все още не познавал. След като го посетил и слушал беседата му, той казал на приятеля си: “Него търсех”, и от този ден насетне станал неизменен слушател на Амений и придобил такава нагласа във философията, че даже опитал да усвои [любомъдрието], което персите практикуват, както и [философията], усъвършенствана сред индийците.⁹⁶

7.28-46 И Зет бе верен почитател на Плотин, избрал политическия [начин на] живот. Беседите в школата слушаха и немалко членове на сената, от които на дело най-отдадени на философията бяха Марцел Оронций и Сабинил. От сената бе и Рогациан, който в отвръщането си от този живот стигна дотам, че се отказа от цялата си собственост, освободи всичката си прислуга и изостави обществената си длъжност – в деня, когато трябваше да тръгне от къщи като претор и ликторите дойдоха, той не излезе от дома си и така и не пое грижата за тази служба. Накрая дори предпочете да не обитава собствения си дом, ами обикаляше приятели и познати и там ядеше и спеше (всъщност, хранеше се през ден). Вследствие на своя отказ и

1.1-9 Πλωτῖνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγωνὸς φιλόσοφος ἔφκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἶη. Ἀπὸ δὲ τῆς τοιαύτης διαθέσεως οὔτε περὶ τοῦ γένους αὐτοῦ διηγείσθαι ἠνείχετο οὔτε περὶ τῶν γονέων οὔτε περὶ τῆς πατρίδος. Ζωγράφου δὲ ἀνασχέσθαι ἢ πλάστου τοσοῦτον ἀπηξίου ὥστε καὶ λέγειν πρὸς Ἀμέλιον δεόμενον εἰκόνα αὐτοῦ γενέσθαι ἐπιτρέψαι· οὐ γὰρ ἀρκεῖ φέρειν ὃ ἡ φύσις εἰδῶλον ἡμῖν περιτέθεικεν, ἀλλὰ καὶ εἰδῶλου εἰδῶλον συγχωρεῖν αὐτὸν ἀξιοῦν πολυχρονιώτερον καταλιπεῖν ὡς δὴ τι τῶν ἀξιοθεάτων ἔργων;

2.23-29 Μέλλων δὲ τελευτᾶν, ὡς ὁ Εὐστόχιος ἡμῖν διηγείτο, ... εἰπὼν ὅτι σὲ ἔτι περιμένω καὶ φήσας πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον, δράκοντος ὑπὸ τὴν κλίνην διελθόντος ἐν ἧ κατέκειτο καὶ εἰς ὀπὴν ἐν τῷ τοίχῳ ὑπάρχουσαν ὑποδεδυκότος ἀφῆκε τὸ πνεῦμα.

3.6-17 Εἰκοστὸν δὲ καὶ ὄγδοον ἔτος αὐτὸν ἄγοντα ὀρμήσαι ἐπὶ φιλοσοφίαν καὶ τοῖς τότε κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν εὐδοκιμοῦσι συσταθέντα κατιέναι ἐκ τῆς ἀκροάσεως αὐτῶν κατηφῆ καὶ λύπης πλήρη, ὡς καὶ τινι τῶν φίλων διηγείσθαι ἃ πάσχοι· τὸν δὲ συνέντα αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα ἀπενέγκαι πρὸς Ἀμμώνιον, οὐ μὴδέπω πεπεύρατο. Τὸν δὲ εἰσελθόντα καὶ ἀκούσαντα φάναι πρὸς τὸν ἑταῖρον· τοῦτον ἐζήτηουν. Καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας συνεχῶς τῷ Ἀμμωνίῳ παραμένοντα τοσαύτην ἔξιν ἐν φιλοσοφίᾳ κτήσασθαι, ὡς καὶ τῆς παρὰ τοῖς Πέρσiais ἐπιτηδευομένης πείραν λαβεῖν σπεῦσαι καὶ τῆς παρ' Ἰνδοῖς κατορθουμένης.

7.28-46 Καὶ οὗτος οὖν ἐσέβετο Πλωτῖνον τὸν πολιτικὸν ἡρημένος βίον. Ἦκροῶντο δὲ αὐτοῦ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς συγκλήτου οὐκ ὀλίγοι ὦν ἔργον ἐν φιλοσοφίᾳ μάλιστα ἐποίουν Μάρκελλος Ὀρρόντιος καὶ Σαβινίλλος. Ἦν δὲ καὶ Ῥογατιανὸς ἐκ τῆς συγκλήτου, ὃς εἰς τοσοῦτον ἀποστροφῆς τοῦ βίου τούτου προκεχωρήκει ὡς πάσης μὲν κτήσεως ἀποστήναι, πάντα δὲ οἰκέτην ἀποπέμψασθαι, ἀποστήναι δὲ καὶ τοῦ ἀξιώματος· καὶ πραιτῶρ προιέναι μέλλων παρόντων τῶν ὑπηρετῶν μῆτε προελθεῖν μῆτε φροντίσαι τῆς λειτουργίας, ἀλλὰ μὴδὲ οἰκίαν ἑαυτοῦ ἐλέσθαι κατοικεῖν, ἀλλὰ πρὸς τινὰς τῶν φίλων καὶ συνήθων φοιτῶντα ἐκεῖ τε δειπνεῖν κάκει καθεύδειν, σιτεῖσθαι δὲ

пренебрежение спрямо този живот, той – макар че бе толкова болен от подагра, та биваше носен на стол – се възстанови и започна да борави с ръцете си с по-голяма лекота дори от занаятчиите, при все че преди това изобщо не бе способен да си служи с тях.⁹⁷ Него Плотин възхваляваше и ценеше изключително високо, и непрекъснато го посочваше като отличен пример за хората, отдадени на философията.

8.19-23 [Плотин] беседваше едновременно сам със себе си и с останалите, и при това никога не разстройваше самовглъбеността си, с изключение само по време на сън – а него, впрочем, отблъскваха оскъдната храна (той рядко ядеше дори хляб) и постоянната му насоченост по посока на ума.

9.16-18 Изобщо, при все че постоянно бе притискан от житейските грижи и заниманията с толкова много хора, [Плотин] никога, докато бе буден, не отслаби напрегнатата си устременост към ума.

10.14-38 Плотин по рождение притежаваше нещо повече в сравнение с другите. Веднъж един египетски жрец, като дошъл в Рим и посредством някакъв приятел се запознал с него, пожелал да даде доказателство за своите умения и предложил на Плотин да разкрие собственоприсъщия му съпътстващ демон⁹⁸ чрез [магическо] призоваване. Той се съгласил на драго сърце и ритуалът се провел в храма на Изида, тъй като египтянинът твърдял, че това било единственото чисто място, което открил в Рим. Ала когато демонът [на Плотин] бил призван да се покаже лично,⁹⁹ явил се бог, който съвсем не спадал към рода на демоните. Тогава жрецът възкликнал: “Блажен си ти, задето твой съпътстващ демон е бог, а не същество от понисшия род!”¹⁰⁰ Но не се удало никому да попита [демона] за нещо, нито да огледа хубаво явлението, понеже неговият приятел, който наблюдавал с тях, удушил птиците, които държал в ръцете си за закрила – било поради завист, било поради известен страх. Но тъй като имал за спътник един от по-божествените демони, Плотин продължил да въздига богообладания си поглед нагоре към него.¹⁰¹ Това е, впрочем, и причината след време да напише книгата *За отредения ни демон*,¹⁰² където се опитва да изложи причините за различието между съпътстващите [демони]. Друг един път Амелий, който обичаше жертвоприношенията и никога не пропускаше свещеноедействията по новолуние и по религиозните празници, пожела да вземе със себе си Плотин, но той му каза: “Те трябва да дойдат при мен, а не аз при тях.” С какъв умисъл изрече тези високомерни думи, нито успяхме да

παρὰ μίαν· ἀφ' ἧς δὴ ἀποστάσεως καὶ ἀφροντιστίας τοῦ βίου ποδαγρῶντα μὲν οὕτως, ὡς καὶ δίφρῳ βαστάζεσθαι, ἀναρρωσθῆναι, τὰς χεῖρας δὲ ἐκτεῖναι μὴ οἶόν τε ὄντα χρῆσθαι ταύταις πολὺ μᾶλλον εὐμαρῶς ἢ οἱ τὰς τέχνας διὰ τῶν χειρῶν μετιόντες. Τοῦτον ἀπεδέχετο ὁ Πλωτῖνος καὶ ἐν τοῖς μάλιστα ἐπαινῶν διετέλει εἰς ἀγαθὸν παράδειγμα τοῖς φιλοσοφοῦσι προβαλλόμενος.

8.19-23 Συνῆν οὖν καὶ ἑαυτῷ ἅμα καὶ τοῖς ἄλλοις, καὶ τὴν γε πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν οὐκ ἂν ποτε ἐχάλασεν, ἢ μόνον ἐν τοῖς ὕπνοις, ὃν ἂν ἀπέκρουεν ἢ τε τῆς τροφῆς ὀλιγότης – οὐδὲ γὰρ ἄρτου πολλάκις ἂν ἤψατο – καὶ ἢ πρὸς τὸν νοῦν αὐτοῦ διαρκῆς ἐπιστροφή.

9.16-18 Καὶ ὅμως τοσούτοις ἐπαρκῶν τὰς εἰς τὸν βίον φροντίδας τε καὶ ἐπιμελείας τὴν πρὸς τὸν νοῦν τάσιν οὐδέποτε ἂν ἐγρηγορότως ἐχάλασεν

10.14-38 Ἦν γὰρ καὶ κατὰ γενέσειν πλεον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους ὁ Πλωτῖνος. Αἰγύπτιος γὰρ τις ἱερεὺς ἀνελθὼν εἰς τὴν Ῥώμην καὶ διὰ τινος φίλου αὐτῷ γνωρισθεὶς θέλων τε τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἀπόδειξιν δοῦναι ἠξίωσε τὸν Πλωτῖνον ἐπὶ θεῶν ἀφικέσθαι τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος καλουμένου. Τοῦ δὲ ἐτοιμῶς ὑπακούσαντος γίγνεται μὲν ἐν τῷ Ἰσίῳ ἢ κλήσις· μόνον γὰρ ἐκεῖνον τὸν τόπον καθαρὸν φῆσαι εὐρεῖν ἐν τῇ Ῥώμῃ τὸν Αἰγύπτιον. Κληθέντα δὲ εἰς αὐτοψίαν τὸν δαίμονα θεὸν ἐλθεῖν καὶ μὴ τοῦ δαιμόνων εἶναι γένους· ὅθεν τὸν Αἰγύπτιον εἶπεῖν· «μακάριος εἶ θεὸν ἔχων τὸν δαίμονα καὶ οὐ τοῦ ὑφειμένου γένους τὸν συνόντα.» Μῆτε δὲ ἐρέσθαι τι ἐκγενέσθαι μῆτε ἐπιπλέον ἰδεῖν παρόντα τοῦ συνθεωροῦντος φίλου τὰς ὄρνεις, ἃς κατεῖχε φυλακῆς ἕνεκα, πνίξαντος εἴτε διὰ φθόνον εἴτε καὶ διὰ φόβον τινά. Τῶν οὖν θειοτέρων δαιμόνων ἔχων τὸν συνόντα καὶ αὐτὸς διετέλει ἀνάγων αὐτοῦ τὸ θεῖον ὄμμα πρὸς ἐκεῖνον. Ἔστι γοῦν αὐτῷ ἀπὸ τῆς τοιαύτης αἰτίας καὶ βιβλίον γραφὲν «Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος», ὅπου πειράται αἰτίας φέρειν περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν συνόντων. Φιλοθύτου δὲ γεγονότος τοῦ Ἀμελίου καὶ τὰ ἱερά κατὰ νουμηνίαν καὶ τὰς ἐορτὰς ἐκπεριόντος καὶ ποτε ἀξιοῦντος τὸν Πλωτῖνον σὺν αὐτῷ παραλαβεῖν ἔφη· «ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους.» Τοῦτο δὲ ἐκ ποίας διανοίας οὕτως ἐμεγαληγόρησεν, οὐτ' αὐτοῖ συνεῖναι

разберем, нито се осмелихме да попитаме.¹⁰³

12 Император Галиен и съпругата му Салонина ценяха и почитаха изключително много Плотин. Ползвайки се с приятелството им, той възнамеряваше да издигне един град на философи, който – казваха – съществувал преди в Кампания, но бил разрушен и запустен. Мислеше още областта около него да се дари на отново поселения град, а бъдещите му обитатели да си служат с Платоновите закони и затова градът да се кръсти Платонополис. Самият той се беше зарекъл да се засели там заедно с приятелите си. И желанието на философа щеше лесно да се осъществи, ако някои хора от кръга на императора не му попречиха от завист, злонамереност, или по друга порочна причина.

13.10-17 Веднъж аз, Порфирий, три дена го разпитвах, как душата е свързана с тялото, и той ми излагаше доводи без прекъсване.¹⁰⁴ През това време при нас дойде мъж на име Тавмазий и каза, че би желал [учителя] да беседва по общи въпроси и да коментира дадени книги, а аз да спра с въпросите и отговорите. Тогава Плотин каза: “Но ако сега не решим проблемите, за които Порфирий пита, никога нищо няма да можем да кажем за книгата.”

22.8-63 Така, когато Амелий запитал Аполон, къде е отишла душата на Плотин, [богът], който бе казал за онзи мъдрец единствено това:

От всички мъже най-мъдър е Сократ,¹⁰⁵

изрекъл за Плотин обстойно и прекрасно пророчество – ето, чуй го:

Начевам аз сега безсмъртен химн за благия приятел

и занизвам в песен леещи се медногласни звуци

изпод златното перце на лирата ми благовестна.

И Музите зова, та глас единен да въздигнем сред

многозвучни викове на радост и в мощен порив към хармония –

тъй както за потомъка Еаков хор сториха

в на Омир стиховете, обладани от неистовството на безсмъртни.

О, хор свещен от Музи! Хайде! Нека глас всеобщ да възвисим, та да надмине той пределите на всяка песен.

И аз, Феб, богът дългокос, сред вас сега заставам.

О, ти, демоне! Човек доскоро, сега достигаш участ по-божествена – на демон!¹⁰⁶ От оковите на хорската необходимост вече си свободен, от шумните вълнения

δεδυνήμεθα οὐτ' αὐτὸν ἐρέσθαι ἐτολήσαμεν.

12 Ἐτίμησαν δὲ τὸν Πλωτῖνον μάλιστα καὶ ἐσέφθησαν Γαλιήνός τε ὁ αὐτοκράτωρ καὶ ἡ τοῦτου γυνὴ Σαλωνίνα. Ὁ δὲ τῇ φιλίᾳ τῇ τούτων καταχρώμενος φιλοσόφων τινὰ πόλιν κατὰ τὴν Καμπανίαν γεγενῆσθαι λεγομένην, ἄλλως δὲ κατηριπωμένην, ἤξιον ἀνεγείρειν καὶ τὴν πέριξ χώραν χαρίσασθαι οἰκισθεῖσιν τῇ πόλει, νόμοις δὲ χρῆσθαι τοὺς κατοικεῖν μέλλοντας τοῖς Πλάτωνος καὶ τὴν προσηγορίαν αὐτῇ Πλατωνόπολιν θέσθαι, ἐκεῖ τε αὐτὸς μετὰ τῶν ἐταίρων ἀναχωρήσειν ὑπισχνεῖτο. Καὶ ἐγένετ' ἂν τὸ βούλημα ἐκ τοῦ ῥάστου τῷ φιλοσόφῳ, εἰ μὴ τινες τῶν συνόντων τῷ βασιλεῖ φθονοῦντες ἢ νεμεσῶντες ἢ δι' ἄλλην μοχθηρὰν αἰτίαν ἐνεπόδισαν.

13.10-17 Τριῶν γοῶν ἡμερῶν ἐμοῦ Πορφυρίου ἐρωτήσαντος, πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι, παρέτεινε ἀποδεικνύς, ὥστε καὶ Θαυμασίου τινὸς τοῦνομα ἐπεισελθόντος τοὺς καθόλου λόγους πρᾶττοντος καὶ εἰς βιβλία ἀκοῦσαι αὐτοῦ λέγοντος θέλειν, Πορφυρίου δὲ ἀποκρινομένου καὶ ἐρωτῶντος μὴ ἀνασχέσθαι, ὁ δὲ ἔφη· «ἀλλὰ ἂν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος λύσωμεν τὰς ἀπορίας, εἰπεῖν τι καθάπαξ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνασόμεθα.»

22.8-63 Ὁ γὰρ δὴ Ἀπόλλων ἐρομένου τοῦ Ἀμελίου, ποῦ ἡ Πλωτίνου ψυχὴ κεχώρηκεν, ὁ τοσοῦτον εἰπὼν περὶ Σωκράτους·

Ἄνδρῶν ἀπάντων Σωκράτης σοφώτατος,

ἐπάκουσον, ὅσα καὶ οἶα περὶ Πλωτίνου ἐθέσπισεν·

Ἄμβροτα φορμίζειν ἀναβάλλομαι ὕμνον ἀοιδῆς
ἀμφ' ἀγανοῖο φίλοιο μελιχροτάταισιν ὑφαίνων
φωναῖς εὐφήμευ κιθάρης χρυσέῳ ὑπὸ πλήκτρῳ.

Κλήζω καὶ Μούσας ξυνήν ὅπα γηρύσασθαι
παμφώνοις ἰαχαῖσι παναρμονίασι τ' ἐρωαῖς,
οἷον ἐπ' Αἰακίδῃ στήσαι χορὸν ἐκλήιχθεν
ἀθανάτων μανίασιν Ὀμηρεῖασι τ' ἀοιδαῖς.
Ἄλλ' ἄγε Μουσαῶν ἱερὸς χορὸς, ἀπύσωμεν
εἰς ἕν ἐπιπνεῖοντες ἀοιδῆς τέρματα πάσης·
ὕμμι καὶ ἐν μέσσαισιν ἐγὼ Φοῖβος βαθυχαίτης·
δαῖμον, ἄνερ τὸ πάροιθεν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος αἴση
θειοτέρῃ πελάων, ὅτ' ἐλύσαο δεσμὸν ἀνάγκης

на тленните ти части. Сега ти плаваш със мощта на твоя дух
към пясъка на оня бряг цветущ, и бързаши да поемеш пътя
на душата чиста, криволичещ над тълната грейнищи – там,
където светлината божия лъчи¹⁰⁷ и где свещените закони
греят чисти, далече от неправдата безбожна.

Когато ти стремеше се нагоре, та да отбегнеш бурното
вълнение, световъртежа остър¹⁰⁸ на този тук живот, облян във кръв,
на теб, живелия сред смут и бури ненадейни,¹⁰⁹ блажените
явяваха редовно истинната цел, и често на ума ти
взора, жаден да блуждае по пътеки криви, безсмъртните
възправяха нагоре, към кръговете на небето,¹¹⁰ където е
божественният път и вярната посока. И още със очи
дариха те, та тук, сред мрака гъстък, да
съзираш на преобилната им светлина лъчите.

И клепките ти да притвори нивга не успя сънливостта дълбока,
но ти от тях отмахна на мрака тежкото мандало¹¹¹ и
носейки се сред тъмата, с очите си прозираше неща
прекрасни, дето никой смъртен, който търси
мъдрост, да съзре не би могъл.

И тъй, сега, когато си надмогнал покривалото¹¹² и
гробницата¹¹³ за душата демонична си оставил, ти бързаши вече
към страната, дето демоните се събират и нежни ветрове повяват.
Там ти ще видиши приятелството да царува, копнежът безметежен,
с безкористната радост съчетан и потопен във ручей
амброзия,¹¹⁴ стичащи се от света на боговете. Там и оковите
на Ерос са божествени, и сладкият повей, и етерът безветрен.¹¹⁵

Местата тези обитава златното потомство на могъщия Зевс –
Минос с брат си Радамант. Тук със тях живее още
справедливият Еак, още Платон, мощ свещена, също
добродетелният Пυθαγόρας – ведно с ония всички, дето
се залавят във хорото с Ероса безсмъртен. На тях
съдбата отредила е общение със демони блажени – там,
където безконечен празник весели сърцето.¹¹⁶ Щастливецо!

Ти, който толкова мъчения изстрада, върви сега при
демоните непорочни и в силата на техния блажен живот бъди!

Ала да турим вече край, о, Музи, на нашта песен и
на танца вихрен във прослава на Плотин. Блаженство вечно –

ἀνδρομέης, ῥεθέων δὲ πολυφλοίσβοιο κυδοιμοῦ
ῥωσάμενος πραπίδεσσιν ἔς ἦονα νηχύτου ἀκτῆς
νήχε' ἐπειγόμενος δήμου ἀπονόσφιν ἀλιτρῶν
στηρίξαι καθαρῆς ψυχῆς εὐκαμπέα οἶμην,
ἦχι θεοῖο σέλας περιλάμπεται, ἦχι θέμιστες
ἐν καθαρῷ ἀπάτερθεν ἀλιτροσύνης ἀθεμίστου.
Καὶ τότε μὲν σκαίροντι πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι
αἰμοβότου βιότοιο καὶ ἀσηρῶν εἰλίγγων
ἐν μεσάτοισι κλύδωνος ἀνωίστου τε κυδοιμοῦ
πολλάκις ἐκ μακάρων φάνθη σκοπὸς ἐγγύθι ναίων.
Πολλάκι σεῖο νόοιο βολὰς λοξῆσιν ἀταρποῖς
ἰεμένας φορέεσθαι ἐρωῆσι σφετέρησιν
ὀρθοπόρους ἀνά κύκλα καὶ ἄμβροτον οἶμον ἄειραν
ἄθανατοι θαμινὴν φαέων ἀκτίνα πορόντες
ὅσσοισιν δέρκεσθαι ἀπαὶ σκοτίης λυγαίης.
Οὐδέ σε παμπήδην βλεφάρων ἔχε νήδυμος ὕπνος·
ἀλλ' ἄρ' ἀπὸ βλεφάρων πετάσας κληῖδα βαρεῖαν
ἀχλύος ἐν δίνησι φορεύμενος ἔδρακες ὅσσοις
πολλά τε καὶ χαρίεντα, τά κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο
ἀνθρώπων, ὅσσοι σοφίης μαιήτορες ἔπλευν.
Νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας
ψυχῆς δαιμονίης, μεθ' ὀμήγουριν ἔρχεαι ἦδη
δαιμονίην ἐρατοῖσιν ἀναπνεύουσαν ἀήταις,
ἐνθ' ἐνὶ μὲν φιλότης, ἐνὶ δ' ἴμερος ἀβρὸς ἰδέσθαι,
εὐφροσύνης πλείων καθαρῆς, πληρούμενος αἰὲν
ἀμβροσίων ὀχετῶν θεόθεν ὅθεν ἐστὶν ἐρώτων
πείσματα, καὶ γλυκερὴ πνοιή καὶ νήνεμος αἰθήρ,
χρυσείης γενεῆς μεγάλου Διὸς ἦχι νέμονται
Μίνως καὶ Ῥαδάμανθος ἀδελφοί, ἦχι δίκαιος
Αἰακός, ἦχι Πλάτων, ἱερὴ ἴς, ἦχι τε καλὸς
Πυθαγόρης ὅσσοι τε χορὸν στήριξαν ἔρωτος
ἀθανάτου, ὅσσοι γενεὴν ξυνήν ἐλάχοντο
δαίμοσιν ὀλβίστοις, ὅθι τοι κέαρ ἐν θαλίησιν
αἰὲν εὐφροσύνησι τ' ἰαίνεται. ᾠ μάκαρ, ὅσσους
ὀτλήσας ἀριθμοὺς ἀέθλων μετὰ δαίμονας ἀγνοῦς
πωλέεαι ζαμενήσι κορυσσάμενος ζωῆσι.
Στήσωμεν μολπὴν τε χοροῦ τ' εὐδίνεα κύκλον

това е, което лирата ми златна за неговата участ прогласява.

23 И тъй, в тези стихове се казва, че Плотин е бил *благ*, мил, любезен и приятелски настроен – качества, на които наистина съм бил свидетел.¹¹⁷ Посочва се също, че той притежаваше бодра и *чиста душа*; че непрестанно се стремеше към божественото,¹¹⁸ което обичаше с цялата си душа;¹¹⁹ както и че правеше всичко, за да може да се отдели и да *отбегне бурното вълнение на този тук живот, облян във кръв*. Така често, озарен от въпросната божествена светлина и въздигащ себе си към първия и отвъден бог с помощта на понятията по посочения в *Пирът*¹²⁰ на Платон път, му се явяваше този бог без фигура и облик, който съществува свръх ума и всичко умозримо. Що се отнася до мен, Порфирий, само веднъж в живота си – а вече съм на шестдесет и осем години! – успях да се доближа и единя с него, докато на Плотин се явяваше *редовно истинната цел*: за него крайна цел и ръководно начало бе досегът и единението с бога над всичко,¹²¹ и през времето, когато бях при него, той постигна това цели четири пъти по силата на някаква неопишуема енергия. В пророчеството е казано още, че когато Плотин се е отклонявал в грешна посока, боговете често го връщали на правия път, дарявайки го с *на преобилната им светлина лъчите* – в смисъл че пишеше и съчиненията си под тяхно наблюдение и одобрение. И именно поради този вечно буден поглед и навътре, и навън, той – както твърди богът – *с очите си прозираше неща прекрасни, дете никой смъртен, който търси мъдрост* и се е отдал на философията, *да съзре не би могъл*. Понеже съзерцанието при хората може да стане по-добро от човешкото изобщо, ала – сравнено с божественото знание – би било прекрасно, но не толкова, че да достигне онази дълбочина, която достигат боговете. Дотук пророчеството изяснява именно какво е вършил и с какво се е сблъсквал Плотин, когато все още е бил обгърнат с тяло. След *освобождаването* от него, казва се нататък, той отишъл в *страната, дете демоните се събират*.¹²² Там властват приятелството, копнежът, радостта, любовта, свързана с бога... Там на своя чин са и така наречените съдии на душите, божиите чада Минос, Радамант и Еак. Ала на това място душата му пристигнала не за да бъде съдена, а за да се присъедини към тях, с които съжителстват и другите отлични хора като Платон, Питагор и *ония всички, дете се залавят във хорото с Ероса безсмъртен*. На това място се раждат *демони блажени*, които живеят в *безконечен празник* и тяхното съществуване е трайно щастие, благословено от боговете.

Πλωτίνου, Μοῦσαι, πολυγηθέες· αὐτὰρ ἐμεῖο
χρυσεῖη κιθάρη τόσσον φράσεν εὐαίω·

23 Ἐν δὴ τούτοις εἴρηται μὲν ὅτι ἀγανὸς γέγονε καὶ ἦπιος καὶ πράος γε μάλιστα καὶ μείλιχος, ἅπερ καὶ ἡμεῖς ὄντως ἔχοντι συνήδειμιν· ἴρηται δ' ὅτι ἄγρυπνος καὶ καθαρὰν τὴν ψυχὴν ἔχων καὶ ἀεὶ σπεύδων πρὸς τὸ θεῖον, οὗ διὰ πάσης τῆς ψυχῆς ἦρα, ὅτι τε πάντ' ἐποίει ἀπαλλαγῆναι, πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι τοῦ αἰμοβότου τῆδε βίου. Οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλάκις ἀνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ «Συμποσίῳ» ὑφηγημένας ὁδοὺς τῷ Πλάτῳ ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφήν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἰδρυμένος. Ὡς δὴ καὶ ἐγὼ Πορφύριος ἅπαξ λέγω πλησιάσαι καὶ ἐνωθῆναι ἔτος ἄγων ἐξηκοστὸν τε καὶ ὄγδοον. Ἐφάνη γοῦν τῷ Πλωτίνῳ σκοπὸς ἐγγύθι ναίων. Τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. Ἐτυχε δὲ τετράκις πού, ὅτε αὐτῷ συνήμην, τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργεῖα ἀρρήτῳ. Καὶ ὅτι λοξῶς φερόμενον πολλάκις οἱ θεοὶ κατεύθυναν θαμινὴν φαέων ἀκτίνα πορόντες, ὡς ἐπισκέψει τῇ παρ' ἐκείνων καὶ ἐπιβλέψει γραφῆναι τὰ γραφέντα, εἴρηται. Ἐκ δὲ τῆς ἀγρύπνου ἔσωθεν τε καὶ ἔξωθεν θεᾶς ἔδρακες, φησὶν, ὅσοις πολλά τε καὶ χαρίεντα, τὰ κεν ρέα οὔτις ἴδοιτο ἀνθρώπων τῶν φιλοσοφία προσεχόντων. Ἡ γὰρ δὴ τῶν ἀνθρώπων θεωρία ἀνθρωπίνης μὲν ἂν γένοιτο ἀμείνων· ὡς δὲ πρὸς τὴν θεῖαν γνῶσιν χαρίεσσα μὲν ἂν εἴη, οὐ μὴν ὥστε τὸ βάθος ἐλεῖν ἂν δυνηθῆναι, ὥσπερ αἰροῦσιν οἱ θεοί. Ταῦτα μὲν οὖν ὅ τι ἔτι σῶμα περικείμενος ἐνήργει καὶ τίνων ἐτύγχανε δεδήλωκε. Μετὰ δὲ τὸ λυθῆναι ἐκ τοῦ σώματος ἐλθεῖν μὲν αὐτὸν φησὶν εἰς τὴν δαιμονίαν ὁμήγυριν, πολιτεύεσθαι δ' ἐκεῖ φιλότητα, ἴμερον, εὐφροσύνην, ἔρωτα ἐξημμένον τοῦ θεοῦ, τετάχθαι δὲ καὶ τοὺς λεγομένους δικαστὰς τῶν ψυχῶν, παῖδας τοῦ θεοῦ, Μίνω καὶ Ῥαδάμανθυν καὶ Αἰακόν, πρὸς οὓς οὐ δικασθησόμενον οἴχεσθαι, συνεσόμενον δὲ τούτοις, οἷς καὶ οἱ ἄλλοι ὅσοι ἄριστοι. Σύνεισι δὲ τοιοῦτοι Πλάτων, Πυθαγόρας ὅποσοι τε ἄλλοι χορὸν στήριξαν ἔρωτος ἀθανάτου· ἐκεῖ δὲ τὴν γένεσιν τοὺς ὀλβίστους δαίμονας ἔχειν βίον τε μετιέναι τὸν ἐν θαλαίαις καὶ εὐφροσύναις καταπεπυκνωμένον καὶ τοῦτον διατελεῖν καὶ ὑπὸ θεῶν μακαριζόμενον.

11.8-12.2 (...) Следователно душите – независимо дали са телесни или пък са безтелесни, но привличащи тяло, и то най-вече тия, на които предстои обвързване с кръв и мокри тела – по необходимост имат склонност към влажното, а овлажняят ли, добиват телесност. Тъкмо по тази причина и душите на умрелите се викат с възливане на кръв или жлъчка – защото онези от тях, които са обичали силно тялото си, влачат със себе си диханието, пропито с влага, и го сгъстяват във вид на облак (нали влагата, като се сгъсти във въздуха, образува облак).¹²³ Та когато при тези души мокротото дихание добие необходимата плътност, те стават зрими благодарение обилието на влага. От такова естество са и привиденията, които – срещайки някого – оцветяват диханието със собствените си образи.¹²⁴ Чистите души, обаче, странят от ставането и сам Хераклит твърди: “Най-мъдра е сухата душа”.¹²⁵ Поради това, прочее, диханието се просмуква с влага и става по-мокро съгласно влечението си към смесване [с тялото] тук долу, тъй като душата привлича [към себе си] мокри изпарения вследствие склонността си към ставането.¹²⁶ Нимфите Няяди, следователно, са душите, насочили се към рождение в този свят.

30 В *Горгий*¹²⁷ и Платон сравнява душата с бъчва, като една върши добро, а друга е злосторна, и една е разумна, друга – лишена от разум: [душите са оприличавани на] съсъди тъкмо защото – казахме – са вместилища на разни въздействия и състояния. При Хезиод¹²⁸ също забелязваме една бъчва, която е затворена, и друга, дето я отваря насладата и разпилява съдържанието ѝ на всички страни, като вътре остава единствено надеждата – нали всички хора, чиято душа е порочна, разсейва се във връзка с материята и нарушава порядъка си, е съвсем обичайно да се самозалъгват с благи надежди.¹²⁹

32.8-17 И щом като космосът не е възникнал без причина и по случайност, а е изпълнение на божествена разумност и умозрителна природа, то близо до пещерата (изобразяваща космоса) расте, разбира се, маслината – символ на божията разумност. Понеже това е дървото на Атина, а тя пък представлява разумността. И доколкото богинята е родена из върха на бащиното тяло,¹³⁰ богословът [т.е. Омир] е счел за подобаващо да отдаде на маслината присъщото ѝ местоположение – на върха на брега, загатвайки, че светът не е възникнал от само себе си и не е дело на безумната случайност, а представлява изпълнение на мъдростта и умозрящата природа, която – макар да съществува отделно от него – е разположена съвсем близо и стои на върха на целия залив.

11.8-12.2 ἀνάγκη τοίνυν καὶ τὰς ψυχὰς ἦτοι σωματικὰς οὐσας ἢ ἄσωμάτους μὲν, ἐφελκομένας δὲ σῶμα, καὶ μάλιστα τὰς μελλούσας καταδείσθαι εἰς τε αἷμα καὶ δίυγρα σώματα ῥέπειν πρὸς τὸ ὑγρὸν καὶ σωματοῦσθαι ὑγρανθείσας, διὸ καὶ χολῆς καὶ αἵματος ἐκχύσει προτρέπεσθαι τὰς τῶν τεθνηκότων, καὶ τὰς γε φιλοσωμάτων ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἐφελκομένας παχύνειν τοῦτο ὡς νέφος· ὑγρὸν γὰρ ἐν ἀέρι παχυνθὲν νέφος συνίσταται· παχυνθέντος δ' ἐν αὐταῖς τοῦ πνεύματος ὑγροῦ πλεονασμῷ ὀρατὰς γίνεσθαι. καὶ ἐκ τῶν τοιούτων αἱ συναντῶσαι τισὶ κατὰ φαντασίαν χρώζουσαι τὸ πνεῦμα εἰδώλων ἐμφάσεις, αἱ μέντοι καθαραὶ γενέσεως ἀπότροποι. αὐτὸς δὲ φησὶν Ἡράκλειτος ἕξηρα ψυχὴ σοφωτάτη'. διὸ κἀνταῦθα κατὰ τὰς τῆς μίξεως ἐπιθυμίας δίυγρον καὶ νοτερώτερον γίνεσθαι τὸ πνεῦμα, ἀτμὸν ἐφελκομένης δίυγρον τῆς ψυχῆς ἐκ τῆς πρὸς τὴν γένεσιν νεύσεως. ναῖδες οὖν νύμφαι αἱ εἰς γένεσιν ἰοῦσαι ψυχαί.

30 πίθου νενομισμένης καὶ παρὰ Πλάτωνι ἐν Γοργίᾳ τῆς ψυχῆς, καὶ τῆς μὲν οὔσης εὐεργέτιδος, τῆς δὲ κακοεργέτιδος, καὶ τῆς μὲν λογικῆς, τῆς δ' ἀλόγου· πίθοι δὲ ὅτι χωρήματα ἦσαν αἱ ψυχαὶ ἐνεργειῶν τε καὶ ἕξεων ποιῶν. καὶ παρ' Ἡσιόδῳ ὁ μὲν τις νοεῖται πίθος δεδεμένος, ὁ δὲ ὄν λυεῖ ἢ ἡδονὴ καὶ εἰς πάντα διασκεδάννουσι μόνης ἐλπίδος μενούσης. ἐν οἷς γὰρ ἡ φαύλη ψυχὴ σκιδναμένη περὶ ὕλην τάξεως διαμαρτάνει, ἐν τούτοις ἅπασι ταῖς ἀγαθαῖς ἐλπίσιν ἑαυτὴν βουκολεῖν εἴωθε.

32.8-17 ἐπεὶ γὰρ ὁ κόσμος οὐκ εἰκὴ οὐδ' ὡς ἔτυχε γέγονεν, ἀλλ' ἔστι φρονήσεως θεοῦ καὶ νοεράς φύσεως ἀποτελεσμα, παραπεφύτευται τῇ εἰκόνι τοῦ κόσμου τῷ ἄνθρωπῳ σύμβολον φρονήσεως θεοῦ ἢ ἐλαία. Ἀθηναῖς μὲν γὰρ τὸ φυτόν, φρόνησις δὲ ἢ Ἀθηναῖ. κρατογενοῦς δ' οὔσης τῆς θεοῦ, οἰκεῖον τόπον ὁ θεολόγος ἐξεῦρεν ἐπὶ κρατὸς τοῦ λιμένος αὐτὴν καθιερώσας, σημαίνων δι' αὐτῆς ὡς οὐκ ἐξ αὐτοματισμοῦ τὸ ὅλον τοῦτο καὶ τύχης ἀλόγου ἔργον γέγονεν, ἀλλ' ὅτι φύσεως νοεράς καὶ σοφίας ἀποτελεσμα, χωριστῆς μὲν οὔσης ἀπ' αὐτοῦ, πλησίον δὲ κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ σύμπαντος λιμένος ἰδρυμένης.

33.7-13 φύσει μὲν οὖν ἀειθαλεῖ ἢ ἐλαία συνέχεται ἀρωγὸν πόνων

33.7-13 (...) И така, маслината е свързана с вечноцъфтящата природа и принася обилен плод като награда за труда. От друга страна, тя е посветена на Атина и от нея се свива венецът за победителите, както и клонките на молителите. По този начин именно и космосът се урежда и направлява от умозрителната природа – посредством вечна и постоянно цветуща разумност, която дава победната награда на атлетите на живота и изцерира от множеството мъки; и сам демиургът, удържащ космоса [в неразривна цялост], е този, който съвзема жалните просители.

34 Насетне Омир твърди, че в тази пещера човек трябва да снесе всяка външна придобивка, да се съблече гол¹³¹ и да добие вид на молител. Той следва още да низвергне тялото и като отхвърли всичко излишно [от себе си] и отклони сетивните си възприятия, да приседне заедно с Атина до корените на маслината и да беседва с богинята чак докато не пресече всички страсти, оплитащи душата му в своите козни. Затова и не напразно, струва ми се, последователите на Нумений привиждат в края на Омировата *Одисея* образа на човека, който последователно изброжда целия път на ставането и по такъв начин стига чак до хората, които нямат никакъв опит с морето и бурята:

*Дока̀то стигнеш до хора, които не знаят морето,
нѝто кога и да е за подправки солят ядивата.*¹³²

Всъщност и при Платон материалната съставност е представена като море, морска шир и вълнение.¹³³

35 Та по тази причина – мисля аз – Поетът е нарекъл пристанището на Форкин: *Там бе свещеният пристан на Форкин, на морския старец.*¹³⁴

В началото на *Одисея*¹³⁵ за негова дъщеря се посочва Тооса, от която пък се родил циклопът, когото Одисей лишил от око; така че посредством това кръщение и в родината на героя се пази някакъв спомен за прегрешенията му.¹³⁶ В същия смисъл, на Одисей съвсем основателно е отредено място за сядане под маслината – като на молител на бога, който под закрилата на маслиновото клонче се опитва да умилистави рождения си демон. Защото никак не е просто – казахме – да се отърве от тоя сетивен живот онзи, който го ослепява и се стреми да го премахне изведнъж; дръзналия да стори това го преследва гневът на морските и материалните богове. И първо тях той трябва да умилистави с жертвоприношения, със страдания на окаян човек и с търпение, като ту се сражава със страстите, ту ползва чародейства и измами и изцяло се преобразява съобразно тях, та да успее накрая – раздързал дрипите по себе си – да се отърве от всичко това. Но дори така героят няма да се освободи

καρπὸν φέρουσα, ἀνάκειται δὲ τῇ Ἀθηνᾶ καὶ τοῖς ἀθληταῖς ἐξ αὐτῆς δίδοται νικήσασι στέφανος, καὶ ἀπ' αὐτῆς ἴκετηρία τοῖς δεομένοις. διοικεῖται δὲ καὶ ὁ κόσμος ὑπὸ νοεράς φύσεως φρονήσει αἰδίῳ καὶ ἀειθαλεῖ ἀγόμενος, ἀφ' ἧς καὶ τὰ νικητήρια τοῖς ἀθληταῖς τοῦ βίου δίδονται καὶ τῶν πολλῶν πόνων τὸ ἄκος, καὶ ὁ τοὺς ἐλεεινοὺς ἀνακτώμενος καὶ ἰκέτας ὁ συνέχων τὸν κόσμον δημιουργός.

34 Εἰς τοῦτο τοίνυν φησὶν Ὅμηρος δεῖν τὸ ἄντρον ἀποθέσθαι πᾶν τὸ ἔξωθεν κτῆμα, γυμνωθέντα δὲ καὶ προσαίτου σχῆμα περιθέμενον καὶ κόψαντα τὸ σῶμα καὶ πᾶν περίττωμα ἀποβαλόντα καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀποστραφέντα βουλευέσθαι μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς, καθεζόμενον σὺν αὐτῇ ὑπὸ πυθμένα ἐλαίας, ὅπως τὰ ἐπίβουλα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ πάθῃ πάντα περικόψη. οὐ γὰρ ἀπὸ σκοποῦ οἶμαι καὶ τοῖς περὶ Νουμήνιον ἐδόκει Ὀδυσσεὺς εἰκόνα φέρειν Ὀμήρω κατὰ τὴν Ὀδύσειαν τοῦ διὰ τῆς ἐφεξῆς γενέσεως διερχομένου καὶ οὕτως ἀποκαθισταμένου εἰς τοὺς ἔξω παντὸς κλύδωνος καὶ θαλάσσης ἀπείρους·

εἰσόκε τοὺς ἀφίκηαι οἱ οὐκ ἴσασι θάλασσαν
ἀνέρες οὐδὲ θ' ἄλεσσι μεμιγμένον εἶδαρ ἔδουσι.
πόντος δὲ καὶ θάλασσα καὶ κλύδων καὶ παρὰ Πλάτωνι ἡ ὑλικὴ σύστασις.

35 διὰ τοῦτ', οἶμαι, καὶ τοῦ Φόρκυος ἐπωνόμασε τὸν λιμένα·
Φόρκυος δὲ τίς ἐστι λιμὴν,
ἐναλίου θεοῦ, οὗ δὴ καὶ θυγατέρα ἐν ἀρχῇ τῆς Ὀδυσσεΐας τὴν Θόωσαν ἐγενεαλόγησεν, ἀφ' ἧς ὁ Κύκλωψ, ὃν ὀφθαλμοῦ Ὀδυσσεὺς ἀλάωσεν, ἵνα καὶ ἄχρι τῆς πατρίδος ὑπῆ τι τῶν ἁμαρτημάτων μνημόσυνον. ἔνθεν αὐτῷ καὶ ἡ ὑπὸ τὴν ἐλαίαν καθέδρα οἰκεία ὡς ἰκέτη τοῦ θεοῦ καὶ ὑπὸ τὴν ἴκετηρίαν ἀπομειλισσομένῳ τὸν γενέθλιον δαίμονα. οὐ γὰρ ἦν ἀπλῶς τῆς αἰσθητικῆς ταύτης ἀπαλλαγῆναι ζωῆς τυφλώσαντα αὐτὴν καὶ καταργῆσαι συντόμως σπουδάσαντα, ἀλλ' εἶπετο τῷ ταῦτα τολμήσαντι μῆνις ἀλίων καὶ ὑλικῶν θεῶν, οὓς χρὴ πρότερον ἀπομειλιζασθαι θυσίαις τε καὶ πτωχοῦ πόνοις καὶ καρτερίαις, ποτὲ μὲν διαμαχόμενον τοῖς πάθεσι, ποτὲ δὲ γοητεύοντα καὶ ἀπατῶντα καὶ παντοίως πρὸς αὐτὰ μεταβαλλόμενον, ἵνα γυμνωθεῖς τῶν ῥακέων καθέλη πάντα καὶ οὐδ' οὕτως ἀπαλλαγῆ

от мъките си, ами чак когато стане съвършено чужд и несведущ в морските и материалните дела – до такава степен, че в пълното си невежество относно морските оръдия и работи да счете греблото за веялка.¹³⁷

De abstinentia [ed. Bouffartigue, Patillon, Segonds, Brisson, 1977–1995 (3 vols.)]

1.27 Най-напред трябва да се разбере, че словото ми няма да предложи съвет, подходящ за всеки начин на живот при хората – не и за тези, които практикуват ръчен труд или се състезават със [силата на] телата си, нито за войници, моряци, ретори и изобщо за избралите прагматичния начин на живот. [Съветите ми ще] са от полза за човека, който се е замислил кой е той всъщност, откъде е дошъл, накъде има смисъл да отива, и както в храненето, така и в другите свойствени действия е възприел [принципи], съвсем различни от [основанията] на останалите начини на живот. **2** Ето защо няма да кажем нищо против другите или подобните на тях. Все пак, и в общия ни живот не бихме дали един и същ съвет на заспаляя, който през целия си живот – ако така се случи – би се стремил да бъде обграден отвсякъде с нещата, които го успиват, и на човека, който се стреми да отблъсне съня и подрежда всичко около себе си с оглед на бодърстването. **3** Напротив, за първия е неизбежно да предположим опиянение, пианство и пресищане, и съответно да му препоръчаме да избере сумрачна къща и ложе *меко, ширно и плодно*, както казват поетите,¹³⁸ а също и всяка отрова, която го успива и му осигурява леност и забрава, била тя за пушене или мазане, за пиене или за ядене. **4** Обратно, на втория [бихме препоръчали] да не пие алкохол и вино, храната му да е лека, почти като при пости, домът му да е светъл, открит и изпълнен със свеж въздух,¹³⁹ а той самият непрекъснато да раздвижва мислите и грижите си,¹⁴⁰ както и да си приготвя проста и суха постеля. **5** А дали по природа сме устроени за това – имам предвид да бодърстваме възможно най-дълго, като отдаваме минималното на съня (доколкото все пак не живеем в страната на вечно будните),¹⁴¹ или – обратно – сме създадени да живеем в сън, е друга дискусия, която се нуждае от пространни доказателства.

1.28 Сега разговаряме с човека, който веднъж завинаги е заподозрял чародейството на жилището, в което живее, и на обитанието ни тук; който е познал онова в себе си, което по природа е противоположно на съня; който е изобличил сънотворното естество на страната, в която пребивава. На него именно предаваме начина на хранене, съответстващ на подозренията му относно това място и познанието за него. **2** Приканваме го също да остави спящите в техните постели – все пак, да внимаваме да не би, точно както хората, които

τῶν πόνων, ἀλλ' ὅταν παντελῶς ἔξαλος γένηται καὶ ἐν ψυχαῖς ἀπείροις θαλασσίων καὶ ἐνύλων ἔργων, ὡς πτύον εἶναι ἠγεῖσθαι τὴν κόπην διὰ τὴν τῶν ἐναλίων ὀργάνων καὶ ἔργων παντελῆ ἀπειρίαν.

1.27 πρῶτον μὲν τοίνυν ἴστέον ὡς οὐ παντὶ τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων ὁ λόγος μου τὴν παραίνεσιν οἴσει· οὔτε γὰρ τοῖς τὰς βαναύσους τέχνας μετερχομένοις, οὔτ' ἀθληταῖς σωμαίων, οὐ στρατιώταις, οὐ ναύταις, οὐ ρήτορσιν, οὐ τοῖς τὸν πραγματικὸν βίον ἐпанελομένοις· ἀνθρώπῳ δὲ λελογισμένῳ, τίς τέ ἐστιν καὶ πόθεν ἐλήλυθεν ποῖ τε σπεύδειν ὀφείλει, τά τε περὶ τροφήν καὶ τοῖς ἄλλοις καθήκουσιν ἐξηλλαγμένα τῶν κατὰ τοὺς ἄλλους βίους ὑποτιθεμένῳ. **2** οὐδὲν ἄρα πρὸς τοὺς ἄλλους ἢ τοιοῦτους γρύξαμεν ἄν· οὐδὲ γὰρ ἐν τῷ κοινῷ τούτῳ βίῳ ἢ αὐτῇ δήπου παραίνεσις τῷ τε καθεύδοντι καὶ εἰ τύχοι τοῦτο διὰ βίου σπουδάζοντι τά τε ὑπνωτικὰ πανταχόθεν παρασκευασαμένῳ, καὶ τῷ προθυμουμένῳ μὲν τὸν ὑπνον ἀποκρούειν, πᾶν <δὲ> τὸ περὶ αὐτὸν πρὸς ἀγρυπνίαν συντάξαντι. **3** ἀλλὰ τῷ μὲν ἀνάγκη καὶ μέθην καὶ κραϊπάλην καὶ πλησμονὴν ὑποτίθεσθαι, σκοτεινὸν τε οἶκον καὶ στρωμνὴν μαλακὴν εὐρεΐαν τε καὶ πίειραν, ὡς φασὶν οἱ ποιηταί, παραινεῖν ἐκλέγεσθαι, καὶ πᾶν καρωτικὸν ἀργίας τε καὶ λήθης ποιητικόν, εἴτε ὀσφραντὸν εἴτ' ἐπίχριστον εἴτε ποτὸν ἢ βρωτὸν προσάγειν φάρμακον· **4** τῷ δὲ νηφάλιον μὲν καὶ ἄοινον τὸ ποτόν, λεπτόν δὲ τὸ σιτίον καὶ ἐγγὺς τεῖνον ἀποσιτίας, φωτεινὸν δὲ τὸν οἶκον καὶ ἀέρος λεπτοῦ καὶ πνεύματος μέτοχον, φροντίδων <δὲ> καὶ μερίμνης ἀνακίνησιν σύντονον ποιεῖσθαι, καὶ τὴν κοίτην λιτὴν τε καὶ σκληρὰν παρασκευάζειν. **5** εἰ μὲν γὰρ πρὸς τοῦτο πεφύκαμεν, λέγω δὲ τὸ διαγρυπνεῖν, ὡς ἐνὶ μάλιστα ὀλίγον τι διδόντες τῷ ὑπνῷ, καθ' ὅσον οὐκ ἐν χώρῳ ἐσμὲν τῷ τῶν δι' αἰῶνος ἀγρυπνῶν, ἢ οὐ, πρὸς δὲ τὸ καθεύδειν συνέστημεν, ἄλλος ἂν εἴη λόγος καὶ μακρῶν δεόμενος ἀποδείξεων.

1.28 τῷ δὲ ἅπαξ τὸ γοήτευμα τῆς ἐνταῦθ' ἡμῶν διατριβῆς καὶ τοῦ οἴκου, ἐν ᾧ διάγομεν, ὑποπτέυσαντι τό τε αὐτοῦ ἀγρυπνον φύσει κατιδόντι καὶ τὸ ὑπνοποιὸν τοῦ χώρου, ἐν ᾧ διατρίβει,

гледат други хора, страдащи от очно заболяване или пък просто прозяващи се, прихващат болестта им или започват сами да се прозяват,¹⁴² така и ние да се изпълним с дрямка и сън, след като мястото, което обитаваме, е място на студа, способно да възпали очите (доколкото е блатисто и изпаренията му довеждат всички намиращи се в него до натежаване на главите и забрава).¹⁴³ **3** Впрочем, ако законодателите определяха като законосъобразно за градовете всичко онова, което води [гражданите] към съзерцателния начин на живот и към живота съобразно ума, навярно щяхме да им се подчиняваме и щяхме да приемем условията им във връзка с начините на хранене. **4** Ала тъй като погледът им е насочен към така наречения „среден начин на живот“ съобразно природата¹⁴⁴ и законодателството им касае [единствено] неща, които биха били свойствени за множеството, за което добрите или лошите неща се свеждат до външните предмети, както и до нещата във връзка с тялото, то защо, докато спазва техния закон, човек да се отрича и от [онзи] начин на живот, по-висш от всеки писан закон, наложен на мнозинството – онзи, който съблюдава преди всичко неписания закон божи?

1.29 Всъщност, ето как стоят нещата. Съзерцанието, което ни осигурява щастие,¹⁴⁵ не е набор от учения и не се състои – както някой би счел – от множество знания,¹⁴⁶ нито пък нараства според количеството на ученията (в противен случай нищо нямаше да спира хората, които притежават всяко знание, да бъдат щастливи). **2** Далеч не всяко знание може да осъществи съзерцанието, но дори и [науките] за действително съществуващото [не водят до него], ако [към тях] не се прибавят естественото възприемане и животът съобразно действително съществуващото. **3** Защото [пред хората] – казват – стоят три цели, всяка според предназначението [на съответния начин на живот],¹⁴⁷ и крайна цел *за нас* е да постигнем съзерцание на битието. Постигането му, на свой ред, осъществява нашия вид сродство между съзерцаващото и съзерцаваното, доколкото е по силите ни. **4** Защото [съзерцателното] въздигане не е към нищо друго, освен към действителния Аз, нито пък сродяването е с друго, освен с действителния Аз. Действителен Аз е умът; следователно и крайната цел е да се живее съобразно ума.¹⁴⁸ **5** Именно във връзка с нея съществуват и ученията и знанията, [идващи] отвън: в нас те заемат мястото на пречистването,¹⁴⁹ но не и на това, което съставлява щастие. Ако последното наистина се състоеше в усвояването на доводи и учения, щеше да е възможно да постигнем целта си, без да имаме грижа за определени храни и дела. **6** Но тъй като трябва първо да се пречистим с помощта на определени учения и дела¹⁵⁰ и да заменим сегашния си живот с друг, то нека разгледаме какви са ученията и делата, които ни утвърждават в този [друг

φωράσαντι, τούτω διαλεγόμενοι τὴν ἀκόλουθον τῆ τε ὑποψία τοῦ χώρου καὶ τῆ αὐτοῦ γνώσει τροφήν παραδίδομεν, **2** τοὺς καθεύδοντας ἔαν παρειμένους ἐν τοῖς σφῶν δεμνίοις παρακελευόμενοι, εὐλαβούμενοι μὴ ὥσπερ ὀφθαλμίας οἱ εἰς τοὺς ὀφθαλμιῶντας ἐμβλέποντες ἢ χάσμησιν οἱ συνόντες τοῖς χασμωμένοις, οὕτως νυσταγμῶν ἐμπλησθῶμεν καὶ ὕπνου, ψυγμοῦ τε πλήρους ὄντος τοῦ τόπου, ἐν ᾧ διατρίβομεν, ἐπιτηδείως τε ἔχοντος ὀφθαλμοὺς ρευματίζειν, ἅτε καὶ λιμνώδους ὄντος, καὶ πρὸς καρηβαρίαν καὶ λήθην πάντας τῶν ἐν αὐτῷ καθελκουσῶν ἀναθυμιάσεων. **3** εἰ μὲν οὖν καὶ οἱ νομοθέται τὰ κατὰ τοὺς νόμους διέταξαν ταῖς πόλεσι πρὸς τὸν θεωρητικὸν ἀνάγοντες βίον καὶ ζωὴν τὴν κατὰ νοῦν, χρῆν δὴ πού περὶ τοὺς ἐκείνοις καὶ τὰς περὶ τῶν τροφῶν προσίεσθαι συγχωρήσεις. **4** εἰ δὲ οὗτοι μὲν πρὸς τὸν κατὰ φύσιν λεγόμενον μέσον βίον ἀφορῶντες, καὶ ἂ πρόσοιντ' ἂν καὶ οἱ πολλοί, οἷς τὰ ἐκτὸς ὡς τὰ ἀγαθὰ ἢ κακὰ καὶ τὰ τοῦ σώματος ὡσαύτως ὑπέιληπται, νομοθετοῦσιν, τί τις ἂν τὸν τούτων παραφέρων νόμον ἀνατρέποι βίον νόμου μὲν παντὸς γραπτοῦ καὶ πρὸς τοὺς πολλοὺς κειμένου κρείττονα, τὸν δὲ ἄγραφον καὶ θεῖον μάλιστα διώκοντα;

1.29 ἔχει γὰρ οὕτως, οὐκ ἔστιν ἡ εὐδαιμονικὴ ἡμῖν θεωρία λόγων ἄθροισις καὶ μαθημάτων πλῆθος, ὡς ἂν τις οἰηθείη, συνισταμένη κατὰ τοῦτο, οὐδ' ἐν τῷ ποσῷ τῶν λόγων λαμβάνει τὴν ἐπίδοσιν· οὕτω γὰρ οὐδὲν ἂν ἐκώλυεν τοὺς πᾶν μάθημα συνάγοντας εἶναι εὐδαίμονας. **2** νῦν δ' οὐχ ὅπως πᾶν μάθημα συμπληροῖ τὴν θεωρίαν, ἀλλ' οὐδὲ τὰ περὶ τῶν ὄντων ὄντων, ἐὰν μὴ προσῆ καὶ ἡ κατ' αὐτὰ φυσίωσις καὶ ζωή. **3** τριῶν γάρ, φασίν, ὡς καθ' ἕκαστον σκοπὸν τελῶν ὄντων, ἡμῖν τὸ τυχεῖν τῆς τοῦ ὄντος θεωρίας τὸ τέλος, τῆς τεύξεως τελούσης τὴν κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν σύμφυσιν τῷ θεωροῦντι καὶ θεωρουμένῳ· **4** οὐ γὰρ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς τὸν ὄντως ἑαυτὸν ἢ ἀναδρομή· οὐδὲ πρὸς ἄλλο, ἀλλὰ πρὸς τὸν ὄντως αὐτὸν <ἡ> σύμφυσις. αὐτὸς δὲ ὄντως ὁ νοῦς, ὥστε καὶ τὸ τέλος τὸ ζῆν κατὰ νοῦν. **5** καὶ πρὸς τοῦτο καὶ οἱ λόγοι καὶ τὰ μαθήματα τὰ ἐξωθεν, καθαρτικὸν ἐπέχοντα τόπον ἡμῶν, οὐ συμπληρωτικὸν τῆς εὐδαιμονίας. ὅθεν εἰ μὲν ἐν λόγων ἀναλήψει ἀφώριστο τὸ εὐδαιμον, οἷόν τ' ἦν

живот].

1.30 Всъщност, не става ли дума тъкмо за тези, които ни отделят от сетивните неща и съответните им страсти и – доколкото е възможно – ни възвеждат към умозрителния, безстрастен и свободен от сетивни представи живот? Съответно, не са ли противните им [учения и дела] чужди [на нас] и заслужаващи отхвърляне, и колкото повече ни отделят от [умозрителния начин на живот], толкова повече ни увличат в [сетивния]? Логично е – мисля – да се съгласим. **2** В действителност, ние приличаме на хора, които – доброволно или не¹⁵¹ – са попаднали сред чужд народ¹⁵² и не просто са изгнаници от родния си дом, но под влиянието на чуждата [земя] са се изпълнили с иностранны страсти, нрави и обичаи и са придобили склонност¹⁵³ към тях. **3** И както този, който възнамерява да се завърне отгук в родните си места, се старае не просто да върви по пътя към тях, но за да бъде приет обратно, следва грижливо да се отърси от всичко чуждоземно (в случай че е възприел нещо) и да припомни на самия себе си нещата, които е имал, но е забравил, и без които е невъзможно да бъде приет обратно в родните земи; **4** по същия начин трябва и ние – щом ще се връщаме отгук в истинската ни родина – да отхвърлим всички неща, които сме приели от смъртната природа, заедно с пристрастността ни към тях,¹⁵⁴ по силата на която именно се е осъществило нашето низхождане; [трябва също] да си припомним блажената и вечна същност и усърдно да възходим към безцветното¹⁵⁵ и безкачественото, като имаме две грижи: **5** да отстраним всичко това, което е материално и смъртно; както и да успеем да възходим и да се спасим, издигайки се към нещата там горе по обратния път в сравнение с низхождането ни тук долу. **6** Защото сме били умствени същности – и все още сме, ако се пазим чисти от всякаква сетивност и неразумност. А със сетивното сме се обвързали, от една страна, поради неспособността ни да останем вечно заедно с умозримото, а, от друга, посредством способността си – да я наречем така – да се обърнем към тукашните неща.¹⁵⁶ **7** Нали всички способности на душата, чието действие се осъществява с помощта на сетивното възприятие и тялото, се пораждат тъкмо понеже душата не се удържа в умозримото. [Случаят им, впрочем,] силно напомня за лошото състояние на земята, която често пъти – приела житното семе – ражда плевели: [така и появата на тези способности] се дължи на определена негодност на душата; нейната същност, разбира се, не загива с раждането на неразумността,¹⁵⁷ но чрез нея душата се свързва със смъртното и от родното се привлича към чуждото.

1.31 В този смисъл, ако наистина сме се отдали на това да се завърнем обратно при изначалните неща, то следва да се погрижим – доколкото е възможно – да се

ὀλιγοροῦντας καὶ τροφῶν καὶ ποιῶν ἔργων τυγχάνειν τοῦ τέλους. **6** ἐπεὶ δὲ ζωὴν δεῖ ἀντὶ ζωῆς ἀλλάξασθαι τῆς νῦν διὰ λόγων καὶ ἔργων καθαρθέντας, φέρε ποιοὶ λόγοι καὶ τίνα ἔργα εἰς ταύτην ἡμᾶς καθίστησι σκεψώμεθα.

1.30 ἄρ' οὖν οὐ τὰ μὲν χωρίζοντα ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν καὶ τῶν κατ' αὐτὰ παθῶν, ἀνάγοντα δὲ πρὸς νοερὸν καὶ ἀφάνταστον ἀπαθῆ τε ζωὴν καθ' ὅσον οἶόν τε, ταῦτα ἂν εἴη· τὰ δ' ἐναντία ἀλλότρια καὶ ἀποβολῆς ἄξια, καὶ μᾶλλον ὅσῳ τοῦ μὲν ἀφίστησιν, πρὸς ὃ δὲ κατασπᾶ; οἶμαι ἀκόλουθον εἶναι συγχωρεῖν. **2** εἰοίκαμεν γὰρ τοῖς εἰς ἀλλόφυλον ἔθνος ἢ <ἀκοῦσιν ἢ> ἐκοῦσιν ἀπεληλυθόσι καὶ μὴ μόνον τῶν οἰκείων ἐξορίστοις, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς ξένης ἐμπλησθεῖσι παθῶν τε καὶ ἔθῶν καὶ νομίμων ἐκφύλων καὶ πρὸς ταῦτα ῥοπὴν ἐσχηκόσιν. **3** ὄνπερ οὖν τρόπον ὃ ἐκεῖθεν εἰς τὰ οἰκεία μέλλον ἐπανήκειν οὐ μόνον προθυμεῖται ὀδεύειν, ἀλλὰ καί, ἵνα παραδεχθῆ, μελετᾶ μὲν ἀποτίθεσθαι πᾶν εἴ τι προσέλαβεν ἀλλόφυλον, ἐπαναμνησκει δ' ἑαυτὸν ὧν ἔχων ἐπελάθετο, ὧν ἄνευ παραδεχθῆναι οὐχ οἶόν τε πρὸς τῶν οἰκείων. **4** τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡμᾶς δεῖ ἐντεῦθεν, εἴπερ πρὸς τὰ ὄντως οἰκεία μέλλομεν ἐπανιέναι, ἃ μὲν ἐκ τῆς θνητῆς προσειλήφαμεν φύσεως, ἀποθέσθαι πάντα μετὰ τῆς πρὸς αὐτὰ προσπαθείας, δι' ἧς ἢ κατὰβασις γέγονεν, ἀναμνησθῆναι δὲ τῆς μακαρίας καὶ αἰωνίου οὐσίας καὶ πρὸς τὸ ἀχρώματον καὶ ἄποιον σπεύδοντας ἐπανελθεῖν, δύο μελέτας ποιησαμένους. **5** μίαν μὲν καθ' ἣν πᾶν τὸ ὑλικὸν καὶ θνητὸν ἀποθησόμεθα, ἑτέραν δὲ ὅπως ἐπανελέθωμεν καὶ περιγενώμεθα, ἐναντίως ἐπ' αὐτὰ ἀναβαίνοντες ἢ ἐνταῦθα κατήλθομεν. **6** νοεραὶ γὰρ ἡμεν καὶ ἐσμὲν ἔτι οὐσίαι, πάσης αἰσθήσεως καὶ ἀλογίας καθαρεύοντες· συνεπλάκημεν δὲ τῷ αἰσθητῷ δι' ἀδυναμίας μὲν τῆς πρὸς τὸ νοητὸν ἡμῶν αἰωνίου συνουσίας, δυνάμεως δὲ ὡς πρὸς τὰ τῆδε λεγομένης. **7** πᾶσαι γὰρ αἱ μετ' αἰσθήσεως καὶ μετὰ σώματος ἐνεργοῦσαι δυνάμεις, μὴ μενούσης ἐν νοητῷ τῆς ψυχῆς, ἐβλάστησαν, εἰοικυῖαι κακῶσει γῆς, ἢ πυροῦ πολλάκις τὸ σπέρμα δεξαμένη αἶρας ἐγέννησεν, διὰ τινα μοχθηρίαν τῆς ψυχῆς, οὐ φθειρούσης μὲν τὴν αὐτῆς οὐσίαν τῇ τῆς ἀλογίας γεννήσει, διὰ δὲ ταύτης πρὸς τὸ θνητὸν συναπτομένης καὶ πρὸς

отделим от сетивното възприятие и сетивната представа, както и от съпътстващата ги неразумност и нейните страсти, поне докъдето необходимостта на ставането не ни притиска. **2** От друга страна, осигурявайки на ума мир и спокойствие от войната с неразумността,¹⁵⁸ трябва ясно да отчленяваме¹⁵⁹ нещата, свързани с него, така че не само да слушаме за него и умозримите [същности], но и – доколкото е по силите ни – да бъдем [ум и умозримо], като вкусваме от съзерцанието му, утвърждаваме се в безтелесността и благодарение на него живеем заедно с истината, а не просто наужким със сродното на телата. **3** Трябва, значи, да съблечем множеството си хитони – както този, видим и плътски, така и [всички останали], които сме облекли отвътре в съседство с кожените.¹⁶⁰ Нека излезем на стадиона голи и съблекли хитоните,¹⁶¹ така че да се включим в олимпийските игри на душата – нали събличането е начало и неизбежно условие за това състезание. **4** И щом като от одеждите ни – казахме – едни са външни, а други вътрешни, то и събличането ще стане както с явните, така и с по-неявните [ни дела и нагласи]. Например, това да не ядем или да не вземаме пари, когато ни дават, е нещо открито и следователно спада към явните, докато това да не изпитваме влечения изобщо е от по-неочевидните. **5** Ето защо, наред с [чуждите на природата ни] постъпки, се налага да се освободим и от пристрастеността към тях и страстта [като цяло]. Защото каква полза ще има този, който се освободи от делата, ако остане прикован¹⁶² към причините, от които те следват?

1.33.2 Има два извора на обвързването на душата тук долу, изпълвайки се с които – подобно на [водите на] отровни потоци – тя забравя за свойствените си гледки, [и това са] удоволствието и болката.¹⁶³ **3** Доставя ги преди всичко сетивното възприятие и съответстващото му съзнание, както и съпътстващите усещанията сетивни представи, мнения и спомени. От тях, на свой ред, се възбуждат страстите и се раздува цялата неразумност, която отвежда душата тук долу и я отвърща от домашната ѝ любов към битието. (...) **5** Защото сетивното възприятие е един вид метрополис на основаната в нас чужда колония на страстите. (...) **1.34.7** В резултат от тях [сетивните възприятия] се образуват спомените, представите и мненията, които, на свой ред, събуждат рояк от страсти и разкриват [душата] изпълнена със страхове, желания, пристъпи на гняв, любов и еротични възбуди, както и със страдания, ревности, грижи, болести и тем подобни страсти.¹⁶⁴

τὸ ἀλλότριον ἐκ τοῦ οἰκείου καθελκομένης.

1.31 ὥστε καὶ μελετητέον, εἴπερ ἀναστρέφειν πρὸς τὰ ἐξ ἀρχῆς ἐσπουδάκαμεν, καθ' ὅσον δύναμις, αἰσθήσεως μὲν ἀφίστασθαι καὶ φαντασίας τῆς τε ταύταις ἐπομένης ἀλογίας καὶ τῶν κατ' αὐτὴν παθῶν καθ' ὅσον μὴ ἐπέιγη ἢ ἀνάγκη τῆς γενέσεως. **2** διαρθρωτέον δὲ τὰ κατὰ τὸν νοῦν, εἰρήνην αὐτῷ καὶ ἡσυχίαν ἐκ τοῦ <πρὸς> τὴν ἀλογίαν πολέμου παρασκευάζοντας· ἵνα μὴ μόνον ἀκούωμεν περὶ νοῦ καὶ τῶν νοητῶν, ἀλλὰ καί, ὅση δύναμις, ὧμεν ἀπολαύοντες τε αὐτοῦ τῆς θεωρίας καὶ εἰς τὴν ἀσωματίαν καθιστάμενοι καὶ ζῶντες μετ' ἀληθείας δι' ἐκεῖνον, ἀλλ' οὐ ψευδῶς μετὰ τῶν τοῖς σώμασι συμφύλων. **3** ἀποδυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας, τὸν τε ὄρατὸν τοῦτον καὶ σάρκινον καὶ οὖς ἔσωθεν ἡμφιέσμεθα προσεχεῖς ὄντας τοῖς δερματίνοις, γυμνοὶ δὲ καὶ ἀχίτωνες ἐπὶ τὸ στάδιον ἀναβαίνωμεν τὰ τῆς ψυχῆς Ὀλύμπια ἀγωνισόμενοι. ἀρχὴ δὲ τὸ ἀποδύσασθαι οὗ οὐκ ἄνευ τὸ ἀγωνίζεσθαι γένοιτο. **4** ἐπεὶ δὲ τὰ μὲν ἦν ἔξωθεν τῶν ἐνδυμάτων, τὰ δὲ ἔσωθεν, καὶ ἀπόδυσις ἢ μὲν διὰ τῶν φανερῶν, ἢ δὲ διὰ τῶν ἀφανεστέρων. τὸ μὲν γὰρ μὴ φαγεῖν φέρε ἢ μὴ λαβεῖν διδόμενα χρήματα τῶν φανερῶν ἦν καὶ ἐκκείμενον, τὸ δὲ μὴδὲ ἐπιθυμῆναι τῶν ἀφανεστέρων. **5** ὥστε μετὰ τῶν ἔργων ἀποστατέον καὶ τῆς πρὸς αὐτὰ προσπαθείας καὶ τοῦ πάθους. τί γὰρ καὶ ὄφελος τῶν ἔργων ἀφιστάμενον ταῖς αἰτίαις, ἀφ' ὧν καὶ τὰ ἔργα, προσηλωσθαι;

1.33.2 δύο πηγαὶ ἀνεῖνται πρὸς δεσμὸν τῆς ψυχῆς ἐνταῦθα, ἐξ ὧν ὥσπερ θανασίμων πωμάτων ἐμπιπλαμένη ἐν λήθῃ τῶν οἰκείων γίγνεται θεαμάτων, ἡδονή τε καὶ λύπη. **3** ὧν παρασκευαστικὴ μὲν ἢ αἴσθησις καὶ ἢ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀντίληψις αἱ τε συνομαρτοῦσαι ταῖς αἰσθήσεσι φαντασῖαι τε καὶ δόξαι καὶ μνήμαι, ἐκ δὲ τούτων ἐγειρόμενα τὰ πάθη καὶ πᾶσα ἢ ἀλογία παχυνομένη κατάγει τὴν ψυχὴν καὶ τοῦ οἰκείου περὶ τὸ ὄν ἀποστρέφει ἔρωτος... **5** οἶον γὰρ μητρόπολις ἢ αἴσθησις ἦν τῆς ἐν ἡμῖν ἐκφύλου τῶν παθῶν ἀποικίας... **1.34.7** ἐξ ὧν αἱ μνήμαι καὶ αἱ φαντασῖαι αἱ τε δόξαι ἀθροιζόμεναι ἐσμὸν τῶν παθῶν ἐγειρούσαι, φόβων, ἐπιθυμιῶν, ὀργῶν, ἐρώτων, φίλτρων, λυπῶν, ζήλων, μεριμνῶν, νοσημάτων, τῶν ὁμοίων παθῶν πλήρη ἀπέδειξαν.

1.36.2 Ако някой смята, че – живеейки *като* и *заедно с* повечето хора и изпълвайки сетивата си със съответните им страсти – ще може да остане безстрастен, той всъщност не разбира, че така заблуждава себе си и тези, които му вярват, и не знае, че със самата си неотчужденост от множеството до голяма степен се е дал в робство на страстите. (...)

1.37.1 С тези думи¹⁶⁵ Платон не твърди, че като низходи в споменатите [места], човек остава безстрастен спрямо тях, а по-скоро че [безстрастието му се дължи] на това, че въобще не низхожда в никое от тях. Затова и [философът] не знае пътя нито към съда, нито към съвета, нито към друго определено [място]. **2** [Платон никъде] не казва, че [философът] ги познава и посещава, и че при посещението изпълва сетивата си с тях, понеже няма нещо, което да не познава; напротив, той се въздържа от тях и не ги познава, като дори не знае, че не ги познава. (...) **4** „Тези два образеца действително са пред погледа ни: това, че благочестивият е най-щастлив, а безбожният – най-нешастен”,¹⁶⁶ и [философът] ще търси подобие с първия и пълна противоположност с втория, като заживее съответния начин на живот, на който именно се уподобява – прост, самодостатъчен и най-малко проникнат от смъртното.

1.38.2 Философът никога няма да изведе себе си [от земния живот] насила, защото дори да го стори, той ще остане в не по-малка степен там, откъдето е опитал да се измъкне насила.¹⁶⁷ Впрочем, той няма да счита, че като раздува връзката [си с тялото, всъщност] върши нещо безразлично, ами напротив, ще отдава на природата единствено нужното – а именно лекото и състоящо се от леки храни, и по този начин ще отхвърля всичко друго като увличащо към насладата. **3** Всъщност, [Платон] вече ни е убедил, че сетивността е игла, която пришива душата към телата, привързва я по силата на самата рана, нанесена от принадлежната ѝ страст, и един вид я приковава към телесното удоволствие.¹⁶⁸ **4** Та ако усещанията не възпрепятстваха чистата енергия на душата,¹⁶⁹ какво лошо щеше да има в това тя да пребивава в тяло, щом си остава безстрастна по отношение на телесните вълнения?

1.39.1 Но как изобщо си могъл да прецениш и обсъдиш страстта, която си преживял, при положение че не преживяваш [нищо подобно] и изобщо не присъстваш в това, което си претърпял? **2** В действителност, умът е при себе си, дори и ние да не сме [обърнати] към него. Този обаче, който е отстъпил от ума, е точно там, където се е отклонил, и блуждаейки нагоре-надолу с вниманието на сетивното си съзнание, се намира там, където [се е задържало] сетивното съзнание. **3** Всъщност, едно е да не задържаш вниманието си върху сетивните предмети по силата на това, че си при други неща, съвсем различно е да смяташ,

1.36.2 εἰ δέ τις οἶεται συνανθρωπέων καὶ ἐμπιπλὰς τὰς αἰσθήσεις τῶν κατ' αὐτὰς παθῶν αὐτὸς μενεῖν ἀπαθῆς, λέληθεν αὐτὸν καὶ τοὺς αὐτῷ πειθομένους ἀπατῶν ἀγνοῶν τε ὡς πολὺ τῶν παθῶν καταδεδοῦλωται αὐτῇ ἀπὸ τοῦ πλήθους οὐκ ἄλλοτριώσει...

1.37.1 διὰ γὰρ τούτων ὁ Πλάτων οὐ καθιέντα εἰς τὰ εἰρημένα φησὶν ἐξ αὐτῶν μένειν ἀπαθῆ, ἀλλ' ἐκ τοῦ εἰς μηδὲν αὐτῶν συγκαθιέναι. διὸ οὔτε τὴν ὁδὸν οἶδεν ὅπου τὸ δικαστήριον ἢ βουλευτήριον, οὔτ' ἄλλο οὐδὲν τῶν κατὰ μέρος. **2** οὐκ οἶδε μὲν καὶ ἀπαντᾶ, ἀπαντῶν δὲ καὶ ἐμπιπλὰς τὰς αἰσθήσεις ἀπ' αὐτῶν, ὅτι οὐδὲν οὐκ οἶδεν, ἀλλὰ τοῦναντίον ἀπεχόμενον αὐτῶν φησὶν, καὶ μὴ εἰδότα, οὐδ' ὅτι οὐκ οἶδεν εἰδέναι... **4** παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι ἐστῶτων, τοῦ μὲν θεοῦ εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου, τῷ μὲν ὁμοιώσεται, τῷ δὲ ἀνομοιώσεται, τὸν εἰκότα βίον ζῶν ᾧ ὁμοιοῦται, λιτόν τε τοῦτον καὶ αὐτάρκη καὶ ἥκιστα τοῖς θνητοῖς ἐμφορούμενον.

1.38.2 βίᾳ μὲν τοίνυν ἑαυτὸν ὁ φιλοσοφῶν οὐκ ἐξάξει· βιαζόμενος γὰρ οὐδὲν ἦττον ἐκεῖ μενεῖ, ὅθεν ἀπελθεῖν βιάζεται· οὐ μὴν τὸν δεσμὸν παχύνων ἀδιάφορόν τι πράττειν ἡγήσεται. ὥστε τὸ ἀναγκαῖον μόνον διδοὺς τῇ φύσει καὶ τοῦτο κοῦφον καὶ διὰ κουφοτέρων τροφῶν, πᾶν τὸ πέρα τούτου ὡς εἰς ἡδονὴν συντεῖνον παραιτήσεται. **3** πέπεισται γὰρ κατὰ τὸν εἰπόντα, ὡς ἦλος ψυχῆς πρὸς τὰ σώματα ἐτύγχανεν ἡ αἴσθησις, αὐτῇ τῇ ῥώσει τοῦ πάθους ἑαυτῆς συγκολλῶσα καὶ οἷον καθηλοῦσα τὴν ψυχὴν πρὸς τὴν διὰ τοῦ σώματος ἀπόλαυσιν. **4** εἰ γὰρ μὴ ἐνεπόδιζεν τὰ αἰσθήματα τῇ τῆς ψυχῆς καθαρᾷ ἐνεργείᾳ, τί δεινὸν ἦν ἐν σώματι εἶναι ἀπαθῆ μένοντα τῶν διὰ σώματος κινήματων;

1.39.1 πῶς δ' ἂν ἐπέκρινας καὶ εἶπας ὁ πέπονθας, μὴ πάσχων μὴδὲ παρῶν οἷς ἔπαθες; **2** νοῦς μὲν γὰρ ἐστὶ πρὸς αὐτῷ, καὶ ἡμεῖς μὴ ὤμεν πρὸς αὐτῷ. νοῦ δὲ ὁ παρεκβὰς ἐκεῖ ἐστὶν ὅπου καὶ παρεξήληθεν, καὶ διαθέων γε ἄνω καὶ κάτω τῇ τῆς ἀντιλήψεως προσοχῇ ἐκεῖ πάρεστιν ὅπου ἡ ἀντίληψις. **3** ἄλλο δὲ ἦν μὴ προσέχειν τοῖς αἰσθητοῖς τῷ πρὸς ἄλλοις εἶναι, ἄλλο δὲ τὸ ἀφιστάντα νομίζειν ἑαυτὸν μὴ παρεῖναι. οὐ δὴ δείξει τις τοῦτο συγχωροῦντα τὸν Πλάτωνα, εἴ γε μὴ ἑαυτὸν ἀπατῶντα

че – съсредоточил [вниманието си върху тях] – *самият ти* не присъстваш [в тях]. И никой няма да каже, че Платон е съгласен с второто, освен ако не иска да покаже, че се самозаблуждава. **4** Значи човекът, който самоволно е паднал до приемането на дадени храни, до определени зрелища, улавяни от погледа, както и до разни събрания и смехове, по силата на самото си низхождане до тях пребивава на същото място, където се намира и съответната страст. **5** Обратно, този, който е налице другаде и се е откъснал [от сетивното], предвид неопитността си „разсмива не само тракийките, но и останалата тълпа”; и когато все пак низхожда тук долу, „изпада в несъстоятелност”, макар че нито постъпва като пълен глупак, нито е напълно адекватен, само дето действа с неразумния [си дял]. **6** Платон не е дръзнал да твърди това, а по-скоро че „като се стигне до обиди, за него е непривично да отвърне с обида някому, тъй като се е държал настрана и не е научил нищо лошо за никого. Та в объркването си изглежда смешен. А като се стигне до хвалби и до превъзнасяния, каквито правят другите, той непристорено и наистина открито се смее, така че го вземат за глупак.”¹⁷⁰

1.40.1 В този смисъл [Платон твърди, че философът] не познава [голяма част от сетивния свят] поради неопитност и въздържание, а не че, докато се отдава на сетивния опит и действа съобразно неразумния [си дял, едновременно с това] е в състояние да съзерцава на чисто и нещата във връзка с ума. **2** Всъщност, дори тези, които казват, че притежаваме две души,¹⁷¹ не са ни отредили две отделни способности за внимание – нали така биха ни превърнали в съчетание на две живи същества, за които е възможно – всяко обърнато към различни неща – въобще да не се бъркат взаимно в делата си.¹⁷²

1.41.1 И защо иначе трябва да потушаваме страстите, да отмираме за тях и да полагаме ежедневна грижа за това,¹⁷³ ако наистина можехме – както някои твърдят – да действаме съобразно ума, като същевременно се свързваме със смъртните работи без усмотрението на ума? Нали *умът вижда и умът чува*.¹⁷⁴ **2** Но ако си в състояние – докато ядеш отбрана храна и пиеш най-сладкото вино – да си при нематериалните неща, защо [да не можеш да си там] и докато мърсуваш с наложници и вършиш неща, за които не е хубаво даже да се говори? (...) **5** Където има сетивно възприятие и съзнание за него, там е налице отделяне от умозримото, и в каквато степен възниква раздвижване на неразумността, в такава има и отделяне от мисленето. В действителност, не е възможно този, който блуждае нагоре-надолу, да бъде там, като същевременно е и тук; защото ние насочваме вниманието си не с една част от нас, а целите, с цялото си същество.

1.43.1 Внимателният човек, обаче, е подозрителен спрямо чародействата на

τοῦτόν τις ἐπιδείξειεν. **4** ὁ δὴ καθιεῖς εἰς βρωτῶν παραδοχὰς καὶ εἰς θέας ἐκὼν τὰς δι' ὄψεως ὁμιλίας τε καὶ γέλωτας αὐτῇ τῇ καθέσει ἐκεῖ ἐστὶν ὅπου καὶ τὸ πάθος. **5** ὁ δὲ πρὸς ἄλλοις ὦν καὶ ἀποστάς, οὗτός ἐστιν ὁ διὰ τὴν ἀπειρίαν «γέλωτα παρέχων οὐ μόνον Θράτταις ἀλλὰ καὶ τῷ ἄλλῳ ὄχλῳ», καὶ ὅταν καθῆ, «εἰς πᾶσαν ἀπορίαν ἐμπίπτων», ἀλλ' οὐκ ἀναισθητῶν, οὐδὲ ἐξακριβῶν μὲν, τῷ δὲ ἀλόγῳ μόνον ἐνεργῶν. **6** οὐ γὰρ τοῦτο εἰπεῖν ἐτόλμησε Πλάτων, ἀλλ' ὡς «ἐν τε ταῖς λοιδορίαις ἴδιον ἔχει οὐδὲν οὐδένα λοιδορεῖν, ἅτε οὐκ εἰδὼς κακὸν οὐδὲν οὐδενός, ἐκ τοῦ μὴ μεμελετηκέναι, φησὶν· ἀπορῶν οὖν γελοῖος φαίνεται, ἐν τε τοῖς ἐπαίνοις καὶ ταῖς τῶν ἄλλων μεγαλαυχίαις, οὐ προσποιητῶς, ἀλλὰ τῷ ὄντι γελῶν ἐνδηλὸς γιγνόμενος ληρώδης δοκεῖ εἶναι».

1.40.1 ὥστε διὰ τὴν ἀπειρίαν καὶ ἀποχὴν οὐκ οἶδεν οὐχ ὅτι εἰς πεῖραν καθιεῖς καὶ διὰ τοῦ ἀλόγου ἐνεργῶν, οἷός τε ἐστὶν θεωρεῖν τὰ κατὰ τὸν νοῦν ἀκραιφνῶς. **2** οὐδὲ τῶν δύο ψυχὰς ἡμᾶς ἔχειν λεγόντων, δύο προσοχὰς ἡμῖν δεδωκότων. δύο γὰρ ἂν οὕτω ζῶων συνέρξεις ἐποίουν, ἃ ἐνεδέχето, ἄλλου πρὸς ἄλλοις ὄντος, τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου μὴ προσποιεῖσθαι τὰ ἔργα.

1.41.1 τί δὲ ἔδει καὶ μαραίνειν τὰ πάθη καὶ ἀποθνήσκειν ἀπ' αὐτῶν καὶ τοῦτο μελετᾶν καθ' ἡμέραν, εἰ οἷόν τ' ἦν ἐνεργεῖν ἡμᾶς κατὰ νοῦν πρὸς τὰ θνητὰ συναπτομένους ἄνευ τῆς τοῦ νοῦ ἐπιβλέψεως, <ὡς> τινες ἀπεφαίνοντο; νοῦς γὰρ ὄρᾳ καὶ νοῦς ἀκούει. **2** εἰ δ' ἐσθίων πολυτελῆ καὶ πίνων οἶνον τὸν ἥδιστον οἷός τε εἰ πρὸς τοῖς ἀύλοις εἶναι, διὰ τί οὐχὶ καὶ παλλακίσσι συνῶν καὶ δρῶν ἃ μὴδὲ λέγειν καλόν; ... **5** ὅπου γὰρ αἰσθησις καὶ ταύτης ἀντίληψις, ἐκεῖ τοῦ νοητοῦ ἢ ἀπόστασις· καὶ ὅσω τῆς ἀλογίας ἀνακίνησις, τόσω τοῦ νοεῖν ἀπόστασις. οὐ γὰρ ἐνδέχεται τῆδε κάκεισε φερόμενον, ἐνταῦθα ὄντα, εἶναι ἐκεῖ· οὐ γὰρ μέρει ἡμῶν, ἀλλ' ὅλοι τὰς προσοχὰς ποιούμεθα.

1.43.1 ἀνὴρ δὲ εὐλαβὴς καὶ ὑποπτος πρὸς τὰ γοητεύματα τῆς φύσεως, τὴν τε τοῦ σώματος φύσιν κατασκευάμενος καὶ ὡς

природата; той е проучил естеството на тялото и знае, че то е настроено подобно на инструмент за способностите на душата.¹⁷⁵ Тогава той е наясно, че страстта е в състояние – желаем или не – да резонира [в нас], в случай че тялото е движено [като струна] от външните предмети и това движение достигне сетивното съзнание. Всъщност, сетивното съзнание представлява тъкмо този отзвук; само че душата не може да резонира, ако не се е обърнала *цялата* към [телесния] звук и не е настроила познавателното си сетиво към него. (...)

1.44.1 В този смисъл, мъдрият човек се различава от порочния по следното: мъдрият във всички обстоятелства притежава разум, който стои начело, управлява и обуздава неразумния [дял], докато порочният човек пренебрегва разума в делата си и това да върши нещата, които върши, осланяйки се на него. Затова и последният се нарича „безразсъден” и управляван от неразумността, а първият е разумен и въздържан по отношение на всичко безразсъдно. **2** Значи, и допускането на грешки – било то в думите, делата, желанията или състоянията на гневливия [дял] – се случва отново на множеството, докато правилният начин на постъпване е присъщ на мъдрите: първите са оставили детето [в тях] само да прави, каквото пожелае, докато вторите [дават това право само] на педагога и именно с него направляват отнасящото се до тях.¹⁷⁶ **3** По същия начин, и при храненето и останалите дейности и наслаждения, извършвани чрез тялото, ако наистина присъства, колесничарят налага съразмерното и подходящото. От друга страна, ако отсъства и – както някои казват – е зает със своите си работи, то в случай че удържа нашето внимание при себе си, той пак няма да позволи неразумността да си играе със страстите и дори изобщо да върши нещо; но в случай че допусне вниманието ни да отиде при детето без самия него, тогава [колесничарят] излага на погибел човека, увлечен от безумието на неразумното.

1.47.1 (...) Тогава защо не освободим себе си с отделянето от множество [телесни тежести]? **2** В действителност, този, който е научил себе си да се задоволява с минималното, се е избавил не от един, а от хиляда [товара]: голямо богатство, голям брой слуги, множество одежди, сънено състояние, много тежки болести, нужда от лекари, еротична възбуда, обилно количество екскременти, раздутост на връзката [с телесното], енергичност за практични дела – изобщо *Илиада* на злините, от които ни отделя именно неодошевената и лека храна (впрочем, лесно достъпна за всички), доколкото тя принася умиротвореност на разума, който пък осигурява средствата за нашето спасение.

ἤρμοσται ὀργάνου δίκην πρὸς τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς γνούς, οἶδεν ὡς ἔτοιμον φθέγγασθαι τὸ πάθος, ἄν τε βουλώμεθα ἄν τε μὴ, κρουσθέντος τοῦ σώματος ὑπὸ τῶν ἔξωθεν καὶ τοῦ κρούσματος εἰς ἀντίληψιν ἀφικομένου. ἢ γὰρ ἀντίληψις ἐτύγγανεν οὐσα ἢ φθέγγις, φθέγγασθαι δ' οὐκ ἔστι τὴν ψυχὴν μὴ ὅλην πρὸς τὸ φθέγμα ἐπιστραφεῖσαν καὶ τὸ ἐπιστατικὸν ὄμμα πρὸς τοῦτο μεταθεῖσαν...

1.44.1 καίτοι ταύτῃ διεννηοχένοι φαίνεται ὁ σπουδαῖος τοῦ φαύλου, ὅτι ὁ μὲν πανταχοῦ τὸν λογισμὸν ἔχει παρεστῶτα καὶ κρατοῦντα καὶ ἠνιοχοῦντα τὸ ἄλογον, ὁ δὲ πολλὰ πράττει παριεὶς τῷ λογισμῷ καὶ σὺν τούτῳ πράττει ἅ πράττει. διὸ καὶ ὁ μὲν ἀλόγιστος λέγεται καὶ φερόμενος ὑπὸ τῆς ἀλογίας, ὁ δὲ λελογισμένος καὶ ἐγκρατὴς παντὸς ἀλογίστου. **2** καὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἄρα τοῦτο τοῖς πολλοῖς καὶ ἐν λόγῳ καὶ ἐν πράξει καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ταῖς ὀργαῖς γίνεται, ἔμπαλιν δὲ κατορθοῦν τοῖς σπουδαίοις, ὅτι οἱ μὲν ἐφῆκαν τῷ παιδί δρᾶν καθ' ἑαυτὸν ἃ βούλεται, οἱ δὲ τῷ παιδαγωγῷ, καὶ μετὰ τούτου τὰ καθ' ἑαυτοὺς κυβερνώσιν. **3** ὥστε καὶ ἐν βρωτοῖς καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ταῖς διὰ τοῦ σώματος ἐνεργείαις ἢ ἀπολαύσεσιν παρῶν μὲν ὁ ἠνιοχος ἀφορίζει τὸ σύμμετρον καὶ τὸ εὐκαιρον, ἀπῶν δὲ καὶ ὡς φασὶν τινες πρὸς τοῖς ἑαυτοῦ ὄν, εἰ μὲν καὶ τὴν ἡμετέραν πρόσεξις ἔχει παρ' ἑαυτῷ, οὐδ' ἐπιτρέπει τῇ ἀλογίᾳ παθαίνεσθαι οὐδ' ὅλως τι ἐνεργεῖν· εἰ δ' ἀφῆκε ταύτην πρὸς τῷ παιδί εἶναι ἄνευ αὐτοῦ, ἀπάλεσε τὸν ἄνθρωπον συρόμενον ὑπὸ τῆς ἀνοίας τοῦ ἀλόγου.

1.47.1 ... τί οὐκ ἐλευθεροῦμεν αὐτοὺς ἅμα τῇ ἀποστάσει ἐκ πολλῶν; οὐ γὰρ ἑνὸς ἦν, ἀλλὰ μυρίων, τοῖς ἐλαχίστοις ἐθίσαντα αὐτὸν ἀρκεῖσθαι, ἀπηλλάχθαι, χρημάτων περιουσίας, οἰκετῶν πλειόνων ὑπηρεσίας, σκευῶν πλήθους, ὑπνώδους καταστάσεως, νόσων σφοδρότητος καὶ πλήθους, ἰατρῶν δεήσεως, ἐρεθισμῶν πρὸς ἀφροδίσια, ἀναθυμιάσεων παχυτέρων, περιττωμάτων πλήθους, παχύτητος τοῦ δεσμοῦ, ῥώμης πρὸς πράξεις ἐγειρούσης, Ἰλιάδος κακῶν· ὦν ἢ ἄψυχος καὶ λιτὴ τροφή καὶ πᾶσιν εὐπόριστος ἀφαιρεῖται ἡμᾶς, εἰρήνην παρασκευάζουσα τῷ τὰ σωτήρια ἡμῖν ἐκπορίζοντι λογισμῷ.

1.51.2 Философът трябва цял живот да храни надеждата, че няма да пропусне нищо. Тя бива в достатъчна степен поддържана от лесно достъпното, докато луксозните неща карат човек почти да я загуби. Именно по тази причина и мнозинството хора, дори да тънат в изобилие, развратничат безцелно, сякаш [от страх] да не пропуснат нещо.¹⁷⁷ (...) **1.52.2** В някакъв смисъл, философът няма полза нито от енергичност, нито от нарастване на физическата сила, ако наистина възнамерява да насочи вниманието си към съзерцание, а не към телесни дела и прояви на невъздържаност.

1.53.2 Добре е да пазим здравето си не поради страх от смъртта, ами за да не бъдем възпрепятствани във връзка с благата, които произтичат от съзерцанието. Впрочем, тъкмо невъзмутимото състояние на душата и разполагането на мисълта спрямо действителното битие са това, което опазва най-истински здравето.

1.56.1 И в двата случая [и в богатство, и в бедност] съзерцателят ще се придържа към простия режим на живот. Наистина, той знае в какви окопи се намира и по тази причина не е в състояние да се стреми към лукса, ами обича простотата и никога няма да потърси яденето на одушевени същества, сякаш не му стига консумацията на неодушевена [храна]. **2** Но дори естеството на тялото при философа да не бе такова (сиреч не така лесно за ръководене и лекуване с най-обичайни средства), ами трябваше да търпим болки в името на истинското ни спасение, тогава нямаше ли пак да понесем и тях? **3** Нали когато трябва да се отървем от болест, понасяме всичко без колебание – операции, кръвопускания, прогаряния, пиене на горчиви лекарства, стомашни промивки, очистителни, инжекции през носа, че накрая даже и това да платим на хората, които са извършили процедурите. Нима тогава няма благоразумно да понесем всичко – пък макар и със страдания – заради заболяването ни отвътре, сякаш се борим за безсмъртие и общение с бога, а препятствието по пътя към тях е единството с тялото? **4** Във всеки случай, не понасяме да следваме законите на тялото, които се подчиняват на принудата и са противоположни както на законите на ума, така и на пътищата на спасението. Но след като сега философстваме не за понасяне на страдания, а просто за отхвърляне на удоволствия, които съвсем не са ни нужни, то какво оправдание имат онези, които съвсем нагло желаят да говорят в защита на своята невъздържаност?

1.57.1 Та щом се налага да говорим честно и без заобикалки, то човек не би могъл да постигне крайната цел иначе, освен като се прикове – ако може така да

1.51.2 δεῖ μέντοι τῷ φιλοσόφῳ καὶ τὴν ἐλπίδα τοῦ μηδὲν ὑπολείψειν παρεῖναι διὰ βίου· ταύτην δὲ τὰ μὲν εὐπόριστα ἱκανῶς διασῶζει, τὰ δὲ πολυτελῆ ποιεῖ δυσέλπιστον. οἱ γοῦν πολλοὶ διὰ τοῦτο, καίπερ πολλὰ κεκτημένοι, ὡς ὑπολειψόντων ἀνήνυτα μοχθοῦσιν... **1.52.2** οὐδὲ γὰρ ῥώμης οὐδὲ ἐπιτάσεως ἰσχύος χρεῖα τῷ φιλοσόφῳ, εἰ μέλλοι θεωρεῖν καὶ μὴ πράξεισι καὶ ἀκολασίαις προσέχειν.

1.53.2 τηρεῖν τε χρὴ τὴν ὑγίαν οὐ φόβῳ θανάτου, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ μὴ ἐμποδίζεσθαι πρὸς τὰ ἀγαθὰ τὰ ἐκ τῆς θεωρίας. διατηρητικὸν δὲ αὐτῆς μάλιστα μὲν ἢ τῆς ψυχῆς ἀτάραχος κατάστασις καὶ ἢ πρὸς τὸ ὄντως ὄν διάθεσις τῆς διανοίας.

1.56.1 ἑκατέρως δὲ ὁ θεωρητικὸς τοῦ λιτοῦ τῆς διαίτης ἀνθέξεται· καὶ γὰρ οἶδεν ἐν οἷς ἐστὶν δεσμοῖς· ὥστε πολυτελείας ὀρέγεσθαι οὐ δύναται, καὶ τὸ λιτὸν ἀγαπῶν οὐ ζητήσῃ μψύχων βρώσεις ὡς οὐκ ἀρκούμενος τῇ τῶν ἀψύχων. **2** εἰ δὲ καὶ μὴ τοιαύτη ἦν ἢ τοῦ σώματος φύσις ἐπὶ τοῦ φιλοσόφου καὶ οὕτως εὐάγωγος καὶ διὰ τῶν τυχόντων εὐίατος, ἔδει δὲ καὶ ἀλγηδόνας ὑπομένειν ἕνεκα τῆς ἀληθινῆς σωτηρίας, ἄρ' οὐκ ἂν ὑπεμείναμεν; **3** ὅπου γὰρ δὴ νοσήματος στέρεσθαι δεῖ, οὐ σπουδάζοντες πάνθ' ὑπομένομεν, τεμνόμενοι, φοινισσόμενοι, καιόμενοι, πικρὰ φάρμακα πίνοντες, καθαιρόμενοι διὰ γαστρός, δι' ἐμέτων, διὰ ῥίνων, μισθοὺς τε προσαναλίσκοντες τοῖς ταῦθ' ἡμᾶς διατιθεῖσιν, οὐχὶ δὲ τοῦ ἔνδον χάριν νοσήματος ὡς ἂν τὸν ὑπὲρ ἀθανασίας ἀγῶνα ἀθλοῦντες καὶ θεοῦ συνουσίας, ὧν κωλύμεθα διὰ τὴν τοῦ σώματος συνουσίαν πάνθ' ὑπομενοῦμεν εὐλόγως, εἰ καὶ μετ' ἀλγηδόνων ποιεῖσθαι τὰς ὑπομονὰς ἐχρήν; **4** καὶ οὐ δήπου τοῖς νόμοις τοῦ σώματος ἔπεσθαι βιαίοις οὔσι καὶ ἀντικειμένοις τοῖς τοῦ νοῦ νόμοις καὶ ταῖς ὁδοῖς ταῖς σωτηρίοις ὑπομένομεν. ὅπου δὲ νῦν οὐδὲ περὶ ἀλγηδόνων ὑπομονῆς φιλοσοφοῦμεν, ἀλλὰ περὶ ἡδονῶν οὐκ ἀναγκαίων ἀποβολῆς, τίς λοιπὸν ἀπολογία τοῖς ἀπαναισχυντεῖν πρὸς τὴν αὐτῶν ἀκρασίαν βουλομένοις;

1.57.1 εἰ γὰρ δεῖ μηδὲν ὑποστειλάμενον μετὰ παρρησίας εἰπεῖν, οὐκ ἔστιν ἄλλως τυχεῖν τοῦ τέλους ἢ προσηλωθέντα μὲν, εἰ χρὴ

се каже – към бога, а се откове от тялото и свързаните с него сладострастия на душата. Защото ние постигаме спасението си по пътя на делата, а не просто със слушане на учения. **2** Както казахме, невъзможно е да се сближиш дори с частен бог, камо ли с бога над всичко, който пребивава свръх безтелесната природа, [като следваш] произволен начин на хранене и изобщо месоядството; но даже и с помощта на всевъзможни видове [ритуална] чистота на душата и тялото мъчно ще може да бъдеш удостен с усета за него, дори да си с добри естествени дарби и да живееш чисто и свято. **3** В този смисъл, в каквато степен Отецът на всички е прост, чист и самодостатъчен – и значи установен далеч от [всяко] материално отражение,¹⁷⁸ в същата и този, който се опитва да го доближи, подобава да бъде във всяко едно отношение чист и непорочен, като – започвайки от тялото и свършвайки с вътрешния [си Аз] – придава на всяка една от своите части (или изобщо на нещата, които са му присъщи) естествено присъщата им чистота.

2.3.1 Въздържанието от одушевени, както казахме и в първа [книга], не се предписва на абсолютно всички хора, а само на философите, и най-вече на тези от тях, които са обвързали щастието си с бога и подражаването му.¹⁷⁹ **2** По същия начин, и в живота на полиса законодателите не са определили, че и частните лица, и жреците следва да вършат едно и също, но има [градове], където са позволили на множеството другия начин на живот и [съответните] хранителни обичаи, но са забранили на свещениците да си служат с тях, като установили за това смъртна присъда или други тежки наказания.¹⁸⁰

2.34.1 Следователно и ние ще жертвопринасяме, само че ще го правим, както подобава – с различни жертви, посвещавайки ги един вид на различни сили.¹⁸¹ **2** Така на бога над всичко, както е казал един мъдър мъж,¹⁸² не предлагаме нищо сетивно било чрез кадене, било чрез наричане – нали няма нищо материално, което със самото това да не е нечисто за нематериалното. Затова и на този бог не е родствено нито изреченото слово, нито вътрешното (в случай че е опетнено с душевна страст),¹⁸³ ами го почитаме истински с чисто мълчание и чисти мисли за него.¹⁸⁴ **3** Значи, като се свържем и уподобим на него, ние следва да му посветим в свещена жертва собственото си въздигане, което представлява едновременно и химн, и наше спасение. В този смисъл, въпросното жертвоприношение се осъществява в безстрастие на душата и съзерцание на бога. **4** От друга страна, на потомците на този бог – умозримите богове, вече трябва да отдаваме и

φάναι, τῷ θεῷ, ἀφηλωθέντα δὲ τοῦ σώματος καὶ τῶν διὰ τούτου τῆς ψυχῆς ἡδυναθειῶν, δι' ἔργων ἡμῖν τῆς σωτηρίας, οὐ δι' ἀκροάσεως λόγων ψιλῆς γινομένης. **2** θεῷ δὲ οὐδὲ τῶν μερικῶν τινί, οὐχ ὅτι τῷ ἐπὶ πᾶσιν καὶ ὑπὲρ τὴν ἀσώματον φύσιν ἀπλῶς μεθ' ὁποίας οὖν διαίτης καὶ ὄλως σαρκοφαγίας ἐνῆν οἰκειοῦσθαι, ἀλλ' ἀγνείαις παντοίαις καὶ ψυχῆς καὶ σώματος μόλις καταξιοῦσθαι τῆς ἐκείνου ἐπαισθήσεως, φύντι τε καλῶς καὶ ζῶντι ὁσίως καὶ καθαρῶς. **3** ὥσθ' ὅσα ὁ πάντων πατὴρ ἀπαθέστερος καὶ καθαρῶτερος καὶ αὐταρκέστατος, ἅτε πόρρω ὑλικῆς ἐμφάσεως ἰδρυμένος, τόσῳ τὸν προσιόντα αὐτῷ παντοίως καθαρὸν τε καὶ ἀγνὸν εἶναι προσήκει, ἀρξάμενον ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ τελευτῶντα εἰς τὸ εἶσω, καθ' ἕκαστον τῶν μερῶν ἢ ὄλως τῶν προσόντων τὴν κατὰ φύσιν ἐκάστῳ ἀγνείαν ἀπονέμοντα.

2.3.1 ἢ τε ἀποχὴ τῶν ἐμψύχων, καθάπερ κἂν τῷ πρώτῳ ἐλέγομεν, οὐχ ἀπλῶς πᾶσιν ἀνθρώποις παραγγέλλεται, ἀλλὰ τοῖς φιλοσόφοις, καὶ τούτων μᾶλλον τοῖς ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ τῆς τούτου μιμήσεως τὴν σφῶν εὐδαιμονίαν ἀνάψασιν. **2** οὐδὲ γὰρ ἐν τῷ πόλεως βίῳ τὰ αὐτὰ οἱ νομοθέται τοῖς τε ιδιώταις καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἀφωρίσαντο πρακτέα, ἀλλ' ἔστιν ἐν οἷς συγχωρήσαντες τοῖς πολλοῖς τὰ κατὰ τὴν τροφήν καὶ τὸν ἄλλον βίον, τοὺς ἱερέας χρῆσθαι τοῖς αὐτοῖς διεκάλυσαν, θάνατον ἢ ζημίαν μεγάλας θέντες τὰ ἐπιτίμια.

2.34.1 θύσωμεν τοίνυν καὶ ἡμεῖς· ἀλλὰ θύσωμεν, ὡς προσήκει, διαφοροῦς τὰς θυσίας ὡς ἂν διαφοροῖς δυνάμεσι προσάγοντες. **2** θεῷ μὲν τῷ ἐπὶ πᾶσιν, ὡς τις ἀνὴρ σοφὸς ἔφη, μηδὲν τῶν αἰσθητῶν μήτε θυμιῶντες μήτ' ἐπονομάζοντες· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἔνυλον, ὃ μὴ τῷ ἀύλῳ εὐθύς ἐστιν ἀκάθαρτον. διὸ οὐδὲ λόγος τούτῳ ὁ κατὰ φωνὴν οἰκεῖος, οὐδ' ὁ ἔνδοξος, ὅταν πάθει ψυχῆς ἢ μεμολυσμένος, διὰ δὲ σιγῆς καθαρῶς καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν θρησκευόμεν. **3** δεῖ ἄρα συναφθέντας καὶ ὁμοιωθέντας αὐτῷ τὴν αὐτῶν ἀναγωγὴν θυσίαν ἱερὰν προσάγειν τῷ θεῷ, τὴν αὐτὴν δὲ καὶ ὕμνον οὔσαν καὶ ἡμῶν σωτηρίαν. ἐν ἀπαθείᾳ ἄρα τῆς ψυχῆς, τοῦ δὲ θεοῦ θεωρία ἢ θυσία αὐτῆ τελεῖται. **4** τοῖς δὲ αὐτοῦ ἐκγόνοις, νοητοῖς δὲ θεοῖς ἤδη καὶ τὴν

химническа възхвала в слово.¹⁸⁵ За всяко [божество] жертвата ще бъде дял от нещата, които ни е дарило и с които храни същността ни и я удържа в битието. **5** И както земеделецът заделя за жертвоприношения първите плодове и житни класове, така и ние ще посветим на тези богове прекрасни мисли за тях, като им благодарим за всичко онова, което са ни дали да съзерцаваме, както и за това, че ни осигуряват истинската прехрана¹⁸⁶ посредством гледката на тях самите, когато са заедно с нас, явяват се и просветляват в името на нашето спасение.

2.35.1 Впрочем, това се колебаят да правят и мнозина от онези, които са се посветили на философията. По-скоро водени от желание за възхвала, отколкото почитащи наистина божественото, те се въртят около статуите и изображенията [на боговете], без изобщо да се замислят как трябва или не трябва да пристъпват към тях, нито пък се стремят да научат от вещите в божиите работи докъде и в каква степен следва да се спазва всичко това там. **2** Ала и ние няма да търсим разликите и няма да усърдстваме в научаването на нещо подобно, а ще подражаваме на древните светци, като посвещаваме [на боговете] най-вече съзерцанието, с което те самите са ни дарили и от което ние действително се нуждаем за истинското си спасение.

2.38.2 Всички души, които са възникнали от всеобщата [Душа] и управляват големи дялове от подлунните пространства, като се опират на диханието си, но го контролират съобразно разума, следва да се считат за *добри демони*, които вършат всичко в полза на управляваните от тях, било доколкото управляват определени живи същества, ... било доколкото се грижат за изкуствата, музикалните [науки], образованието като цяло, гимнастиката или което и да е подобно изкуство при нас. Та невъзможно е те хем да принасят споменатите ползи, хем – обратно – да носят вина за която и да е вреда в същите неща. **3** Към тях трябва да причислим и тези, които, както казва Платон, пренасят и предават „на боговете това, което идва от хората, а на хората това, което идва от боговете“¹⁸⁷ – съответно пренасят молитвите ни към боговете като към съдии и ни връщат обратно техните поучения и наставления заедно с оракулите им. **4** Обратно, всички души [от подобен чин], които не владеят диханието, а в много по-голяма степен са под негова власт, поради това именно са подложени на големи движения и вълнения, когато пристъпите му на гняв и желанията му овладеят душевния подтик. Тези души също са *демони*, но съвсем подходящо биха били наречени *злотворни*.¹⁸⁸

ἐκ τοῦ λόγου ὑμνωδίαν προσθετέον. ἀπαρχὴ γὰρ ἐκάστῳ ὦν δέδωκεν ἢ θυσία, καὶ δι' ὧν ἡμῶν τρέφει καὶ εἰς τὸ εἶναι συνέχει τὴν οὐσίαν. **5** ὡς οὖν γεωργὸς δραγμάτων ἀπάρχεται καὶ τῶν ἀκροδρύων, οὕτως ἡμεῖς ἀπαρξώμεθα αὐτοῖς ἐννοιῶν τῶν περὶ αὐτῶν καλῶν, εὐχαριστοῦντες ὦν ἡμῖν δεδώκασιν τὴν θεωρίαν, καὶ ὅτι ἡμᾶς διὰ τῆς αὐτῶν θέας ἀληθινῶς τρέφουσι, συνόντες καὶ φαινόμενοι καὶ τῇ ἡμετέρᾳ σωτηρίᾳ ἐπιλάμποντες.

2.35.1 νῦν δὲ τοῦτο μὲν ποιεῖν ὀκνοῦσι καὶ πολλοὶ τῶν φιλοσοφεῖν ἐσπουδακότων, δοξοποιοῦντες δὲ μᾶλλον ἢ τὸ θεῖον τιμῶντες περὶ τὰ ἀφιδρύματα στρέφονται, οὐδὲ πῆ ἀπαντητέον ἢ μὴ ἐπεσκεμμένοι, οὐδὲ παρὰ τῶν θεοσόφων μαθεῖν σπουδάσαντες, ἄχρι τίνος καὶ πόσου κἀνταῦθα παραβλητέον. **2** ἀλλ' ἡμεῖς οὐδὲν διοισόμεθα τούτοις, μὴ πῆ δὲ καὶ αὐτοὶ τοιοῦτον σπουδάσομεν διαγιγνώσκειν, καὶ τοὺς ὁσίους καὶ παλαιοὺς ἐκμιμησόμεθα, τὸ πλεον ἀπαρχόμενοι ἐκ τῆς θεωρίας, ἧς ἡμῖν αὐτοὶ δεδώκασιν, καὶ ἧς ἐν χρεῖα πρὸς τὴν ὄντως σωτηρίαν καθεστήκαμεν.

2.38.2 ὅσαι μὲν ψυχὰι τῆς ὅλης ἐκπεφυκυῖαι μεγάλα μέρη διοικοῦσι τῶν ὑπὸ σελήνην τόπων, ἐπερειδόμεναι μὲν πνεύματι, κρατοῦσαι δὲ αὐτοῦ κατὰ λόγον, ταύτας δαίμονάς τε ἀγαθοὺς νομιστέον καὶ ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀρχομένων πάντα πραγματεύεσθαι, εἴτε τινῶν ἀφηγοῖντο ζῶων, εἴτε ... ἡμῖν αὖ τεχνῶν τε καὶ τῶν κατὰ μουσικὴν παιδείας τε συναπάσης ἰατρικῆς τε καὶ γυμναστικῆς ἢ τίνος τούτοις ὁμοίας. τούτους γὰρ ἀδύνατόν ἐστι καὶ τὰς ὠφελείας ἐκπορίζειν καὶ πάλιν αὖ βλάβης ἐν τοῖς αὐτοῖς αἰτίους γίνεσθαι. **3** ἐν δὲ τούτοις ἀριθμητέον καὶ τοὺς πορθμεύοντας, ὡς φησὶ Πλάτων, καὶ διαγγέλλοντας τὰ παρ' ἀνθρώπων θεοῖς καὶ τὰ παρὰ θεῶν ἀνθρώποις, τὰς μὲν παρ' ἡμῶν εὐχὰς ὡς πρὸς δικαστὰς ἀναφέροντας τοὺς θεοὺς, τὰς δὲ ἐκείνων παραινέσεις καὶ νουθεσίας μετὰ μαντείων ἐκφέροντας ἡμῖν. **4** ὅσαι δὲ ψυχὰι τοῦ συνεχοῦς πνεύματος οὐ κρατοῦσιν, ἀλλ' ὡς τὸ πολὺ καὶ κρατοῦνται, δι' αὐτὸ τοῦτο ἄγονταί τε καὶ φέρονται λίαν, ὅταν αἱ τοῦ πνεύματος ὄργαί τε καὶ ἐπιθυμίαι τὴν ὀρμὴν λάβωσιν. αὗται δ' αἱ ψυχὰι δαίμονες μὲν καὶ αὐταί, κακοεργοὶ δ' ἂν εἰκότως λέγοντο.

2.39.1 Както те, така и притежаващите противоположна сила, са невидими и напълно неуловими за човешките сетива. Те не са облечени в плътно тяло и нямат единен външен вид, но пребивават под различни форми, и когато тези форми се отпечатат върху диханието им и му придадат съответния вид, понякога стават зрими, понякога се запазват невидими, а понякога по-нисшите дори променят външния си облик.¹⁸⁹ **2** Що се отнася до диханието, то, доколкото е телесно, подлежи на различни претърпявания, както и на унищожение.¹⁹⁰ Душите могат да го поддържат така, че ейдосът им да се запази [отпечатан в него] много по-дълго, но при все това то не е вечно. А и нали все пак е много вероятно то да се храни [със жертвоприношенията] и от него нещо винаги да изтича нещо. **3** Впрочем, диханието на добрите [демони се намира] в напълно съразмерно състояние, точно както и телата на тези от тях, които се виждат; докато при злосторните всичко е несъразмерно. На последните – по силата на страстната им [природа] – е отредено околземното пространство и няма такава злина, която да не са се заели да сторят. (...)

2.40.1 Във връзка с огромната вреда, която злосторните демони нанасят, трябва да подчертаем именно това: макар че сами са виновни за бедствията по земята – епидемии, безплодие, земетресения, суши и тем подобни, те умело ни убеждават, че за всичко това вина носят същите [онези демони], които са причина и за противоположното, като ловко се измъкват от обвинения, и цялата им дейност е съсредоточена най-напред в това, да вършат неправда скришом,¹⁹¹ **2** а след това ни насочват към моления и жертвоприношения за боговете-благодетели, сякаш последните са разгневени. Всъщност, [злите демони] правят тези и подобни неща в желанието си да ни отклонят от правилното понятие за боговете и да ни обърнат към самите тях.¹⁹² **3** Те се радват на всичко, което става по този разноречив и несъгласуван начин, и един вид сложили маските на другите богове, се наслаждават на нашето неблагоприятие. (...)

2.41.5 Именно с тяхна помощ се осъществява и всеки вид магьосничество.¹⁹³ Затова и хората, които вършат злини с помощта на магии, почитат [злите демони] – и най-вече техния предводител.

2.42.1 [Същите зли демони] са пълни с всякаква сетивна образност и умеят да мамят посредством фокусничеството си. (...)

2.43.1 Ето защо, умният и благоразумен човек с основание ще се пази от подобни жертвоприношения, с които ще привлече [злите демони] към себе си. Напротив, той ще бъде усърден в това всячески да пречиства душата си, тъй като демоните не нападат чистата душа предвид несходния им характер. **2** И ако за градовете е необходимо да ги умилостивяват [с кръвни жертви], това нас не ни засяга. Все

2.39.1 καὶ εἰσὶν οἱ σύμπαντες οὗτοί τε καὶ οἱ τῆς ἐναντίας δυνάμεως ἀόρατοί τε καὶ τελῶς ἀναίσθητοι αἰσθήσεσιν ἀνθρωπίναις. οὐ γὰρ στερεὸν σῶμα περιβέβληνται οὐδὲ μορφὴν πάντες μίαν, ἀλλ' ἐν σχήμασι πλείοσιν ἐκτυπούμεναι αἱ χαρακτηρίζουσαι τὸ πνεῦμα αὐτῶν μορφαὶ τοτὲ μὲν ἐπιφαίνονται, τοτὲ δὲ ἀφανεῖς εἰσὶν· ἐνίστε δὲ καὶ μεταβάλλουσι τὰς μορφὰς οἱ γε χεῖρους. **2** τὸ δὲ πνεῦμα ἢ μὲν ἐστὶ σωματικόν, παθητικόν ἐστὶ καὶ φθαρτόν· τῷ δὲ ὑπὸ τῶν ψυχῶν οὕτως δεδέσθαι, ὥστε τὸ εἶδος αὐτῶν διαμένειν πλείω χρόνον, οὐ μὴν ἐστὶν αἰώνιον. καὶ γὰρ ἀπορρεῖν αὐτοῦ τι συνεχῶς εἰκός ἐστὶ καὶ τρέπεσθαι. **3** ἐν συμμετρίᾳ μὲν οὖν τὸ τῶν ἀγαθῶν ὡς καὶ τὰ σώματα τῶν φαινομένων, τῶν δὲ κακοποιῶν ἀσύμμετρα, οἱ πλέον τῷ παθητικῷ νέμοντες τὸν περίγειον τόπον οὐδὲν ὅτι τῶν κακῶν οὐκ ἐπιχειροῦσι δρᾶν...

2.40.1 ἐν γὰρ δὴ καὶ τοῦτο τῆς μεγίστης βλάβης τῆς ἀπὸ τῶν κακοεργῶν δαιμόνων θετέον, ὅτι αὐτοὶ αἴτιοι γιγνόμενοι τῶν περὶ τὴν γῆν παθημάτων, οἷον λοιμῶν, ἀφοριῶν, σεισμῶν, αὐχμῶν καὶ τῶν ὁμοίων, ἀναπείθουσιν ἡμᾶς, ὡς ἄρα τούτων αἰτιοὶ εἰσὶν οἵπερ καὶ τῶν ἐναντιωτάτων, ἑαυτοὺς ἐξαιροῦντες τῆς αἰτίας καὶ αὐτὸ τοῦτο πραγματευόμενοι πρῶτον, τὸ λανθάνειν ἀδικοῦντες. **2** τρέπουσιν τε μετὰ τοῦτο ἐπὶ λιτανείας ἡμᾶς καὶ θυσίας τῶν ἀγαθοεργῶν θεῶν ὡς ὀργισμένων. ταῦτα δὲ καὶ τὰ ὅμοια ποιοῦσιν μεταστήσαι ἡμᾶς ἐθέλοντες ἀπὸ τῆς ὀρθῆς ἐννοίας τῶν θεῶν καὶ ἐφ' ἑαυτοὺς ἐπιστρέψαι. **3** πᾶσι γὰρ τοῖς οὕτως ἀνομολόγως καὶ ἀκαταλλήλως γινομένοις αὐτοὶ χαίρουσι, καὶ ὥσπερ ὑποδύντες τὰ τῶν ἄλλων θεῶν πρόσωπα, τῆς ἡμετέρας ἀβουλίας ἀπολαύουσι...

2.41.5 διὰ μέντοι τῶν ἐναντίων καὶ ἡ πᾶσα γοητεία ἐκτελεῖται. τούτους γὰρ μάλιστα καὶ τὸν προεστώτα αὐτῶν ἐκτιμῶσιν οἱ τὰ κακὰ διὰ τῶν γοητειῶν διαπραττόμενοι.

2.42.1 πλήρεις γὰρ πάσης φαντασίας οὗτοι καὶ ἀπατῆσαι ἱκανοὶ διὰ τῆς τερατουργίας...

2.43.1 διὸ συνετὸς ἀνὴρ καὶ σώφρων εὐλαβηθήσεται τοιαύταις χρῆσθαι θυσίαις δι' ὧν ἐπισπάσεται πρὸς ἑαυτὸν τοὺς τοιούτους. σπουδάσει δὲ καθαίρειν τὴν ψυχὴν παντοίως· καθαρῶ γὰρ ψυχῇ οὐκ ἐπιτίθενται διὰ τὸ αὐτοῖς ἀνόμοιον. **2** εἰ δὲ ταῖς πόλεσιν

пак, в градовете и богатството, и външните, и телесните блага се считат за нещо *добро*, а противоположностите им – за *лошо*, докато грижата за душата е незначителна. **3** Ние обаче, доколкото е по силите ни, няма да изпитваме нужда от нищо измежду нещата, които тези [демони] осигуряват, но въз основа и на душата, и на външните блага ще се стремим да се уподобим на бог и тези около него (това става по пътя на безстрастието, на ясно отчлененото схващане за действително съществуващото и на живота *във връзка със и съобразно* него), както и да се разподобим с лошите хора и демони и изобщо с всичко, което се радва на смъртното и материалното. (...)

2.49.1 Съвсем основателно философът – жрец на бога над всичко – се въздържа от всякаво ядене на одушевени, понеже се стреми да се изправи пред бог един на един,¹⁹⁴ [изцяло] с помощта на *себе си* и без излишен смут от придружаващи. Разбира се, той е и благоразумен, доколкото е узнал необходимостите на природата. **2** В действителност, истинският философ е познавач на множество неща;¹⁹⁵ той умее да разпознава знаците и да схваща нещата в природата; умен е, порядъчен и умерен; и се спасява, [като се завръща към себе си] отвсякъде.¹⁹⁶ **3** И както жрецът на определен бог има опит в издигането на неговите статуи, в тайните обряди, посвещения и очищения, свързани с него, и изобщо във всичко от този род; по същия начин и жрецът на бога над всичко е вещь в това да превърне себе си в [негова] статуя,¹⁹⁷ както и [да изпълни] пречистванията и останалите [ритуали], с които се свързва с бога.

2.50.1 И ако жреците и гадателите на тукашните [божества] налагат на себе си и на другите въздържание от гробища, от [срещи със] светотатници и жени в менструация, от сношения, както и от [всяка] грозна или скръбна гледка и от слушане [на каквото и да е], което събужда страст, ... то нима жрецът на Отеца ще понесе сам да е гроб за мъртви тела, изпълнен с нечистотии, след като се стреми към общение с Всевишния? (...)

2.52.1 Хората, чийто живот е попаднал във водовъртежа на външното, оставяме – веднъж отнесли се неблагоприятно към себе си – да се носят натам, накъдето са се понесли. **2** Философът обаче, когото описваме ние, се е отделил от външните неща, и съответно за него твърдим, че нито ще безпокои демоните, нито ще се нуждае от гадателства или вътрешности на животни. Всъщност, той се е погрижил да се отдели от всичко това, заради което гаданията съществуват: **3** той нито се жени, тъй че да безпокои гадателя относно брака си, нито [се занимава] с търговия; [той няма питания] нито за слуга, нито за преуспяване, нито за друг

ἀναγκαῖον καὶ τούτους ἀπομειλίττεσθαι, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. ταύταις γὰρ καὶ πλοῦτος καὶ τὰ ἐκτὸς καὶ τὰ σωματικὰ ἀγαθὰ εἶναι νενομίσται καὶ τὰ ἐναντία κακά, ὀλιγοστὸν δ' ἐν αὐταῖς τὸ τῆς ψυχῆς ἐπιμελούμενον. **3** ἡμεῖς δὲ κατὰ δύναμιν οὐ δεησόμεθα ὧν οὗτοι παρέχουσιν, ἀλλ' ἔκ τε ψυχῆς ἔκ τε τῶν ἐκτὸς πᾶσαν σπουδὴν ποιούμεθα θεῷ μὲν καὶ τοῖς ἀμφ' αὐτὸν ὁμοιοῦσθαι, ὃ γίνεται δι' ἀπαθείας καὶ τῆς περὶ τῶν ὄντων ὄντων διηρθρωμένης διαλήψεως καὶ τῆς πρὸς αὐτὰ καὶ κατ' αὐτὰ ζωῆς, πονηροῖς δὲ ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν καὶ ὅλως παντὶ τῷ χαίροντι τῷ θνητῷ τε καὶ ὑλικῷ ἀνομοιοῦσθαι.

2.49.1 εἰκότως ἄρα ὁ φιλόσοφος καὶ θεοῦ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ἱερεὺς πάσης ἀπέχεται ἐμψύχου βορᾶς, μόνος μόνῳ δι' ἑαυτοῦ θεῷ προσιέναι σπουδάζων ἄνευ τῆς τῶν παρομαρτούντων ἐνοχλήσεως, καὶ ἔστιν εὐλαβῆς τὰς τῆς φύσεως ἀνάγκας ἐξιστορηκῶς. **2** ἴστωρ γὰρ πολλῶν ὁ ὄντως φιλόσοφος καὶ σημειωτικὸς καὶ καταληπτικὸς τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων καὶ συνετὸς καὶ κόσμιος καὶ μέτριος, πανταχόθεν σῶζων ἑαυτόν. **3** καὶ ὥσπερ ὁ τινος τῶν κατὰ μέρος <θεῶν> ἱερεὺς ἔμπειρος τῆς ἰδρύσεως τῶν ἀγαλμάτων αὐτοῦ τῶν τε ὀργιασμῶν καὶ τελετῶν καθάρσεων τε καὶ τῶν ὁμοίων, οὕτως ὁ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν θεοῦ ἱερεὺς ἔμπειρος τῆς αὐτοῦ ἀγαλματοποιίας καθάρσεων τε καὶ τῶν ἄλλων δι' ὧν συνάπτεται τῷ θεῷ.

2.50.1 εἰ δὲ οἱ τῶν τῆδε ἱερεῖς καὶ ἱεροσκόποι καὶ τάφων ἀπέχεσθαι κελεύουσιν ἑαυτοῖς τε καὶ τοῖς ἄλλοις, καὶ ἀνδρῶν ἀνοσίων καὶ ἐμμήνων καὶ συνουσιῶν καὶ θέας ἥδη αἰσχρᾶς καὶ πενθικῆς καὶ ἀκροάσεως πάθος ἐγειρούσης... ἦ που γε ὁ τοῦ πατρὸς ἱερεὺς αὐτὸς τάφος γίγνεσθαι νεκρῶν σωμάτων ὑπομενεῖ μiasμάτων πλήρης, ὁμιλητῆς σπουδάζων γενέσθαι τῷ κρείττονι;

2.52.1 οἷς μέντοι ὁ βίος ἔξω κυλίνεται, τούτοις ἐπιτρέπομεν ἅπαξ ἀσεβήσασιν εἰς ἑαυτοὺς φέρεσθαι ἥπερ καὶ φέρονται. **2** ὄν δ' ἡμεῖς ὑπογράφομεν φιλόσοφον ἀφιστάμενον τῶν ἐκτὸς, εἰκότως φαμέν μὴ ἐνοχλήσειν δαίμοσι μηδὲ μάντεων δεήσεσθαι μηδὲ σπλάγχχνων ζῶν. ὧν γὰρ ἔνεκα αἱ μαντεῖαι, τούτων οὗτος μεμελέτηκεν ἀφίστασθαι. **3** οὐ γὰρ εἰς γάμον καθήσιν, ἵνα περὶ γάμου τὸν μάντιν ἐνοχλήσῃ, οὐκ εἰς ἐμπορίαν, οὐ περὶ οἰκέτου, οὐ περὶ προκοπῆς καὶ τῆς ἄλλης παρ' ἀνθρώποις δοξοκοπίας.

вид тщеславие у хората. За това, което той търси, няма гадател, нито вътрешностите на [жертвените] животни ще му дадат яснота по тези въпроси. **4** Не, той сам благодарение на себе си, както твърдим, доближава бога, който се помещава в истинските му вътрешности – така той ще получи наставленията във връзка с вечния живот, като целият се слива с тамошното и вместо за прорицание се моли да стане *събеседник на великия Зевс*.¹⁹⁸

2.61.1 Най-добра жертва за боговете е чистият ум и безстрастната душа, като, разбира се, подходящо е и посвещаването им и на други неща в умерена степен, не между другото, а от сърце. (...) **4** Ето защо Платон е казал: „винаги да принася жертви и да се обръща към боговете с молитви, дарове и с цялото почитание, [което се полага на боговете], за добрия човек е най-хубавото”, докато „напрасно е за нечестивите голямото усилие по грижите за боговете”.¹⁹⁹ (...)

3.8.7 Нека приемем, че разликата [между хора и животни е по степен] – по повече или по-малко, и не се състои в пълната лишеност [на животните от разум]. (...) **8** Това, че мислим в по-голяма степен от тях, не означава, че трябва изобщо да им отричаме мисленето (...) Човек с право би твърдял, че душата съпретърпява с тялото и изпитва нещо в съответствие с доброто или лошото му състояние,²⁰⁰ но никога това, че променя собствената си природа. **9** Ала щом душата единствено съпретърпява [с тялото] и си служи с него просто като с инструмент,²⁰¹ то тя – в случай че е устроено различно от нашето – би вършила с него много неща, които ние сме неспособни да направим, както и би изпитвала съответното на неговото състояние [чувство], но в никакъв случай не би променила природата си.

3.26.9 Със сигурност богът е направил невъзможно за нас собственото ни спасение за сметка на увреждането на друг – нали щеше [да излезе, че] ни е дал природата ни като принцип на несправедливостта.²⁰² Само че тези, които считат, че тя произтича от сродството между хората, изглежда, не познават собствената ѝ отлика: това, [за което те говорят], е някакъв вид човеколюбие, докато справедливостта се състои в това, да се въздържа от и да не навреждаме на всяко едно същество, което е безвредно. Така именно, а не по другия начин се разпознава мъдрецът: той разпростира справедливостта, която се състои в това да не се вреди, върху одушевените същества [като цяло]. **10** Затова и същността ѝ е положена в това, разумният [дял] да управлява неразумната [част], а тя пък да го следва;²⁰³ когато това условие е изпълнено, човек по необходимост не нанася вреда на което и да е друго същество. Защото, когато страстите бъдат усмирени, а желанията и пристъпите на гняв – напълно потушени, тъй като разумът е взел

περὶ ὧν δὲ ζητεῖ, μάντις μὲν οὐδεὶς οὐδὲ σπλάγχνα ζῶων μὴνύσει τὸ σαφές. **4** αὐτὸς δὲ δι' ἑαυτοῦ, ὡς λέγομεν, προσιῶν τῷ θεῷ, ὅς ἐν τοῖς ἀληθινοῖς αὐτοῦ σπλάγχνοις ἴδρυται, περὶ τοῦ αἰωνίου βίου λήψεται τὰς ὑποθήκας, ὅλος ἐκεῖ συρρεύσας, καὶ ἀντὶ μάντεως 'Διὸς μεγάλου ὀαριστῆς' εὐχόμενος γενέσθαι.

2.61.1 θεοῖς δὲ ἀρίστη μὲν ἀπαρχὴ νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής, οἰκεῖον δὲ καὶ τὸ μετρίων μὲν ἀπάρχεσθαι τῶν ἄλλων, μὴ παρέργως δέ, ἀλλὰ σὺν πάσῃ προθυμίᾳ. ... **4** διόπερ ὁ Πλάτων, τῷ μὲν ἀγαθῷ θύειν, φησί, προσήκει καὶ προσομιλεῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς εὐχαῖς καὶ ἀναθήμασι καὶ θυσίαις καὶ τῇ πάσῃ θεραπείᾳ, τῷ δὲ κακῷ μάτην περὶ θεοῦ τὸν πολὺν εἶναι πόνον.

3.8.7 τῷ μᾶλλον καὶ ἥττον ἢ διαφορὰ συγχωρεῖσθω, οὐκ ἐν τῇ τελείᾳ στερήσει... **8** οὐ τοίνυν οὐδ' εἰ μᾶλλον ἡμεῖς νοοῦμεν ἢ τὰ ζῶα, διὰ τοῦτο ἀφαιρετέον τῶν ζῶων τὸ νοεῖν... συμπάσχειν μὲν οὖν δοίη ἂν τις ψυχὴν σώματι καὶ πάσχειν τι πρὸς αὐτοῦ εἴη ἢ κακῶς διακειμένου, μεταβάλλειν δὲ τὴν αὐτῆς φύσιν οὐδαμῶς. **9** εἰ δὲ συμπάσχει μόνον καὶ χρῆται αὐτῷ ὡς ὄργανῳ, δράσειε μὲν ἂν δι' αὐτοῦ πολλά, ἀλλοίως ὀργανωμένου ἢ ὡς ἡμῖν, ὧν ἡμεῖς δρᾶν ἀδύνατοι, καὶ συμπάθοι ἂν πως διακειμένου, οὐ μέντοι τὴν αὐτῆς ἐξαλλάξειε φύσιν.

3.26.9 οὐ γὰρ δὴ μὴ μετὰ κακώσεως ἑτέρου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν ἀμήχανον ἡμῖν ὁ θεὸς ἐποίησεν· ἐπεὶ οὕτω γε τὴν φύσιν ἡμῖν ἀρχὴν ἀδικίας προσετίθει. μήποτε δὲ καὶ ἀγνοεῖν οὗτοι εἰκόνασι τὸ ἰδίωμα τῆς δικαιοσύνης, ὅσοι ἐκ τῆς πρὸς ἀνθρώπους οἰκειώσεως εἰσάγειν ταύτην ᾤθησαν· αὕτη μὲν γὰρ φιλανθρωπία τις ἂν εἴη, ἢ δὲ δικαιοσύνη ἐν τῷ ἀφεκτικῷ καὶ ἀβλαβεῖ κείται παντὸς ὅτου οὖν τοῦ μὴ βλάπτοντος. καὶ οὕτως γε νοεῖται ὁ δίκαιος, οὐκ ἐκείνος· ὡς διατείνειν τὴν δικαιοσύνην καὶ ἄχρι τῶν ἐμψύχων κειμένην ἐν τῷ ἀβλαβεῖ. **10** διὸ καὶ ἡ οὐσία αὐτῆς ἐν τῷ τὸ λογικὸν ἄρχειν τοῦ ἀλόγου, ἔπεσθαι δὲ τὸ ἄλογον. ἄρχοντος γὰρ τούτου, τοῦ δ' ἐπομένου, πᾶσα ἀνάγκη ἀβλαβὴ εἶναι πρὸς πᾶν ὅτι οὖν ἄνθρωπον. συνεσταλμένων γὰρ τῶν παθῶν καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ὀργῶν

подобавщата му власт, [от това] веднага следва уподобяването на висшето. **11** А висшето във вселената – казахме – е напълно безвредно: със силата си то съхранява всичко,²⁰⁴ облагодетелства всичко²⁰⁵ и е независимо от всичко, докато на никого ние не вредим поради справедливостта, но поради смъртното [в нас все пак] се нуждаем от необходимото. (...) **13** Затова и справедливият изглежда, сякаш преуменьшава себе си във връзка с телесното, но без да онеправдава себе си; всъщност, с възпитаването на тялото и въздържаността си той увеличава вътрешното си благо, а именно уподобяването на бог.

3.27.3 Нисшето положение на природата ни – това, което е предмет на оплаквания при древните, *дето сме от разпри и вражди големи ний родени*²⁰⁶ – произтича точно оттам, че не можем да запазим божественото [в нас] чисто и безвредно във всичко, доколкото не във всичко – заключихме – сме свободни от нужди. **4** А причина е ставането и това, че сме възникнали в бедност, а обилието е изтекло. Обратно, бедността от чужди [на природата ни неща] пък е породила спасението и порядъка, чрез който сме придобили битието. Следователно, колкото повече някой се нуждае от външните неща, толкова повече се приковава към бедността; и колкото по-големи са нуждите му, толкова повече става непричастен на бог, а съжителстващ с бедността. **5** Защото това, което е подобно на бог, по силата на подобие си притежава и истинското богатство. А този, който е богат [с него], не се нуждае от нищо и не върши неправда: нали докато върши неправда, човек – дори да притежава всички богатства и земи на света – е беден и съжителства с бедността, и по тази причина е също несправедлив, безбожен, неблагочестив²⁰⁷ и виновен за всеки порок, чиято реалност, в смисъл на лишениост от добро,²⁰⁸ е резултат от отпадането на душата му в материята. **6** Следователно, всичко е празнословие, докато човек не се откъсне от властта [на несправедливостта], и той изпитва недостиг на всичко, докато не започне да гледа към обилието, и се подчинява на смъртния [дял] в природата си, докато не познае действителния си *Аз*. А неправдата е изключително умела в самозалъгването²⁰⁹ и подкупването на подвластните ѝ, тъй като в общението със своите храненици си служи с насладата. **7** И както в изборите между различните начини на живот²¹⁰ този, който е придобил опит и с двата, има по-точна преценка от другия, който е опитал само единия; така и в избора и отбягването на свойствените действия човекът, който преценява нисшето от гледна точка на висшето, е по-сигурен съдник от онзи, който съди непосредствените си проблеми отдолу. В този смисъл, човекът, който живее съобразно ума, далеч по-правилно може да определи какво трябва и какво не трябва да изберем от този, който [живее] според неразумността [в душата си] – нали първият е минал и през

μεμαρασμένων, τοῦ δὲ λογισμοῦ τὴν οἰκείαν ἔχοντος ἀρχήν, εὐθὺς ἢ ὁμοίωσις ἔπεται ἢ πρὸς τὸ κρεῖττον. **11** τὸ δὲ ἐν τῷ παντὶ κρεῖττον πάντως ἦν ἀβλαβές, καὶ αὐτὸ μὲν διὰ δύναμιν καὶ σωστικὸν πάντων καὶ εὐποιοητικὸν πάντων καὶ ἀπροσδεές πάντων· ἡμεῖς δὲ διὰ μὲν δικαιοσύνην ἀβλαβεῖς πάντων, διὰ δὲ τὸ θνητὸν ἐνδεεῖς τῶν ἀναγκαίων... **13** διὸ προσπίπτει ὁ δίκαιος οἶον ἐλαττωτικὸς ἑαυτοῦ τῶν κατὰ σῶμα, οὐκ ἀδικεῖ δὲ ἑαυτὸν· αὔξεται γὰρ τῇ τούτου παιδαγωγίᾳ καὶ ἐγκρατεῖα τὸ ἐντὸς ἀγαθόν, τοῦτ' ἔστιν ἢ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις.

3.27.3 ἀλλ' ἐντεῦθεν γε τὸ τῆς φύσεως ἡμῶν ἐλάττωμα, ἐντεῦθεν τὸ θρηνούμενον πρὸς τῶν παλαιῶν, ὡς

τοίων ἕκ τ' ἐρίδων ἕκ τε νεικέων γενόμεσθα, ὅτι τὸ θεῖον ἀκήρατον καὶ ἐν πᾶσιν ἀβλαβές σῶζειν οὐ δυνάμεθα· οὐ γὰρ ἐν πᾶσιν ἡμεν ἀπροσδεεῖς. **4** αἰτία δὲ ἡ γένεσις καὶ τὸ ἐν τῇ πενίᾳ ἡμᾶς γενέσθαι, τοῦ πόρου ἀπορρυσθέντος. ἡ δὲ πενία ἐξ ἀλλοτρίων τὴν σωτηρίαν καὶ τὸν κόσμον, δι' οὗ τὸ εἶναι ἐλάμβανεν, ἐκτάτο. ὅστις οὖν πλειόνων δεῖται τῶν ἔξωθεν, ἐπὶ πλεον τῇ πενίᾳ προσήλωται· καὶ ὅσῳ πλεόνων ἐνδεής, τοσοῦτῳ θεοῦ μὲν ἄμοιρος, πενία δὲ σύνοικος. **5** τὸ γὰρ θεῷ ὅμοιον τῇ ὁμοιώσει εὐθὺς πλοῦτον ἔχει τὸν ἀληθινόν. πλουτῶν δὲ οὐδεὶς καὶ χρήζων μηδενὸς ἀδικεῖ· ἕως γὰρ ἀδικεῖ, κἂν πάντα ἔχη χρήματα κἂν πάντα τῆς γῆς πλέθρα, πένης ἐστὶν πενία ὑπάρχων σύνοικος, διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἀδικος καὶ ἄθεος καὶ ἀσεβής καὶ πάση κακίᾳ ἔνοχος, ἥς τὴν ὑπόστασιν ἢ πρὸς τὴν ὕλην τῆς ψυχῆς πτώσις κατὰ στέρησιν τοῦ ἀγαθοῦ παρήγαγεν. **6** λῆρος οὖν πάντα, ἕως τις τῆς ἀρχῆς ἀπέσφαλται, καὶ ἐνδεής πάντων, ἕως οὗ πρὸς τὸν πόρον οὐ βλέπει, εἴκει τε τῷ θνητῷ τῆς φύσεως αὐτοῦ, ἕως τὸν ὄντως ἑαυτὸν οὐκ ἐγνώρισεν. δεινὴ δὲ ἡ ἀδικία πείθειν ἑαυτὴν καὶ δεκάζειν τοὺς ὑπ' αὐτῆς συνεχόμενους, διότι σὺν ἡδονῇ προσομιλεῖ τοῖς τροφίμοις. **7** ὥσπερ δὲ ἐν βίων αἰρέσεσιν ἀκριβέστερος κριτῆς ὁ πείραν ἀμφοῖν εἰληφῶς τοῦ θατέρου πειραθέντος μόνου, οὕτως ἐν αἰρέσεσι καὶ φυγαῖς καθηκόντων ἀσφαλέστερος κριτῆς ὁ ἐκ τοῦ ἐπαναβεβηκότος κρίνων καὶ τὸ ἦττον τοῦ κάτωθεν κρίνοντος τὰ προκείμενα. ὥστε ὁ κατὰ νοῦν ζῶν τοῦ κατὰ τὴν ἀλογίαν ἀκριβέστερος ὀριστῆς ὢν τε αἰρετέον καὶ ὢν μὴ· διήλθεν γὰρ καὶ

неразумността, след като в началото е общувал с нея, докато другият е напълно неопитен в делата, съответни на ума, и убеждава [единствено] себеподобните си, подобно на дете, бърборещо сред други деца. **8** Но какво – питат – ще стане с нас, ако всички се доверят на тези учения?²¹¹ Съвсем очевидно: ще бъдем щастливи – неправдата ще е изкоренена от хората, а справедливостта ще се засели и сред нас, точно както съществува на небето. **9** Всъщност, [въпросът] е подобен на затруднението, което Данаидите биха изпитвали относно това, кой живот да живеят, ако можеха да се освободят от задължението да пълнят надупчената делва през ситото.²¹² Защото какво по-различно ще стане с недоумяващите, ако наистина престанем да наливаме в страстите и желанията си, през които изтича цялото съдържание предвид липсата на опит с красивото, независимо колко обичаме живота, свързан и подчинен на житейските нужди. **10** Какво ли – питаш, човече – ще правим? Ще подражаваме на златното поколение, както и на тези, които са били освободени. С първите живеят Айдос, Немезида и Дике, защото те са се задоволили с плода на земята.²¹³ ... Що се отнася до освободените, каквото са доставяли преди на господарите, на които са служили, сега те доставят на себе си. **11** Затова и ти подобно на тях, след като се освободиш от робуването на тялото и службата на страстите, които то причинява, ще храниш себе си с вътрешни [храни], точно както си угощавал тях с външни, като възвърнеш обратно по справедлив начин собствено присъщото ти и не отхвърляш чуждото насила.²¹⁴

4.20.8 Душата се омърсява с пристъпи на гняв, с желания и с множество страсти, като причина за тях отчасти е и начинът на хранене. И както водата, която тече през скала, е различна от тази, която минава през блатата, с това, че не е поела много тиня; така и душата, която изпълнява своите дейности с помощта на сухо тяло, в което не са попили соковете на чуждата плът, е по-добра, непокварена и далеч по-умна. (...) **9** Следователно, разсъдъкът – или по-точно човекът, който разсъждава – се омърсява, когато се смеси с представната способност или способността за мнение и обърка своите с техните енергии. В този случай, пречистване е отделянето от всички тях, чистота – уединението, а храна – това, което удържа всяко [живо същество] в собственото му битие. (...) **11** Храна за разумната душа е тази, която я поддържа разумна – а именно умът; така че ние следва да я храним с ума и усърдно да угояваме по-скоро нея с него, отколкото плътта си с [месото на] смъртни същества. Защото умът поддържа вечния ни живот, докато угояването тяло увеличава смъртното [в нас] и кара душата да

ди' ἀλογίας, ἄτε ἐξ ἀρχῆς ταύτη προσομιλήσας· ὁ δὲ ἄπειρος ὢν τῶν κατὰ νοῦν πείθει τοὺς ὁμοίους, παῖς ἐν παισὶ φλυαρῶν. **8** ἀλλ' εἰ πάντες, φασί, τούτοις πεισθεῖεν τοῖς λόγοις, τί ἡμῖν ἔσται; ἢ δῆλον ὡς εὐδαιμονήσομεν, ἀδικίας μὲν ἐξορισθείσης ἀπ' ἀνθρώπων, δικαιοσύνης δὲ πολιτευομένης καὶ παρ' ἡμῖν, καθάπερ καὶ ἐν οὐρανῷ. **9** νῦν δ' ὅμοιον, ὡς εἰ αἱ Δαναΐδες ἠπόρουν τίνα βίον βιώσονται ἀπαλλαγείσαι τῆς περὶ τὸν τετρημένον πίθον διὰ τοῦ κοσκίνου λατρείας. τί γὰρ ἔσται ἀποροῦσιν, εἰ παυσάμεθα ἐπιφοροῦντες εἰς τὰ πάθη ἡμῶν καὶ τὰς ἐπιθυμίας, ὦν τὸ πᾶν διαρρεῖ ἀπειρία τῶν καλῶν τὸν ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίοις καὶ ὑπὲρ τῶν ἀναγκαίων στεργόντων ἡμῶν βίον. **10** τί τοίνυν πράξομεν, ἐρωτᾷς, ὦ ἄνθρωπε; μιμησώμεθα τὸ χρυσοῦν γένος, μιμησώμεθα τοὺς ἐλευθερωθέντας. μεθ' ὧν μὲν γὰρ Αἰδῶς καὶ Νέμεσις ἢ τε Δίκη ὠμίλει, ὅτι ἤρκοῦντο τῷ ἐκ γῆς καρπῷ... οἱ δὲ γε ἐλευθερωθέντες ἂ πάλαι τοῖς δεσπόταις ὑπηρετοῦντες ἐπόριζον, ταῦτα ἑαυτοῖς πορίζουσιν. **11** οὐκ ἄλλως καὶ σὺ τοίνυν ἀπαλλαγείς τῆς τοῦ σώματος δουλείας καὶ τῆς τοῖς πάθεσι τοῖς διὰ τὸ σῶμα λατρείας, ὡς ἐκεῖνα ἔτρεφες παντοίως τοῖς ἔξωθεν, οὕτως αὐτὸν θρέψεις παντοίως τοῖς ἐνδοθεν, δικαίως ἀπολαμβάνων τὰ ἴδια καὶ οὐκέτι τὰ ἀλλότρια βίᾳ ἀφαιρούμενος.

4.20.8 μιαίνεται δὲ καὶ ἡ ψυχὴ ὀργαῖς, ἐπιθυμίαις, πλήθει παθῶν, ὧν συναιτία πως καὶ ἡ δίαίτα. ὡς δὲ ὕδωρ διὰ πέτρας ἀπορρέον διάφορον τοῦ δι' ἐλῶν ἰόντος τῷ μὴ πολλὴν ἰλὸν ἀποσπᾶν, οὕτω καὶ ψυχὴ διὰ ξηροῦ σώματος καὶ μὴ χυμοῖς ἀλλοτρίων σαρκῶν ἀρδομένου τὰ ἑαυτῆς διοικοῦσα κρείττων καὶ ἀδιάφθορος καὶ πρὸς σύνεσιν ἐτοιμότερα... **9** μιαίνεται τοίνυν ἡ διάνοια, μᾶλλον δὲ ὁ διανοούμενος, ὅταν ἡ φανταστικῆ ἢ δοξαστικῆ ἀναμίγνυται καὶ ταῖς τούτων ἐνεργείαις τὰς ταύτης συγκεράσῃται. καθαρμὸς δὲ ὁ πάντων τούτων χωρισμὸς καὶ ἀγνεῖα ἢ μόνωσις καὶ τροφή τὸ τηροῦν ἕκαστον ἐν τῷ εἶναι. ... **11** ψυχῆς οὖν λογικῆς τροφή ἢ τηροῦσα λογικὴν. νοῦς δὲ αὕτη· ὥστε νῶ θρεπτέον καὶ σπουδαστέον παινεῖν ἀπὸ τούτου ἢ ἀπὸ τῶν βρωτῶν τὴν σάρκα. ὁ μὲν γὰρ τὴν αἰώνιον ἡμῖν ζωὴν συνέχει, τὸ δὲ σῶμα παινόμενον λιμώττειν τὴν ψυχὴν ποιεῖ τῆς μακαρίας ζωῆς καὶ τὸ θνητὸν αὔξει, παραιροῦν καὶ ἐμποδίζον

гладува за блажения живот, като я отклонява и възпрепятства [от това да се насочи] към безсмъртния живот, и в крайна сметка я замърсява с отелесяване и отвлечане към чуждото й. **12** Когато приближи желязо, магнитът му придава душа и дори най-тежкият метал олеква, рязко привлечен от духа на камъка. Тогава кой човек, който се е обвързал с безтелесния и умозрящ бог, ще се занимава въобще с храната, раздуваща пречката по пътя към ума – тялото? Няма ли той всъщност да свие нуждите на плътта до малко количество лесна за набавяне храна и да се храни [именно с нея], след като е прилепнал към бога много по-силно, отколкото желязото към магнита?

Vita Pythagorae [ed. Des Places, 1982]

6 Що се отнася до обучението [на Питагор], повечето автори твърдят, че той изучил така наречените математически науки от египтяни, халдеи и финикийци, доколкото още от древни времена египтяните се занимават с различните видове геометрия, финикийците – със [знанията] за числата и изчисленията, а халдеите – с изследванията на небето. Колкото до свещенопочитанията на боговете и всичко останало, свързано с нужния начин на живот, той усвоил – казват – като ученик на магите.²¹⁵

19.6-15 Какво точно [Питагор] е говорил на слушателите си, никой не може да каже със сигурност. А и тяхното мълчание съвсем не е случайно. И все пак това, което се е знаело най-вече сред тях, е, че най-напред твърдял, че душата е безсмъртна, после – че преминава в различни животински родове, както и че през определени периоди нещата, които възникват, се повтарят пак, че няма абсолютно нищо ново и че всички раждащи се одушевени същества следва да се считат за принадлежни към един и същи род. Според преданието, това са възгледите, които Питагор пръв донесъл в Гърция.

26.1-5 На мнозина от срещнатите [Питагор] припомнял предишния живот, който душата им някога е живяла, преди да бъде окована в настоящото си тяло. Самия себе си пък – по силата на недвусмислени доказателства²¹⁶ – обявил за Евфорб, сина на Пант.

30.1-7 С ритми, напеви и баене²¹⁷ [Питагор] прогонвал душевните и телесни страдания. Тях обаче съчинявал за приятелите си, докато самият той слушал

πρὸς τὸν ἀθάνατον βίον, μιαίνει τε ἐνσωματοῦν τὴν ψυχὴν καὶ κατασπῶν πρὸς τὸ ἀλλότριον. **12** ὁ δὲ μάγνης λίθος σιδήρω ψυχὴν δίδωσι πλησίον γενομένῳ, καὶ ὁ βαρύτατος ἀνακουφίζεται σίδηρος πνεύματι προσανατρέχων λίθου. πρὸς θεὸν δὲ τίς ἀναρτηθεὶς ἀσώματόν τε καὶ νοερὸν τροφήν πολυπραγμονήσει τὴν πιαίνουσαν τὸ ἐμπόδιον πρὸς νοῦν σῶμα, οὐχὶ δὲ εἰς ὀλίγον καὶ εὐπόριστον συστειλάς τῆς σαρκὸς τὸ ἀναγκαῖον αὐτὸς θρέψεται προσπεφυκῶς τῷ θεῷ μᾶλλον ἢ σίδηρος τῷ μάγνητι;

6 ἔτι καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ οἱ πλείους τὰ μὲν τῶν μαθηματικῶν καλουμένων ἐπιστημῶν παρ' Αἰγυπτίων τε καὶ Χαλδαίων καὶ Φοινίκων φασὶν ἐκμαθεῖν· γεωμετρίας μὲν γὰρ ἐκ παλαιῶν χρόνων ἐπιμεληθῆναι Αἰγυπτίους, τὰ δὲ περὶ ἀριθμούς τε καὶ λογισμοὺς Φοινίκας, Χαλδαίους δὲ τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν θεωρήματα· περὶ τὰς τῶν θεῶν ἀγιστείας καὶ τὰ λοιπὰ τῶν περὶ τὸν βίον ἐπιτηδευμάτων παρὰ τῶν μάγων φασὶ διακοῦσαί τε καὶ λαβεῖν.

19.6-15 ἃ μὲν οὖν ἔλεγε τοῖς συνοῦσιν οὐδὲ εἰς ἔχει φράσαι βεβαίως· καὶ γὰρ οὐχ ἡ τυχοῦσα ἦν παρ' αὐτοῖς σιωπή· μάλιστα μέντοι γνώριμα παρὰ πᾶσιν ἐγένετο πρῶτον μὲν ὡς ἀθάνατον εἶναι φησὶ τὴν ψυχὴν, εἶτα μεταβάλλουσαν εἰς ἄλλα γένη ζῴων, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἀπλῶς ἔστι, καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν. φέρεται γὰρ εἰς τὴν Ἑλλάδα τὰ δόγματα πρῶτος κομίσει ταῦτα Πυθαγόρας.

26.1-5 πολλοὺς δὲ τῶν ἐντυγχανόντων ἀνεμίμησκε τοῦ προτέρου βίου, ὃν αὐτῶν ἡ ψυχὴ πρὸ τοῦ τῷδε τῷ σώματι ἐνδεθῆναι πάλαι ποτ' ἐβίωσε. καὶ ἑαυτὸν δ' ἀναμφιλέκτοις τεκμηρίοις ἀπέφαινεν Εὐφορβὸν τὸν Πάνθου.

30.1-7 κατεκλήλει δὲ ῥυθμοῖς καὶ μέλεσι καὶ ἐπαδαῖς τὰ ψυχικὰ πάθη καὶ τὰ σωματικά. καὶ τοῖς μὲν ἐταίροις ἡρμόζετο ταῦτα,

хармонията на вселената, тъй като бил в състояние да долови общата мелодия на небесните сфери и движещите се в тях звезди – хармония, която ние не чуваме поради незначителността на природата си.

33.1-7 [Питагор] обичал изключително силно приятелите си и пръв казал, че „нещата на приятелите са общи”, а „приятелят е втори Аз”.²¹⁸ Когато били здрави, прекарвал времето си с тях в беседи; когато се разболеели телата им, ги лекувал; а когато заболеели душите им, едни – както вече казахме – ободрявал с баене и магии, а други с музика.

45.4-9 Себе си отнасял към онези, които е бил преди, като твърдял, че най-напред е бил Евфорб, след това – Еталид, на трето място – Хермотим, на четвърто – Пир, а сега е Питагор.²¹⁹ С това той доказвал, че душата е безсмъртна и че при тези, които са се пречистили, тя стига до спомен за стария си живот.

46 Практикувал философия,²²⁰ чиято задача била вложеният в нас ум да се избави и освободи напълно от своите вериги и окови. Действително, без ума човек изобщо не би узнал или прозрял нищо здраво и истинно, независимо с коя сетивна способност действа. Защото умът сам по себе си *вижда и чува всичко, докато останалото е глухо и сляпо*.²²¹ И след като веднъж бъде пречистен, на ума трябва да се даде нещо, което да му е от истинска полза. [Питагор] му го осигурил, като измислил следните способности. Най-напред, започвал лека по лека да насочва ума към гледката на безтелесните неща – вечни и сродни с него, пребиваващи непрекъснато в едно и също състояние; напредвал бавно, та да не би – смутен от внезапната пълна промяна – умът да се отдръпне и отрече [от поетия път] поради това, че твърде много и твърде дълго е бил отглеждан в порочност. **47** [Затова и Питагор] го подлагал на предварителна подготовка посредством знанията и наблюденията, намиращи се на границата между телесното и безтелесното, [и така го подготвял] стъпка по стъпка за действително съществуващото, като умело довеждал душевния взор от телесното, което никога не е в едно и също състояние, нито се запазва в тъждество, до стремежа към собствената храна [на ума]. Така, въвеждайки ги по посочения път в гледката на действително съществуващото, [Питагор] правел [хората] блажени.

αὐτὸς δὲ τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἠκροῶτο συνιείς τῆς καθολικῆς τῶν σφαιρῶν καὶ τῶν κατ' αὐτὰς κινουμένων ἀστέρων ἁρμονίας, ἧς ἡμᾶς μὴ ἀκούειν διὰ σμικρότητα τῆς φύσεως.

33.1-7 τοὺς δὲ φίλους ὑπερηγάπα, κοινὰ μὲν τὰ τῶν φίλων εἶναι πρῶτος ἀποφηνάμενος, τὸν δὲ φίλον ἄλλον ἑαυτόν. καὶ ὑγιαίνουσι μὲν αὐτοῖς ἀεὶ συνδιέτριβεν, κάμνοντας δὲ τὰ σώματα ἐθεράπευεν, καὶ τὰς ψυχὰς δὲ νοσοῦντας παρεμυθεῖτο, καθάπερ ἔφαμεν, τοὺς μὲν ἐπωδαίς καὶ μαγείαις τοὺς δὲ μουσικῇ.

45.4-9 ἀνέφερεν δ' αὐτὸν εἰς τοὺς πρότερον γεγονότας, πρῶτον μὲν Εὐφορβος λέγων γενέσθαι, δεύτερον δ' Αἰθαλίδης, τρίτον Ἑρμότιμος, τέταρτον δὲ Πύρρος, νῦν δὲ Πυθαγόρας. δι' ὧν ἐδείκνυεν ὡς ἀθάνατος ἢ ψυχὴ καὶ τοῖς κεκαθαρμένοις εἰς μνήμην τοῦ παλαιοῦ βίου ἀφικνεῖται.

46 φιλοσοφίαν δ' ἐφιλοσόφησεν ἧς ὁ σκοπὸς ρύσασθαι καὶ διελευθερώσαι τῶν τοιούτων εἰργμῶν τε καὶ συνδέσμων τὸν κατακεχωρισμένον ἡμῖν νοῦν· οὐ χωρὶς ὑγιᾶς οὐδὲν ἂν τις οὐδ' ἀληθὲς τὸ παράπαν ἐκμάθοι οὐδ' ἂν κατίδοι δι' ἧστινος ἐνεργῶν αἰσθήσεως. νοῦς γὰρ καθ' αὐτὸν πάνθ' ὄρα καὶ πάντ' ἀκούει, τὰ δ' ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά. καθαρθέντι δὲ τότε δεῖ προσάγειν τι τῶν ὀνησιφόρων. προσῆγε δὲ ταῦτα μηχανὰς ἐπινοῶν, πρῶτον μὲν παιδαγωγῶν ἑαυτὸν ἡρέμα πρὸς τὴν τῶν αἰδίων καὶ ὁμοφύλων αὐτῶ ἀσωμάτων ἀεὶ καὶ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἐχόντων θεάν, ἐκ τῶν κατ' ὀλίγον προβιβάζων, μὴ συνταραχθεὶς τῇ ἄφνω καὶ ἀθρόως μεταβολῇ ἀποστραφῆ καὶ ἀπείπη διὰ τὴν τοσαύτην τε καὶ τοσοῦτω χρόνῳ τροφῆς κακίαν. **47** μαθήμασι τοίνυν καὶ τοῖς ἐν μεταίχμιῳ σωμάτων τε καὶ ἀσωμάτων θεωρήμασι προεγύμναζεν κατὰ βραχὺ πρὸς τὰ ὄντως ὄντα ἀπὸ τῶν μηδέποτε κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἐν ταῦτῳ μὴδ' ἐφ' ὅσον οὖν διαμενόντων σωματικῶν τὰ τῆς ψυχῆς ὄμματα μετὰ τεχνικῆς ἀγωγῆς εἰς τὴν ἔφεσιν τῶν τροφῶν προσάγων. δι' ὧν ἀντεισάγων τὴν τῶν ὄντως ὄντων θεάν μακαρίους ἀπετέλει.

1.5.1-10 Следващите ти въпроси, [Порфирий,] в които смяташ невежеството и заблудата във връзка с [висшите родове на богове, демони, хероси и души] за светотатство и нечистота и ни подбуждаш към истинското предание за тях, всъщност не съдържат никакво противоречие, но в този вид са предмет на всеобщо съгласие. Та кой не би се съгласил, че науката, постигаща битието, е най-сродна и близка с божествената причина, докато невежеството, което ни подвежда към несъществуващото, не отпада най-далеч от божествената причина на истинните ейдоси? Ала тъй като казаното не е достатъчно, ще добавя липсващото: понеже обяснението е по-скоро философско и логическо, а не според дейното изкуство на жреците, то именно по тази причина – считам – трябва да се поговори по същите теми по-теургично.

2.17a После [ти, Порфирий], оставяйки тези [трудности], се впускаш във философското учение, като обръщаш цялата хипотеза за собствения демон. Защото, ако той е просто дял от душата (например умствената способност) и щастлив действително е този, който поддържа ума си в разумно състояние, то повече няма да има друг по-висш порядък от демонския, който е встъпил в човешкия [чин] като такъв, който го надвишава.

История на философията, фр. 221 В четвърта книга на *История на философията* Порфирий пише: “Платон твърди, че същността на божественото прошества в три ипостаси: върховният бог е Благото, втори след него е демиургът, а трета е космическата душа.²²² В този смисъл, божествеността се простира чак до душата, следователно това, което няма дял в нея, води началото си от телесното различие.”

История на философията, фр. 223 В четвърта книга на *История на философията* Порфирий твърди, че Платон говорел за Благото със следните думи: “От него по някакъв непонятен за хората начин е възникнал умът, цялостен и самобитен. Именно в последния са установени действително съществуващите неща и цялата им реалност. Умът е и нещо красиво в първичен смисъл, прекрасното само по себе си, доколкото има ейдоса на красотата от самия себе си. Подбуден от своята причина – бог, той произтича [от него] предвечно,²²³ бидейки [в този си произход] едновременно и Отец, и Син на

1.5.1-10 Τὰ δ' ἐφεξῆς ἐν οἷς τὴν περὶ τούτων ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην ἀνοσιουργίαν καὶ ἀκαθαρσίαν νενόμικας, προτρέπεις τε ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ἀληθῆ περὶ αὐτῶν παράδοσιν, ἔχει μὲν οὐδεμίαν ἀμφισβήτησιν, ἀλλ' ὁμολογεῖται παρὰ πᾶσιν ὡσαύτως. τίς γὰρ οὐκ ἂν συγχωρήσειεν ἐπιστήμην τυγχάνουσαν τοῦ ὄντος οἰκειοτάτην εἶναι τῆς θείας αἰτίας, τὴν δὲ ἄγνοιαν τὴν ὑποφερομένην εἰς τὸ μὴ ὄν πορρωτάτω τῆς θείας αἰτίας τῶν ἀληθῶν εἰδῶν ἀποπίπτειν; ἀλλ' ἐπεὶ οὐχ ἰκανῶς εἴρηται προσθήσω τὸ ἐλλεῖπον· καὶ διότι φιλοσόφως μᾶλλον καὶ λογικῶς ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τὴν ἔνεργον τῶν ἱερέων τέχνην τὸν ἀπολογισμὸν ποιεῖται, διὰ τοῦτο οἶμαι δεῖν θεουργικώτερον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν.

2.17a Ἐπειτα τούτων ἀποστὰς ἐπὶ μὲν τὴν φιλόσοφον ἀπολισθαίνεις δόξαν, ἀνατρέπεις δὲ τὴν ὅλην περὶ τοῦ ἰδίου δαίμονος ὑπόθεσιν. εἰ γὰρ μέρος ἐστὶ τῆς ψυχῆς, οἷον τὸ νοερόν, καὶ οὗτός ἐστιν εὐδαίμων ὁ τὸν νοῦν ἔχων ἔμφρονα, οὐκέτι ἐστὶν ἕτερα τάξις οὐδεμία κρείττων ἢ δαιμόνιος, ἐπιβεβηκυῖα τῆς ἀνθρωπίνης ὡς ὑπερέχουσα.

Hist. Phil. 221F γράφει τοίνυν Πορφύριος ἐν βιβλίῳ τετάρτῳ φιλοσόφου ἱστορίας· ἄχρι γὰρ τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ θεοῦ προελθεῖν οὐσίαν. εἶναι δὲ τὸν μὲν ἀνωτάτω θεὸν τὰγαθόν, μετ' αὐτὸν δὲ καὶ δεύτερον τὸν δημιουργόν, τρίτην δὲ τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν· ἄχρι γὰρ ψυχῆς τὴν θεότητα προελθεῖν. λοιπὸν δὲ τὸ ἄθεον ἀπὸ τῆς σωματικῆς ἐνήρχθαι διαφορᾶς.

Hist. Phil. 223F φησὶ γὰρ ὁ Πορφύριος ἐν τετάρτῳ βιβλίῳ φιλοσόφου ἱστορίας ὡς εἰπόντος Πλάτωνος περὶ τοῦ ἀγαθοῦ οὕτως· ἀπὸ δὲ τούτου τρόπον τινὰ ἀνθρώποις ἀνεπινόητον νοῦν γενέσθαι τε ὅλον καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑφεστῶτα, ἐν ᾧ δὴ τὰ ὄντως ὄντα καὶ ἡ πᾶσα οὐσία τῶν ὄντων· ὃ δὴ καὶ πρῶτως καλὸν καὶ αὐτοκαλὸν παρ' ἑαυτοῦ τῆς καλλονῆς ἔχον τὸ εἶδος. προήλθε δὲ προαιωνίως²⁵¹ ἀπ' αἰτίου τοῦ θεοῦ ὠρμημένος, αὐτογέννητος ὢν καὶ αὐτοπάτωρ· οὐ γὰρ ἐκείνου κινουμένου πρὸς γένεσιν τὴν

самия себе си.²²⁴ В този смисъл, проществуването на ума се е осъществило не защото Благого се е раздвижило, за да го роди,²²⁵ а защото той самият е произлязъл от бога самородно. И умът не произтича от никакво начало във времето – нали последното все още не съществува, а дори и след появата си е нищо за него, доколкото умът е винаги невремеви и единствено вечен.²²⁶ И също както първият бог остава винаги един и единствен, ако и всички неща възникват от него (тъй като нито той може да се причисли към тях, нито пък тяхната ценност може да се съпостави с неговото съществуване),²²⁷ така и умът, който единствен съществува вечен и невремеви, сам е и време за времевите неща, при все че остава тъждествен с вечната си ипостас.”

За душата против Боет, фр. 245 В съответствие с това, [душата] се явява божествена предвид подобие си с неделимия [ум], но и смъртна предвид онова [в нея], с което се доближава до смъртната природа. [Душата] низхожда и възхожда, има облика на смъртното и заедно с това е подобна на безсмъртните. Нали човек е и този, който угощава себе си и бърза да се насити подобно на скот, човек е и онзи, който при опасности в морето е в състояние да спаси кораба благодарение на знанието, човек е и способният да изцереява в случаи на болест, както и този, на когото е по силите да открие истината, но се е отдал на шарлатанство и е измайсторил определени схващания за [свещено] знание, разкрития на кандила, сбъдвания на хороскопи и [всевъзможни] подражания на творенията на демиурга. Защото той е измислил как да пресъздаде на земята седемте [планети] с техните движения, като в механизмите си имитира небесните тела. И наистина, какво ли не е измислил човек, разкривайки с това божествения и направен равен с бога ум в себе си? Но при все че във всичко това проявява дръзновение на олимпийец – божествен и съвсем не смъртен, – [същият ум] е подвел мнозинството хора, неспособни да го съзрат вследствие на самолюбие на своя уклон към нещата тук долу, да вярват, че и той, подобно на външните явления, е от вида на смъртното. Наистина, и това е начин хората да се утешат от злото: осланяйки се на равенството в собствената нищета, да убедят себе си с помощта на външните явления, че всички хора съществуват отвътре така, както и отвън.

За душата против Боет, фр. 248 Това, душата да се оприличава на тегло или [на други] еднообразни и неподвижни телесни качества, в съответствие с които субстратът или се движи, или има определено качество, е типично – както споменахме – за човек, който не е успял, по своя воля или не, да схване

тoύτοу ἢ πρόοδος γέγονεν, ἀλλὰ τοῦτοу παρελθόντος αὐτογόνως ἐκ θεοῦ, παρελθόντος δὲ οὐκ ἀπ' ἀρχῆς τινὸς χρονικῆς· οὐπω γὰρ χρόνος ἦν. ἀλλ' οὐδὲ χρόνου γενομένου πρὸς αὐτόν ἐστὶ τι ὁ χρόνος· ἄχρονος γὰρ ἀεὶ καὶ μόνος αἰώνιος ὁ νοῦς. ὥσπερ δὲ ὁ θεὸς ὁ πρῶτος εἷς καὶ μόνος ἀεὶ, κὰν ἀπ' αὐτοῦ γένηται τὰ πάντα, τῷ μὴ τοῦτοις συναριθμεῖσθαι μηδὲ τὴν ἀξίαν αὐτῶν συγκατατάττεσθαι δύνασθαι τῇ ἐκείνου ὑπάρξει, οὕτω καὶ ὁ νοῦς αἰώνιος μόνος καὶ ἀχρόνως ὑποστάς, καὶ τῶν ἐν χρόνῳ αὐτὸς χρόνος ἐστίν, ἐν ταυτότητι μένων τῆς ἑαυτοῦ αἰωνίας ὑποστάσεως.

Adv. Boeth. 245F Εἰκότως δὲ καὶ θεία φαίνεται ἀπὸ τῆς πρὸς τὸν ἀμέριστον ὁμοιώσεως καὶ θνητῆ ἀφ' ὧν προσπελάζει τῇ θνητῇ φύσει· καὶ κάτεισι καὶ ἄνεισι καὶ θνητοειδῆς ἐστὶ καὶ τοῖς ἀθανάτοις ἐμπερής. ἄνθρωπος γὰρ καὶ ὁ γαστριζὼν ἑαυτὸν καὶ κεκορέσθαι σπουδάζων ὡς τὰ κτήνη· ἄνθρωπος δὲ καὶ ὁ σῶζειν ἐν πελάγει δι' ἐπιστήμης ἐν κινδύνοις οἷός τε ὦν τὴν ναῦν καὶ ὁ σῶζειν ἐν νόσοις καὶ ὁ γε τὴν μὲν ἀλήθειαν εὐρίσκων, μεθοδεύσας δὲ καὶ πρὸς γνώσεως καταλήψεις πυρείων τε εὐρέσεις καὶ ὠροσκοπεῖων τηρήσεις καὶ μιμήσεις τῶν τοῦ δημιουργοῦ ποιημάτων μηχανησάμενος. ἄνθρωπος γὰρ ἐπενόησεν ἐπὶ γῆς συνόδους τῶν ἑπτὰ μετὰ τῶν κινήσεων δημιουργῆσαι, διὰ μηχανημάτων τὰ ἐν οὐρανῷ μιμούμενος. καὶ τί γὰρ οὐκ ἐπενόησεν, ἀποδεικνύς τὸν θεῖον καὶ θεῶν παρισωμένον ἐν αὐτῷ νοῦν; ἀφ' ὧν Ὀλυμπίου τε καὶ θείου καὶ οὐδαμῶς θνητοῦ τολμήματα διαφαίνων τοὺς πολλοὺς διὰ φιλαυτίαν τῆς αὐτῶν εἰς τὰ κάτω ῥοπῆς ἰδεῖν αὐτὸν οὐχ οἶους τε ὄντας ἐκ τῶν ἕξωθεν φαινομένων ὁμοίως αὐτοῖς θνητοειδῆ δοξάζειν αὐτὸν ἀναπέπεικεν· ἐνὸς ὄντος καὶ τοῦτοу τρόπου τῆς ἐκ κακίας παραμυθίας, τὸ τῇ ἀντανισώσει τῆς αὐτῶν ἀθλιότητος διὰ τὰ ἕξωθεν φαινόμενα προσαναπαυομένους πείθειν ἑαυτούς, ὅτι ὡς τὰ ἕξω καὶ τὰ εἶσω πάντες ἄνθρωποι.

Adv. Boeth. 248F Τὸ δὲ βαρύτητι ἀπεικάζειν τὴν ψυχὴν ἢ ποιότησι μονοειδέσι καὶ ἀκινήτοις σωματικαῖς, καθ' ἃς ἢ κινεῖται ἢ ποιὸν ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον, ἐκπεπτωκότος ἢ τέλειον ἢ ἐκόντος ἢ ἄκοντος τῆς ψυχικῆς ἀξίας καὶ οὐδαμῶς καθεωρακότος ὡς παρουσία μὲν

душевното достойнство и изобщо не е разбрал, че тялото на живото същество е станало живо поради присъствието на душата, точно както поради наличието на огън водата наоколо, иначе студена сама по себе си, става топла, а пък с изгрева на слънцето въздухът, който без неговата светлина е тъмен, се е осветил. От друга страна, казахме, че нито топлината на водата е топлината на огъня или самият огън, нито светлината във въздуха е светлината на слънцето. По същия начин, следователно, и одушевеността на тялото, която прилича на теглото или [друго] качество, свързано с тялото, *не е* душата, вложена в тялото, благодарение на която то е станало причастно на определено жизнено дихание.

За способностите на душата, фр. 253.110-122 Живото същество, в този смисъл, е делимо, доколкото в понятието му се включва също и тялото, от което именно жизнените енергии съгласно тона на душата приемат разпределението на различните си действия по дялове и придават на душата притежаването на части. И понеже в друг смисъл душата – и то особено като имаща живота – се мисли двойствено: една сама по себе си, друга по отношение, то нейните части съществуват тъкмо в относителния ѝ живот. И точно както за посятото пшеничено семе частите имат реалност във връзката му с възникването, тъй като пшеничният плод като цяло не е делим, а само се наблюдава в делимото, от което отново се въздига към неделимото; по същия начин и в „посяването“ частите съществуват паралелно на душата, която иначе е неделима.²²⁸

Смесени изследвания, фр. 260 В този смисъл, не бива да отричаме възможността определена същност да бъде въввлечена в осъществяването на друга същност и да стане част от нея, но и след осъществяването на тази друга същност да се запази в съответствие със собствената си природа – станала едно с нещо друго и едновременно с това съхраняваща единството си сама по себе си. Нещо повече, [въпросната същност] не търпи промяна, а с присъствието си обръща нещата, в които възниква, към собствената си енергия.

Смесени изследвания, фр. 261 Както с присъствието си слънцето променя въздуха в светлина, като го прави подобен на нея, а пък тя се слива с него по несмесен начин, при все че същевременно е и смесена; по същия начин и душата, въпреки че се съединява с тялото, остава напълно несмесена. Единствената разлика в случая е, че слънцето, доколкото е тяло и е ограничено в пространството, не е навсякъде, където е и светлината му (същото се отнася и

тῆς ψυχῆς ζωτικὸν γέγονε τὸ τοῦ ζῶου σῶμα, ὡς πρὸς παρουσίᾳ θερμὸν τὸ παρακείμενον ὕδωρ, ψυχρὸν ὃν καθ' ἑαυτό, καὶ ἡλίου ἀνατολῆ πεφώτισται γε ὁ ἀήρ, σκοτεινὸς ὢν ἄνευ τῆς τοῦτου ἐκλάμπσεως. ἀλλ' οὔτε ἡ θερμὴ τοῦ ὕδατος ἢ θερμότης ἦν τοῦ πρὸς οὔτε τὸ πῦρ, οὔτε τὸ ἐναέριον φῶς τὸ σύμφυτον τῷ ἡλίῳ φῶς· ὡσαύτως δὲ οὐδὲ ἡ τοῦ σώματος ἐμψυχία, ἥτις ἔοικε τῇ βαρύτητι καὶ τῇ περὶ σῶμα ποιότητι, ἢ ψυχῇ ἢ ἐν τῷ σώματι καταταχθεῖσα, δι' ἣν καὶ πνοῆς τινος ζωτικῆς μετέσχε τὸ σῶμα.

FA 253F.110-122 Μεριστὸν οὖν τὸ ζῶον, εἰς τὴν ἐπίνοιαν αὐτοῦ καὶ τοῦ σώματος παραλαμβανομένου, ἀφ' οὗ αἱ ζωτικαὶ ἐνέργειαι κατὰ ψυχῆς ἔνδοσιν δεχόμεναι τὴν εἰς μέρη τῶν διαφόρων ἐνεργειῶν κατάταξιν καὶ τῇ ψυχῇ τὰ μέρη ἔχειν προσάνθεσαν. Καὶ μήποτε διττῶς ἐπινοουμένης τῆς ψυχῆς καὶ ἐχούσης τὴν ζωὴν, τὴν τε καθ' αὐτὴν καὶ τὴν κατὰ σχέσιν, ἐν τῇ κατὰ σχέσιν ζωῇ ὑφίσταται τὰ μέρη. Ὡς γὰρ πυρῷ σπαρέντι ἐν τῇ πρὸς τὴν γένεσιν σχέσει ὑφίσταται τὰ μέρη, τοῦ στάχυος τοῦ ὅλου οὐκ ὄντος μεριστοῦ ἐν δὲ μεριστῷ θεωρουμένου, ἀφ' οὗ πάλιν ἐπάνεισιν εἰς τὸ ἀμερίστον, οὕτω καὶ ψυχῇ ἀμερίστῳ οὕση ἐν τῇ σπορᾷ παρυφίσταται τὰ μέρη.

SZ 260F οὐκ ἀπογνωστέον οὖν ἐνδέχεσθαί τινα οὐσίαν παραληφθῆναι εἰς συμπλήρωσιν ἐτέρας οὐσίας καὶ εἶναι μέρος οὐσίας μένουσαν κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν μετὰ τὸ συμπληροῦν ἄλλην οὐσίαν, ἐν τε σὺν ἄλλῳ γενομένην καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἐν διασώζουσιν, καὶ τὸ μείζον αὐτὴν μὴ τρεπομένην, τρέπουσαν δὲ ἐκεῖνα ἐν οἷς ἂν γίγνηται εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν τῇ παρουσίᾳ.

SZ 261F ὡς γὰρ ὁ ἥλιος τῇ παρουσίᾳ τὸν ἀέρα εἰς φῶς μεταβάλλει ποιῶν αὐτὸν φωτοειδῆ καὶ ἐνοῦται τῷ ἀέρι τὸ φῶς ἀσυγχύτως ἅμα αὐτῷ κεχυμένον, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ ψυχῇ ἐνούμενη τῷ σώματι μένει πάντως ἀσύγχυτος, κατὰ τοῦτο μόνον διαλλάττουσα ὅτι ὁ μὲν ἥλιος σῶμα ὢν καὶ τόπῳ περιγραφόμενος οὐκ ἔστι πανταχοῦ ἔνθα καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ (ὡς οὐδὲ τὸ πῦρ· μένει γὰρ καὶ

за огъня: и той остава затворен в горящите дърва или във фитила като на определено място). Обратно, тъй като е безтелесна и неограничена по място, душата прониква цялата във всичката своя светлина и в тялото, и няма нито една част, осветявана от нея, в която да не присъства цялата. Защото тя не бива задържана от тялото, а по-скоро тя го задържа, нито пък е в него като в съд или мях, но по-скоро то се намира в нея по този начин. В действителност, умозримите неща не са възпрепятствани от телата, ами доколкото проникват, преминават и прехождат през всяко тяло, не са в състояние да бъдат задържани от телесното пространство. Защото – като умозрими – те пребивават и на умозрими места: или в себе си, или в по-висшите умозрими. Душата, например, когато разсъждава, се намира в себе си, а когато мисли, е в ума.²²⁹ На свой ред, когато се казва, че е в тяло, нямаме предвид, че тя е в него като на определено място, а само, че се намира в отношение с него и присъства в него,²³⁰ точно както за бога се казва, че е в нас. Така ние твърдим, че душата е била пленена от тялото по силата на отношението, склонността си към него и своята нагласа – точно както казваме, че любовникът е пленен от любимата: не телесно или пространствено, а по отношение. Все пак това, което няма величина, обем и части, надхвърля ограничението на отделното място. Та в кое пространство може да се ограничи това, което няма части? Нали мястото е установено заедно с обемността:²³¹ то е граница на обхващащото, доколкото обхваща обхващаното.²³² И ако някой каже: „Нима душата ми е и в Рим, и в Александрия, и навсякъде?“, то той скрива своето Аз, като отново говори за място (това да си в Александрия и изобщо някъде е място). Само че той въобще не е на определено място, а в определено отношение. Защото душата – доказано е – не може да бъде ограничена в пространството. В този смисъл, когато умозримо встъпи в отношение с определено място или с нещо, което е на определено място, неправилно казваме, че то е там поради въздействието му, което се наблюдава там,²³³ тъй като сме приели мястото да означава отношението и въздействието. Затова, макар че трябва да казваме „действа там“, казваме „е там“.²³⁴

За възприятието, фр. 264 В *За възприятието* Порфирий твърди, че причина за зрението не е нито конус, нито образ, нито нещо друго,²³⁵ ами душата, шом се натъкне на видимите предмети, ги разпознава, понеже представляват самата нея по силата на това, че тя съдържа всички съществуващи неща и тъй като обхваща различни тела, е всички неща.²³⁶ И като казва, че разумната душа у всички е една, Порфирий съответно настоява, че във всички съществуващи

αὐτὸ ἐν τοῖς ξύλοις ἢ ἐν θρυαλλίδι δεδεμένον ὡς ἐν τόπῳ)· ἡ δὲ ψυχὴ ἀσώματος οὐσα καὶ μὴ περιγραφομένη τόπῳ δι' ὅλου χωρεῖ καὶ τοῦ φωτὸς ἐαυτῆς καὶ τοῦ σώματος, καὶ οὐκ ἔστι μέρος φωτιζόμενον ὑπ' αὐτῆς ἐν ᾧ μὴ ὅλη πάρεστιν. οὐ γὰρ κρατεῖται ὑπὸ τοῦ σώματος, ἀλλ' αὐτὴ κρατεῖ τὸ σῶμα, οὐδὲ ἐν τῷ σώματι ἐστίν, ὡς ἐν ἀγγεῖῳ ἢ ἀσκῷ, ἀλλὰ μάλλον τὸ σῶμα ἐν αὐτῇ. μὴ κωλυόμενα γὰρ ὑπὸ τῶν σωμάτων τὰ νοητὰ ἀλλὰ διὰ παντὸς σώματος χωροῦντα καὶ διαφοιτῶντα καὶ διεξιόντα, οὐχ οἶα τέ ἐστιν ὑπὸ τόπου σωματικοῦ κατέχεσθαι. νοητὰ γὰρ ὄντα ἐν νοητοῖς καὶ τόποις ἐστίν, ἢ γὰρ ἐν ἑαυτοῖς ἢ ἐν τοῖς ὑπερκειμένοις νοητοῖς, ὡς ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστίν, ὅταν λογιζήται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῆ. ἐπὶ οὖν ἐν σώματι λέγεται εἶναι, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι λέγεται εἶναι, ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει, καὶ τῷ παρεῖναι, ὡς λέγεται ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. καὶ γὰρ τῇ σχέσει καὶ τῇ πρὸς τι ῥοπῇ καὶ διαθέσει δεδέσθαι φαμέν ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὡς λέγομεν ὑπὸ τῆς ἐρωμένης δεδέσθαι τὸν ἐραστήν, οὐ σωματικῶς οὐδὲ τοπικῶς ἀλλὰ κατὰ σχέσιν. ἀμέγεθες γὰρ ὄν καὶ ἄογκον καὶ ἀμερές, τῆς κατὰ μέρος τοπικῆς περιγραφῆς κρείττον ἐστίν. τὸ γὰρ μὴ ἔχον μέρος ποῖω δύναται τόπῳ περιγράφεσθαι; ὄγκῳ γὰρ τόπος συνυφίσταται. τόπος γὰρ ἐστὶ πέρας τοῦ περιέχοντος καθ' ὃ περιέχει τὸ περιεχόμενον. εἰ δέ τις λέγοι· οὐκοῦν καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ἐν Ῥώμῃ ἐστὶ καὶ πανταχοῦ ἢ ἐμὴ ψυχὴ; λαμβάνει ἑαυτὸν πάλιν τόπον λέγων. καὶ γὰρ τὸ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ὅλως τὸ ἐν τῷδε τόπος ἐστίν. ἐν τόπῳ δὲ ὅλως οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἐν σχέσει. δέδεικται γὰρ μὴ δύνασθαι περιληφθῆναι τόπῳ. ὅταν οὖν ἐν σχέσει γένηται νοητὸν τόπου τινὸς ἢ πράγματος ἐν τόπῳ ὄντος, καταχρηστικώτερον λέγομεν ἐκεῖ αὐτὸ εἶναι, διὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐκεῖ, τὸν τόπον ἀντὶ τῆς σχέσεως καὶ τῆς ἐνεργείας λαμβάνοντες. δεόν γὰρ λέγειν ἐκεῖ ἐνεργεῖ λέγομεν ἐκεῖ ἐστίν.

Sens. 264F Πορφύριος δὲ ἐν τῷ Περὶ αἰσθήσεως οὔτε κῶνον οὔτε εἶδωλον οὔτε ἄλλο τί φησιν αἴτιον εἶναι τοῦ ὄραν ἀλλὰ τὴν ψυχὴν αὐτὴν ἐντυγχάνουσαν τοῖς ὀρατοῖς ἐπιγινώσκειν ἑαυτὴν οὐσαν τὰ ὀρατὰ τῷ τὴν ψυχὴν συνέχειν πάντα τὰ ὄντα καὶ εἶναι τὰ πάντα ψυχὴν συνέχουσαν σώματα διάφορα. μίαν γὰρ βουλόμενος εἶναι πάντων ψυχὴν τὴν λογικὴν εἰκότως φησὶ

неща тя разпознава самата себе си.

За свободния избор, фр. 270 Цялостният замисъл на Платон, изглежда, е следният. Още преди да попаднат в телата и различните видове живот, душите имат свободата да изберат този или онзи живот, който ще се осъществи заедно с определен начин на живеене и подходящото за него тяло (сиреч, душите могат да изберат както живота на лъв, така и този на човек); ала с попадането в някой от този вид животи, способността им за свободен избор бива ограничена. Вече низходили в телата и превърнали се от свободни души в души на животни, те носят свобода, тясно свързана с устройството на съответното живо същество – при някои (като човека, например) тя предполага много ум и разнопосочни движения, докато при други (както е при повечето животни) е инертна и еднообразна. В този смисъл, свободният избор зависи от устройството: движението му наистина произтича от самия него, но насоката му се определя от желанията, произтичащи от съответното устройство.

Коментар към Халдейските оракули, фр. 368 Материята не е нито неродена, нито безначална. На това те учат и халдеите,²³⁷ и Порфирий... В *Коментар към Халдейските оракули* последният утвърждава, че материята е възникнала... както и че това, дето тя трябвало да се полага в числото на началата, следва да се отхвърля като безбожно учение.

За Стикс, фр. 382.1-17 Събитията, разказани от Омир във връзка с Кирка,²³⁸ съдържат едно наистина удивително размишление за душата... Всъщност, митът представлява иносказание на нещата, които Питагор и Платон твърдят за душата – а именно, че бидейки по природа неунищожима и вечна, но не и свободна от претърпяване и промяна, тя се променя в тъй наречените случаи на гибел и смърт и се преустройва в различни видове тела, доколкото с наслада преследва полезното и свойственото (сиреч това, което е подобно и обичайно за съответния ѝ начин на живот). Тук става видна също ползата от възпитание и философия за всеки, стига душата му – хранейки спомен за красивите неща и възмущавайки се от грозните и противозаконни наслаждения – да съумее да бъде въздържана, да се вгълби в себе си и да се пази да не се превърне незабелязано в звяр...

фр. 427 Порфирий, съученик на Амелий и ученик на Плотин, казва следното: „За първопричината не знаем нищо; тя не е нито осезаема, нито познаваема, и

γνωρίζειν ἑαυτὴν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν.

Lib. Arb. 270F Τὸ γὰρ ὅλον βούλημα τοιοῦτ' ἔοικεν εἶναι τὸ τοῦ Πλάτωνος· ἔχειν μὲν τὸ αὐτεξούσιον τὰς ψυχὰς, πρὶν εἰς σώματα καὶ βίους διαφόρους ἐμπεσεῖν, εἰς τὸ <τοῦτον> ἢ τοῦτον ἐλέσθαι τὸν βίον, ὃν μετὰ ποιᾶς ζωῆς καὶ σώματος οἰκείου τῇ ζωῇ ἐκτελέσειν μέλλει (καὶ γὰρ λέοντος βίον ἐπ' αὐταῖς εἶναι ἐλέσθαι καὶ ἀνδρός)· κακεῖνο μὲν τὸ αὐτεξούσιον ἅμα τῇ πρὸς τινα τῶν τοιούτων βίων πτώσει ἐμπεπόδισται. Κατελθοῦσαι δὲ εἰς τὰ σώματα καὶ ἀντὶ ψυχῶν ἀπολύτων γεγонуῖαι ψυχαὶ ζώων, τὸ αὐτεξούσιον φέρουσιν οἰκείον τῇ τοῦ ζώου κατασκευῇ καὶ ἐφ' ὧν μὲν εἶναι πολύνουν καὶ πολυκίνητον ὡς ἐπ' ἀνθρώπου, ἐφ' ὧν δὲ ὀλιγοκίνητον καὶ μονότροπον ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντων ζώων. Ἐξηρητῆσθαι δὲ τὸ αὐτεξούσιον τοῦτο τῆς κατασκευῆς, κινούμενον μὲν ἐξ ἑαυτοῦ, φερόμενον δὲ κατὰ τὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς γιγνομένας προθυμίας=

In Or. Chald. 368F οὐ γὰρ ἀγέννητος, οὐδὲ ἀναρχος ἡ ὕλη· τοῦτό σε καὶ Χαλδαῖοι διδάσκουσι καὶ ὁ Πορφύριος... ἐν οἷς γεγόνεαι τὴν ὕλην ἰσχυρίζεται καί... καὶ τὸ ἐν ἀρχαῖς τιθέσθαι ὡς ἄθεον δόγμα παραιτητέον.

Styg. 382F.1-17 Τὰ δὲ παρ' Ὀμήρου περὶ τῆς Κίρκης λεγόμενα θαυμαστὴν ἔχει τῶν περὶ ψυχῆν θεωρίαν... Ἔστι τοίνυν ὁ μῦθος αἰνιγμα τῶν περὶ ψυχῆς ὑπὸ τε Πυθαγόρου λεγομένων καὶ Πλάτωνος, ὡς ἀφθαρτος οὖσα τὴν φύσιν καὶ αἰδῖος, οὐ τι μὴν ἀπαθῆς οὐδὲ ἀμετάβλητος, ἐν ταῖς λεγομέναις φθοραῖς καὶ τελευταῖς μεταβολὴν ἴσχει καὶ μετακόσμησιν εἰς ἕτερα σώματων εἶδη, καθ' ἣδονὴν διώκουσα τὸ πρόσφορον καὶ οἰκείον ὁμοιότητι καὶ συνηθείᾳ βίου διαίτης. Ἐνθα δὴ <λον> τὸ μετὰ παιδείας ἐκάστω καὶ φιλοσοφίας ὄφελος, ἂν μνημονεύουσα τῶν καλῶν ἢ ψυχῇ καὶ δυσχεραίνουσα τὰς αἰσχρὰς καὶ παρανόμους ἡδονὰς δύνηται κρατεῖν καὶ προσέχειν αὐτῇ καὶ φυλάττειν, μὴ λάθῃ θηρίον γενομένην...

427F ὅτι Πορφύριος ὁ Φοῖνιξ, ὁ Ἀμελίου μὲν συμφοιτητής, μαθητῆς δὲ Πλωτίνου, φησὶν οὕτως· περὶ τοῦ πρώτου αἰτίου οὐδὲν ἴσμεν· οὔτε γὰρ ἀπτὸν οὔτε γνωστόν, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῦ γνώσις ἢ

знание за нея е именно незнанието.²³⁹

φρ. 431 Другите пък отиват още по-нагоре и утвърждават два ума преди душата, като първият притежава идеите за всеобщите неща, а вторият – за отделните; и душата, казват, е в средата между тях, сякаш получила реалността си и от двата. По този начин говори Теодор от Азина, който научил от Порфирий, че учението идвало от Персия – така разказвал Антонин, ученикът на Аморий.²⁴⁰

φρ. 433 На Нумений, Кроний и Амелий се харесва на идеите да са причастни и сетивните, и умозримите неща, докато на Порфирий – само сетивните, [...] и предмет на причастие са първичните и най-добрите сред умозримите, докато техните порождения са тези, които са причастни на идеите (и това са сетивният и душевният порядък).

φρ. 441 Има философи, които твърдят, че душевната същност е подобночастна и една и съща, тъй щото в която и да е нейна част е налице и цялото. Всички те казват, че в частната душа се намират и боговете, и умозримият космос; в нея те установяват още демоните, благото и всички по-висши същности, и изобщо твърдят, че по същия начин всичко е във всичко, само че във всяко нещо по присъщия на същността му начин. На това мнение с известна спорност е Нумений, не напълно съгласен с него е и Плотин, с известно безпокойство в него се движи и Амелий. На свой ред Порфирий също се двоуми във връзка с този възглед, като ту се отказва от него, ту го следва като предаден свише. В действителност, според това учение душата в цялостната си същност не се различава по нищо от ума, боговете и висшите родове.

φρ. 442 Но дали всички души извършват едни и същи дела, или постъпките на цялостните души са по-съвършени, а тези на останалите [съответстват на] подобаващия им чин, който те поотделно са получили? Всъщност, както твърдят стоиците, разумът е един и мисленето като цяло е едно и също; освен това, правилните действия са равни и добродетелите са идентични за частните и цялостните [души]. На някои места Плотин и Амелий споделят това мнение, доколкото в определени случаи определят, че частната душа не е различна от

ἀγνωσία.

431F οἱ δὲ ἀνωτέρω χωροῦντες δύο νόας πρὸ αὐτῆς θέντες, τὸν μὲν τῶν ὅλων τὰς ιδέας ἔχοντα, τὸν δὲ τῶν μερικῶν, τούτων εἶναι φασι μέσην, ὡς ἀπ' ἀμφοῖν ὑφισταμένην· οὕτω γὰρ ὁ Ἀσιναιοῦς λέγει Θεόδωρος, εὐρῶν παρὰ τῷ Πορφυρίῳ τὴν δόξαν ὡς ἐκ Περσίδος ἤκουσαν· ταῦτα γοῦν Ἀντωνίνον ἱστορήσαι τὸν Ἀμμωνίου μαθητήν.

433F Νουμηνίῳ μὲν οὖν καὶ Κρονίῳ καὶ Ἀμελίῳ καὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ πάντα μετέχειν ἀρέσκει τῶν ιδεῶν, Πορφυρίῳ δὲ μόνα τὰ αἰσθητὰ, ** ἀλλὰ τὰ μὲν πρῶτα καὶ ἄριστα τῶν νοητῶν αὐτὰ εἶναι τὰ μετεχόμενα, τὰ δ' ἐκεῖθεν ἀπογεννώμενα ταῦτ' εἶναι τὰ τῶν εἰδῶν μετέχοντα, τὸν τε ψυχικὸν δηλαδὴ διάκοσμον καὶ τὸν αἰσθητόν.

441F εἰσὶ δὴ τινες, οἱ πᾶσαν τὴν τοιαύτην οὐσίαν ὁμοιομερῆ καὶ τὴν αὐτὴν καὶ μίαν ἀποφαίνονται, ὡς καὶ ἐν ὄψοῦν αὐτῆς μέρει εἶναι τὰ ὅλα· οἵτινες καὶ ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ τὸν νοητὸν κόσμον καὶ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ τὰγαθὸν καὶ πάντα τὰ πρεσβύτερα γένη αὐτῆς ἐνιδρῶσιν καὶ ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι ἀποφαίνονται, οἰκείως μέντοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἐκάστοις. Καὶ ταύτης τῆς δόξης ἀναμφισβητήτως μὲν ἐστὶ Νουμήνιος, οὐ πάντη δὲ ὁμολογουμένως Πλωτίνος, ἀστάτως δὲ ἐν αὐτῇ φέρεται Ἀμέλιος· Πορφυρίος δὲ ἐνδοιάζει περὶ αὐτήν, πῆ μὲν διατεταμένως αὐτῆς ἀφιστάμενος, πῆ δὲ συνακολουθῶν αὐτῇ, ὡς παραδοθείση ἄνωθεν. Κατὰ δὲ ταύτην νοῦ καὶ θεῶν καὶ τῶν κρειτόνων γενῶν οὐδὲν ἢ ψυχὴ διενήνοχε κατὰ γε τὴν ὅλην οὐσίαν.

442F Πότερον οὖν πασῶν τῶν ψυχῶν τὰ αὐτὰ ἔργα ἀποτελεῖται, ἢ τὰ μὲν τῶν ὅλων τελεώτερα, τὰ δὲ τῶν ἄλλων ὡς ἕκασται διειλίχασιν τὴν προσήκουσαν ἑαυταῖς τάξιν; Ὡς μὲν οἱ Στωικοὶ λέγουσιν, εἷς τέ ἐστὶν ὁ λόγος καὶ ἡ αὐτὴ πάντως διανόησις καὶ τὰ κατορθώματα ἴσα καὶ αἱ αὐταὶ ἀρεταὶ τῶν τε μεριστῶν καὶ τῶν ὅλων· καὶ ποῦ Πλωτίνος καὶ Ἀμέλιος ἐπὶ ταύτης εἰσὶ τῆς δόξης· ἐνίοτε γὰρ <οὐχ> ὡς ἄλλην τὴν μεριστὴν ψυχὴν παρὰ τὴν ὅλην, μίαν δὲ αὐτὴν πρὸς ἐκείνην εἶναι ἀφορίζονται· ὡς δ' ἂν

цялостната, ами е една с нея. Но както би казал Порфирий, действията на цялостната душа са напълно отделени от тези на частната. Тъй че би се появило друго мнение, което съвсем не е за пренебрегване, според което делата се разделят според родовете и видовете на душите, като едни са тези на цялостните, други – тези на божествените души...

фр. 448.12-28 Живелите по-късно Порфирий и Ямблих – единият многоучен, другият боговдъхновен – презират предшествениците си по мъдрост и се изчервяват от магарето и вълка на Платон.²⁴¹ Те смятат, че една е същността на разумната душа, а съвсем друга – тази на неразумната, както и че [и двете] търпят преселение, но същностите им си остават такива, каквито са проществали първоначално ... и че изобщо е невъзможно разумът да се превърне в неразумност... Така, прескачайки неразумните животни, те твърдят, че човек се преражда не в магаре, а в магареподобен човек, нито пък в лъв, а в лъвоподобен човек. Защото това, което търпи промяна, е не природата, а формата на телата, точно както актьорите в трагедията играят на сцената ту Алкмеон, ту Орест.

фр. 450 Някои простират безсмъртието от разумната душа чак до състоянието на одушевеност, както Нумений;²⁴² други го придават и на природата, както твърди някъде Плотин,²⁴³ а трети – даже на неразумността, както от древните твърдят Ксенократ²⁴⁴ и Спевсип,²⁴⁵ а от по-новите Ямблих²⁴⁶ и Плутарх. Други пък – например Прокъл²⁴⁷ и Порфирий²⁴⁸ – ограничават безсмъртието единствено до разумната душа; други – само до ума, доколкото пращат на унищожение мнението, както много перипатетици;²⁴⁹ а трети приписват безсмъртие на цялостната душа, като разрушават отделните души в нея.²⁵⁰

Ad Gaurum quomodo animetur fetus [ed. Kalbfleisch, 1895]

4.8 Не бива да изпадаме в заблуда, объркани от омонимията. Напротив, точно както, когато [Платон] казва, че растенията биват възпитавани от земеделието и са станали питомни, а преди са били единствено диви, от това съвсем не допускаме, че те притежават ум, разсъдък и нравственост (във връзка с които собствено се говори и за възпитание, и за питомност и дивост), ами [разбираме изказването му просто] като метафора или пък по омонимия; по същия начин следва да приемаме сетивните възприятия, стремежите и желанията, [за които се

είποι Πορφύριος, πάντη κεχώρισταί τὰ τῆς ὅλης ψυχῆς παρὰ τὴν μεριστὴν ἐνεργήματα. γένοιτο δὲ καὶ ἄλλη δόξα οὐκ ἀπόβλητος, ἢ κατὰ γένη καὶ εἶδη τῶν ψυχῶν ἄλλα μὲν τὰ τῶν ὄλων παντελεῆ, ἄλλα δὲ τὰ τῶν θείων ψυχῶν... διαιρουμένη.

448F.12-28 Ἐπιγεγόμενοι δὲ Πορφύριός τε καὶ Ἰάμβλιχος, ὁ μὲν πολυμαθής, ὁ δὲ ἔνθους γενόμενος, καὶ τοὺς πρὸ αὐτῶν σοφία περιφρονοῦντες καὶ ἐρυθριῶντες τὸν Πλάτωνος ὄνον καὶ λύκον καὶ ἰκτίνον καὶ κατανοήσαντες ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς ψυχῆς ἢ οὐσία, ἄλλη δ' ἀλόγου καὶ ὅτι μετανίστανται, ἀλλ' ὡσαύτως ἔχουσιν αἱ οὐσίαι, οἷαι τὸ πρῶτον προήλθον... καὶ ὅλως ἀδύνατον τὸν λόγον εἰς ἀλογίαν μετατίθεσθαι... περπηδήσαντες τὰ ἄλωγα τῶν ζώων, μεταβάλλοντες, οὐκ εἰς ὄνον φασὶν ἀλλ' εἰς ὄνώδη ἄνθρωπον ἀναβιῶναι τὸν ἄνθρωπον, οὐδ' εἰς λέοντα ἀλλ' εἰς λεοντώδη ἄνθρωπον· οὐ γὰρ τὴν φύσιν ἀλλὰ τὴν τῶν σωματίων μορφήν μεταμίψχεσθαι, ὥσπερ ἐπὶ σκηνῆς οἱ τῆς τραγωδίας ὑποκριταί, οἱ νῦν μὲν τὸν Ἀλκμαίωνα, νῦν δὲ τὸν Ὀρέστην ὑποκρίνονται.

450F Ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος· οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως, ὡς Πλωτῖνος ἐν ὅπου· οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος, τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος· οἱ δὲ μέχρι μόνης τῆς λογικῆς, ὡς Πρόκλος καὶ Πορφύριος· οἱ δὲ μέχρι μόνου τοῦ νοῦ, φθείρουσι γὰρ τὴν δόξαν, ὡς πολλοὶ τῶν Περιπατητικῶν· οἱ δὲ μέχρι τῆς ὅλης ψυχῆς, φθείρουσι γὰρ τὰς μερικὰς εἰς τὴν ὅλην.

4.8 πλανᾶσθαι δὲ οὐ χρὴ συγχεομένους ὑπὸ τῆς ὁμωνυμίας, ἀλλ' ὥσπερ λέγοντος παιδεύεσθαι τὰ φυτὰ ὑπὸ γεωργίας καὶ τιθασσῶς πρὸς ἡμᾶς ἴσχειν, πρὶν δὲ εἶναι μόνον <τὰ> ἄγρια, οὔτε νοῦν διὰ τοῦτο καὶ λογισμὸν ἐπ' αὐτῶν καὶ ἦθος ἐκδεχόμεθα, ἐφ' ᾧ κυρίως παιδεία καὶ τιθασσεῖα καὶ ἀγριότης λέγεται, κατὰ μεταφορὰν δὲ ἢ καὶ ὁμωνύμως, οὕτως καὶ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐπιθυμίας ἀκουστέον τὰς κατὰ ἀναλογίαν καὶ

говори във връзка с човешкия плод], като изказвани по аналогия и омонимно, а не като отдадени пряко от самодвижещата се душа, по повод на чието встъпване [в тялото] се захемне и с настоящето разглеждане. А – съгласихме се – [плодът] е причастен на душата, която се нарича така вторично (във връзка с впечатленията и афектите) и която са получили още растенията. Що се отнася до самодвижещата се душа, и според Платон преди излизането от утробата [зародишите] не са причастни към нея, независимо че във висша степен са причастни към сетивността и насладата, присъща на растителния начин на живот. **4.9** Въобще Платон, изглежда, не отнася *сетивността* – подобно на другите – към впечатлението, което възниква в душата посредством сетивните органи веднага след като се е появила пристрастеност [към тялото], ами нарича така телесното движение, към което са причастни и растенията, а пък свързаното с него вълнение на душата назовава *мнение* и [настоява, че] *схващането на сетивните неща* се състои и от двете – както от неразумното афективно движение (което именува *сетивно възприятие*, а не просто движение на сетивата), така и от мнението (което другите твърдят, че представлява впечатление в душата). Затова, когато определя сетивното, той казва: „второто е преценимо чрез мнение с неразумно чувство”.²⁵² **4.10** (...) Накрая обобщава доводите си, че [растенията] не са причастни към душата като самодвижеща се и заедно с това способна на мнение, разсъдък, а както някои биха казали, и на възприятие и стремеж, с думите: „През целия си живот растението претърпява всичко, движи се само в себе си и към себе си, отблъсква външното движение и си служи само със собственото и не вижда своето състояние и не разсъждава – начинът на създаването му е вложил това в неговата природа.”²⁵³

6.1 (...) Ако наистина можем да запечатваме върху телата си всичко онова, което си представяме (точно както сега уверено се твърди, че демоните карат видовете привидения да се появят върху въздушното дихание, което е свързано с тях или ги обгръща, без да го обагрят, ами като по необясним начин изваждат наяве в заобикалящия ги въздух, сякаш като в огледало, отраженията от тяхната фантазия), то можеше да си въобразим, че представната способност на душата, намираща се в семето, придава на тялото облик, съответен на самата нея. Тъй като обаче не можем да направим това, но, от друга страна, сме в състояние в съответствие с представите си да оформяме други неща, които съществуват – казахме – извън нашата същност; то по тази причина и творец във формирането на подчиненото ѝ [тяло] не е собствената душа на ембриона, точно както душата на майката произвежда не своето, а едно чуждо тяло в нея, външно на същността

ὁμωνύμως λεγομένας ἀλλ' οὐχὶ τὰς ἐκ ψυχῆς τῆς αὐτοκινήτου ἀποδιδομένας, περὶ ἧς τῆς εἰσκρίσεως ἐνέστηκεν ἡμῖν ὁ λόγος συγχωροῦσι τῆς μὲν ὡς ἑτέρως καὶ πληγαῖς καὶ πάθεσι λεγομένης ψυχῆς ἧς καὶ τὰ φυτὰ μετείληχεν <μετ>έχειν καὶ τὰ ἔμβρυα, τῆς δ' αὐτοκινήτου πρὸ τῆς ἐκ γαστρὸς ἐξόδου ἄμοιρα εἶναι καὶ κατὰ Πλάτωνα, κἄν τὰ μάλιστα αἰσθήσεως καὶ ἡδονῆς τῆς φυτικῆς ὑπάρχει μέτοχα. **4.9** ὅλως γὰρ ὁ ἀνὴρ ἔοικεν οὐχ ὡς περ οἱ ἄλλοι τὰς αἰσθήσεις τάττουσιν ἐπὶ τὴν γιγνομένην τύπωσιν ἐν ψυχῇ διὰ τῶν αἰσθητηρίων προσπαθείας γενομένης, οὕτωςι καὶ αὐτός, ἀλλὰ τὴν σωματικὴν κίνησιν, ἧς μετέχει καὶ τὰ φυτὰ, αἰσθησιν καλεῖν, τὴν δὲ τῇ σωματικῇ κινήσει τῆς ψυχῆς σύζυγον κίνησιν δόξαν προσαγορεύειν, ἐξ ἀμοιβῶν τε τῆς τε ἀλόγου παθητικῆς κινήσεως, ἣν αἰσθησιν προσαγορεύει ἀλλ' οὐ κίνησιν αἰσθητηρίων, καὶ τῆς δόξης, ἣν οἱ ἄλλοι τύπωσιν τῆς ψυχῆς εἶναι τίθενται, συνιστάναι τῶν αἰσθητῶν τὴν κατάληψιν, καὶ διὰ τοῦτο ἀφοριζόμενος τὸ αἰσθητὸν «τὸ δ' αὖ δόξη» φησὶν «μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου περιληπτόν». **4.10** κεφαλαιοῖ δὲ τὸν λόγον εἰς τὸ τῆς ψυχῆς ἐκεῖνα μὴ μετέχειν τῆς αὐτοκινήτου καὶ δοξαστικῆς τε ὁμοῦ καὶ λογιστικῆς καὶ ὡς ἂν οἱ ἄλλοι φαίησαν αἰσθητικῆς τε καὶ ὀρμητικῆς, λέγων· «πάσχον γὰρ διατελεῖ» τὸ φυτὸν «πάντα, στραφέντι δὲ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ περὶ αὐτό, τὴν μὲν ἐξῶθεν παρωσαμένῳ κίνησιν τῇ δ' οἰκείᾳ χρησαμένῳ, τῶν αὐτοῦ <τι> λογίσασθαι κατιδόντι φύσει οὐ παρέδωκεν ἢ γένεσις».

6.1 εἰ μὲν ἂ φανταζόμεθα εἰς τὰ αὐτῶν σώματα οἷοί τε ἡμεῖς ἀπομόργνυσθαι, καθ' ὃ ἤδη λόγος κρατεῖ τοὺς δαίμονας τὰ εἶδη τῶν φαντασμάτων εἰς τὸ συνὸν ἢ παρακείμενον αὐτοῖς ἀερῶδες πνεῦμα διαδεικνύναι χρῶζοντας μὲν οὐδαμῶς, ἀρρήτῳ δὲ τρόπῳ τὰς ἐμφάσεις τῆς φαντασίας ὡς περ ἐν κατοπτρῷ τῷ περὶ αὐτοὺς ἀέρι διαδεικνύοντας, ἐνεδέχετο εἰκάζειν τὴν φαντασίαν τῆς ἐνούσης ψυχῆς ἐν τῷ σπέρματι καθ' ἑαυτὴν διατυποῦν τὸ σῶμα· ἐπεὶ δὲ ἑαυτοὺς μὲν τοῦτο δρᾶν οὐκ ἐσμὲν οἷοί τε, ἄλλα δὲ κατὰ τὰς φαντασίας ὅσα ἐκτὸς ἦν τῆς ἡμετέρας οὐσίας διαμορφοῦν δυνάμεθα, μήποτε διὰ τοῦτο ψυχὴ μὲν ἰδίᾳ τοῦ ἐμβρύου οὐ δημιουργὸς τῆς εἰδοποιίας τοῦ ὑπ' αὐτὴν, ἀλλ' οὐδὲ τοῦ οἰκείου σώματος ἢ τῆς μητρὸς ψυχῆ, τοῦ δ' ἐν αὐτῇ ἀλλοτρίου καὶ τῆς

й (ако наистина сме били прави, че и в останалите случаи тя е способна да възпроизвежда представите си във външните неща). **6.2** Насетне, трябва да сме наясно и със следното, което най-вече би било казано в съгласие с Платон: според него, нещата, породени от същността на други неща, имат понижена ценност спрямо породилите ги, що се отнася до силите и същностите им, и е невъзможно да бъдат единосъщни с тях, но в някакъв смисъл се подчиняват на родителите си и биват доведени до съвършенство от тях. Така например разсъдъчното мислене, бидейки порождение на ума, е по-нисше по същност от породилите го ум, но има способността да се обръща към ума и да се единява с неговите неща, ако и да не е причастно, за разлика от ума, на чистата и недискурсивна интуиция. На свой ред, свързаната с разума неразумност, която е негово порождение, по същността си няма дял в разсъжденията, но за нея все пак се казва „в съответствие с разума” и макар че според собствената си същност е неспособна да извършва разумни движения, бива усъвършенствана от разума. **6.3** Що се отнася до растителната [душа], като порождение на неразумността и изобщо на желателната [част], тя – според Платон – е по-нисша по същност от душата, способна на мнения и представи, но може да бъде управлявана от нея, макар и неприсъща на представната способност и мнението.²⁵⁴ Именно в този смисъл за растенията се казва, че биват възпитавани и култивирани от земеделците – не защото възприемат гласа на земеделците с представната способност, а защото – казахме – са в състояние да бъдат направлявани и насочвани от някой, на когото се оставят да ги води съобразно състоянията им. **6.4** Тогава няма нищо чудно, че щом веднъж се съчетае със силата на семето, растителната способност на жената, доколкото се подчинява на представната способност в майчината душа, търпи въздействие от облика на нещото, което е било предмет на обща сетивна представа. А и нали вече казахме,²⁵⁵ че сетивният афект е собствено присъщ на това, което претърпява, докато схващането и познанието в съответствие [със сетивния афект са присъщи] на самозадвижващата се душа. Обликът на възпроизвежданото, обаче, е свързан с афекта и сетивното впечатление, а не със схващането и познанието.

9.3 Точно както, ако някой каже, че за душата нещастие е това *да стане при смъртните*, с това той въобще не твърди, че [самата душа] *е станала смъртна*, а че се вселява в смъртните; по същия начин следва да разбираме и [*ставането ѝ*] *в заченатите* [ембриони в смисъл], че [тогава душата] встъпва в рода на заченатите и смъртни същества, а не че в момента на зачеването им тя също бива зачената заедно с тях. **9.4** По подобен начин те разбират погрешно и думите на

οὐσίας ἐκτός, εἴπερ δὴ κἀν τοῖς ἄλλοις τὰς φαντασίας οἶά τε ἦν ἐν τοῖς ἐκτός ἀπομόργνυσθαι. **6.2** ἰστέον γε μὴν κἀκεῖνο καὶ μᾶλλον ῥηθήσεσθαι μέλλον κατὰ Πλάτωνα· αἰεὶ γὰρ κατ' αὐτὸν τὰ ἀπὸ τῆς οὐσίας τινῶν γεννώμενα ὑποβέβηκε <κατὰ> δυνάμεις καὶ οὐσίας ἄξια τῶν γεγεννηκότων, καὶ ἀδύνατον μὲν ὁμοούσια εἶναι τοῖς γεγεννηκόσιν, ἐπιπειθῆ <δέ> γέ πως τῶν τεκόντων γίγνεται καὶ ὑπ' ἐκείνων τελειοῦται. οὕτω γὰρ διάνοια γέννημα οὔσα νοῦ ὑποβέβηκε μὲν κατ' οὐσίαν ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος αὐτὴν νοῦ, δύναται δ' ἐπιστρέφειν αὐτὴ πρὸς τὸν νοῦν καὶ συνιέναι τῶν αὐτοῦ, εἰ καὶ μὴ καθάπερ ὁ νοῦς τῆς ἀθροῦσας καὶ ἄνευ διεξόδου θίξεώς ἐστιν ἔμμοιρος· πάλιν ἢ ἀλογία ἢ τῷ λόγῳ συναφῆς γέννημα οὔσα τοῦ λόγου ἐστὶ μὲν κατ' οὐσίαν λογισμῶν ἄμοιρος, λέγεται δὲ κατὰ λόγον, καὶ κατὰ τὴν οἰκείαν οὐσίαν λογικῶς κινεῖσθαι ἀδύνατος οὔσα ὑπὸ τοῦ λόγου τελειοῦται. **6.3** τῆς δὴ ἀλογίας καὶ ὅλως τοῦ ἐπιθυμητικοῦ γέννημα οὔσα ἢ φυτικῆ κατὰ τὸν Πλάτωνα ὑποβέβηκε μὲν κατ' οὐσίαν ἀπὸ τῆς δοξαστικῆς τε καὶ φανταστικῆς ψυχῆς, διοικεῖσθαι δὲ δύναται ὑπὸ τῆς φανταστικῆς καίπερ ἄμοιρος οὔσα φαντασίας καὶ δόξης· οὕτως γέ τοι καὶ τὰ φυτὰ παιδεύεσθαι ὑπὸ γεωργίας καὶ τιθασσεύεσθαι λέγεται, οὐχ ὅτι φαντασία ἐστὶ τῆς τῶν γεωργούντων φωνῆς δεκτικά, ὅτι δὲ ἄγεσθαι οἶά τε ἦν καὶ κυβερνᾶσθαι ὑπὸ προηγητοῦ χειραγωγούμενα τοῖς πάθεσι. **6.4** θαυμαστὸν οὖν οὐδὲν τὴν τῆς θηλείας φυτικὴν συμφῦσαν τῇ δυνάμει τοῦ σπέρματος, ἄγουσας ἐπιπέθειαν τῷ φανταστικῷ τῆς μητρικῆς ψυχῆς, παθεῖν τὸ εἶδος τοῦ κοινῆ φαντασθέντος. καὶ γὰρ ἐλέγομεν ὡς τὸ μὲν πάθημα τὸ αἰσθητικὸν τοῦ π<αθητικ>ὡς ἔχοντος ἦν ἴδιον, ἢ δὲ σύνεσις καὶ ἢ κατ' αὐτὸ γνώρισις τῆς αὐτοκινήτου ψυχῆς· τὸ δὲ τοῦ πλαττομένου εἶδος κατὰ τὸ πάθος καὶ τὸ τύπωμα, οὐ κατὰ τὴν σύνεσιν καὶ τὴν γνῶσιν.

9.3 ὥσπερ οὖν εἴ τις λέγει συμφορὰν ψυχῆς εἶναι τὸ τῶν θνητῶν γενέσθαι, οὐ θνητὴν φησι γίνεσθαι ἀλλ' ὅτι ἐν τοῖς θνητοῖς εἰσοικίζεται, οὕτω δήπου χρῆ καὶ τὸ «τῶν κυουμένων» ἀκούειν ὅτι ἐν τῷ γένει τῶν κυουμένων καὶ θνητῶν γίγνεται, ἀλλ' οὐχ ὅτι παρ' ὃν καιρὸν κυῖσκονται καὶ αὐτὴ τούτοις συγκυῖσκεται.

Платон във *Федър*, а именно, че „душата, която е видяла най-много,” се вселява в семето на някой „човек, привързан към красивото и познавач на изкуствата”.²⁵⁶ Под „семе” тук всъщност не бива да разбираме спермата, а ставането... Защото той не твърди, че [душата] идва и се вселява в спермата на някой „привързан към красивото”, а [че тя се проявява едва] при раждането на любителя на красивото, тъй че „привързан към красивото” е не родителят, а именно роденият. **9.5** А че душата според Платон се вселява [в хората] едва след окончателното оформяне на тялото, когато [плодът] излезе на светло, е казано и в *Тимей*: „изработвали от всички тях всяко тяло като едно цяло, а след това прибавили ... душа”.²⁵⁷ По този начин [Платон говори] и във *Федър*,²⁵⁸ както и почти навсякъде, където казва, че щом възприеме тялото, душата прави от двусъставното живо същество.

12.2 Умът се появява у хората в по-късна възраст, и то не просто така у всички,²⁵⁹ ами наистина рядко, само доколкото душата е готова да се свърже с него. **12.3** А и това, че – обърнала се навътре в себе си – тя го открива като присъстващ [в нея], съвсем не означава, че е встъпила [в тялото] заедно с него. Всъщност, нито мястото, нито времето, нито друга някаква принуда задържа нещата, които не са подвластни на пространството и не се съдържат телесно, ами са обвързани с приемниците си по силата на пригодностите и подобията им – само взаимната им непригодност възпрепятства [съединяването им] и ги раделя, и само пригодността ги удържа и свързва [заедно], и колкото по-голяма е съгласуваността им, толкова повече ги обединява. Затова и човекът, който познава бога, го има наличен [в себе си], докато този, който не го познава, отсъства от него, при все че богът присъства навсякъде. В този смисъл, няма нужда да се порицава схващането, че умът се отказва на мнозина. Все пак Платон е счел, че даже този, на когото умът му е дошъл на старини, е възхитителен човек, както и че душите, когато загубят оперение, идват в света на ставането.²⁶⁰ Аристотел, на свой ред, е доказал, че в които е налице ум, в тях той идва отвън:²⁶¹ нали от самото си пристигане душата има размисли, произволения и мнения, но при все това в най-ранна възраст човек е несвършен.

15.2 Премълчавам факта, че доколкото притежава същността си в определен вид познавателно движение, душата – в случай че е налице – винаги придава на това, в което е налична, способността да познава; [премълчавам го], за да не би някой да счете, че може да възрази със състоянията на дълбок сън и безсъзнание, без да знае, че и тогава живото същество ползва представната си способност, само дето не запаметява образите, докато за зародиша това е невъзможно, тъй като все още

9.4 ὡσαύτως δὲ παρακούουσι κἀν τῷ Φαίδρῳ λέγοντος τὴν πλεῖστα ἰδοῦσαν ψυχὴν εἰς γονὴν ἰέναι ἀνδρὸς φιλοκάλου τινὸς καὶ μουσικοῦ· γονὴν γὰρ οὐ τὸ σπέρμα, τὴν δὲ γένεσιν ἄκουστέον... οὐ γὰρ ἀφικνεῖσθαι λέγει καὶ εἰσοικίζεσθαι εἰς τινος φιλοκάλου σπέρμα ἀλλ' εἰς γένεσιν ἀνδρὸς φιλοκάλου, ἵνα μὴ ὁ τίκτων ἢ ὁ φιλόκαλος ἀλλ' ὁ γεννώμενος. **9.5** ὅτι δὲ μετὰ τὴν τοῦ σώματος τελείωσιν εἰς φῶς ἐξεληθόντων ἀπὸ τῆς μητρὸς ἢ ψυχὴ κατὰ Πλάτωνα εἰσοικίζεται, λέγεται μὲν κἀν τῷ Τιμαίῳ· ἐπὶ γὰρ ὄλῳ τῷ σώματι κατασκευασθέντι ἐπάγει τὴν ψυχὴν· ἀλλὰ κἀν τῷ Φαίδρῳ ὡσαύτως καὶ σχεδὸν πανταχοῦ ἐν οἷς λέγει τὴν ψυχὴν λαμβανομένην τοῦ σώματος ζῶον τὸ συναμφοτέρον ἀπεργάζεσθαι.

12.2 ... ὁπὲρ νοῦς ἀνθρώποις παραγίγνεται καὶ οὐδὲ πᾶσιν οὕτως, σπάνιος δὲ ὅτῳ ἐπιτηδεῖα ψυχὴ πρὸς νοῦ γίγνεται συνουσίαν.

12.3 εἰ δὲ στραφεῖσα εἰς ἑαυτὴν ψυχὴ εὐρίσκει τοῦτον παρόντα, οὐ δήπου διὰ τοῦτο καὶ ἔχουσα ἀπ' ἀρχῆς εἰσεκρίθη· τὰ γὰρ μὴ τόπῳ κρατούμενα μηδὲ σωματικῶς κατεχόμενα, ταῖς δ' ἐπιτηδειότησι τῶν δεχομένων καὶ ὁμοιότησι συμφυόμενα οὐχ ὁ τόπος οὐδ' ὁ χρόνος οὐδὲ ἄλλη τις βία κατέχει, λύει δὲ καὶ κωλύει ἢ ἀνεπιτηδειότης καὶ κρατεῖ καὶ συνάγει ἢ ἐπιτηδειότης, καὶ ὅσῳ συμφωνεῖ τόσῳ κατέχει· διὸ καὶ ὁ γνοὺς τὸν θεὸν ἔχει τὸν θεὸν παρόντα καὶ ὁ ἀγνοῶν τῷ πανταχοῦ παρόντι ἄπεστι. καὶ οὐ δέος μὴ τις μέμφηται τὸ πολλῶν ἀφαιρεῖσθαι τὸν νοῦν, ὃν καὶ Πλάτων ἀγαπητὸν ὅτῳ εἰς γῆρας ἀφικνεῖται λελόγισται καὶ πτερορρούσας τὰς ψυχὰς ἀφικνεῖσθαι εἰς τὴν γένεσιν, καὶ Ἀριστοτέλης θύραθεν ἐγγίγνεσθαι οἷς ἂν ἐγγένηται ἀπέδειξε· λογισμοὺς δὲ καὶ προαιρέσεις καὶ δόξας ἐκ πρώτης ἔχουσα ψυχὴ ἀφικνεῖται, ἀτελής δ' ἔτι νηπιάζων ὁ ἄνθρωπος.

15.2 σιγῶ γὰρ ὅτι ἐν κινήσει γνωστικῇ τὴν οὐσίαν ἔχουσα ἢ ψυχὴ, εἰ πάρεστιν, πάντως ᾧ πάρεστι γνωριστικὸν τοῦτο παρέχει, ἵνα μὴ τις τοὺς κάρους καὶ τοὺς βαθεῖς ὕπνους δοκῇ τι λέγειν ἀγνοῶν ὡς καὶ τότε μὲν φαντάζεται τὸ ζῶον, ἀμνημονεῖ δὲ μόνον τῶν φαντασμάτων, τὸ δ' ἔμβρυον ἀμήχανον φαντάζεσθαι ὡς ἂν μὴδ' ἐνεργῆσαν κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀφ' ἧς καὶ οἱ τύποι εἰς τὰς φαντασίας ἀναμάττονται. **15.3** εἰ δὲ λέγοι

не действа според сетивното възприятие, от което именно произтичат и сетивните впечатления, превръщащи се в представи. **15.3** Ако пък каже, че душата, която е в семето, има определени представи и стремежи, разглеждана сама по себе си, а не като душа на дадено живо същество и на двусъставното (понеже живото същество се състои не от душа и семе, а от душа и органично тяло), то той не твърди нищо друго, освен че душата все още не присъства в плода, с който още не споделя собствените си енергии и който още не е придобил дължащите се на нея импулси и представи. **15.4** Всички – и Платон, и останалите – които настояват, че душата оцелява сама по себе си и без това животинско тяло, не отричат, че у нея съществуват определени възприятия и стремежи... **15.5** [Някои обаче] не осъзнават [невярността на твърдението], че както състоянията на недостиг и излишък в тялото не възпрепятствали растителната [душа], но дори когато имаме ампутации, операции или пък прекомерно много плът, делото на природата не е много затормозено, по същия начин и [състоянието на телесните] органи нямало значение за душевните способности. Всъщност, при попадането и на малка капка [в око] зрителната способност се затруднява и дори изчезва, точно както задържането на малко количество жлъчка в мозъка води до промени във въображението. Същото се отнася и за останалите [душевни способности]: малко количество предизвиква големи трудности в душевните движения. (...)

16.2 (...) Точно както добродетелта на душата възпрепятства плодovitостта на растителната [способност], така и природата²⁶² е пречка за добродетелта. Но ако [за създаването и развитието на плода наистина] имаше нужда от душа, тогава щеше да трябва мъжете и жените, които възнамеряват да създават [поколение], да се упражняват в добродетелност, а не просто – както е обичаят – да тренират телата си.

16.5 Що се отнася до това, което при свързването липсва във връзка с неразумната телесна същност, него го осигурява и осъществява вселената. [След раждането] веднага се появява частна душа, която става – съобразно случая – душа на новороденото и се съгласува с органичното тяло, което е в състояние да я приеме. Същевременно, халдеите твърдят, че извечно в източните части на небето тече божествен умозрим поток, който, от една страна, кара космоса да се движи и върти, а, от друга, придава живот на всички неща в него, като им изпраща сродни [на тях] души. Следователно всеки дял [от небето], разположен в близост до това източно място, което представлява вход за душите и живото дихание на вселената, притежава определена сила и се нарича „център” или

τις ὅτι ὡς μὲν καθ' ἑαυτὴν καὶ ἐν τῷ σπέρματι οὖσα ἡ ψυχὴ φαντασιούται καὶ ὀρέγεται, ὡς δὲ ζῶου καὶ τοῦ συναμφοτέρου ψυχὴ οὐκέτι, ὅτι μὴδὲ ἐκ ψυχῆς καὶ σπέρματος τὸ ζῶον ἀλλ' ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ὀργανικοῦ, οὐδὲν ἄλλο λέγει ἢ ὅτι οὐδέπω πάρεστι τῷ ἐμβρύῳ ᾧ γε μήπω κοινοὶ τὰς καθ' ἑαυτὴν ἐνεργείας ἡ ψυχὴ καὶ οὐδὲν οὐκ ἦσάν που αἱ ὀρμαὶ καὶ φαντασίαι αἱ δι' ἐκείνης. **15.4** πάντες δὲ καὶ Πλάτων καὶ ὅσοι καθ' ἑαυτὴν ἀπολείπουν τὴν ψυχὴν καὶ ἄνευ τοῦ ζωικοῦ τούτου σώματος αἰσθήσεις τε τινὰς καὶ ὀρέξεις οὐκ ἀπογιγνώσκουσι περὶ αὐτὴν εἶναι... **15.5** ἀγνοοῦσί τε ὅτι οὐχ ὥσπερ πρὸς τὴν φυτικὴν αἱ ἐλλείψεις καὶ οἱ πλεονασμοὶ οὐδὲν ἐμποδίζουν τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ τομῶν γιγνομένων καὶ ἀφαιρέσεων καὶ ὑπερσαρκώσεων οὐ πάνυ τι τὸ κατὰ τὴν φύσιν ἔργον ἐμποδίζεται, οὕτως καὶ <κατὰ> τὰς ψυχικὰς δυνάμεις ἀδιαφορεῖ τὰ ὄργανα· μικροῦ γοῦν ὑγροῦ γενομένης ὑποχύσεως οἴχεται ἐμποδισθὲν τὸ ὄρατικὸν καὶ μικρῶς χολῆς καταλαβούσης τὴν μήνιγγα τὸ φανταστικὸν ἀλλοιοῦται καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως τὸ παρὰ μικρὸν μέγα εἰς ἐμπόδιον τῶν ψυχικῶν κινήματων...

16.2 ... ὡς εὐγονία φύσεως <ἐμποδίζει> ἀρετὴ ψυχῆς, καὶ ἀρετῇ φύσις· εἰ μὲν οὖν καὶ ψυχῆς ἦν χρεῖα, ἔδει κατ' ἀρετὴν ἀσκεῖν τοὺς ἄριστα ποιήσειν μέλλοντας ἄνδρας καὶ γυναῖκας, ἀλλ' οὐχὶ σωμασκεῖν ὥσπερ ἔθος.

16.5 κατὰ μέντοι τὴν σωματικὴν ἄλογον οὐσίαν τὸ ἐλλείπον τῆς συναρτήσεως μετὰ τὴν κύησιν ἐνδίδωσί τε καὶ ἀποπίμπλησι τὸ πᾶν, ἰδίας ψυχῆς εὐθύς παρουσίας, ἣτις ἂν <ἦ> κατὰ καιρὸν ψυχῇ τῷ τεχθέντι γενομένη καὶ σύμφωνος τῷ ἐπιτηδείως ἔχοντι αὐτὴν δέξασθαι ὀργανικῶ σώματι, καὶ τῶν Χαλδαίων ρεῦμα θεῖον ἐξ αἰῶνος νοητὸν γενέσθαι φαμένων κατὰ τὰ ἀνατολικά μέρη τοῦ οὐρανοῦ, ὃ κινεῖ τε τὸν κόσμον καὶ στρέφει καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ ψυχᾶς πέμπων οἰκείας ζωογονεῖ. πᾶσα οὖν μοῖρα γιγνομένη περὶ τὸν ἀνατολικὸν τοῦτον τόπον, ὅς ἐστι ψυχῶν πύλη καὶ εἴσπνοια τοῦ παντός, δυναμοῦται· λέγεται δὲ κέντρον καὶ ὠροσκόπος. καὶ τοῦ καθ' ἑν ἀοράτου ρεύματος ἤρτηται πᾶν

„хороскоп”. И всичко, което е родено от майка или изобщо е годно да стане живо същество, зависи от този единен и невидим поток, доколкото привлича от неговата душа подходящата за своя собствен живот част. (...)

16.8 По същия начин и ние – макар че вселената очевидно е гъсто населена от душите – не сме в състояние да бъдем три или дори две [души], които запазват собствения си начин на мислене в ежедневието, тъй като сме устроени [да приемем само] една. И когато връзката се развали, тялото ни става годно да приеме други души (например, на червеи или паразити), а е отделено от сродната му и съгласувана с него [душа].

17.7 В резултат на семенните [основания], още докато е в утробата, [на човек] е присъщо да се движи в смисъл на растеж и нарастване; когато излезе [от нея, той встъпва в] сетивния начин на живот; когато навърши съответната възраст, [встъпва] в разумния; а впоследствие и в умствения живот, като [през цялото това време] нищо душевно не влиза отвън, ами подобно на поклъването на житата всичко съществува в еднородна смес, макар че отделните логоси намират изява в различно [време според изгодния] случай...

τὸ προκύψαν ἐκ μητρὸς ἢ ἄλλως ἐπιτήδειον εἰς ζῳογονίαν, ἔλκον τὸ οἰκεῖον εἰς ζῳότητα ρέϋμα ἐξ αὐτοῦ ψυχῆς...

16.8 οὕτω γὰρ καὶ ἡμεῖς τοῦ παντὸς φέρε ταῖς ψυχαῖς πεπυκασμένου ἀμήχανοι τριῶν ἢ δυοῖν γενέσθαι ἐν διαίτη σφζουσῶν τὸν οἰκεῖον λογισμὸν διὰ τὸ πρὸς μίαν ἡρμόσθαι, καὶ τῆς ἀρμονίας λυομένης τὸ σῶμα ἄλλων μὲν ψυχῶν ἐπιδεκτικὸν γίγνεται οἷον εὐλῶν τε καὶ σκωλήκων, τῆς δ' οἰκείας καὶ συμφώνου ἐχωρίσθη.

17.7 καὶ τὸ θρεπτικῶς μὲν καὶ ἀϋξητικῶς κινεῖσθαι ἀπὸ σπερμάτων οἰκειῶς γίγνεται, ἕως ἂν ἐν γαστρὶ ἦ, αἰσθητικῶς δὲ ὅταν προκύψῃ καὶ πάλιν λογικῶς ὅταν προέλθῃ κατὰ τὴν ἡλικίαν καὶ ὑστερον νοητικῶς, καὶ οὐδενὸς ἔξωθεν ψυχικοῦ ἐπεισκριθέντος, ἀλλὰ καθάπερ ἐν τῇ τῶν καρπῶν βλαστήσει πάντα ὁμοῦ συγκέχυται, καὶ εἴ τινες λόγοι ἄλλῳ καιρῷ διακρίνονται...

¹ Plat. *Tim.* 35ab; Plot. 4.1; Procl. *ET* 190.

² Anax. 59 B 6 DK; Procl. *ET* 190.

³ *Sent.* 5; *AN* 16.15-24; Plot. 2.1.1-2.

⁴ Plot. 1.4.3.15-40; Arist. *Cat.* 5, 1a; *Top.* 7.10, 148ab.

⁵ *Sent.* 30; Plot. 5.2.

⁶ Procl. *ET* 7.

⁷ Arist. *An.* 3.7-8; *Mem.* 1, 449b31-451a5.

⁸ Arist. *Metaph.* 1.3, 984a11-16; Plot. 5.3.5.3-5.

⁹ *Sent.* 29.9-12; 32.106; *Marc.* 32.11; *Abst.* 1.30.4; 1.31.5; *Gaur.* 4.9.

¹⁰ Plat. *Phaed.* 80d-81a; *Gorg.* 493b; *Crat.* 403a.

¹¹ Arist. *Coel.* 1.2-4.

¹² *Abst.* 4.20; Aug. *VR* 78.

¹³ Heracl. 22 A 1; 9; B 12 DK.

¹⁴ *Abst.* 2.47-48; Plot. 3.4.6.18-28.

¹⁵ Plot. 1.2; Macr. *Somn.* 1.8.3-11; Marin. *VPro* 3.19-21.24.

¹⁶ Arist. *Pol.* 3.4.

¹⁷ *Abst.* 3.26.9-12; Arist. *Pol.* 6.2, 1317b2; Plat. *Prot.* 334b [cf. Prot. 80 A 7 DK]; *Resp.* 326d; 557c; cf. *Resp.* iv.

¹⁸ Plat. *Resp.* vi, 509a3.

¹⁹ *Marc.* 30.9-10; *VP* 10.1-13; 15.22-26.

²⁰ *Abst.* 2.38-39; cf. Hesiod. *Op.* 120-123; Pind. *Olymp.* 13.105; Menandr. fr. 18; Plat. *Resp.* x, 617e; *Symp.* 202e; Plot. 3.4.

²¹ *Marc.* 18.7-8.

-
- ²² Plot. 4.9; 6.4.4.37-46; Macr. *Somn.* 1.6.8-9.
²³ Nem. *NH* 69.112-113.
²⁴ Plot. 5.9.6.10-19.
²⁵ Plat. *Symp.* 203ac.
²⁶ *Abst.* 1.29-30; 3.27; Plot. 6.5.12; 5.8.11.
²⁷ *Marc.* 18.
²⁸ Plot. 6.4.5.5-9.
²⁹ Cf. J. Dillon in Brisson *et al.* (2005), 826.
³⁰ *Marc.* 9.11-17.
³¹ Plat. *Alc.* 133ce.
³² Plat. *Phaed.* 62b (прев. Б. Богданов).
³³ *Emp.* 31 В 115.13 DK.
³⁴ Plat. *Tim.* 77bc; Plot. 5.3.1-2; *Procl. ET* 83.
³⁵ Plot. 5.3.2-5; 5.5.1-2, 7; 5.9.5.
³⁶ Nem. *NH* 182.
³⁷ Plot. 4.6.1-2.
³⁸ *SVF* 2.61.
³⁹ В смисъл на „човешкият ум“ или „умът, както го разбираме ние“.
⁴⁰ Или „бездетелни и по-божествени същности“; cf. J. Dillon in Brisson *et al.* (2005), 832n282.
⁴¹ Plot. 3.7; 5.1.4; *Procl. ET* 169-170.
⁴² Plat. *Tim.* 37ce; *Procl. ET* 52.
⁴³ Hesiod. *Op.* 595.
⁴⁴ Add. J. Dillon in Brisson *et al.* (2005), 812n134; cf. Marinov (2007), 213-214.
⁴⁵ Plot. 1.2.5.23; cf. J. Dillon in Brisson *et al.* (2005), 815n161.
⁴⁶ Del. J. Dillon in Brisson *et al.* (2005), 831n276.
⁴⁷ Plat. *Phdr.* 247c; cf. Greg. Nyss. *AR* 40c.
⁴⁸ *Sent.* 32.139.
⁴⁹ *Abst.* 1.29.1; Heracl. 22 В 40 DK; Epict. *Diss.* 2.9.13; Plot. 6.7.36.15-18.
⁵⁰ *Stob.* 3.1.41; 2.31.96.
⁵¹ *Sent. Sext.* 207; 208a; 202.
⁵² Plat. *Phaed.* 67b (прев. Б. Богданов).
⁵³ *Sent. Sext.* 181.
⁵⁴ *Marc.* 32.1-2.
⁵⁵ Plat. *Symp.* 203ce.
⁵⁶ *Sent.* 40.
⁵⁷ *Ibid.* 32.103-5; Plot. 6.9.3.20-21; *Vict. Adv. Ar.* 1.57.27; *Aug. Conf.* 2.1.1; *Evang. Evae* ap. Epiphani. *Pan.* 26.3.1; *Evang. Phil.* ap. Epiphani. *Pan.* 26.13.2.
⁵⁸ *Marc.* 25.7-8; 26.6-15; *VP* 23.7-12; *Sent.* 16; Max. Tyr. *Diss.* 6.4a.
⁵⁹ *Sent.* 31; 33; 40.
⁶⁰ *Sent. Sext.* 144.
⁶¹ *Marc.* 19.4-10.
⁶² *Marc.* 27; 35; *Sent. Sext.* 49.
⁶³ *Sent. Sext.* 36.
⁶⁴ *Ibid.* 97.

-
- ⁶⁵ *Sent.* 32.103; cf. *AN* 31.4-5.
⁶⁶ *Sent. Sext.* 134; cf. *Sent.* 31.4.
⁶⁷ *Ibid.* 136.
⁶⁸ *Marc.* 13; *Sent. Sext.* 450; *Plat. Alc.* 133c.
⁶⁹ *Abst.* 2.34; *Sent. Sext.* 381; 402.
⁷⁰ *Sext.* 416-418.
⁷¹ *Marc.* 14; 17-19; 23.
⁷² *SVF* 3.604; 608.
⁷³ *Plat. Phaed.* 67c.
⁷⁴ *Sent.* 40.10-14.
⁷⁵ *Abst.* 4.20.11; *Plat. Phdr.* 247d; *Or. Chald.* fr. 47 Des Places.
⁷⁶ *Marc.* 16.13.
⁷⁷ *Ibid.* 32.1-2.
⁷⁸ Epicur. fr. 445 Usener; cf. *Plat. Phaed.* 79d.
⁷⁹ *Id.* fr. 485 Usener.
⁸⁰ *Id.* fr. 203 Usener.
⁸¹ *Id.* fr. 489 Usener.
⁸² *Id.* fr. 457 Usener.
⁸³ *Id.* fr. 221 Usener; cf. *Plat. Charm.* 156d-157c.
⁸⁴ Pindar. *Olymp.* 10.2-3; Aeschyl. *Eum.* 275; *Prom.* 789; 2 *Kop.* 3:3.
⁸⁵ *Sent.* 37.33-49.
⁸⁶ *Sent. Pyth.* 106a.
⁸⁷ *Sent.* 33.
⁸⁸ *Sent. Sext.* 301.
⁸⁹ *Sent. Pyth.* 75.
⁹⁰ *AN* 34.2.
⁹¹ *Sent.* 8; 28; cf. *Plat. Phaed.* 62b; *Gorg.* 493a.
⁹² *Abst.* 4.20; *Sent.* 29.27-8.
⁹³ *Sent.* 19; 26.
⁹⁴ *AN* 14.11.
⁹⁵ *VP* 10.15-30.
⁹⁶ *Abst.* 4.17-18; *DL* 3.7; Apul. *Plat.* 1.3; Philostr. *VApol* 3.15; Procl. *In Tim.* 2.154.4-9.
⁹⁷ *Abst.* 1.53.3.
⁹⁸ *Plat. Phaed.* 81e; 107c; *Resp.* x, 620a; *Tim.* 77b; 89e-90a; Epict. *Diss.* 1.14.12; Apul. *DS* 16-17; Max. Tyr. *Diss.* 8.1a; 3d; 4d; Clem. *Strom.* 5.14.130.3; 6.6.53.3.
⁹⁹ Iambl. *Myst.* 2.4.
¹⁰⁰ Procl. *In Alc.* 73.4-5; cf. Plot. 1.2.6.4-6; 3.4.6.4; 6.7.6.26-29; *Sent.* 32.91-93.
¹⁰¹ *Plat. Soph.* 254ab; *Resp.* vii, 533d; Plot. 6.8.19.3-12.
¹⁰² Plot. 3.4.
¹⁰³ *Mam.* 22:46.
¹⁰⁴ Plot. 4.3-5; 6.4-5.
¹⁰⁵ Hrdt. 1.47; *Plat. Apol.* 21a; *DL* 2.37.
¹⁰⁶ *VP* 10.22-5.
¹⁰⁷ Plot. 5.1.6.28; 5.3.15.6.

-
- ¹⁰⁸ *Or. Chald.* fr. 129 Des Places; Plot. 2.3.17.23-24.
¹⁰⁹ Hom. *Od.* 12.421; Plat. *Tim.* 43b; *Leg.* vi, 758a; Marc. Aur. 12.14.4-5; Plot. 5.1.2.15-16; *AN* 34 [= Num. fr. 33.8-9 Des Places].
¹¹⁰ *AN* 20-35; *Sent.* 29.
¹¹¹ Parm. 28 B 1.13-19 DK.
¹¹² Democr. 68 B 37; 187 DK; [Plat.] *Axioch.* 366a; 2 *Kop.* 5:1; 5:4.
¹¹³ Plat. *Gorg.* 493a.
¹¹⁴ Hom. *Od.* 5.93.
¹¹⁵ *Ibid.* 6.42-46.
¹¹⁶ Pindar. *Olymp.* 2.54-88; Plat. *Phaed.* 107d-115a, *Gorg.* 523a-527a, *Resp.* x.
¹¹⁷ *VP* 9.19-22.
¹¹⁸ *Ibid.* 2.27.
¹¹⁹ *Mam.* 22:37.
¹²⁰ Plat. *Symp.* 210a-212a.
¹²¹ *Abst.* 1.57.1-2; 2.34.1-2; 2.49.1; 3.5.4; Anon. *In Parm.* 1.4; 1.18; 10.14.
¹²² Plat. *Apol.* 40e-41c.
¹²³ *Sent.* 29.32-43; *Abst.* 2.47-48.
¹²⁴ Hom. *Od.* 11.24-43, 146-50.
¹²⁵ Heracl. 22 B 118 DK.
¹²⁶ *Sent.* 29.
¹²⁷ Plat. *Gorg.* 493ad.
¹²⁸ Hesiod. *Op.* 90-105.
¹²⁹ Cf. *Marc.* 24.9-10.
¹³⁰ Hesiod. *Theog.* 887-900.
¹³¹ *Marc.* 33.
¹³² Hom. *Od.* 11.122-123.
¹³³ *VP* 22.25-33; Plat. *Phaed.* 109b-114b.
¹³⁴ Hom. *Od.* 12.96.
¹³⁵ *Ibid.* 1.68-75.
¹³⁶ *Ibid.* 5.180-541.
¹³⁷ *Ibid.* 11.119-34.
¹³⁸ Hom. *Il.* 18.541-542.
¹³⁹ Phil. ap. Eus. *PE* 8.14.67; Plut. *Is.* 383b.
¹⁴⁰ *Marc.* 6.
¹⁴¹ Arist. *EN* 10.8, 1178b20; *Met.* 12.9, 1074b17; Plot. 2.5.3.36; 6.8.16.32; Procl. *In Alc.* 249.6-7.
¹⁴² Plat. *Phdr.* 255d; *Charm.* 169c.
¹⁴³ *AN* 5; Hippocr. *Epid.* 1.4; Plat. *Phaed.* 109b.
¹⁴⁴ Plat. *Phaed.* 113d; Arist. *EN* 1.5, 1095b17-19; Orig. *In Ioann.* 13.23.140; Syn. *Dio* 10.37-41.
¹⁴⁵ *Aneb.* 2.18b; *NT* 274F.33-34 Smith.
¹⁴⁶ *Marc.* 9; Plot. 6.7.36.15; Heracl. 22 B 40 DK; Epict. *Diss.* 2.9.13; Muson. 22-23; 60.18 H.
¹⁴⁷ *Sent.* 32.82-83.
¹⁴⁸ *Abst.* 1.41.4; 1.46.2; 1.48.1; *etc.*
¹⁴⁹ Plat. *Resp.* vii; Plot. 1.2.4; 1.6.6.
¹⁵⁰ *Marc.* 15.

-
- ¹⁵¹ Plot. 4.8.2.5.
¹⁵² *Marc.* 6; Plot. 1.6.8.16-21; Olymp. *In Phaed.* 10.16.
¹⁵³ *Sent.* 2-4.
¹⁵⁴ *Abst.* 1.31.5; *Gaur.* 4.9; *Sent.* 28.10; 29.9-12; 32.106; *Marc.* 32; *Marc. Aur.* 12.3.
¹⁵⁵ Plat. *Phdr.* 247c6; Plot. 5.5.6.11; Anon. *In Parm.* 12.23.
¹⁵⁶ *Sent.* 4; 13.
¹⁵⁷ Plot. 4.3.12.
¹⁵⁸ *Abst.* 1.47.2; Plat. *Phaed.* 84a.
¹⁵⁹ *Marc.* 10.8-12.
¹⁶⁰ *Abst.* 1.35.1; *AN* 14.11; Plot. 1.6.7.5-7; Emp. 31 B 126 DK; Phil. *LA* 2.56; *Migr.* 192; *Eum.* 3:21.
¹⁶¹ *AN* 34-35; *Marc.* 33.
¹⁶² *Abst.* 1.38.3; Plat. *Phaed.* 82e.
¹⁶³ Plat. *Leg.* i, 636d.
¹⁶⁴ Plut. *Esu* 997bd.
¹⁶⁵ Plat. *Tht.* 173c-174a.
¹⁶⁶ *Ibid.* 176e-177a (прев. Б. Богданов).
¹⁶⁷ *Abst.* 1.32.1; 2.47.1; Plat. *Phaed.* 61c; Plot. 1.9.
¹⁶⁸ Plat. *Phaed.* 82e; 83d.
¹⁶⁹ *Sent.* 27.
¹⁷⁰ Plat. *Tht.* 174cd (прев. Б. Богданов).
¹⁷¹ *FA* 253F.18-21 Smith [= Num. fr. 44 Des Places].
¹⁷² Plot. 4.3.31.6-8; 4.4.25; 5.1.12; 5.3.3.42-43.
¹⁷³ *Abst.* 2.61.8; Plat. *Phaed.* 67e.
¹⁷⁴ Epicharm. 23 B 12 DK; cf. *VPy* 46; *Abst.* 3.21.8.
¹⁷⁵ *Sent.* 18; Plat. *Phaed.* 86a-92d; Plot. 3.6.4.41.
¹⁷⁶ *Abst.* 1.41.3; Plat. *Phaed.* 77e; Hierocl. ap. Phot. *Bibl. cod.* 251, 464b30-32; *Simpl. In Epict.* 31.40-32.4.
¹⁷⁷ Epicur. fr. 397 Usener; cf. *Abst.* 1.55.3.
¹⁷⁸ *Sent.* 20; Plot. 3.6.7.
¹⁷⁹ *Abst.* 1.54.6; 2.34.3; 2.43.3; 2.45.4; 3.26.10; 3.27.1.
¹⁸⁰ *Ibid.* 4.5.3-5; Paus. 8.13.1.
¹⁸¹ DL 8.33.
¹⁸² Apoll. Tyan. ap. Eus. *PE* 4.13.
¹⁸³ *Abst.* 3.3; *SVF* 2.135.
¹⁸⁴ *Marc.* 15-16; 26; *AN* 27; 488F Smith; *Sent. Sext.* 427; 578.
¹⁸⁵ Plot. 2.9.9.33; DL 8.24.
¹⁸⁶ Plat. *Phdr.* 247d.
¹⁸⁷ Plat. *Symp.* 202e (прев. Г. Михайлов).
¹⁸⁸ *In Tim.* fr. 84 Sodano.
¹⁸⁹ *Aneb.* 2.9a; *Or. Chald.* fr. 144-148 Des Places; Psell. *Theol.* 23A Gautier.
¹⁹⁰ Plut. *Def. Or.* 16, 419a.
¹⁹¹ Xenocr. ap. Plut. *Def. Or.* 14, 417d.
¹⁹² *CH* 16.4.
¹⁹³ *Aneb.* 2.10b.

-
- ¹⁹⁴ Num. fr. 2.10-12 Des Places; Plot. 1.6.7.9; 6.7.34.7; 6.9.11.49.
¹⁹⁵ Heracl. 22 B 35 DK.
¹⁹⁶ *Sent.* 32.103-105.
¹⁹⁷ *Marc.* 11.7.
¹⁹⁸ Hom. *Od.* 19.178.
¹⁹⁹ Plat. *Leg.* iv, 716d; 717a (прев. Н. Панова).
²⁰⁰ *SVF* 1.158.
²⁰¹ Plat. *Alc.* 129e-130a.
²⁰² Plut. *Conv. Sap.* 16, 159c.
²⁰³ Plat. *Resp.* iv, 441e.
²⁰⁴ *Ibid.* x, 608e; [Plat.] *Def.* 414e9-10.
²⁰⁵ *SVF* 3.33-34.
²⁰⁶ Emp. 31 B 124 DK.
²⁰⁷ *Sent.* 40.73-75.
²⁰⁸ *Ibid.* 20; Plot. 1.8.4.23.
²⁰⁹ *Abst.* 4.16.8.
²¹⁰ *Ibid.* 1.28.3-4.
²¹¹ *Ibid.* 4.18.4-6.
²¹² Plat. *Gorg.* 493b.
²¹³ Hesiod. *Op.* 109-126.
²¹⁴ Plut. *Conv. Sap.* 16, 160bc.
²¹⁵ *VPy* 11-12.
²¹⁶ *Ibid.* 27; Diodor. 10.6.2; Ovid. *Met.* 15.163; Horat. *Od.* 1.28.9.
²¹⁷ *Ibid.* 33; Plat. *Charm.* 155e-158c.
²¹⁸ DL 8.10, 10.11; Schol. in Plat. *Phdr.* 279c; Arist. *EN* 9.4, 1166a29-32; 9.8, 1169b6-9; *EE* 7.4, 1238a16; 7.12, 1245a30; *MM* 2.15.5.
²¹⁹ Dicaearch. fr. 36 Wehrli; Clearch. fr. 10 Wehrli; Heraclid. fr. 89 Wehrli [= DL 8.4]; Tert. *An.* 28.
²²⁰ Heraclid. fr. 87-88 Wehrli.
²²¹ Epicharm. 23 B 12 DK.
²²² Plat. *Ep.* ii, 312e; Plot. 5.1.7.48-8.10; cf. *Hist. Phil.* 222F Smith; *In Tim.* fr. 51 Sodano; *RA* 284aF Smith.
²²³ *Princ.* 232F Smith; *Sent.* 44.
²²⁴ *Or. Chald.* fr. 39 Des Places; Iambl. *Myst.* 8.2.
²²⁵ *Sent.* 13-14; 24; *In Tim.* fr. 51 Sodano; Plot. 3.4.1.1; Procl. *ET* 27.
²²⁶ *In Tim.* fr. 34; 36 Sodano; Plat. *Tim.* 27ac; Anon. *In Parm.* 3-8.
²²⁷ *NT* 275F.7-8 Smith; *In Or. Chald.* 364aF Smith; 427-430F Smith; Anon. *In Parm.* 1.28; Procl. *In Tim.* 2.102.19-22.
²²⁸ *Marc.* 32; 452F Smith.
²²⁹ *Sent.* 16.3-6; *Gaur.* 12.3.
²³⁰ *Ibid.* 2-3.
²³¹ *Ibid.* 27.6-7.
²³² Arist. *Phys.* 4.4, 212a20.
²³³ Aug. *Trin.* 8.6.9; 9.6.10.
²³⁴ *Sent.* 27.
²³⁵ Alex. *In Sens.* 27.28-28.8.
²³⁶ Plot. 4.6.3.12-14.

-
- ²³⁷ Lyd. *Mens.* 175.2-9; Psell. *Hypot.* 151.9 Des Places.
²³⁸ Hom. *Od.* 10.
²³⁹ *Sent.* 25; Anon. *In Parm.* 2.14-31; 10.25-29.
²⁴⁰ Num. fr. 17; 22-23 Des Places; *Or. Chald.* fr. 3-4; 7 Des Places; Anon. *In Parm.* 9.1-5; Arnob. *Gent.* 2.25; Calc. *In Tim.* 176; 188.
²⁴¹ Plat. *Phaed.* 81e-82a; cf. *Resp.* x, 620c; *Sal.* 20.
²⁴² Num. fr. 46a Des Places.
²⁴³ Plot. 4.7.14; cf. Herm. *In Phdr.* 102.13-14.
²⁴⁴ Xenocr. fr. 74.
²⁴⁵ Speusipp. fr. 55.
²⁴⁶ Iambl. *An.* ap. Stob. 1.49.43.
²⁴⁷ Procl. *In Remp.* 1.215.5-6; *In Tim.* 3.236.31-237.1.
²⁴⁸ *In Tim.* fr. 80 Sodano.
²⁴⁹ Arist. *An.* 430a17-18.
²⁵⁰ *SVF* 2.821.
²⁵¹ προαιώνίως P. Hadot (1966), 146n4 : προαιώνιος Smith (1993), 246.
²⁵² Plat. *Tim.* 28a (прев. Г. Михайлов).
²⁵³ Plat. *Tim.* 77bc (прев. Г. Михайлов).
²⁵⁴ *Gaur.* 16.3-4.
²⁵⁵ *Gaur.* 4.8-10.
²⁵⁶ Plat. *Phdr.* 248d: τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ („Тази пък, която е видяла най-много, да се всели в мъж, от който ще излезе философ или човек, привързан към красивото, познавач на изкуствата или на любовта...” [прев. Б. Богданов]).
²⁵⁷ Plat. *Tim.* 43a (прев. Г. Михайлов).
²⁵⁸ Plat. *Phdr.* 246e.
²⁵⁹ *Adv. Boeth.* 242F.12-15 Smith.
²⁶⁰ Plat. *Phdr.* 246c; 248c.
²⁶¹ Arist. *GA* 2.3, 736b28.
²⁶² Т.е. отново растителната способност на душата.