

ВЛАДИМИР МАРИНОВ

**(Департамент „Средиземноморски и източни
изследвания“, НБУ, София)**

МЕТОДЪТ НА РАЗГОВАРЯНЕТО

ДИАЛЕКТИКАТА КАТО НАУЧНА

И ОБРАЗОВАТЕЛНА ПРАКТИКА

В АНТИЧНОСТТА И СРЕДНОВЕКОВИЕТО

С о ф и я

2013

СЪДЪРЖАНИЕ

КРАТКИ СЕМИОТИЧНО-ИСТОРИЧЕСКИ БЕЛЕЖКИ ЗА ДИАЛЕКТИКАТА	3
ПЪРВА ЧАСТ: ДИАЛЕКТИКАТА И АНТИЧНАТА НАУКА	7
1. <i>STATUS QUAESTIONIS</i> : ФИЛОСОФИЯ И ДИАЛЕКТИКА В “КРЪГА ОТ ЗНАНИЯ” – ПОРФИРИЙ, ПСЕЛ ИЛИ ЦЕЦ?	7
2. КРАТКА ИСТОРИЯ НА ДИАЛЕКТИКАТА В АНТИЧНОСТТА	12
2.1 Философия, софистика и диалектика при Платон	12
2.2 Аристотел: философия без диалектика?	16
2.3 Понятието за диалектика след Аристотел: елинистическата мисъл	19
2.4 Между играта и божествеността: платонически интерпретации на <i>Парменид</i> и реабилитация на диалектиката в късната античност	24
3. ОПИТ ЗА ОБОБЩЕНИЕ: НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЯТ СИНТЕЗ	31
ВТОРА ЧАСТ: ДИАЛЕКТИКАТА И СВОБОДНИТЕ ИЗКУСТВА ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО	35
1. ХРИСТИЯНСТВОТО И НЕОПЛАТОНИЧЕСКОТО НАСЛЕДСТВО: ДИАЛЕКТИКА И ОБРАЗОВАНОСТ ПРЕЗ РАННОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ	35

2. ПСЕЛ И ПЛАТОНИЧЕСКАТА ДИАЛЕКТИКА ПРЕЗ XI ВЕК	43
3. “КРЪГЪТ ОТ ЗНАНИЯ”, “СВОБОДНИТЕ ИЗКУСТВА” И ФИЛОСОФСКАТА ПРОПЕДЕВТИКА: ОПИТ ЗА СРАВНЕНИЕ	47
3.1 Гръкоезичният “енциклопедизъм” от елинистическия период ...	48
3.2 Образователният цикъл при Филон Александрийски	50
3.3 Латинският Запад и своеобразието на свободните изкуства	51
3.4 Енциклическият “квадривиум” и Платоновата философия	53
3.5 Без “тривиум” на Изток	54
3.6 Ἐγκύκλια μαθήματα при Цец: пропедевтични знания, философски дисциплини или учебни направления?	55
3.7 Обратно към Псел: познавателната стълбица на “многоучеността”	57
4. СРЕДНОВЕКОВНАТА ДИАЛЕКТИКА – НАУКА ИЛИ ИЗКУСТВО?	60
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	64
СПИСЪК НА ЦИТИРАНАТА ЛИТЕРАТУРА	66

КРАТКИ СЕМИОТИЧНО-ИСТОРИЧЕСКИ БЕЛЕЖКИ ЗА ДИАЛЕКТИКАТА

Семиотиката обича да представя себе си като млада наука, необременена с миналите грешки и отколешните трудности на старата хуманитаристика. Нейният новаторски, дори бунтарски характер, забележим още при зачеването ѝ в редовете на двамата първооснователи – Чарлз Пърс и Фердинан дьо Сосюр, се изразява най-вече в това, че в качеството си на „наука за знаците” и „процесите на означаване” тя успешно отбягва както лабораторния плен на тясната специализация и неизбежното хербаризиране на живите идеи в един или друг дял на „строгата” наука,¹ така и постепенното разтваряне в лаическата практика и повърхностната „всичкология” на научнопопулярния дилетантизъм, така характерен за днешното информационно общество. От една страна, семиотиката се ползва със свободата на извоюваната си интердисциплинарност, с чиято помощ смело прекрочва границите между дискретните теории на социалните и на естествените науки, като с това едва ли не претендира за статута на *съвременна метанаука*. От друга страна, ключовата задача да запази своята свежест, жизненост и продуктивност кара привържениците ѝ да не се застояват при теоретичните модели и строго научните описания, а в не по-малка степен да се свържат с многообразието от *популярни практики* на означаване, чието роене в глобалната цивилизация на XXI век е неоспорим факт. По този начин, стъпвайки върху солидната и дълга традиция на западното знание и същевременно изследвайки новаторските употреби на знака в прагматичния свят на нашето време, съвременната семиотика се опитва не просто да отстоява своето право да съществува като наука, но и да брани честта на хуманитаристиката изобщо.²

¹ Това е валидно за Сосюр едва с известни уговорки: К. Банков, *Семиотични тетрадки*, част 1: *Уводни лекции по семиотика* (София, 2001), 5–21. И все пак, революционният характер на неговата „семиология” е извън всякакво съмнение.

² А. J. Greimas, J. Courtés, *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (Paris, 1979), 335–346; В. Колапиетро, *Речник по семиотика* (София, 2000), 7–16; и др.

В най-общ вид, политиката на приобщаване към семиотичната идея се свежда до това в почти всяка културна или естествена дейност да се търсят явните или скрити следи на определен вид семиозис.³ С особена сила това важи за *историята* на семиотиката: в почти всеки феномен на културното минало се отбелязват онези негови черти и особености, които го уподобяват по един или друг начин на някоя от съвременните семиотични идеи, теории и практики. Днес в семиотичните среди и университетски курсове с право се говори за средновековната доктрина за знака, обсъждат се аспектите на Аристотеловото учение за означаването, а заедно с тях се изследва и една безкрайна поредица от прилики между най-разнообразни „стари” и „нови” лични или публични практики, на които семиотиката и нейните дялове са сметнали за важно да обърнат внимание.

С оглед на казаното, настоящата работа си поставя скромната задача да представи един частен случай на подобен интерес, при това във връзка с определена дискурсна практика, която в исторически план е загубила самостоятелното си съществуване и е била абсорбирана от други, живи и до днес дискурсни форми. Става дума за *философската диалектика*, която още през античността губи ролята на *първостепенен метод на научно изследване и комуникация*, но впоследствие намира своя нов живот в образователния цикъл на „енциклопедичното познание”, „свободните изкуства” и аргументативните практики от късната античност досега. Разбира се, трансформациите на диалектиката имат богата и сложна история, която ще се опитаме да проследим, обръщайки внимание най-вече на педагогическото ѝ „прераждане” и на съпътстващите го идеологеми, в които следва да видим знак за по-едрия, културен *modus vivendi* на съответната епоха или общност. Общата теза, която ще изкажем тук, е, че възниквайки като алтернатива на висшето образование

³ Стандартна (и крайно обща) дефиниция на *семиозис* вж. в R. Posner, K. Robering, T. A. Sebeok (hrsgg.), *Semiotik: ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Bd. 1 (Berlin, 1997), 4: “Semiosis is an event in which something functions as a sign”. По-детайлно (но и по-зависимо от конкретната теория) е определението, дадено в A. J. Greimas, J. Courtés (*op. cit.*, бел. 2), 339: “La sémiotique est l’opération qui, en instaurant une relation de présupposition réciproque entre la forme de l’expression et celle du contenu (dans la terminologie de L. Hjelmslev) – ou entre le signifiant et le signifié (F. de Saussure) – produit des signes... Ce terme est synonyme de fonction sémiotique”. Срв. В. Колапиегро (*цит. съч.*, бел. 2), 235; К. Банков (*цит. съч.*, бел. 1), 10–11; и др.

на софистите и реторите, философската диалектика на Сократ и неговите последователи първоначално се налага като *водещ тип научно-образователен дискурс, интегрално отразен в цялостния модел на живеене* на учените среди от класическата и елинистическата епоха. С постепенното отделяне на „частните“ науки от системата на философията и преди всичко с прогресивното налагане на писаното над устното слово като основен „медиум“ на научните изследвания и на висшето образование, ролята ѝ в живота на интелектуалните общности от гръко-римската античност постепенно избледнява и става все по-маргинална, но това не означава, че диалектиката престава да съществува. Донякъде парадоксално, кризата на първенството ѝ в сферата на научно-философската методология довежда до това, че теоретични елементи и конкретни практики от „изкуството на добрия разговор“ се оказват успешно интегрирани в новоутвърдените дискурсни форми и методи на образоваността. Сведена до дял на „логическата“ философия през елинизма, а по-късно понижена и до част от пропедевтичния цикъл на „средното“ образование („енциклопедическите дисциплини“ на изток или седемте „свободни изкуства“ на запад), диалектиката, разглеждана *per se*, губи челната си позиция в тогавашното знание, но отделни парченца от нея продължават скрито или явно да функционират на различни нива в йерархията на човешката комуникация, като по този начин ни позволяват да говорим за „диалектика“ и „диалектическо“ в широк спектър от философски, научни, образователни и житейски смисли. Накратко, с разтварянето си в разнообразните форми на аргументативното слово и диалога, диалектиката се превръща в *общокултурен феномен* още навремето.

Тук трябва да кажем още, че семиотичните теории и практики от античността се радват на значителен изследователски интерес през последните 40–50 години.⁴

⁴ Измежду многото проучвания трябва да отличим работите на проф. Манети, който не само събира, описва и систематизира отделните „знакови действия“ от античността, но предлага също и задълбочен анализ на по-общата им среда, в която е било възможно те да се осъществят контекстуално – вж. G. Manetti, „Ancient Semiotics“, in: P. Copley (ed.), *The Routledge Companion to Semiotics* (London, 2010), 13–28. Колкото до семиотичните измерения на т. нар. *artes dicendi* в античността и средновековието, от голяма важност тук е статията му „Sign Conceptions in Grammar, Rhetoric, and Poetics in Ancient Greece and Rome“, in: R. Posner, K. Robering, T. A. Sebeok (hrsgg.), *Semiotik: ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Bd. 1 (Berlin, 1997), 876–892.

Проучени са основните писмени и материални свидетелства от епохата, като повечето анализи смело и без притеснение от анахронизми отнасят реконструиранияте модели към съответните браншове на съвременната семиотика. В това отношение диалектиката не прави изключение: през XIX век Чарлз Пърс я обявява (давайки й ново име – „критическа логика“) за част от триадично изградената „семейотика“, а в средата на XX век тя бива окончателно редуцирана до особен вид „прагматика“, занимаваща се с „произхода, употребите и следствията на знаците“ в контекста на диалога и диспута.⁵ Така, независимо от споровете дали синтактиката, семантиката и прагматиката принадлежат на семиотиката или по-скоро представляват дялове на лингвистиката,⁶ диалектиката и днес има своето място в научното изследване на думите и нещата, доколкото исторически и концептуално се свързва с конкретни семантико-прагматични процедури, които отдавна са предмет на точно изброяване и описание от страна на специалистите. Това, което според мен все още липсва в семиотичното ѝ присвояване, е по-общият поглед върху *образователния контекст* на нейната поява, развитие и по-късна рецепция. Тъкмо на въпросната „*културно-дидактична семантика*“ на диалектиката ще посветим и нашето изследване.⁷

⁵ Вж. R. Posner, K. Robering, T. A. Sebeok (*op. cit.*, бел. 3), 5–6.

⁶ За многозначността на тези понятия вж. A. J. Greimas, J. Courtés (*op. cit.*, бел. 2), 325–332; за лингвистичната теза вж. най-вече F. Palmer, *Semantics* (Cambridge, 1981), 1–16.

⁷ Първоначална и по-кратка версия на изследването е представена на научна конференция и по-късно публикувана в сборника с материали от нея под заглавие – В. Маринов, „Порфирий, Псел и Цец: наблюдения върху статута на диалектиката“, в: Н. Божилова (съст.), *Ars u scientia през Средновековието: Сборник от научна конференция* (София, 2006), 49–95.

ПЪРВА ЧАСТ

ДИАЛЕКТИКАТА И АНТИЧНАТА НАУКА

1. *STATUS QUAESTIONIS*: ФИЛОСОФИЯ И ДИАЛЕКТИКА В „КРЪГА ОТ ЗНАНИЯ” – ПОРФИРИЙ, ПСЕЛ ИЛИ ЦЕЦ?

Подобно на повечето значими теми в традицията на античната и средновековна философия, проблемът за статута на диалектиката отправя своето предизвикателство към съвременния изследовател не толкова с оскъдицата на сведения или пък с липсата на основополагащи изследвания, колкото с прекалено богатата си и пъстра история, чиито обрати, отклонения и повторения трудно могат да се съберат в едно просто и еднопосочно обяснение. Много често подобна многоликост на изследвания феномен събужда рефлекс на две крайни позиции в тълкуването. От една страна, появява се усещането за непроницаемост на темата като цяло, при което разнообразието от интерпретации и перспективи лесно се превръща в знак за нейната “безбрежност”, противоречивост и недостижимост. Естествено, такава нагласа изпитва сериозни съмнения в разрешаването на дори най-частните изследователски дилеми. От друга страна, нуждата от ясно фиксирани ориентири често води до повтарянето на повърхностни генерализации и остарели схеми, които не просто не отговарят на конкретната реалност на предмета, но пораждат и илюзорното чувство за несъмненост и пределна изчерпателност на казаното.

Позволих си да припомня тази банална истина, доколкото темата на настоящето изложение лесно би могла да бъде изтълкувана като “залитане” в една от двете крайности. Повод да се насоча към нея всъщност беше осъзнаването на пределно общия тон, с който често се говори за статута на диалектиката и особено за мястото ѝ в цикъла на седемте свободни изкуства през ранното средновековие. Същевременно смисленият прочит на текста, който предизвика интереса ми към

тази проблематика, изисква полагането и на някои по-генерални щрихи. Така, далеч от идеята да предлагам цялостна реконструкция на въпроса, в следващите начални редове ще се опитам да очертая – в рамките на тълкуването ми на същия текст – някои аспекти в тогавашното разбиране за диалектика, които са достатъчно представителни, що се отнася до по-общото ѝ значение, и заедно с това отчитат особеностите на съответната интелектуална и културно-философска среда. Убеден съм, че единствено такова наслагване на общия план и конкретната перспектива би придало смисъл на разискването по настоящата тема.

Така това, което избрах за отправна точка на изследването, са четиринадесет стиха от небезизвестните *Истории* (или *Хилиади*, както по-късната тексткритика ни е научила да ги наричаме) на византийския граматик Йоан Цец, живял и творил през XII век в Константинопол.¹ В един от тях, обсъждайки произхода и съдържанието на понятието за “енциклически дисциплини” (ἐγκύκλια μαθήματα), авторът извършва на пръв поглед странната замяна на диалектиката (като дял и традиционен завършек на тривиума) със “самата философия”. Проблематичността на това “нововъведение” в цикъла на свободните изкуства по никакъв начин не се отменя от факта, че стиховете представляват парафраза на неоплатоника Порфирий. Дори напротив: ако въпросът за статута на диалектиката в контекста на платоническото философстване е въпрос за ценността и жанровете на смислената комуникация изобщо, когато става дума за ролята на диалектиката в християнската духовност, то всички ние сякаш сме свикнали с далеч по-смирено ѝ определяне като изкуството на умелата аргументация, чийто обхват и сила в най-добрия случай стигат до предверието на истинната и боговдъхновена философия. Защо тогава се налага подобна замяна и какво всъщност се постига с нея: омаловажаване на философията или – обратното – възстановяване на диалектиката в нейния

¹ Предвид бележката (11.719), че живее точно век след Псел (1018–ок.1080), както и с оглед на други свидетелства, най-приемливите дати за живота на Цец са приблизително 1110 (*) и 1180 г. (†); срв. J. M. Duffy, “Tzetzes on Psellos”, in: C. F. Collatz, J. Dummer, J. Kollesch, M.-L. Werlitz (hrsgg.), *Dissertationum criticae: Festschrift für Günter Christian Hansen* (Würzburg, 1998), 441. Относно личността на Цец и основните му произведения – *Омирови алегии*, трите *Илионски поеми* и тринадесетте *Хилиади*, вж. C. Wendel, “Johannes Tzetzes”, in: C. Pauly, G. Wissowa (hrsgg.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 7 (Stuttgart, 1948), 1959–2010; както и статията за него в A. P. Kazhdan, A.-M. Talbot, A. Cutler, T. E. Gregory, N. P. Ševčenko (eds.), *Oxford Dictionary of Byzantium* (Oxford, 1991), ii.

предишен блясък? Не е ли това случайна поетическа приумица или написаното от византиеца Цец загатва за едно почти толкова сложно и многопластово разбиране за диалектика, каквото откриваме в традицията на античното философстване?

Преди да предложим своя отговор, обаче, нека проследим самия текст и отбележим недвусмисленото в него:

ἐγκύκλια μαθήματα τὰ λυρικὰ κυρίως,
κυρίως τε καὶ πρότιστα ταύτην τὴν κλήσιν σχόντα,
ἀπὸ τοῦ κύκλω τὸν χορὸν τὸν λυρικὸν ἐστῶτα,
ἀνδρῶν ὄντα πεντήκοντα, λέγειν τὰς μελωδίας.
ἐγκύκλια μαθήματα τὰ λυρικὰ κυρίως.
δευτέρως δὲ ἐγκύκλια μαθήματα καλοῦνται
ὁ κύκλος, τὸ συμπέρασμα πάντων τῶν μαθημάτων,
γραμματικῆς, ῥητορικῆς, αὐτῆς φιλοσοφίας,
καὶ τῶν τεσσάρων δὲ τεχνῶν τῶν ὑπ’ αὐτὴν κειμένων
τῆς ἀριθμούσης, μουσικῆς καὶ τῆς γεωμετρίας
καὶ οὐρανοβάμονος αὐτῆς ἀστρονομίας.
ἐγκύκλια μαθήματα δευτέρως ταῦτα πάντα,
ὡς ἔγραψε Πορφύριος ἐν βίοις φιλοσόφων
καὶ ἕτεροι μυρίοι δὲ τῶν ἐλλογίμων ἄνδρες.²

В собствен смисъл *κρῦγ от знания* се казва лириката,
тъй като най-първо тя приела е за себе си въпросното название –
поради това, че *в κρῦγ* стоящ и наброяващ петдесет човека,
лирическият хор е огласявал своите песни.

И тъй, във собствен смисъл *κρῦγ от знания* е лириката.³

Ала във втори смисъл *κρῦγ от знания* е също
онзи цикъл,⁴ сключващ⁵ всичките науки:

² Ioann. Tzetz. *Hist.* 11.520–533 = Porph. *Hist. Phil.* F224 Smith [fr. XX Nauck]. Съществуват две модерни издания на съчинението: Т. Kiessling (ed.), *Iohannes Tzetzes: Historiarum variarum chiliades* (Lipsiae, 1826); P. A. M. Leone (ed.), *Ioannes Tzetzes: Historiae* (Napoli, 1968).

³ L. M. de Rijk, “Ἐγκύκλιος παιδεία: A Study of its Original Meaning”, *Vivarium* 3 (1965), 24–93. Ключови места от философската традиция, илюстриращи това първоначално значение, са Plat. *Leg.* 654ab; Plut. *Alex.* 29.1; DL 9.37; Greg. Nyss. *Vita S. Macr.* 3. Елементарният “κρῦγ от знания” се усвоява в детска възраст чрез изучаването на поетите в училище или вкъщи.

граматика, реторика, самата философия,
наред с четирите изкуства, що под нея се подвеждат –
аритметиката, музиката, още геометрията,
както и обхождащата небесата астрономия.

Всички те в преносен смисъл се наричат *кръг от знания*,
както писал е Порфирий в *Жизнеописания на философи*⁶
и с него още други, хиляди прославени мъже.

От стиховете и по-общия им контекст в *Хилиади* не може да се направят кой знае какви изводи за историята на това, което Цец ни представя. Декларативният и леко повърхностен маниер на изложението напомня за абзац от византийски лексикон, а разхвърляният и “безцелен” облик на поемата трудно може да снабди читателя със смисловия фон, необходим за по-дълбоко вникване в пасажа.⁷ Впечатление прави и филологичният подход на автора, който се интересува най-вече от основните значения на израза ἐγκύκλια μαθήματα и не намира за нужно да ни предложи допълнително обяснение във връзка с особеностите на всяко едно от “знанията” поотделно. Тогава не можем ли да заключим, че проблематичната замяна на диалектиката с философия се дължи на авторско “невежество”? В действителност, подобно заключение би било неиздържано предвид известния факт, че въпреки литературно-поетичния характер на основните си занимания Цец

⁴ Cf. Quint. *Inst.* 1.10.1: ... *orbis illae disciplinae, quem Graeci encyclicion paidian vocant.*

⁵ Cf. Psell. *Opusc. Phil.* 2.52–54 Duffy: αἱ μὲν ἄλλαι τῶν λεγομένων ἐπιστημῶν ταῦτα ἢ ἐκεῖνα κατεμερίσαντο τῶν διηρημένων, φιλοσοφία (!) δὲ τῶν ὅλων ἐστὶ τὸ συνάρεμα; Vitruv. *Arch.* 1.1.12: *omnes disciplinas inter se coniunctionem rerum et communicationem habere... encyclios enim disciplina uti corpus unum ex his membris est composita...*

⁶ Става дума за съчинението *История на философията*, от което до нас са достигнали 22 фрагмента и свидетелства (F/T193–224 Smith), както и почти цялата секция *Животът на Путагор*, известна като самостоятелно произведение още от Античността. Френски превод с кратък увод и коментар предлага А.-Р. Segonds, “Les fragments de l’*Histoire de la philosophie*”, in: Éd. Des Places (ed.), *Porphyre: Vie de Pythagore. Lettre à Marcella* (Paris, 1982), 163–197.

⁷ Въпреки внушителния брой отнасяния към антични и ранновизантийски автори (около 400!), *Хилиади* съдържа предимно исторически и митологични “клюки”, чиято подредба не следва единен замисъл и поради това е крайно неопределена. По всяка вероятност Цец ползва голяма част от авторитетите на миналото с посредничеството на по-ранни антологии, чийто материал не се колебае често да ползва неточно или пък да преформулира до неузнаваемост.

познава добре късноантичната философска традиция и съвсем очевидно е наясно в детайли както с енциклическото образование, така и с различните концепции за философия през вековете.⁸

Остава възможността самият Порфирий да е преподредил дисциплините, а нашият автор просто да предава думите му. Разбира се, подобно отъждествяване на диалектика и философия би било напълно естествено за всеки ортодоксален платоник, какъвто тириецът безспорно е.⁹ И все пак, то едва ли би се случило точно в лоното на енциклическото знание, което – по общото мнение на античните – има подчертано пропедевтичен характер. В потвърждение на това е и още едно място в творчеството на неоплатоника, където в сходен контекст математическите науки отново са подчинени на висшата философия, но този път без каквото и да е споменаване на другите две дисциплини от тривиума – граматиката и реториката.¹⁰ Всичко това дава основание да се мисли, че в своя текст Порфирий е обсъждал единствено и само Платоновото върховенство на философията над математиката,¹¹ и че в крайна сметка този, който е поставил първата на мястото на диалектиката в тривиума, е по-скоро самият Цец.¹²

Тогаво какво означава тази подмяна? Най-вероятното, което – струва ми се – сме в състояние да предположим на този етап, е, че в приведените стихове би следвало да е заложено едно наистина изтънчено и многопластово понятие за диалектика, с което са се ползвали (някои от) учените среди във Византия през XI–XII век. Неговата поява, насетне, би трябвало да се дължи най-вече на образователния “ренесанс” по същото време, в който основна движеща сила е Михаил Псел, а главната роля е поверена от него именно на философията.¹³ За да потвърдим

⁸ *Hist.* 7.472–620; 8.966; 9.490–493; 10.590–599; 13.73–83. Cf. J. M. Duffy (*op. cit.*, бел. 1), 443.

⁹ Най-красноречиво за това говори свидетелството на Евнапий (T198 Smith), че *История на философията* завършва с книгата за Платон и неговите съвременници (най-вероятно Аристотел и останалите ученици), игнорирайки по този начин цялата по-късна традиция. Тематичен обзор на (нео)платонизма на Порфирий вж. у A. Smith, *Porphyrus' Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in post-Plotinian Neoplatonism* (The Hague, 1974).

¹⁰ Porph. *In Harm. Ptol.* 55.32–56.10 (най-вече прочутият цитат от Архит ταῦτα γὰρ τὰ μαθημᾶτα δοκοῦντι ἡμῶν ἀδελφεά); cf. Porph. (?) ap. Eus. *PE* 14.10.10.

¹¹ *Plat. Resp.* vii, 531a–534e; cf. Procl. *In Eucl.* 42.9–43.1.

¹² F. Kühnert, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike* (Berlin, 1961), 20–21.

¹³ R. Browning, “Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries”, *Past and Present* 69 (1975), 3–23; “Courants intellectuel et organisation scolaire à

хипотезата си обаче, а с това да предложим и по-правдоподобно тълкуване на обсъжданото място, трябва първо да проследим нишките на различните влияния, съхранени в миналото на традицията.

2. КРАТКА ИСТОРИЯ НА ДИАЛЕКТИКАТА В АНТИЧНОСТТА

2.1 Философия, софистика и диалектика при Платон.

Когато в I в. Филон Александрийски нарича диалектиката “сестра-близначка” на реториката,¹⁴ юдейският писател безпогрешно улавя общия произход на двете “изкуства”, макар под тях вече да разбира нещо доста по-различно от това, което Платон и кръгът му влагат в тези две названия. По тяхно време, съобщава Диоген Лаерций, словото (λόγος) се дели на пет вида: политическо (в което, очевидно, се специализират софистите), реторско (което служи за изнасяне на речи пред съда и публичните събрания), лично (езикът, който ползваме в частните си разговори), техническо (специфичният за всеки занаят или изкуство речник) и диалектическо (сиреч онова слово, което приема формата на диалог между запитващ и отговарящ в рамките на съвместния им разговор).¹⁵ Ако последваме тази класификация, то изглежда, че в Атина от класическия период култивирането на всеки един вид слово (с изключение на личното и техническото) се приема за “философия”.¹⁶ Философ е както Сократ или Перикъл,¹⁷ така и реторът Изократ, който – също като Платон – обявява философията и заложения в хората *logos* за върховно благо, но

Byzance au XI^e siècle”, *Travaux et Mémoires* 6 (1976), 219–222; W. Wolska-Conus, “Les écoles de Psellos et Xiphilin sous Constantin IX Monomaque”, *Travaux et Mémoires* 6 (1976), 223–243; J. M. Duffy, “Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos”, in: K. Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* (Oxford, 2002), 139–157; Ц. Бояджиев, “Михаил Псел и византийският хуманизъм на XI век”, в: *Две университетски лекции* (Велико Търново, 1997), 7–41; В. Маринов, “Халдейската тема във философските съчинения на Михаил Псел”, в: И. Христов (съст.), *Неоплатонизъм и християнство II: Византийската традиция* (София, 2004), 109–141.

¹⁴ Philo *Congr.* 17–18.

¹⁵ DL 3.86–87.

¹⁶ За най-ранните употреби на думата φιλοσοφία вж. P. Hadot, *What is Ancient Philosophy?* (London, 2002), 15–51. Общоприетата критика на платоническата теза за “питагорейския” ѝ произход е формулирана най-ясно и авторитетно от W. Burkert, “Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes ‘Philosophie’,” *Hermes* 88 (1960), 159–177.

¹⁷ Thuc. *Hist.* 2.40.1; cf. Isocr. *Paneg.* 47–48.

същевременно отстоява едно радикално различно виждане за човешката ситуация в сравнение със Сократ и учениците му.¹⁸ Разглеждана *in statu nascendi*, гръцката класическа *philosophia* се оказва “полилогична”, доколкото няколко алтернативни типа “словесност” си оспорват палмата на първенството ѝ. Това, че в крайна сметка се налага строгото понятие за философия, което познаваме от традицията на Сократ и Платон и което изключва от сферата на философското практически всяка форма на софистико-реторическото слово, е – струва ми се – следствие най-вече на огромното разнообразие, откритост и сила, които Сократово-Платоновата диалектика *като дискурсна практика* е предложила на човешкия логос.¹⁹

Иначе казано, класическото понятие за философия възниква в рамките на сократико-платоническия диалог, който успява да надрастне сродството си със софистиката и реториката и постепенно се оформя като съвършено различен от тях интелектуален феномен.²⁰ Способността и силата да се води истински диалог – което на езика на Платон означава: чрез задаване на точните въпроси и намиране на правилните отговори съвместното слово да достигне до “безпредпоставъчното начало” на истината – се нарича именно *диалектика*.²¹ Поне от *Евтидем* нататък, това е онази (свръх)дискурсна практика, която отличава Платоновия философ от ретора, софиста и представителя на всеки друг тип “слово”.²² Ако Изократовият *logos* заявява отказ от търсенето на кавито и да е “истини” извън обхвата на прекия човешки опит (*empeiria*) и така свежда себе си до убедителната *словоупотреба* и практически ефективното *мнение*,²³ Платоновата диалектика всячески се стреми да

¹⁸ P. Hadot (*op. cit.*, бел. 16), 50–51; C. Balla, “Isocrates, Plato, and Aristotle on Rhetoric”, *Rhizai* 1 (2004), 47–52. Подробно за софистите и тогавашната реторика вж. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge, 1981); Ж. Ромейе Дерби, *Софистите* (Враца, 2003).

¹⁹ Cf. M.-L. Kakkuri-Knuutila, “The Relevance of Dialectical Skills to Philosophical Inquiry in Aristotle”, *Rhizai* 2 (2005), 32–33.

²⁰ P. Hadot, “Philosophie, dialectique, rhétorique dans l’Antiquité”, *Studia Philosophica* 39 (1980), 139–166; G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge, 1981), 59–67; A. Nehamas, “Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato’s Demarcation of Philosophy from Sophistry”, *History of Philosophy* 7 (1990), 14–15. В този смисъл С. Balla (*op. cit.*, бел. 18), 45 е напълно права да твърди, че не понятието за реторика се ражда от Платоновата философска критика, а в полемиката изкрystalизира самото понятие за философията като нещо принципно различно от “общата култура” на реторико-софистическата традиция.

²¹ ἢ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις; Plat. *Resp.* vi, 511bc; vii, 532d–533a; *Phileb.* 57e; *Soph.* 263e; cf. Plot. *Enn.* 1.3 [20].

²² Plat. *Euthyd.* 290c; *Phdr.* 265c–266d; *Resp.* vi–vii; *Phlb.* 56d–62a; *Pol.* 285cd; etc.

²³ Isocr. *Antidosis* 253–256, 271; *In Soph.* 2–3; *Nicochl.* 6–9.

надхвърли тази чисто емпирична рационалност, заложена и ограничена в *езика*. Диалогичният *logos* е много повече самата *разумна душа*, която пречиства мисълта си от готовите мнения и словесната еквилибристика и достига до собственото си универсално съдържание *отвъд* частния опит и прагматичността на разговора.²⁴ Безспорно, диалектиката в своя “земен” произход е вид дискусия, притежаваща ясна формална структура и поне в началото подчинена на “празните положения и правила” на всеки нормален диспут.²⁵ Като такава, тя не би могла да се откаже от езиково-техническата агоналност, присъща на атинската “философия”, и затова в очите на обикновения човек, с каквито го наблюдава комедиографът Аристофан в *Облаци*, диалектикът Сократ си остава просто поредният софист, играещ си ловко с емпиричната “логика” на думите. И все пак, диалектиката е особен тип “логика”, способна да преодолее формалността на словото и да прерастне в душеводство (*ψυχαγωγία*)²⁶ и преобръщане на цялата душа (*περιαγωγή τῆς ὅλης ψυχῆς*),²⁷ т.е. в духовно-интелектуално преобразуване на разума (*logos*), при което последният да открие отразена в себе си универсалната и надезикова реалност на божествения свят на идеите.²⁸ Това, собствено, е и предметът на истинската философия.²⁹

Специфичната двойственост на диалектиката се открива съвсем ясно в *модела на образование*, който Платон изгражда в Академията.³⁰ След определен период от време, прекаран в усвояване на математическите науки и в развиване на нужната способност за абстрактно мислене,³¹ ученикът-философ започва да се занимава с диалектически упражнения, в които се тренират главно уменията му да формулира подходящата теза или антитеза. Накратко, с въпросната “логическа гимнастика”³² събеседниците се учат да излагат твърденията и критиките си последователно, аргументирано и убедително в рамките на всяка една разговорна ситуация, и то

²⁴ Превъзходен анализ на двете посочени алтернативни понятия за рационалност предлага М. Frede, “Introduction”, in: M. Frede, G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought* (Oxford, 1996), 1–28.

²⁵ Cf. Plot. *Enn.* 1.3.4.2–6, 5.11.

²⁶ Plat. *Phdr.* 261a; 271cd.

²⁷ Plat. *Resp.* vii, 521c.

²⁸ Cf. Plat. *Phlb.* 58a.

²⁹ Ц. Бояджиев, “Платоновата диалектическа онтология”, в: Б. Богданов и др. (прев.), *Платон: Диалози*, том 4 (София, 1990), 16–17, 28–34.

³⁰ P. Hadot (*op. cit.*, бел. 16), 62–64.

³¹ Plat. *Resp.* vii, 521d–530d.

³² Procl. *In Parm.* 630.38–631.1; cf. Arist. *Top.* 8.14, 163b1–4; Alex. Aphr. *In Top.* 27.27–31.

най-вече приемайки за отправна точка мнението на другия.³³ Предвид формално-техническият характер на тези упражнения, дотук едва ли можем да посочим кой знае каква съществена разлика с практиката в училищата на софистите и реторите, освен чисто *жанрова* – това, че в случая имаме работа не толкова с монологично слово, а главно с въпросо-отговорна словесна практика.³⁴

От друга страна, разнообразието на диалогичните похвати и подходи, което откриваме в Платоновите диалози, свидетелства за далеч по-богатото *съдържание* на диалектиката.³⁵ В действителност, усвояването на тези дискуссионни техники не цели едноличната победа в спора и формалното налагане над опонента с помощта на празнословни аргументи. В диалектиката нито словото, нито събеседниците са самодостатъчни;³⁶ те винаги действат с цел преминаване *отвъд* непосредствената даденост. Еленхосът на Платоновия Сократ преследва не дискредитирането на противника заради самото него, тук-и-сега, а абортирането на всяко мнимо знание, което би попречило *в бъдеще* на разума да достигне до истината.³⁷ Формално-логическата диайреза на кратунката и дефинирането ѝ по родов признак, което комикът Епикрат умело пародира,³⁸ е за Платоновите студенти не реторическо упражнение или софистична игра, а съвсем сериозно занимание, чиято полза лежи в разкриването на определени закономерности на битието в рамките на човешкия логос *независимо от* предмета или крайния успех на дискусията. Нисшият етап в диалектичното философстване, следователно, е само встъпление към върховното

³³ Alex. Aphr. In Top. 27.12–18. Елинистическият и средният платонизъм твърдо вярват, че инструкциите за провеждане на това нисше, уводно ниво в диалектиката са предмет на диалога *Парменид*: срв. С. Steel, “Proclus et l’interprétation “logique” du *Parménide*”, in: L. Benakis (ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale: Actes du Colloque international de Corfou, 6–8 octobre 1995* (Turnhout, 1997), 67–92.

³⁴ DL 7.42; Sen. Ep. 89.17; Cic. Fin. 2.17.

³⁵ Подробен план на диалектическите жанрове в *Диалози* може да се намери във Ф. Рикен, *Философия на античността* (София, 2001), 93–100.

³⁶ Елементът на *сътрудничество*, задължителен за добрата диалектика, е подчертан още от Аристотел (*Тор.* 8.11, 161a19–b1; *SE* 16, 175a13–14). За Р. Hadot (*op. cit.*, бел. 16), 63–76, цялото здание на диалектиката се гради върху особената “етика на диалога”, царяща в рамките на Академията. Относно *съвместната цел на събеседниците* в дискутирането на противоположните им позиции вж. М.-L. Kakkuri-Knuutila (*op. cit.*, бел. 19), 34; също Ц. Бояджиев, “Сократовите беседи и модерният диалог”, в: *Античната философия като феномен на културата* (София, 1994), 124–126.

³⁷ Plat. Men. 84ad; *Soph.* 229e–230e; *Tht.* 150ac; etc.

³⁸ Epicr. F 11 A.-K.

познание. Диалектиката – а с нея и самата философия – изхожда от обикновената дискусия и умелото ориентиране в нея,³⁹ но не спира дотук, а прераства в съвместна духовна „аскеза“ на събеседниците, увенчана при добър край с интелектуалната интуиция за благо и истина *отвъд* конкретността на словото, езика и мненията. Диалектическото философстване се оказва многопластово и възходящо.⁴⁰

Именно в този смисъл диалектиката е обявена за *висш дял* от философията.⁴¹ Философското познание, разбира се, не се изчерпва с практиката на диалога; то включва още физиката и математическите науки, както и помощни дисциплини като гимнастиката, да речем. Всички те безспорно играят съществена роля в умозрението на философа. И все пак, в сравнение с върховния път на познанието, който собствено представлява диалектиката, тяхната функция е изцяло подчинена и несамостоятелна.⁴² За да стигне до истината, философията трябва да претопи цялото налично знание в диалога. Така, в една или друга степен, множеството *лица* на диалектиката – реторическото, формално-логическото, онтологичното и дори научно-математическото – отразяват присъствието ѝ на *всички* нива в Платоновата философия и се оказват онова пълно наследство, което по-късната традиция, фатално повлияна от Сократ и прочутия му ученик, преосмисля и преаранжира в опитите си да изгради собствено понятие за диалектика.

2.2 Аристотел: философия без диалектика?

Макар за късната античност “симфонията” между Платон и Аристотел в почти всяко отношение да е нещо самоочевидно, днес трудно бихме възприели насериозно тезата за пълно единомислие на двамата по въпросите на философската *методология*. Колкото и верен на учителя да е Аристотел в останалия план на изследванията си, тук той изразява категоричното си несъгласие: философията в истински смисъл трябва да бъде систематично познание, което в своето търсене на първоначалата да изхожда единствено от *научно доказани предпоставки*.⁴³ Казано

³⁹ Това е причината Платон (*Resp.* viii, 539ce) да се обявява за поне петгодишен срок на подобно обучение и упражняване преди същинските занимания с по-висшата диалектика.

⁴⁰ Plat. *Resp.* vii, 532ad; cf. Procl. *In Parm.* 1015.38–41.

⁴¹ *Ibid.*, vii, 519cd; cf. Plot. *Enn.* 1.3.5.4–9.

⁴² *Ibid.*, vii, 525b, 531a–534d.

⁴³ Arist. *APo passim*; *Met.* Г.2–3.

с други думи, Аристотел не приема диалога и диалектиката за онзи фундамент, който те представляват в рамките на платоническото философстване.⁴⁴ Върховната истина според него се нуждае от друг “път” на достигане и комуникиране – и това е монологичната научно-трактатна “аналитичност”, която води мисълта до сигурен и правилен извод по силата на своята желязна необходимост, без значение дали освен самия размишляващ в нейното следване участва и друг.⁴⁵

Разбира се, неуместно и почти невъзможно е тук да изложим основанията за тази промяна. И все пак, корените на Аристотеловото несъгласие водят най-общо до недоволството от явната *недогматичност* на диалектичното мислене. Както вече споменахме, Платоновият диалог приема за свой изходен пункт *определено мнение*, подхвърлено от събеседниците, което се превръща в “работна хипотеза” за последващия философски разговор. Нейната истинност, накратко, бива тествана, като единият от участниците формулира теза, свързана с въпросното общоприето вярване, а събеседникът застава на противоположното мнение и го отстоява като антитеза. Ако участниците в дискусиата наистина са умели в диалогизирането (което ще рече: ако наистина са философи), то те *биха могли* по пътя на въпросите и отговорите в крайна сметка да достигнат до “безпредпоставъчното начало” (*ἀρχὴ ἀνυπόθετος*)⁴⁶ на всичко това, което обсъждат. Нито предметът, нито уменията за дискутирането му, обаче, гарантират подобен “улов” на истината. За Платон до върховната “гледка” безспорно води само диалектиката, но това не означава, че философът следва да се надява на успех при *всеки* свой опит. Още по-съмнителни тогава стават резултатите от подобна беседа, когато участниците не успяват или не желаят да отсеят правилното от погрешното и строят размишлението си върху *неверни* предпоставки.⁴⁷ Диалектиката би могла и да води *до* “нехипотетичното” първоначало, но със сигурност тръгва *от* и се конституира *около* определени хипотези,⁴⁸ които пък в повечето случаи отразяват популярни фрази или общи

⁴⁴ R. Smith, “Aristotle on the Uses of Dialectic”, *Synthèse* 96 (1993), 335–338; cf. J. D. G. Evans, *Aristotle’s Concept of Dialectic* (Cambridge, 1977). По-“оптимистичен” възглед за ролята на диалектиката във философските изследвания на Аристотел поддържа G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic* (London, 1986), 221–251.

⁴⁵ M.-L. Kakkuri-Knuutila (*op. cit.*, бел. 19), 33, 69–70.

⁴⁶ Plat. *Resp.* vi, 510b–511b.

⁴⁷ Alex. *Aphr. In Top.* 4.33.

⁴⁸ Cf. Plat. *Phaed.* 100a–101e.

мнения. Така за Аристотел става очевидна опасността, толкова често изтъквана в по-късни времена и от християнските “антидиалектици”, философската дискуссия да се окаже напълно безоснователна, тръгваща от нищо и достигаща до нищо.⁴⁹

Впрочем, подобно опасение едва ли би объркало истинския платоник, за който постигането на истината е по презумпция нещо рядко, изключително и често пъти непостижимо в човешкия живот. Факт е, обаче, че Аристотел не се съгласява с това и се преориентира към необходимите истини на логическото мислене, върху чиято сигурна база трябва да се изгради позитивното философско знание. От тази перспектива, Стагирит започва да разглежда вкоренеността на диалектичката практика в разговарянето от горния „софистициран” тип като признак именно на нейната *ненаучност* и *нефилософичност*.⁵⁰ Диалектиците се основават не на аподиктично изведени положения, а на (обикновено случайно повдигнати) хипотези и общоприети твърдения.⁵¹ Затова и “диалектиката”, пояснява Аристотел, “прави само предположения там, където философията действително познава.”⁵² Неин предмет е не истината (τὸ ἀληθές), а достоверните твърдения (τὰ ἔνδοξα)⁵³ и даже убедителното (τὸ πιθανόν)⁵⁴ – факт, който в определен аспект я прави по-близка до реториката и еристиката, отколкото до философията.⁵⁵

От това става ясно, че за Аристотел диалектиката *като дискурсна практика и методология* е нещо твърде различно от философията и философския идеал за

⁴⁹ Alex. Aphr. *In Top.* 3.8–23.

⁵⁰ Л. Елдере, “Топика и платонистката теория за принципите на битието”, в: И. Христов (прев.), *Аристотел: Топика* (София, 1998), 304.

⁵¹ Arist. *APr.* 1.1, 24a22–b12; *APo* 1.2, 71b33–72a5.

⁵² *Met.* Γ.2, 1004b24–25: ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ (прев. И. Христов); cf. Alex. Aphr. *In Met.* 259.24–260.29.

⁵³ Arist. *Top.* 1.1, 100a29–30; 1.2, 101a34–b4; 8.14, 163b9–16; *Met.* α.1, 993b20–30; Β.2, 1004b22–26; *Rhet.* 1.2, 1355a35; cf. R. Smith (*op. cit.*, бел. 44), 343–347.

⁵⁴ DL 5.28.

⁵⁵ Arist. *Rhet.* 1.1, 1354a1–4; *SE* 11, 171b3–12; Alex. Aphr. *In Top.* 3.25–5.6. Предметната близост между диалектика и еристика (софистика) кара Н. Cherniss (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, i [Baltimore, 1944], 18) да настоява – разбира се, съвсем погрешно – за тяхното отъждествяване. Против това, както и за принципното различие между софистика и диалектика се обявява и самият Аристотел (*Top.* 2.5, 112a9–10). За сходна идентификация по предмет между реторика и диалектика свидетелства Секст Емпирик (*Adv. Math.* 2.66–71); главните разлики помежду им пък са предмет на обсъждане при Alex. Aphr. *In Top.* 5.7–16; S.E. *Adv. Math.* 2.6–7; Cic. *Fin.* 2.17; *Orat.* 113; *Brut.* 309; Quint. *Inst.* 2.7; Varro ap. Cassiodor. *Inst.* 2.2. Срв. бел. 20.

научност.⁵⁶ И все пак, ако за нея не се намира място като дял на философията, то последната охотно използва доста от логико-аргументативните ѝ умения, способности и инструменти.⁵⁷ Така във философския модел на Аристотел бива включен само формално-техническият аспект на диалектиката, а върховната ѝ епистемологична функция е изцяло иззета от доказателствената силогистика. Ползата ѝ за научните изследвания се състои най-вече в онзи нисш дял от академическия курикулум, когато философстващите се учат да разискват както тезата, така и – задължително – нейната антитеза. “Хората, които могат да различават достоверното във връзка с противоположните твърдения и да проследяват и двете”, коментира Александър Афродизийски, “много по-лесно биха открили в коя част на това противоречие се крие истината... Защото както съдията разпознава справедливостта, изслушвайки и двете страни, така и в рамките на философските изследвания човек не може да разкрие истината за доста неща, ако не проблематизира и двете противоположни твърдения поотделно.”⁵⁸ Още тук, в самото начало на перипатетическата традиция, наблюдаваме как диалектиката постепенно се превръща във *формално-логически метод*, който би могъл и да няма *съдържателна* връзка с предмета си, доколкото “истинското” му познание остава приоритет на научната „аналитична” теория.

2.3 Понятието за диалектика след Аристотел: елинистическата мисъл.

Промените, които Стагирит внася в разбирането за философията и връзката ѝ с диалектичната практика, безспорно оказват голямо влияние върху елинистическия дебат по темата. Диалектиката окончателно бива асоциирана с онази част в системата на философията, която се нарича “логика” и която в най-общ смисъл обхваща ученията на съответната школа за различните аспекти на човешкия

⁵⁶ Cf. P. Hadot (*op. cit.*, бел. 16), 77–78.

⁵⁷ M.-L. Kakkuri-Knuutila (*op. cit.*, бел. 19), 33–36.

⁵⁸ *In Top.* 28.26–29.2: οἱ γὰρ δυνάμενοι τὰ πιθανὰ πρὸς τὰ ἀντικείμενα συντελοῦντα διορᾶν καὶ εἰς ἀμφοτέρω ἐπιχειρεῖν ῥᾶον ἂν εὐρίσκειον ἐν ποτέρῳ αὐτῶν μέρει τῆς ἀντιφάσεως τὸ ἀληθές ἐστιν... ὡς γὰρ ὁ δικαστὴς διὰ τοῦ ἀμφοτέρων ἀκοῦσαι τὸ δίκαιον γνωρίζει, οὕτως καὶ ἐν ταῖς κατὰ φιλοσοφίαν ζητήσεσιν ἐπὶ πολλῶν οὐχ οἷόν τε τὸ ἀληθὲς εὐρεῖν ῥαδίως μὴ πρότερον εἰς ἑκάτερον ἐπιχειρήσαντα. Относно трите вида полза от изучаването на диалектиката при Аристотел вж. *Top.* 1.2, 101a25–b4; Alex. Aphr. *In Top.* 27.8–32.4. Най-точен и подробен увод в Аристотеловото разбиране за диалектика, изложено най-вече в *Топика*, предлага P. Slomkowski, *Aristotle's Topics* (Leiden, 1997), 11–94.

логос⁵⁹ – от теорията за звуците и изговарянето, през лингвистиката и семантиката, до формалната логика, реториката и (поне отчасти) когнитивната психология.⁶⁰ Съдържателното познание за света, боговете и хората остава в полето на другите два дяла – физиката и етиката.⁶¹

От своя страна, академическата традиция на диалектиката – още от времето на преките последователи на Платон⁶² – започва все повече да губи автентичния си облик и най-напред се свежда до помощно средство в постигането на по-истинното математическо знание,⁶³ а впоследствие и до началното си ниво на формализирано антитетично дебатиране.⁶⁴ Последната тенденция виждаме напълно реализирана в академическия скептицизъм, чиито представители (и най-вече Карнеад) развиват до съвършенство техниките на въпросния тип аргументация.⁶⁵ Макар да се ползва с авторитета на Платон и все още да се нарича “диалектическа” школа,⁶⁶ Средната и Нова Академия се отличава с очевидна загуба на интерес към метафизичните разговори и онтологическата спекулация изобщо.⁶⁷ Това, което занимава най-активно академиците-скептици в периода III–I в. пр. Хр., е съперничеството с останалите философски школи. И тъй като стоици, епикурейци и перипатетици наследяват от Аристотел идеята за философията като научно-теоретично знание, основано на логически неопровержими принципи и по тази причина формулирано в устойчива система от догми,⁶⁸ академиците, на свой ред, проявяват най-голямо

⁵⁹ Ps.Plut. *Plac.* 874e: λογικὸν δὲ τὸ περὶ τὸν λόγον, ὃ καὶ διαλεκτικὸν καλοῦσιν.

⁶⁰ J. Barnes, S. Bobzien, M. Mignucci, D. Schenkeveld, “Logic and Language”, in: K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge, 1999), 65–67. Най-вероятно подобен “логически” аспект на диалектиката е бил отчитан още в Платоновата Академия, тъй като Порфирий (*In Harm. Ptol.* 8.22–27) свидетелства, че Ксенократ започвал диалектическата си теория с изследването на *гласа* (φωνή).

⁶¹ За разделението на философията на логика, физика и етика, както и за допълващите се функции на всяка една от частите, вж. S.E. *Adv. Math.* 7.17–19; DL 7.40–41; Sen. *Ep.* 89; K. Ierodiakonou, “The Stoic Division of Philosophy”, *Phronesis* 38 (1993), 57–74.

⁶² Cf. e.g. Philipp. Opunt. (Ps.Plat.) *Epin.* 991c.

⁶³ J. M. Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 BC)* (Oxford, 2003), 184.

⁶⁴ P. Hadot (*op. cit.*, бел. 16), 104–107.

⁶⁵ DL 4.28, 62.

⁶⁶ *Ibid.*, 1.19.

⁶⁷ За епистемологичния “обрат” и учението за познанието в скептичната Академия вж. M. Schofield, “Academic Epistemology”, in: K. Algra, *et alii* (*op. cit.*, бел. 60), 323–352.

⁶⁸ S.E. *Adv. Math.* 7.40–41; 11.185; *Pyrrh. Hyp.* 1.3–4, 13–15.

усърдие в съхраняването и развитието на онези елементи в цялото на Платоновата диалектика, които имат полемичен характер и могат да се използват в антидогматичната критика на противниковите учения. Така – парадоксално – опитът да се противостои на другите школи отвежда академиците изключително близо до Аристотеловия усет за диалектика. От една страна, доколкото хората са лишени от способността за *пълно* познание, диалектичната философия не би могла да ни отведе другаде, освен при *вероятното* положение на нещата – така, както то ни се разкрива в светлината не на философските догми, а на собственото ни изследване и конкретния ни опит.⁶⁹ Изглежда, че и тук, както при Аристотел, на диалектиката е отказан достъп до познанието на върховната *истина*. Така тя – и това е втората допирна точка с представите на Стагирит – губи статута си на *съдържателен дял* от познанието и се модифицира във *формален метод и оръдие* на аргументацията, т.е. в “изкуство за доводи” (*τέχνη λόγων*).⁷⁰ В ситуацията на непрестанни нападки между спорещите школи основополагащата предпоставка на диалектиката, че във философския диалог можем *заедно* да стигнем до пределното основание на всичко отвъд собственоприсъщата ни крайност, се оказва просто безполезна и отживяла.

И все пак, логическият формализъм в тази област се проявява може би най-отчетливо в стоицизма. Знаем, че стоическата логика (или *philosophia rationalis*) се подразделя на диалектика и на реторика, дефинирани съответно като “знание за правилното водене на разговор” и “знание за правилното произнасяне на слово”.⁷¹ Тъй като философският разговор предполага сблъсъка на две противоположни становища и довеждането – по пътя на размяната на въпроси и отговори – на едното до абсурд, то правилното водене на диалога по необходимост изисква отличаването на вярното твърдение на фона на погрешното. Така диалектиката в ролята на *доктринален дял* на философията се определя като “наука за истинното, погрешното и нито истинното, нито погрешно”.⁷² Но впечатлението, че с това ѝ е

⁶⁹ Idem, *Pyrrh. Hyp.* 1.226–234.

⁷⁰ DL 3.48. Това е родовият признак и на *реториката* (S.E. *Adv. Math.* 2.6–8), което обяснява честото отъждествяване на двете (*ibid.*, 2.69). Срв. бел. 55.

⁷¹ ἐπιστήμη τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι, ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν: DL 7.42; cf. Sen. *Ep.* 89.17; Cic. *Fin.* 2.17.

⁷² ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐθετέρων: S.E. *Adv. Math.* 11.187; DL 7.62; cf. Alex. *Aphr. In Top.* 1.10–12: οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὀρίζομενοι τὴν διαλεκτικὴν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν, τὸ δὲ εὖ λέγειν ἐν τῷ τὰ ἀληθῆ καὶ τὰ προσήκοντα λέγειν εἶναι τιθέμενοι.

възстановено правото да довежда до истината за нещата, се оказва илюзорно. С “истинно, погрешно и неутрално по вярност” стоиците визират всъщност не някаква предметна реалност, а общите *понятия* и *представи* в пределите на езика. Доколкото стоическата логика разграничава сферата на реалността от сферата на логоса и се задоволява с *изкажимото* (τὸ λεκτόν),⁷³ съдържание на диалектиката е вече не истината за нещата като такива, а правилната съгласуваност на вътрешното или външното ни *слово* за тях.⁷⁴ Макар и част от философията, диалектиката се оказва *формално знание* за “означаващото” и “означаваното”,⁷⁵ което по тази причина и не би могло да разполага с *реален* предмет. “Диалектиката е наистина изкуство,” отбелязва Филодем, “но сама по себе си тя не води доникъде, ако не бъде отнесена към определени твърдения (λόγοι) в етиката и физиката.”⁷⁶ Бидейки *предметно* неутрална, диалектиката – съвсем подобно на Аристотеловия *organon* – пронизва цялото поле на научно-философското познание, но само като скрепяваща *конструкция* и универсален *метод*, не и като *съдържателно знание*.

Все по-явното формализиране на диалектичната философия и окончателното ѝ превръщане в занимание с перипатетико-стоически тип логика се дължи – трябва да признаем – и на някои общи насоки в развитието на културната традиция. През I в. пр. Хр. четенето и коментираването на писани текстове вече е изместило устния разговор като водеща форма на философска и образователна комуникация.⁷⁷ Непосредствената откритост на диалогичната среда в повечето случаи е заменена с лекционни курсове, в рамките на които учителите извличат догматичния смисъл на философията от съчиненията на авторитетите. Ражда се епохата на коментарите

⁷³ И. Христов, “Встъпителна студия”, в: И. Христов (прев.), *Аристотел: Категории* (София, 1992), 16. За комплексния смисъл и ключовата роля на понятието в стоическата епистемология вж. главно М. Frede, “The Stoic Notion of a *lekton*”, in: S. Everson (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Thought, 3: Language* (Cambridge, 1994), 109–129.

⁷⁴ Cf. DL 7.83; Cic. *De Orat.* 1.157.

⁷⁵ *Ibid.*, 7.43–44, 62; S.E. *Pyrrh. Hyp.* 2.214; Sen. *Ep.* 139.17; *Suda* s.v. διαλεκτική.

⁷⁶ Philodem. *Rhet.* 1.6.10–18. Този парадоксален статут на логиката (респ. диалектиката) е причина някои елинистически мислители да отричат принадлежността и заслугите ѝ към философията. Списъкът с имената на тези, които отхвърлят логическото образование и го считат за вредно, е наистина дълъг и включва киниците (DL 6.103), киренците (DL 2.92; Sen. *Ep.* 89.12; S.E. *Adv. Math.* 7.11), епикурейците (DL 10.31; Cic. *Fin.* 1.22; S.E. *Adv. Math.* 7.15), Аристон (*SVF* 1.391–393; Sen. *Ep.* 89.13; S.E. *Adv. Math.* 7.12; DL 7.160) и даже младия Зенон, по-късно основател на стоическата школа (Stob. *Ecl.* 2.2.12; cf. DL 7.32).

⁷⁷ Cf. e.g. Plut. *Sen. Resp. Ger.* 796се.

и катедрите, когато неформалното общуване отстъпва място на регламентирани обсъждания, в които важно е не какво *ние* можем да измислим, а какво, как и защо е казано *от автора*.⁷⁸ Колкото и условна да е така представената картина, става ясно, че диалектиката неизбежно изминава пътя от живия диалог в Сократово-Платоновия кръг до популярния писан наръчник по формално-логическо мислене, оставяйки единствено далечен спомен за началото си: “Подобен вид разговори [диалектичното обсъждане на две противоположни твърдения – б.м., ВМ] е бил свойствен за древните и те провеждали повечето си беседи именно по този начин – не, както сега, по книги (тогава още не е имало такива), ами след като изказвали определено твърдение, се упражнявали върху него и изпробвали находчивостта си в изнамирането на доводи, като първо се опитвали да обосноват, а след това и да опровергават даденото твърдение въз основа на общоприети предпоставки.”⁷⁹

Така на границата между двете хилядолетия, античната философска традиция се оказва притежател на няколко различни, но все пак родствено близки визии за диалектиката. Независимо дали като апоретичен метод или като пълноправен дял в системата на философското знание; като имаща работа единствено с вероятното и общоприетото и по тази причина разминаваща се с истинската философия, или като способна да ни изведе ако не до абсолютната истина, то поне до правилната и вярна подредба на представите ни от и във езика; независимо от тези съвсем не маловажни различия, диалектиката във всички тези случаи се разглежда като тясно свързана – или направо идентична – с това, което и понастоящем наричаме *логика*. В желанието си да примири и синтезира философиите на Платон и Аристотел, средният платонизъм окончателно заменя Платоновата идея за диалектиката като съдържателно-метафизична, основана на диалога “логика” с проаристотелисткото ѝ разбиране като “свод от правила в изкуството на мисленето”.⁸⁰

⁷⁸ P. Hadot (*op. cit.*, бел. 16), 150–155.

⁷⁹ Alex. Aphr. *In Top.* 27.12–16: ἦν δὲ σύνηθες τὸ τοιοῦτον εἶδος τῶν λόγων τοῖς ἀρχαίοις, καὶ τὰς συνουσίας τὰς πλείστας τοῦτον ἐποιοῦντο τὸν τρόπον, οὐκ ἐπὶ βιβλίων ὡσπερ νῦν (οὐ γὰρ ἦν πω τότε τοιαῦτα βιβλία), ἀλλὰ θέσεως τινος τεθείσης εἰς ταύτην γυμνάζοντες αὐτῶν τὸ πρὸς τὰς ἐπιχειρήσεις εὐρετικὸν ἐπεχείρουν, κατασκευάζοντες τε καὶ ἀνασκευάζοντες δι’ ἐνδόξων τὸ κείμενον.

⁸⁰ P. Merlan, “Greek Philosophy from Plato to Plotinus”, in: A. H. Armstrong, (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), 68. Даже краен платонически “пуритан” като Атик (живял II в. сл. Хр.), отричащ всякаква приемственост и единомислие между Платон и Аристотел, говори за *логически* дял на

2.4 Между играта и божествеността: платонически интерпретации на *Парменид* и реабилитация на диалектиката в късната античност.

Всичко това личи много ясно в алтернативния средноплатонически прочит на Платоновия *Парменид*. Казвам “алтернативен”, защото подобно на нас, и късната античност приема за самоочевидно, че именно в този диалог Платон представя най-задълбочено и изчистено същността и динамиката на божествената реалност.⁸¹ Когато започва да пише прочутото си *Платоново богословие*, Прокъл (уповавайки се на цялата неоплатоническа традиция до себе си) не се колебае да структурира изложението си тъкмо като коментар към “хипотезите” (или диалектическия набор от съответните тези и антитези) от третата част на *Парменид*, като по такъв начин полага казаното в диалога в самото ядро на платоническата доктрина.⁸² Следвайки къде съзнателно, къде несъзнателно тази теологическа интерпретация, завещана ни с посредничеството на средновековния и ренесансов неоплатонизъм, ние също сме склонни да мислим, че в *Парменид* са закодирани основните смислови моменти на Платоновата онтология и че внимателното вникване в хода на хипотезите би ни разкрило – по думите на същия Прокъл – “цялостната и съвършена светлина на

философията (F2 des Places). Разбира се, това върви със съответното антиперипатетическо обяснение: Аристотел и ортодоксалният перипатетизъм предпочитат да нарича въпросния дял “органон”, а делението на философията на логика, физика и етика всъщност започва с Платон (или по-точно с Ксенократ: F82 Isnardi Parente).

⁸¹ Вж. подробните бележки на Цочо Бояджиев към българския превод на диалога в Б. Богданов и др. (прев.), *Платон: Диалози*, том 4 (София, 1990), 585–590. Първостепенната важност на “диалектическата онтология” от *Парменид* за неоплатоническите ексегети е предмет на неизброимо множество от модерни изследвания, от които в този случай ще посочим само две: С. Steel, “Iamblichus and the Theological Interpretation of the *Parmenides*” (1996, an unpublished lecture; вж. списъка на цитираната литература); А. Lernould, “La dialectique comme science première chez Proclus”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 71 (1987), 509–536. За детайли от историята на тълкуването на *Парменид* дължим много и на вече споменатото проучване на С. Steel (*op. cit.*, бел. 33).

⁸² Procl. *Theol. Plat.* 1.7, p.31.7–27 S.-W.: “В него [диалога *Парменид*] всички божествени родове биват изведени поред от най-първата причина и [най-ясно] разкриват взаимната си обусловеност. ... Изобщо, за да обобщим накратко, тук стават видни всички аксиоми на богословската наука, както и всички чинове на божествените неща, установени в тяхната непрекъснатост; и диалогът не е нищо друго, освен химн за раждането на боговете, както произлизат от неизречимата и непознаваема причина на вселената.”; *In Parm.* 617.13–618.13; cf. Olymp. *In Alc.* 11.5–6: *Парменид* е “светая светих” (τὰ ἄδυτα) на Платоновата философия.

богословското познание” при Платон.⁸³ В крайна сметка, нали точно в този диалог основателят на Академията повдига въпроса за единното праначало и тъкмо тук повтаря изискването от *Държавата* първото (или с други думи благо) да бъде диалектически уловено *отвъд* всяка конкретна същност и определение?⁸⁴

И все пак, ако проследим внимателно платоническата литература от римско време, ще видим, че за дълъг период в историята на школата онтологическото тълкуване на диалектичното обсъждане в диалога просто липсва, а вместо него господства една далеч по-“техническа”, логико-реторична интерпретация, която разглежда същата творба като нагледно упражнение в диалектическия метод без какъвто и да е позитивен завършек, поне що се отнася до Платоновото учение за идеите и реалността. Нещо повече, въпросният модел на тълкуване, изглежда, бива окончателно преодолян едва в началото или средата на III в. сл. Хр. Ето защо не е никак чудно, когато Прокъл посвещава цели две глави от увода на *Платоновото богословие* именно на него, а не на междинната “ейдологична” интерпретация.⁸⁵ Очевидно на късните платоници се е налагало не просто да спорят относно броя на хипотезите от втората част и точния им битиен аналог, но преди всичко да убедят слушателите си, че *Парменид* е теологическо произведение, в което Платон задава диалектичното постигане на божествената *реалност*.⁸⁶ В този смисъл, макар и да не полемизира с живи поддръжници на логическата интерпретация, Прокъл ясно осъзнава нуждата да говори за нея, защото най-напред трябва да се премахне всяко съмнение в “богословския” замисъл на диалога. В противен случай, под въпрос ще остане статутът на Платоновата диалектика, а оттам и на самата философия, която от наука, постигаща отвъдната реалност в съкровената ѝ същност, би се принизила до “светско” реторическо учение, скептично по отношение на бога и познанието за съществуващото.⁸⁷ За да реабилитира “теологията” на Платон, неоплатонизмът се заема преди всичко с преоценка на диалектическия метод на философско знание.

⁸³ Procl. *Theol. Plat.* 1.7, p.32.1–2 S.-W.: τό τε οὖν ὅλον καὶ τέλειον τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης φῶς; cf. 1.4, p.20.20–25 S.-W.

⁸⁴ *Ibid.* 1.10, p.44.5–11 S.-W.; cf. Plot. 5.1.8.10–27.

⁸⁵ *Ibid.* 1.9–10. (Общ преглед на всички предходни тълкувания е направен в 1.8.)

⁸⁶ Независимо дали под това се разбира “единството” на идеите в умозримия свят (както настоява междинната интерпретация на диалога) или неоплатоническото “единно” отвъд ноуменалната сфера.

⁸⁷ A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford, 1990), 11–17.

С други думи, проследяването на еволюцията в античното интерпретиране на *Парменид* неизбежно прераства в преглед на различните разбираня за диалектика, наложили се през различните етапи на платоническото движение в античността. За целта обаче следва първо да припомним накратко структурата на самия *Парменид*. Още от древността диалогът се разделя условно на три части, или по-скоро на две части и интермедия.⁸⁸ Първата част ни пренася на очевидно измислена беседа на новодошлите в Атина елейци Парменид и Зенон, на която присъства и младият Сократ. Повдигайки елейската тема за единната реалност на вселената, последният самоуверено предлага собствено решение на Зеноновата апоретика на движението и множествеността – а именно, че светът на сетивата съществува благодарение на причастността си към идеите, и по-специално към идеите за подобие и различие.⁸⁹ Тогава достолепният и мъдър Парменид повежда разговор със Сократ и отправя няколко сериозни (макар и еристично конструирани) възражения против учението за идеите.⁹⁰ Въпреки успеха в спора, накрая старецът се съгласява с младия си събеседник, че ако няма идеи (т.е. някакво единство *преди* и *зад* множествеността), не би имало нито познание, нито смислен разговор и слово, нито даже богове.⁹¹ Така диалогът навлиза във втората си част (или интермедията), където Парменид прави заключението, че Сократ се е провалил в диспута не защото им е предложил неистинно учение, а защото не е избродил всички *мислими* варианти за връзка на идеите с нещата и значи не се е показал достатъчно *трениран* в отстояването му срещу възможни контрааргументи. Ето защо, продължава мисълта си Парменид, младият философ следва да проблематизира по всякакъв начин това, върху което размишлява, за да изгражда и укрепва способността си за правилно обмисляне и да възхожда все по-уверено към истината.⁹² Нещо повече – и тук е ключовият момент за нашето обсъждане, – младостта не бива да се притеснява от подобни *умствени упражнения* и *чесане на езика* (ἀδολεσχία), защото тези занимания са полезни за неопитния разум независимо дали в тях се стига до реално познание или просто до

⁸⁸ Вж. бележката на Ц. Бояджиев в изданието: Б. Богданов и др. (прев.), *Платон: Диалози*, том 4 (София, 1990), 586.

⁸⁹ Plat. *Parm.* 127d–130a.

⁹⁰ *Ibid.* 130b–135b.

⁹¹ *Ibid.* 135bc.

⁹² *Ibid.* 135c–137c.

безсъдържателни изводи.⁹³ За да покаже по какъв начин трябва да се практикува диалектическият метод, Парменид предлага “собственото единно” и го поставя на разискване със следното условие: “Ако съществува многото, какво ще последва за многото само по себе си и по отношение на самото него, и по отношение на единното, и за единното – по отношение на самото него и по отношение на многото. От друга страна, ако многото не съществува, отново трябва да се види какво ще последва и за едното, и за многото както по отношение на самите себе си, така и по отношение едно спрямо друго...”⁹⁴ Следва трета част, в която Парменид беседва с юноша на име Аристотел, като двамата проследяват осем (или девет) хипотези във връзка с “едното” и “другите неща”.⁹⁵ Накрая многото думи и изводи са сумирани в извода, че “[единното и другото] както по отношение на самите себе си, така и едно спрямо друго, напълно съществуват и не съществуват, изглеждат и не изглеждат,” но също така и че “ако единното не съществува, нищо не съществува”.⁹⁶

Следвайки тази структура, трябва да кажем, че стандартната неоплатоническа интерпретация поставя акцент върху третата част на *Парменид*, тъй като именно в първите три хипотези от нея Плотин и последователите му откриват Платоновото диалектическо учение за трите първични “ипостаси” на реалността (единно, ум и душа).⁹⁷ От хоризонта на подобен прочит, първата и втората части представляват само прелюдия или изходен пункт за разгръщането на същинското платоническо богословие в третата: от просто упражнение за овладяване на философския метод, каквото Парменид предлага във втората част, някак тихо, но съвсем закономерно и последователно се преминава към същинското постигане на върховните битийни установления.

На какво тогава се опира логическата интерпретация? Несъмнено акцентът в нея пада върху т. нар. втора част. Прокъл свидетелства, че според тази линия на

⁹³ *Ibid.* 135d; cf. *Theaet.* 146b: “младостта успява във всичко”.

⁹⁴ *Ibid.* 136ab: εἰ πολλά ἐστὶ, τί χρὴ συμβαίνειν καὶ αὐτοῖς τοῖς πολλοῖς πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς τὸ ἓν καὶ τῷ ἐνὶ πρὸς τε αὐτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλά· καὶ αὖ εἰ μὴ ἐστὶ πολλά, πάλιν σκοπεῖν τί συμβήσεται καὶ τῷ ἐνὶ καὶ τοῖς πολλοῖς καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα.

⁹⁵ *Ibid.* 137c–166c. Цялата дискусия върху точния брой и конкретния смисъл на отделните хипотези от диалога в рамките на езическия неоплатонизъм е обобщена по чудесен начин в Procl. *In Parm.* 1052.31–1064.12.

⁹⁶ *Ibid.* 166c: αὐτό τε καὶ τἄλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται. [...] ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἐστὶν.

⁹⁷ Plot. 5.1–2; Porph. *Hist. Phil.* F220–221 Smith; *Sent.* 30–31; etc.

тълкуване, макар и наистина кратък, въпросният дял не бива да се разглежда само като интермедия, свързваща двете беседи на Парменид съответно със Сократ и с Аристотел, а като *смислов център* на целия диалог. Всъщност това, което Платон се е опитал да формулира, е диалектически метод за достигане до истината, а формулировката (заедно с обясненията за ползата от него) се намират точно във втората част. Така, за да се подчертае методологичният принос на диалога, третата част се претълкува от позитивно учение за единното в *упражняване на формално-логически техники* (λογικὴ γυμνασία).⁹⁸ От тази гледна точка, рубриката “единно” в *Парменид* се явява не реален обект на познание и обяснение, а безсъдържателен и – в известен смисъл – изцяло безразличен предмет на диалектически тренировки. “Измежду предшествениците”, пише Прокъл, “има и такива, които са казали, че целта на разглеждания диалог лежи в сферата на логиката ... и няма нищо общо със съзерцанието на действителните неща, тъй като забелязали, че разсъжденията [в третата част] се колебаят между твърдението и отрицанието, понеже веднъж следват от това, че единното съществува, а пък после – от това, че не съществува.”⁹⁹

Нещо повече, Парменид загатва, че подобна аргументативна гимнастика на ума не би могла да си поставя кой знае какви сериозни цели още с полагането на тезата – думите му буквално гласят: “Искате ли (щом е решено да играем на *наподобяваща сериозно занимание игра*) да започна със самия себе си ... и положи самото единно?”¹⁰⁰ Като допълнителен аргумент се привежда и пасаж от *Федон*, в който се казва, че истинският философ трябва да подлага на съмнение и *логическа* проверка всичко, което му дойде на ум, дори и да е напълно уверен в правотата на становището си; в противен случай, той би постъпвал като боязливо дете и още при първия си неуспех би се отказал от по-нататъшното умозрение, а “няма друго по-голямо зло от това човек да намрази *аргументирането*”.¹⁰¹ Накрая, защо е трябвало на Платон да съчетава критика на учението си за идеите с изложение за

⁹⁸ Procl. *In Parm.* 630.38–631.1.

⁹⁹ *Ibid.* 631.5–14: εἰσὶ δ' οὖν τινες οἱ λογικὸν εἶναι τὸν σκοπὸν εἰρήκασι τοῦδε τοῦ διαλόγου ... ἰδόντες ἐφ' ἑκάτερα κρουομένους τοὺς λόγους, τοτὲ μὲν τῷ εἶναι τὸ ἓν, τοτὲ δὲ τῷ μὴ εἶναι τῶν ἐπομένων.

¹⁰⁰ Plat. *Parm.* 137b: ἢ βούλεσθε, ἐπειδήπερ δοκεῖ πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν, ἀπ' ἑαυτοῦ ἄρξωμαι καὶ ... περὶ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος, κτλ.

¹⁰¹ Plat. *Phaed.* 89de: λόγους, букв. “размишленията или доводите” (превод на Б. Богданов в изданието: Г. Михайлов и др. (прев.), *Платон: Диалози*, том 2 [София, 1982], 380).

първоначалата? Очевидно е, че единството на диалога се постига най-добре, когато смисловият център бъде положен в “интермедията”. От всички тези аргументи се заключава, че единствената функция на заключителната част е да илюстрира как диалектическият метод следва да се упражнява *независимо* от конкретния предмет.

Разбира се, не е трудно да отгатнем, че логическата интерпретация се заражда в рамките на скептическата Академия от елинистическия период. Разполагаме с не малко свидетелства за начина, по който Аркесилай и особено Карнеад обичали да противопоставят доводи *за* и *против*.¹⁰² Апоретичният и “играещ” Парменид би затвърдил доста популярния образ на скептика Платон, за който все още говорят в Александрия през VI в., още повече, че подобно “формално” поведение се открива в почти всички ранни и средни диалози. “Някои,” пише анонимният съставител на *Прологомени към философията*, “насила причисляват Платон към скептиците и академиците, уж че той въвел несхватимостта на нещата. Този възглед те извличат изкуствено от това, което се казва в съчиненията му... В свой диалог (sic!), твърдят те, той казва: ‘Нищо не знам, нито уча на нещо, а само се съмнявам’.”¹⁰³

И все пак, най-важният за нас момент в скептическия антидогматичен прочит на *Парменид* е детайлното сравнение, което той прави с Аристотеловата *Топика* и което ни въвежда право в проблема за статута на Платоновата диалектика.¹⁰⁴ Както е известно, Стагирит развива собствена техника на хипотетична аргументация, която въпреки това остава силно повлияна от Платон. По-важното обаче е, че в текста на *Топика* могат да се открият доста места, които повтарят тъкмо правилата за диалектическо мислене от *Парменид* – ето един такъв пример: “По отношение на всеки тезис трябва да се прегледат доводите *за* и *против* и след като бъде наме-рено решение, то следва незабавно да бъде огледано, защото така ще можем да се упражним както в задаването на въпроси, така и в отговарянето на тях...”¹⁰⁵ Това, което прави впечатление тук, е *формалният подход* към тезата, който предполага висока степен на отработеност и по тази причина предполага

¹⁰² DL 1.19; 3.48.

¹⁰³ Anon. *Prol. Plat.* 10.1–6, 44–45: λέγουσι δέ τινες συνωθοῦντες τὸν Πλάτωνα εἰς τοὺς ἐφεκτικούς τε καὶ τοὺς Ἀκαδημαίκοὺς ὡς καὶ αὐτοῦ ἀκαταληψίαν εἰσάγοντος· καὶ κατασκευάζουσι τοῦτο ἐκ τῶν εἰρημένων αὐτῷ ἐν τοῖς συγγράμμασιν αὐτοῦ. ... αὐτός, φασίν, λέγει ἐν διαλόγῳ αὐτοῦ ὅτι ‘οὐδὲν οἶδα οὔτε διδάσκω τι, ἀλλὰ διαπορῶ μόνον’.

¹⁰⁴ Procl. *In Parm.* 989.1–29.

¹⁰⁵ Arist. *Top.* 8.14, 163b1–4 (прев. И. Христов).

δὲλγi и постојанни упражнения. “Защото както телесните занимания,” коментира мястото Александър Афродизийски, “когато се вършат по определен режим, поддържат тялото в добро състояние (εὐεξία), така и упражненията на душата, щом се правят методично, ѝ принасят крепкост (εὐεξία) в разсъжденията. А за разумната душа последното се състои точно в способността да се различава и разкрива истината.”¹⁰⁶ Както името ѝ показва, *Топика* предлага отработен достъп до множество логически топоси или ситуации, които могат да бъдат упражнявани “празни”, без оглед на конкретното (в повечето случаи произволно взето) съдържание. В това Аристотелово схващане за диалектика определени академици очевидно са видели сходен на техния и този на *Парменид* метод на аргументация. В скептичeskото абсолютизиране на общия принцип за сметка на конкретното съдържание със сигурност можем да набележим известно влияние от формалната логика на Стагирит. В случая, обаче, влиянието се представя в обратна посока – от Платон и Академията към Аристотел и Лицея, откъдето и диалектическият метод в *Парменид* бива описан като доста по-богат и полезен от този в *Топика*.

Естествено, в този вид първоначалната логическа интерпретация не би могла да бъде успешно защитена по простата причина, че платоническото понятие за диалектика е твърде широко и никога не се е изчерпвало с предадения в *Парменид* метод. Несъответствията между диалектиката от въпросния диалог и диалектиката от *Софистът*, *Федър* и *Държавата* са наистина големи: така, ако в *Парменид* диалектичeskото занимание би имало характера на голо упражнение, в останалите диалози то е представено като върховно и неопровержимо познание, в което метод и съдържание са неразривно свързани; ако в *Парменид* подобни занимания са обрисувани като младежко “чесане на езика”, то на други места диалектиката се явява многоопитно дело на изтънчени и добродетелни умове, въздигащо ги до света на умозримото; накрая, методът от *Парменид* остава някак чужд на фона на останалите Платоновы описания на диалектиката, в които се говори не толкова за доводи *за* и *против*, колкото за особената (възходяща и низходяща) платоническа

¹⁰⁶ Alex. Aphr. *In Top.* 27.27–31: ὡς γὰρ τὰ τοῦ σώματος γυμνάσια γινόμενα κατὰ τέχνην εὐεξίαν περιποιεῖ τῷ σώματι, οὕτω καὶ τὰ τῆς ψυχῆς ἐν λόγοις γυμνάσια κατὰ μέθοδον γινόμενα τὴν οἰκείαν εὐεξίαν τῇ ψυχῇ περιποιεῖ· οἰκεία δὲ εὐεξία ψυχῆς λογικῆς ἢ δύναμις καθ’ ἣν εὐρετικὴ τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ κριτικὴ γίνεται.

диайреза.¹⁰⁷ Всичко това дава основание на определени платоници (за съжаление останали анонимни в свидетелствата на Прокъл) да твърдят, че *Парменид* излага всъщност Платоновата критика на Зеноновия метод и елеатизма, и че следователно в него не бива да се търси Платонова диалектика.¹⁰⁸

Така самата логическа интерпретация претърпява не малки промени. И все пак, разграничението на Парменидовото “упражнение” от Аристотеловата *Топика*, от една страна, както и от диалектиката в гореспоменатите Платонов диалози, от друга, позволява на този модел на тълкуване да доминира и в рамките на т. нар. “среден платонизъм”, който скъсва със скептичното виждане за философията на Платон и все по-осезаемо се превръща в това, което днес наричаме “неоплатонизъм”. По какъв начин се разгръща тази втора, по-детайлна и сериозна логическа интерпретация на *Парменид*? На първо място, диалектическият метод, предложен в диалога, бива съвсем естествено поставен на едно ниво по-ниско от същинската Платонова диалектика, доколкото има стойност само за тепърва започващите своя път във философията, докато висшата диалектика е достойние на вече укрепналия в съзерцанието на идеите ум. От друга страна, Парменидовият метод не престава да се разглежда като по-съвършена версия на формалната диалектика от Аристотеловата *Топика*.¹⁰⁹ Това на свой ред значи, че логическата интерпретация на диалога в никакъв случай не уврежда онтологичния статус на Платоновата диалектика в нейната цялост. Дори напротив, тъкмо различаването на две нива в нея позволява на средните платоници да преодолеят изкуственото според тях противопоставяне между формална *логика* и съдържателна *диалектика*,¹¹⁰ а с това и да сложат точка в елинистическия (стойко-перипатетически) спор дали логиката представлява *част* или е по-скоро *средство* (ὄργανον) на философията.

3. ОПИТ ЗА ОБОБЩЕНИЕ: НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЯТ СИНТЕЗ

За какво става дума? Както видяхме, в перипатетизма диалектиката е сведена до словесна техника на аргументиране в спора, т.е. представлява методологическа

¹⁰⁷ Procl. *In Parm.* 648.2–649.16; 991.5–992.28.

¹⁰⁸ *Ibid.* 631.5–633.16.

¹⁰⁹ *Ibid.* 635.2–17.

¹¹⁰ *Ibid.* 1003.2–9.

схема или матрица, която се изпълва с реално съдържание едва вторично, при употребата ѝ в рамките на останалите философски дялове. Затова и перипатетическата диалектика по дефиниция е *organon* на философията, но не и неин интегрален дял. Обратно, стоическата логика претендира да е съдържателна част от философията и се схваща като пряк участник в реалността и нейните телесни взаимоотношения. В този спор неоплатонизмът си приписва¹¹¹ компромисното решение, според което диалектиката е и двете, защото предполага както чисто техническата “гимнастика” на рационалността, в която се бори единствено с абстрактните форми и закони на човешкото мислене, така и по-висше ниво на интелектуална дейност, където вече е въввлечена самата диалектика на реалността. Тази помирителна позиция е изложена изключително ясно от Йоан Филопон в началото на неговия *Коментар към Първа Аналитика*: “Платон твърди, че диалектиката е едновременно и част, и органон [на философията], като с това не казва нищо, противоречащо на учението му, нито пък изпада сам в противоречие. Всъщност, когато разглежда диалектиката сама по себе си, отделно от материята и нейните предмети, или с други думи – я съзерцава посредством разума и мисълта като свободна от всякакво приложение, Платон я приема за органон; когато обаче я мисли в употреба и приложена към реалността, тогава за него тя изпълнява ролята на дял [от философията]. Например, когато от две общоутвърдителни предпоставки се прави общоутвърдителен извод, тогава [диалектиката] ще изпълнява ролята на органон, тъй като [в случая] не се отнасяме до конкретен материал. Когато обаче правим това и твърдим, да кажем, че ‘Всеки човек е живо същество; всяко живо същество има душа; следователно всеки човек има душа’, тогава тя ще бъде част [от философията]. Впрочем, както ‘един лакът’ е едновременно част от тялото... и средство [за мерене] (при положение че разглеждаме дължината му сама по себе си), ...по същия начин стоят нещата и с диалектиката при Платон: във *Федър* и *Федон* той я разглежда в единство с

¹¹¹ Съвсем наскоро J. Barnes, *Truth, etc.: Six Lectures on Ancient Logic* (Oxford, 2007), 448–463 подложи на детайлна критика историческата валидност на въпросната опозиция, като убедително демонстрира, че късноантичните свидетелства и особено формулировката на елинистическия спор между стоици и перипатетици са твърде изкривени и анахронични. Съгласявайки се с неговите изводи, все пак трябва да направим допълнителната уговорка, че в случая от значение за нас е именно това, което късната античност и средновековието *разбират* под едно или друго антично гледище за логика и диалектика. Затова смятам, че дори да е бил измислен в по-късно време, спорът има пряко отношение към *нашата* тема.

дадения предмет (следователно като част), докато в *Парменид* я ползва без връзка с конкретна материя (следователно като органон [на философията])...”¹¹²

Мисля, че обобщението на Филопон е добра основа за заключителни изводи във връзка с диалектиката и нейното място в античното научно познание. С оглед на казаното не е трудно да схванем защо средният платонизъм, макар и подчертано догматичен по своя характер, не намира за нужно да оспорва логическата цел, която Платон уж си е поставил в *Парменид*. Безспорно, диалектиката на атинския философ е нещо по-възвишено и значимо от формалната логика на Аристотел – в заниманията с нея умът действително постига божествената *истина* за реалността. И все пак, диалектиката задължително започва отнякъде и в самото си начало тя е преди всичко *метод*, който душата тепърва трябва да упражнява и култивира в себе си и който предстои да си пробие път към сърцевината на нещата. *Парменид*, следователно, е посветен на “нисшия”, формален тип диалектика, много близък до формалната силогистика на Стагирит. Без съмнение, Платон развива определена диалектическа онтотеология, но това става в други съчинения, не и в настоящия диалог.¹¹³ Нещо повече, загубила непосредствената си устна среда и прагматика, в контекста на късноантичния платонизъм диалектиката все по-лесно намира своята идентичност в практикуването на стоико-перипатетическата *логика* и като че ли все по-трудно успява да даде конкретни измерения на възстановения ѝ върховен статут в рамките на философията. Говорим за особен случай на *десемантизиране*.

¹¹² Ioann. Philop. *In APr* 9.3–20: οὗτος γὰρ καὶ ὄργανον καὶ μέρος φησὶ τὴν διαλεκτικὴν οὐκ ἐναντία ἑαυτῷ δοξάζων οὐδὲ ἀντιφάσει περιπίπτων· ἀλλ' ὅταν μὲν τὴν διαλεκτικὴν αὐτὴν καθ' αὐτὴν χωρὶς ὕλης καὶ πραγμάτων λαμβάνη, τουτέστι τῷ λόγῳ καὶ τῇ διανοίᾳ γυμνὴν θεωρουμένην τῆς χρήσεως, τότε ὡς ὄργανον αὐτὴν λαμβάνει, ὅταν δὲ ἐν χρήσει καὶ γυμνασίᾳ πραγμάτων, τότε αὐτῷ τὴν τοῦ μέρους ἀναπληροῦ χρεῖαν. οἷον τὸ μὲν ἐκ δύο καθόλου καταφατικῶν συνάγεσθαι καταφατικὸν καθόλου συμπέρασμα, τοῦτο ἔσται αὐτῷ ὡς ὄργανον ὕλη μὴ προσαπτόμενον· ὅταν δὲ προσάπτοντες ὕλην λέγωμεν, οἷον πᾶς ἄνθρωπος ζῶν, πᾶν ζῶν ἔμψυχον, πᾶς ἄνθρωπος ἄρα ἔμψυχον, τότε ἔσται ὡς μέρος. καθάπερ ὁ πῆχυς καὶ μέρος ἐστίν, ὅταν τὸ μετρούμενον μέρος τοῦ σώματος λέγωμεν, καὶ ὄργανον, ὅταν αὐτὸν καθ' αὐτὸν τὸν μετροῦντα θεωρῶμεν· καὶ ἡ αὐτὴ ὀνομασία τοῦ μετροῦντος καὶ τοῦ μετρούμενου· εἰ μὲν μεθ' ὕλης λαμβάνοιτο, ἔσται μέρος τοῦ μετρούμενου, εἰ δὲ ἄνευ ὕλης, τουτέστιν αὐτὸ τὸ μέτρον, ἔσται ὄργανον. οὕτω καὶ ἡ διαλεκτικὴ παρὰ τῷ Πλάτῳ· ἐν μὲν γὰρ τῷ Φαίδρῳ καὶ Φαίδῳ μεθ' ὕλης αὐτὴν ὡς μέρος λαμβάνει, ἐν δὲ τῷ Παρμενίδῃ ὡς ὄργανον ἄνευ ὕλης. καὶ ἀπλῶς ἄνευ μὲν ὕλης ἔσται ὡς κανὼν καὶ ὄργανον, ἐν πράγμασι δὲ καὶ μεθ' ὕλης μέρος. Cf. Alex. Aphr. *In APr* 1.3–4.31; Ammon. *In APr* 8.15–11.21; Elias *In APr* 134.4–138.13; etc.

¹¹³ Procl. *In Parm.* 653.3–656.14: νέοις γοῦν ἢ τοιάδε προσήκει γυμνασία φιλομαθέσι.

По този начин логическото тълкуване на *Парменид* и Платоновата диалектика успява да се модифицира и безпроблемно да се вгради в догматичния и вече явно теологизиращ платонизъм от първите три века. “Не бива да се учудваме, ако някой нарича диалектиката от *Парменид* ‘упражнение’,” пише Прокъл, “но при все това отрича скептическия му характер, ...защото също както именуваме издръжливостта упражнение по пътя към смелостта, а въздържаността – упражнение по пътя към благоразумието, така ще бъде хубаво да назоваваме и цялата логическа теория един вид упражнение по пътя към умственото познание.”¹¹⁴ От друга страна, тази нарастваща експанзивност на теологичното в късния платонизъм води с времето и до постепенното изместване на *Парменид* от сферата на логическото в полето на висшата диалектика, тоест на онтологичното.¹¹⁵ Така сили набира “реалистката” интерпретация, която надделява над “формално-логическата” и започва да тълкува третата част като позитивно учение за различните нива в йерархията на битието. Тогава се ражда и неоплатонизмът, където диалектиката престава да е философска игра-упражнение и става преди всичко метод за преминаване от един към друг тип реалност. Това е особено видно у Прокъл, който умаловажава “гимнастическия” момент в *Парменид* за сметка на поставената крайна цел – *несветското постигане на божественото единство*: “Прочее, целият ни живот е упражнение за онази върховна гледка, и цялото пътешествие [на ума] по пътищата на диалектиката води към същата цел”.¹¹⁶ В същински смисъл късният (нео)платонизъм не прави разлика между диалектика, философия, богословие и обожествяване.

¹¹⁴ *Ibid.* 993.38–994.6: εἰ δὲ δὴ πάλιν γυμνασίαν καλοῖη ταύτην τὴν διαλεκτικὴν οὐκ οὔσαν ἐπιχειρηματικὴν, οὐ χρὴ θαυμάζειν· ... ὥσπερ γὰρ τὴν καρτερίαν γυμνασίαν πρὸς ἀνδρείαν, καὶ τὴν ἐγκράτειαν πρὸς σωφροσύνην καλοῦμεν, οὕτω καὶ τὴν λογικὴν πᾶσαν θεωρίαν ὡς πρὸς τὴν νοερὰν γνῶσιν γυμνασίαν προσονομάζειν ἀξιόσομεν.

¹¹⁵ За т. нар. *междинна* или *εἰδολογична* интерпретация вж. сведенията на Procl. *Theol. Plat.* 1.8, p.33.1 S.-W.; 2.4, p.31.4–11 S.-W.; *In Parm.* 635.31–638.2; 1051.35–1052.30; *Suda* μ.199.12–15.

¹¹⁶ Procl. *In Parm.* 1015.38–41: πᾶσα τοίνυν ἡμῶν ἢ ζωὴ γυμνάσιόν ἐστι πρὸς ἐκείνην τὴν θέαν, καὶ ἢ διὰ τῆς διαλεκτικῆς πλάνη πρὸς τὸν ὄρμον ἐκείνον ἐπείγεται.

ВТОРА ЧАСТ

ДИАЛЕКТИКАТА И СВОБОДНИТЕ ИЗКУСТВА ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО

1. ХРИСТИЯНСТВОТО И НЕОПЛАТОНИЧЕСКОТО НАСЛЕДСТВО: ДИАЛЕКТИКА И ОБРАЗОВАНОСТ ПРЕЗ РАННОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ.

Дотук се постарахме да набележим онези ключови моменти в историята на античната диалектика, които се оказват определящи за различните ѝ значения през различните културно-философски периоди на класическия гръко-римски свят. На първо място, видяхме, че диалектическият метод е това, което отличава стила на мислене и живеене на Сократ и последователите му от алтернативния софистично-реторически модел на висока култура, наложил се в Класическа Гърция през V–IV в. пр. Хр. Установихме още, че именно диалектиката, с присъщите ѝ изисквания за сътрудничество между събеседниците, за съдържателност на аргументативните процедури и за трансцендиране на обичайната светско-прагматична рационалност, се оказва в основата на отделянето на философския дискурс от останалите модели на висока “комуникация” навремето. Видяхме също как впоследствие Аристотел модифицира и по особен начин “детронира” диалектическия метод от престола на философията, съобразявайки го с новия аналитичен образец за “научна логика”. Проследихме също разнообразните концептуални и образователни превъплъщения на диалектиката, и най-вече трансформацията ѝ от жива интелектуална практика във все по-близък до формалната логика и теория на аргументацията елемент на книжовното образование. Последното, както ще видим, изиграва ключова роля за запазването ѝ, макар и в доста по-смирнен и променен вид, в ранносредновековното образование, а оттам и в западноевропейската култура чак до Новото време. Дори повече, чрез включването ѝ в модела на свободните изкуства определени прийоми и черти от нея са запазени и днес в либералното образование на Запада.

Тезата за логицизирането на диалектиката се подкрепя от внимателния поглед към неоплатоническата рецепция на посочените особености.¹ Наистина, Плотин е първият по-известен философ след Платон, който реабилитира диалектиката и я въздига отново до висша форма на философията изобщо.² Нещо повече, детайлната критика на Аристотеловия органон и обявяването на основните му категории за неадекватни оръдия в полето на първата философия³ би могло да остави у читателя впечатлението за разрыв с традицията на формалната логика. Такова впечатление, обаче, би се оказало съвсем несъстоятелно, когато се прехвърлим към логическите работи на прекия Платинов наследник начело на неоплатоническото движение – Порфирий.⁴ Задълбоченият анализ показва, че за Порфирий и Плотин логиката и диалектиката са просто *различни степени* на едно и също умствено движение към началата. Ако Платоновата диалектика действително представлява върховен път към божествената истина и в този смисъл се явява върховна част на теоретичната философия, то нищо не пречи на едно по-ниско ниво на философско размишление – а именно когато се отнасяме към физическия свят или към действителността на “външния човек” в модуса на времето и пространството – да си служим съвсем оправдано с термините, категориите и логическите процедури, които Аристотел ни предлага в *Органон*.⁵

Изглежда, че пъстротата на алтернативните философски понятия за логика и диалектика, акумулирани в историята на повече от осем века антична философия,⁶ не притеснява ни най-малко неоплатониците, които наследяват от определени

¹ Обзорен преглед на логическите учения на (късния) неоплатонизъм вж. в работите на A. C. Lloyd: “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic”, *Phronesis* 1 (1955), 58–72; (1956), 146–160; “Later Neoplatonists”, in: A. H. Armstrong, (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), 319–322; *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford, 1990).

² Plot. *Enn.* 1.3 [20].

³ *Ibid.* 6.1–3 [42–44].

⁴ Най-общо за логическото дело на Порфирий вж. S. Ebbesen, “Porphyry’s Legacy to Logic: A Reconstruction”, in: R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* (London, 1990), 141–171.

⁵ S. K. Strange, “Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the *Categories*”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2 (1987), 955–974; P. Hadot, “The Harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry”, in: R. Sorabji (*op. cit.*, бел. 4), 125–140; F. A. J. De Haas, “Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle’s *Categories*?”, *Phronesis* 46 (2001), 492–526.

⁶ Cf. Alex. Aphr. *In Top.* 1.10–12.

средноплатонически кръгове тенденцията към *синтез* на основните философски традиции (платонизъм, перипатетизъм, стоицизъм, понякога дори епикурейство) и отделните им учения в конкретни тематични области. Допускането, че логиката и диалектиката (а оттук и съответните академически и аристотелистки критики към другата страна) се отнасят до две *йерархично* подредени, но все пак относително *автономни* сфери на реалността и мисленето, позволява на късните неоплатоници да поддържат едно изключително гъвкаво и мащабно разбиране за диалектиката. В случай че става въпрос за “чисти” занимания с Аристотеловата логика, те не се колебаят да заемат една дори по-формална и “номиналистична” позиция от самите перипатетически коментатори.⁷ От друга страна, когато трябва да отстояват съдържателния характер на платоническата диалектика и нейната “несъизмеримост” с операциите и законите на формалната логика, неоплатоническите автори веднага посочват пропедевтичната и следователно относителна стойност на последната за философското мислене. Най-известният пример за подобно “пластово” осмисляне на диалектико-логическата сфера е вече обсъденото неоплатоническото решение на елинистическия спор, дали диалектиката е органон или част на философията;⁸ изводът е, че в зависимост от начина на приложение възможни и верни са и двете алтернативи.⁹ В късната античност “диалектика” е както стоическото изследване на езика или техниките за дискутиране, така и методът на “топическо” разискване у Аристотел, а също – в собствен смисъл – и наборът от умения и знания, свързани с платонисткото диалогизиране и философското постигане на абсолютното благо.

Християнското средновековие наследява всички изброени пластовете и смисли в неоплатоническото понятие за диалектика. Освен това, то наследява и схоластичния модел на философско образование, познат ни най-вече от александрийските коментатори на Аристотел и Платон.¹⁰ В мултикултурната и мултирелигиозна Александрия именно “идеологическата неутралност” на Аристотеловата логика (в

⁷ A. C. Lloyd, “The Later Neoplatonists” (*op. cit.*, бел. 1), 321.

⁸ Проблемът е разискван поне от времето на Посидоний насетне (cf. Sen. *Ep.* 138.21–29). Както вече казахме, перипатетиците отстояват първото, а стоиците – второто схващане.

⁹ Ioann. Philop. *In APr* 9.3–20; cf. Olymp. *Prol. Log.* 14.13–18.12; Elias *In APr* 134.4–138.13; etc.

¹⁰ H.-D. Saffrey, “Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle”, *Revue des études grecques* 67 (1954), 396–410; M. Richard, “ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ”, *Byzantion* 20 (1950), 191–222.

ролята ѝ на уводен дял във философското обучение) осигурява на езическата неоплатоническа школа далеч по-безпроблемно и дълго съществуване в сравнение с Атинския кръг на Платоновите диадохи.¹¹ В средата на VI в. същата школа вече се води от християнски учители-неоплатоници като Йоан Филопон, а в коментарната традиция към Аристотел се утвърждават християнските авторитети Стефан Константинополски, Илия и Давид Анахт, определящи в огромна степен стандартите на “висшето” образование във Византия поне до VIII в.¹² Няма да сгрешим, ако кажем, че византийското средновековие познава античното философско наследство през същата тази късноантична – и езическа, и християнска – коментарна традиция. От всичко това можем да се досетим, че нисшите, формално-логически нива и аспекти на неоплатоническата диалектика със сигурност продължават да съществуват в практически непроменен вид и в рамките на средновековното философстване. Дали подобен извод, обаче, важи и за диалектиката *като цяло*?

В най-общ план, това, което християнската философия не би могла да приеме, е висшата роля на диалектиката в процеса на *богопознанието*. Изглежда повечето – ако не и всички – резерви в отношението на християнството към диалектичната философия се коренят тъкмо в предпоставката, че човешкият *logos* е способен *сам* да открие пътя към божествената истина. Когато автори като Климент и Ориген, чийто “платонизъм” никога не е будил съмнение,¹³ обявяват диалектиката за нещо действително божествено и необходимо за разбирането на Писанието – нещо, към което ни води самият Логос,¹⁴ те всъщност следват модела на Филон Александрийски, за когото философията е наистина небесна, но само когато следва и “слугува” на далеч по-висшата Премъдрост Божия.¹⁵ С други думи, диалектичната “наука

¹¹ От свидетелствата на Дамаский (*Vita Isid.* ap. Phot. F292 Zintzen) и Симплиций (*In De Coelo* 271.18–21; *In Phys.* 1363.12–24) се заключава, че през V в. великият александрийски схолярх Аманий Хермий прави решителния компромис да обучава *християни* в школата, както и да поддържа една *религиозно неутрална* позиция в ранния етап на философското обучение. Срв. Вл. Маринов (*цит. съч.*, бел. 13 към първа част [= ч. I]), 114–116.

¹² M. Richard (*op. cit.*, бел. 10), 199–200.

¹³ Cf. H. Chadwick, “Philo and the Beginnings of Christian Thought”, in: A. H. Armstrong (*op. cit.*, бел. 1), 169.

¹⁴ Cf. e.g. Clem. *Strom.* 1.27–28; Orig. *Contra Cels.* 1.2, 38; 6.7; *Ad Greg. Thaum.* 1.

¹⁵ Philo *Congr.* 79; cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique* (Paris, 1984), 282–289. Затова и в посоченото място от Климент (бел. 14) “истинната диалектика” е способна да изброди всичко само и единствено ако се съчетае с “истинната философия” (т.е. с християнското Откровение): $\mu\kappa\tau\eta\ \delta\epsilon\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\delta\alpha\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\ \eta\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta\varsigma$

за божественото и небесното” се основава не на свободното усилие на диалогизацията разум, а на абсолютните предпоставки на Откровението. По тази причина, в чисто християнски контекст, диалектиката трудно би могла да запази автентичния си облик на върховно знание или поне на път към него; оказва се, че много повече ѝ приляга далеч по-“смирената” ѝ функция на формален метод или “изкуство” на рационална аргументация, който служи като въведение във висшата философия. Подобно на елинистическата традиция, и тук надделява “светско”-техническото разбиране за диалектиката като *ars disputandi*.¹⁶

Това се чувства – струва ми се – особено силно в латиноезичния Запад, който още от времето на Римската република насочва интелектуалните си предпочитания към реториката и граматиката и в някакъв смисъл свързва диалектиката много повече с тях (като част от филологическия *trivium*), отколкото с философската спекуляция.¹⁷ Тази – по израза на Анри-Ирене Мару – “тирания на граматиката” в образованието на Запада вероятно се подсилва и от усета за другост на гръцкия език и писаната на него философия (в това число, разбира се, и тази на Платон).¹⁸ Подобен усет става още по-осезаем, когато се стигне до по презумпция опасните диалектически работи, както с известно съжаление отбелязва Боеций.¹⁹ Символ на софистичните умения на езическия философ, “Аристотеловата” диалектика често бива предмет на враждебно отношение и дори на пълно отрицание.²⁰ Раздразнение от нейното “празно любопитство” изразява даже виден почитател на гръцкия език

διαλεκτικὴ ἐπισκοποῦσα τὰ πράγματα καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐξουσίας δοκιμάζουσα ὑπεξαναβαίνει ἐπὶ τὴν πάντων κρατίστην οὐσίαν τολμᾶ τε ἐπέκεινα ἐπὶ τὸν τῶν ὄλων θεόν, οὐκ ἐμπειρίαν τῶν θνητῶν, ἀλλ' ἐπιστήμην τῶν θείων καὶ οὐρανίων ἐπαγγελλομένη...

¹⁶ Срв. Е. Жилсон, Ф. Бьонер, *Християнската философия* (София, 1994), 232.

¹⁷ Н. Liebeschütz, “Western Christian Thought from Boethius to Anselm”, in: А. Н. Armstrong, (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), 542; Р. Courcelle, *Les lettres Grecques en Occident: De Macrobe à Cassiodore* (Paris, 1948), 392.

¹⁸ Р. Courcelle (*op.cit.*, бел. 17), 389–394 дори тълкува обичайната неприязнь на западното монашество към класическата гръцка литература през периода IV–VI в. като своего рода “лингвистичен национализъм” (за сходен латински прецедент вж. Sen. *Ben.* 1.4.1).

¹⁹ *In Top. Cic.* 1063BC; 1155BC; cf. Courcelle (*op.cit.*, бел. 17), 305–311.

²⁰ Tert. *Praescr. Adv. Haer.* 7, 20A (*PL* 2); cf. Cassian. ap. Alcuin. *Adv. Fel.* 1.19, 143D (*PL* 101): диалектиката е в основата на езическата “тъпа мъдрост”, облякла премянната на словесната хитрост (*stultam illam verbosa calliditate sapientiam*). За Аристотел като водач на диалектиците вж. Ieron. *In Ad Tit.* 3, 596A (*PG* 26): *dialectici quorum Aristoteles princeps est...*

и литература като Св. Йероним. “Нашият Господ е открил това, което никой философ не е откривал”,²¹ затова и прекалената страст по диалектико-философските изследвания на платоници и перипатетици е само суета, изкушение и липса на вяра в Истината на Писанието.²² Изкуството на силогизмите няма с нищо да ни помогне в Съдния ден, дори напротив – доколкото придава прекалена самоувереност на човешкия разум, в действителност то подклажда най-различни ереси, най-ярък пример за които е арианството.²³

В този смисъл, латиноезичната християнска мисъл от първите векове успява да присвои единствено *нисиите нива* на диалектичното философстване. За нея диалектиката окончателно се превръща в Аристотеловата формална логика (т.нар. *logica vetus*) във вида, в който *Въведението* на Порфирий и латинските му преводи и коментари на Марий Викторин и Боеций я завещават на идните векове.²⁴ Дори и през XI в. на Запад диалектиката като утвърдена част от манастирския курикулум се брои за реторико-аргументативна техника (*scientia disputandi argumentandique*), или с други думи – в най-добрия случай за философско-богословска *пропедевтика*.²⁵ Поне от Августин нататък нейното място е преди всичко в тривиума – като онова изкуство, което увенчава свободните науки (*studia liberalia*).²⁶

До голяма степен сходна е ситуацията с християнската рецепция на античната диалектика и в гръкоезичния Изток. Без съмнение, и тук диалектиката (или поне допустимата ѝ употреба) се отъждествява главно с Аристотеловата логика.²⁷ Така, например, през IV в. Дидим Слепец преразказва аргументите на Стагирит относно ползата от подобен род диалектически занимания и прокарва ясна граница между тях и вредната софистика.²⁸ От друга страна, източната традиция има пряк опит с езическия платонизъм и по тази причина пази спомена за едно чисто “академично”

²¹ *Hom. In Ioann.* 3.2: *Piscator noster invenit quod philosophus non invenit.*

²² Cf. P. Courcelle (*op. cit.*, бел. 17), 53.

²³ Ieron. *Ad Heliod.* 14.14; *Adv. Lucif.* 11, 174C (PL 33).

²⁴ P. Courcelle (*op. cit.*, бел. 17), 264–278; M. Asztalos, “Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West: The *Categories*”, *Harvard Studies in Classical Philology* 95 (1993), 367–407. Cf. Cassiodor. *Inst.* 1151C (PL 70): *logica, quae dialectica nuncupatur...*; *ibid.*, 1167B: *logica, quae et dialectica dicitur...*; Boeth. *Div.* 875D (PL 64).

²⁵ H. Liebeschütz (*op. cit.*, бел. 17), 593–600; Г. Каприев, *Анселм от Кентърбъри: Светът на неговите идеи* (София, 1999), 97–98.

²⁶ Cf. Aug. *Ord.* 2.13, 1013 (PL 32).

²⁷ Hippolyt. *Ref. Omn. Haer.* 1.1a.5.1–2; Ioann. Dam. *Dial. passim.*

²⁸ Didym. Caec. *In Ps.* 278.30–33.

разбиране за диалектика, свързано било със скептичeskата апоретика,²⁹ било с изконната ѝ съдържателно-метафизична роля на върховна философия.³⁰ Макар и рядко, последният аспект бива отчитан и – по всичко личи – в него се корени далеч по-яръстната нагласа на някои кръгове в източното монашество срещу *елинската философия* изобщо. Разбира се, още в раннохристиянските среди през I–III в. се среща схващането, че изкуствата, науките и философията като цяло са донесени на хората от падналите ангели (или гигантите) и че в този смисъл заниманието с тях е демонично дело.³¹ В някои образци на аскетическата литература, обаче, това, което лежи в основата на цялостния покварен начин на мислене, говорене и живеене, следван от езическите философи, е именно диалектиката. Истинската християнска философия на вярата и Откровението е преди всичко *нравствена аскеза* и като такава е несъвместима с празното и гибелно умуване на блуждаещия езически разум.³² Върховната философия (φιλοσοφία ἢ ἀνωτάτω), пояснява анонимният автор на *Житие на Св. Йоан Психаит*, се задоволява с простичкото съждение, че Бог съществува като наш единствен Творец, Спасител и Съдник; всичко останало, с което елинската философия толкова се гордее – силогизми, хипотези и прочие диалектически софизми – е само изкуствена *мисловна паяжина*, която ни обрича на заблуда и духовна гибел. Затова и всяка форма на елинската култура и наука, основана на подобен вид “светска” диалектика, по необходимост бива презряна от християнския светец.³³

Оттук можем да заключим, че доколкото на Изток диалектиката продължава – макар и смътно – да се свързва с Платон и схваща като нещо повече от логика, тя е предмет на доста чести критики и обвинения в чуждост спрямо християнската

²⁹ *Ibid.*, 51.21–22.

³⁰ David. *Prol. Phil.* 20.8; cf. Eus. *PE* 11.6.8.1–2.

³¹ R. Bauckham, “The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria”, *Vigiliae Christianae* 39 (1985), 320–325.

³² Neil. *Anc. Logos Asketikos*, 721AC (*PG* 79); Georg. *Mon. Chron.* 1.345.3–8; Ps. Const. VII *Porph. Virt. Vit.* 1.129.27–130.1; *Suda* s.v. φιλοσοφία. Монашеско-аскетичното определение за философия е предмет на по-подробно обсъждане в J. M. Duffy (*op. cit.*, бел. 13, ч. I), 142–143. Cf. Sozomen. *Hist. Eccl.* 1.12.1–2: истинската философия, дадена ни от Бог, не се интересува от много видове знание, включително и от “диалектическата технология”, която по никакъв начин не допринася за “праведния живот”.

³³ Anon. *Vita Ioann. Psych.* 109.13–23 van den Ven.

философия.³⁴ Усетът за вмешателство на нейните интелектуалистични критерии в определянето на истините на вярата кара някои християнски среди да виждат в нея истинския извор на популярните ереси.³⁵ “Диалектическото празно любопитство” (ἡ διαλεκτικὴ περιεργία) придава *равна сила* (ἴσχυς) и *значение* на двете твърдения, затова и в повечето случаи употребата му кара душата да се съмнява и двоуми в Истината.³⁶ От друга страна, човешкото мислене няма капацитета да я постигне напълно със собствени сили и това прави от езическата философия “диалектическа суета” (διαλεκτικὴ ματαιότης), която само привидно дава знание за божествените начала или природата на човека.³⁷ В тази перспектива и обратно на твърдението на Дидим, отказалата се от критерия на Словото диалектика се превръща в лъжливо познание, сиреч в *софистика*.³⁸ Така в аскетическата и историографска традиция на византийската литература ясно се оформя опозицията между изкусната, но изкуствена *софистико-диалектическа* аргументативност и простите *евангелско-апостолски* слова.³⁹ За мнозина византийски мислители е по-добре работите, свързани с Бога, да се обсъждат на по-простоват и неизтънчен език, отколкото към тях да се добавят нови думи и понятия – нещо толкова присъщо на “префиненото диалектическо словоплетство” (διαλεκτικὴ τεθρεῖα).⁴⁰ В крайна сметка, Христос ни учи на чисто сърце, а не на лъжи и диалектика;⁴¹ ето защо “е по-добре човек да пелтечи в истината, отколкото да бъде Платон в лъжата”.⁴² Пък и сам Бог, разказва Георгий Кедрин, е правил тъй, щото обикновени хора да надвиват в спор “далеч

³⁴ Epiiph. *Adv. Haer.* 3.386.1–2; по-общо по темата вж. K. Ierodiakonou, “The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century”, in: K. Ierodiakonou (*op. cit.*, бел. 13, ч. I), 219–236.

³⁵ *Conc. Univ. Eph.* 431 88.4; Epiiph. *Adv. Haer.* 3.218.26–33: вместо да следват простотата на сърцето и по този начин да пребивават в Христа, повечето еретици и особено арианите се обръщат към “Аристотел и другите диалектици от мира сега”; Socr. *Hist. Eccl.* 1.5.9: Арий е “човек, съвсем не безучастен в диалектическото сборище”.

³⁶ Niceph. Greg. *Hist. Rom.* 1.509.9–16.

³⁷ Phot. *Patr. Bibl. cod.* 230, 274a31–32.

³⁸ Anna Comn. *Alex.* 5.8.3.19–23; cf. Cic. *Luc.* 91–92.

³⁹ Ps.Clem. *Rom. Hom.* 1.9.2.2–4; Georg. Ham. *Chron.* 773.5 de Boor; Symeon Logoth. *Chron.* 122.12; Georg. Cedren. *Comp. Hist.* 1.630.8; 2.112.19–20; Theoph. *Chron.* 102.9–10; Ioann. Scyl. *Hist.* 3.10.62–63.

⁴⁰ Sozomen. *Hist. Eccl.* 4.17.4–5.

⁴¹ Socr. *Hist. Eccl.* 1.8.67–69.

⁴² Georg. Mon. *Chron.* 1.2.9–10: κρείσσον γὰρ μετὰ ἀληθείας ψελλίζειν ἢ μετὰ ψεύδους πλατωνίζειν.

по-опитни в диалектиката философи и ретори”, които веднага се обръщали в християнската вяра.⁴³

С оглед на всичко това можем да заключим, че християнската средновековна философия познава практически всички аспекти на античната диалектика, но може и се усмелява да приеме като свои само онези от тях, които по никакъв начин не проблематизират или застрашават основните истини на вярата. Както прегледът ни показва, с подобна верска неутралност са отличени главно формално-логическите и езиково-аргументативните елементи в свода на диалектиката, докато автентичната ѝ спекулативна функция бива подложена на критика и старателно се отстранява от всяка форма на истинна философия. И все пак, дори така диалектиката продължава да пази своя двойствен статут и да се смята, от една страна, за дял на философията, тъждествен с логиката, а от друга – за определен вид техническо знание в рамките на енциклическото образование, което служи само като подготовка за същинските “философски” занимания на духовния човек.

2. ПСЕЛ И ПЛАТОНИЧЕСКАТА ДИАЛЕКТИКА ПРЕЗ XI ВЕК

Интересен обрат в общото възприятие за антична култура и литература във Византия настъпва през XI в., когато на сцената се появява спорната фигура на Михаил Псел.⁴⁴ Естествено, неговата интелектуална кариера намира своя опора в делото на епископ Арет, патриарх Фотий и останалите византийски “хуманисти” от IX–X в., съхранили традицията на късноантичната образованост в период на не особена почит към нея. Псел обаче не се задоволява със смиреното продължение на започнатото; неговите амбиции се свързват с цялостното съживяване на старата философия и свързаната с нея “многоученост”. И тъй като безспорен архетип на античното любознание е именно Платон, то съвсем основателно бихме очаквали в грандиозния проект на Псел платоническата диалектика да намери ако не пълно повторно признание, то поне частична реабилитация.

⁴³ Georg. Cedren. *Comp. Hist.* 1.502.6–503.22.

⁴⁴ Вж. посочените заглавия в бел. 13, ч. I. Относно двойственото отношение на Псел към елинската философия вж. също D. J. O’Meara, “Aspects du travail philosophique de Michel Psellus (*Philosophica Minora*, vol. II)”, in: C. F. Collatz, J. Dummer, J. Kollesch, M.-L. Werlitz (hrsgg.), *Dissertationum criticae: Festschrift für Günter Christian Hansen* (Würzburg, 1998), 438–439.

На пръв поглед, обаче, “ипатът на философите” не извършва нищо подобно и неговите размисли по темата се движат в руслото на ортодоксалната християнска позиция. Доколкото изобщо академическата основа на диалектиката се разпознава или засяга, то е почти винаги в контекста на сериозното и донякъде назидателно предупреждение за крайността на човешкия разум. Коментирайки отделни места и тези от любимите *Слова* на Св. Григорий Богослов, Псел нееднократно изтъква *несигурния* характер на диалектическите занимания. Като “знание какво трябва да се отговаря на събеседника” (ἢ τοῦ προσδιαλεγόμενου ἐπιστήμη), диалектиката се свързва неизбежно с *противоположните* становища на двамата участници,⁴⁵ както и с формулирането на аргументи за или против съответното *мнение*, често пъти основани само на допускания или популярни, но погрешни възгледи.⁴⁶ Всичко казано дотук – можем да се досетим сами – създава възможност за злоупотреба с ключови диалектически “техники”, а това би ни откъснало както от автентичния смисъл на диалектиката, така и от самата истина на християнската философия.⁴⁷ Именно подобна “покварена” (διεφθαρμένη) диалектика е и основното оръжие на езичниците и еретиците срещу православно учение на Църквата.⁴⁸ Тогава следва просто да приемем, че за нас *като християни* познанието “по вяра” е далеч по-божествено и важно от всеки вид диалектическа философия,⁴⁹ тъй като “апориите” на Откровението са отвъд възможностите на което и да е човешко мислене и Бог никога не би бил познат единствено по пътя на диалектическите закони.⁵⁰

При Псел, следователно, наблюдаваме типичното за ранното средновековие разбиране за диалектика, в което платоническата метафизика е малко или много неутрализирана, а в центъра на диалектическото обучение е поставена формалната логика на Аристотел. В рамките на всеобхватната философия диалектиката вече не изпълнява функция на висша интелектуална интуиция: предмет на нейното учение са не “непосредствените съзерцания на ума” (дължащи се на просветление свише и значи далеч по-свойствени за православно богословие), а единствено правилата

⁴⁵ *Theol.* 52.4–5 Gautier.

⁴⁶ Cf. *Orat. Min.* 24.4–7 Littlewood: ἡς [sc. τῆς διαλεκτικῆς] ἴδιον διδόναι τε λόγον καὶ λαμβάνειν καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἐρωτῶντος δόξαν τὸν συλλογισμὸν ποιεῖσθαι.

⁴⁷ *Theol.* 24.16–17 Gautier.

⁴⁸ *Ibid.*, 52.94–97 Gautier.

⁴⁹ *Ibid.*, 38.159–163 Gautier; cf. Ps.Basil. *In Isai.* 445D–48B (PG 30).

⁵⁰ *Ibid.*, 52; 53.20–23 Gautier; *Phil. Min.* 89.28–29 O’Meara.

на човешкото разсъждение.⁵¹ Наистина, диалектиката е в някакъв смисъл по-висша от останалите философски науки, защото не е ограничена до свой предмет, а се занимава на практика с всичко. Специфичните ѝ “начала”, обаче, имат статута на празни логически *схеми* и *топоси*,⁵² а това означава, че за нея важна е не толкова съдържателната страна в познанието на нещата, колкото формалната правилност и съгласуваност на казаното. За разлика от физиолога и теолога, Псел перифразира Аристотел в *За душата*,⁵³ диалектиктът разглежда нещата по абстрактно-логически начин. Оттук и най-общ предмет на диалектиката е *силогизмът*,⁵⁴ а нейно основно философско достижение е същият *закон за непротиворечието*, стоящ в дъното и на Аристотеловата логика.⁵⁵

И все пак, Псел не би бил толкова важен за нашето изследване, ако приемаше така еднозначно традиционното за ранното средновековие идентифициране на диалектика и логика. Прочутото обаяние на неговото преподаване и ерудиция се крие – по думите на съвременничката му Анна Комнина – не толкова в нелющото владееие на “филологическите” дисциплини (т.е. граматика и реторика), колкото в подчертано философската насоченост на лекциите и отличните му *диалектически* способности.⁵⁶ Като “ипат на философите” Псел наистина успява да разшири не само *влиянieto* на философията в образованите кръгове на времето (нещо, което – ще се убедим – засяга пряко правилното разбиране на проблематичните стихове от Цец, с които започна нашата студия), но и нейния *обхват*: “философия” е вече цялостният свод на човешкото рационално и интелектуално познание, в което като висша част се включват дори определени дялове на теологията.⁵⁷ Това, естествено, дава на нашия автор правото да намесва по-смело редица *неоплатонически* идеи и понятия в изясняването даже на първоначални богословски проблеми. Неизбежно, то би трябвало да предполага и едно далеч по-свободно отношение към многоплатовото понятие за диалектика в рамките на преподаването на Платон и Аристотел.

⁵¹ *Ibid.*, 30.4–12 Gautier.

⁵² *Ibid.*, 49.2–5 Gautier.

⁵³ *Omn. Doctr.* 44; cf. Arist. *De An.* 1.1, 403a29–b19; *Simpl. In De An.* 21.9–24.2.

⁵⁴ *Theol.* 49.9–13 Gautier; срв. Ц. Бояджиев (*цит. съч.*, бел. 13, ч. I), 9.

⁵⁵ *Orat. Min.* 37.215–216 Littlewood; cf. *Theol.* 54.22–23 Gautier.

⁵⁶ *Anna Comn. Alex.* 5.8.5–7.

⁵⁷ Г. Каприев, *Византийската философия* (София, 2001), 222–223; Ц. Бояджиев (*цит. съч.*, бел. 13, ч. I), 10–12; Вл. Маринов (*цит. съч.*, бел. 13, ч. I), 124–126.

В потвърждение на казаното, на няколко места в своето огромно творчество Псел действително приписва на диалектиката роля и смисъл, които надвишават обичайната ѝ християнска употреба. Въпреки че философският *curriculum* започва с пропедевтичното усвояване на основните закони и правила на Аристотеловата формална логика,⁵⁸ това не означава, че диалектиката се изчерпва с уводното му ниво. Логиката е само началната стъпка към Платоновата “първа философия”;⁵⁹ за успешното навлизане във висшите ѝ дялове е нужно усвояването на диалектичния метод на диайрезата, който не само задава правилните *форми* на изказа и мисълта, но вниква и в самата *същност* на съществуващото.⁶⁰ Доколкото диалектиката е не толкова логическо оръдие, колкото съдържателно вникване в спецификата на един или друг изследван предмет, под различни форми тя присъства на *всички* нива в Платоновия *cursus* (включително и в подстъпите към върховната теология) и дори се извисява над тях.⁶¹ Накратко, диалектиката “е като ум за останалите дялове на философията” и както физикът и математикът, така и богословът се нуждаят от нея за постигане на истината относно техния предмет.⁶² А оттук до обявяването ѝ по неоплатонически маниер⁶³ за висше благо в сферата на познанието и до пълното ѝ инкорпориране в “първата философия” остава само крачка – крачка, която Псел, изглежда, е бил склонен да прави в определени моменти.⁶⁴

⁵⁸ K. Ierodiakonou, “Psellos’ Paraphrasis on Aristotle’s *De interpretatione*”, in: K. Ierodiakonou (*op. cit.*, бел. 13, ч. I), 158–159.

⁵⁹ *Misc.* V.475 Sathas.

⁶⁰ *Theol.* 37.230–232 Gautier; *Orat. Min.* 7.186–196 Littlewood; cf. Plat. *Soph.* 235bc; *Pol.* 286d; Arist. *Int.* 13, 22a39–b29.

⁶¹ *Orat. Min.* 14.56–60 Littlewood: Καὶ ὁ μὲν σοφὸς Πλάτων οὐ συνεχῶρει τοῖς φιλοσοφεῖν ἐθέλουσιν εὐθὺς ἐπὶ τὴν θεολογίαν χωρεῖν, ἀλλὰ πρῶτον τὴν ἠθικὴν τοὺς ὀμιλητὰς ἐξεπαίδευε κακείθεν ἐπὶ τὴν φυσιολογίαν παρέπεμπεν, εἶτα δὴ τῆς μαθηματικῆς τούτοις τὰς εἰσόδους ἀνεπετάννυε καὶ οὕτω τοῖς διαλεκτικοῖς ἐναρμόσας κανόνισιν ἐκεῖθεν ἐπὶ τὴν θεολογίαν ἐπτέρου; cf. Ammon. *In Cat.* 6.16–20; Elias *In Cat.* 121.5–7; Olymp. *Prol. Log.* 9.31–36; Procl. *Theol. Plat.* 1.2, p.10.11–11.26 S.-W.

⁶² *Theol.* 49.15–22 Gautier: ...νοῦς ὥσπερ ἐστὶ τοῖς ἄλλοις μέρεσι τῆς φιλοσοφίας. ταύτη γὰρ καὶ ὁ φυσικὸς καὶ ὁ μαθηματικὸς χρώμενος, εἰπεῖν δὲ καὶ ὁ θεολογικός, ἀνερευνᾷ τε τὰ ὑποκείμενα καὶ πιστὰ καὶ ἀληθῆ οἶεται.

⁶³ Cf. Anon. *Prol. Plat.* §11: диалектиката според Платон е аналогична на благо, “защото както тя пронизва всички знания и науки, така и всички неща се стремят към благо” (ὥσπερ γὰρ ἡ διαλεκτικὴ διὰ πασῶν τῶν ἐπιστημῶν πεφοίτηκεν, καὶ πάντα τοῦ ἀγαθοῦ ὀρέγεται, διὰ τοῦτο οὖν ἀναλογεῖν ἔφη [sc. Πλάτων] ἐκεῖ τῆ διαλεκτικῆ τὰγαθόν).

⁶⁴ *Orat. Min.* 13.22–24 Littlewood: философската душа, укрепнала в диалектичските слова и методи, е неспособна на заблуда в знанието си; *Chron.* 6.36 Renault: “силогистиката” на

От тази перспектива, в съчиненията си нашият автор демонстрира цялостния диапазон от значения и употреби на диалектиката, които християнски неоплатоник би могъл да си позволи в рамките на своето философско учение. Под “диалектика” може и трябва да се разбира както *езиково-логическа пропедевтика*, включваща редица аргументативно-комуникативни техники, така и *висш философски метод*, спомагащ за разкриването на истината за нещата. И макар Псел в повечето случаи да предпочита традиционната “логическа” употреба на диалектиката, неговата многоученост гарантира добрата запознатост на учениците му и с автентичната ѝ платоническа практика. Това на свой ред означава, че интелектуалците през идния XII в. – предвид трайното влияние на полихистора – със сигурност притежават поне смътна представа за философската двуликост на диалектиката. В този смисъл ни се налага да заключим, че стиховете на Цец не могат да бъдат еднозначно разтълкувани дори на фона на Пселовото схващане за връзката между философия и диалектика, доколкото липсата на конкретен философски контекст не ни дава никаква отправна точка към някое от многото значения на тези понятия, намиращи се в обращение по това време. Очевидно разглежданото отъждествяване се нуждае от допълнителна перспектива – и това е разбирането за тривиум и квадриум през античността и средновековието.

3. “КРЪГЪТ ОТ ЗНАНИЯ”, “СВОБОДНИТЕ ИЗКУСТВА” И ФИЛОСОФСКАТА ПРОПЕДЕВТИКА: ОПИТ ЗА СРАВНЕНИЕ

Истински вълнуващото в стиховете на Цец е без съмнение обяснението му за второто значение на “кръга от знания” (*ἐγκύκλια μαθήματα*). Начинът, по който авторът изрежда и групира “енциклическите дисциплини”, е на практика без аналог в предходната гръкоезична традиция и по тази причина би представлявал безценно свидетелство за присъствието на седемте “свободни изкуства” в образованието на византийския Изток.⁶⁵ С изключение на диалектиката, подменена с философията, редът и функциите на посочените знания са – по всичко личи – същите, каквито сме свикнали да наблюдаваме в канона на тривиума и квадриума на Запад поне

ума може да има както дискурсивен характер, така и да ни бъде пратена “интуитивно и свише”.

⁶⁵ Cf. A.-P. Segonds (*op. cit.*, бел. 6, ч. I), 196–197.

от времето на Августин, Боеций и Касиодор, та чак до разцвета им в Шартр през XII в.: пропедевтични дисциплини, подчинени на философията и предлагащи едно първоначално запознанство съответно с думите (*voces*) и нещата (*res*).⁶⁶

Проблематичното в техния произход и поява, за които споменахме току-що, е всъщност неизяснеността на въпроса дали гръкоезичната антична култура достига някога до единно понятие за “свободни изкуства”, и ако да, то кога и как се случва това. Класическото становище днес е, че – макар и формулиран в окончателния си вид от Августин през IV–V в. – канонът на *trivium* и *quadrivium*⁶⁷ възниква и играе сериозна роля в светското образование още през елинистическата епоха.⁶⁸ Според други, цикълът на свободните изкуства води началото си от късноплатоническия “схоластицизъм” и присъщото за него догматично йерархизиране на философското съдържание.⁶⁹ И в двата случая, обаче, остава напълно неясно дали понятието за “енциклически дисциплини” наистина е отразявало това, което Цец влага в него и което до голяма степен преповтаря западния модел на светското образование през средновековието.

3.1 Гръкоезичният “енциклопедизъм” от елинистическия период.

Наред с първоначалния си лирически смисъл,⁷⁰ изразът “кръг от знания” (или още “енциклическо образование”, “енциклопедия”, ἐγκύκλιος παιδεία) започва да придобива своето второ значение по всяка вероятност още през IV–III в. пр. Хр., когато – твърди се – някои философи⁷¹ осмиват ползата от заниманията с тези дисциплини без по-сетнешно изучаване на философията, оприличавайки подобен род “чисти учени” на женихите на Пенелопа, които се отдават на прислужниците ѝ, без да са в състояние да притежават самата господарка.⁷² Косвено свидетелство

⁶⁶ Ж. льо Гоф, *Интелектуалците през Средновековието* (София, 1993), 44; Ц. Бояджиев, *Философия на европейското Средновековие* (София, 1994), 49; Н.-И. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1938), 219–235; В. А. Kimball, *Orators and Philosophers: A History of the Idea of Liberal Education* (New York, 1986), 43–48.

⁶⁷ Понятия, окончателно фиксирани от Боеций: cf. *Inst. Arithm.* 1 (1079D; 1081D).

⁶⁸ Cf. Н.-И. Marrou (*op. cit.*, бел. 66), 211–219.

⁶⁹ I. Hadot (*op. cit.*, бел. 15), *passim*; cf. P. Hadot (*op. cit.*, бел. 16, ч. I), 154, 255–256.

⁷⁰ Вж. бел. 3, ч. I.

⁷¹ DL 2.79: Аристип от Кирена и Аристон от Хиос; Plu. *Lib. Ed.* 7cd: Бион от Бористена.

⁷² Cf. *SVF* 1.349–350; DL 6.103.

в подкрепа на това е и силното неодобрение на Епикур към тях.⁷³ Наред с него, разполагаме със сведенията на историците Андрон и Менекъл (II–I в. пр. Хр.), според които, след дългите войни между наследниците на Александър, Птолемей VII подпомага *повторния* разцвет на енциклическите науки през II в. пр. Хр. и “напълва островите и градовете” с граматисти, философи, геометри, музиканти и всякакви хора на “изкуствата”.⁷⁴ Така през I в. пр. Хр. елинистическият свят най-вероятно разполага с утвърдено школко понятие за енциклическо образование.⁷⁵ Цицерон очевидно познава филологическия цикъл на тривиума (граматика, реторика и диалектика) от престоая си в различни школи в Гърция,⁷⁶ докато географът Страбон отбелязва, че в Тарс и Александрия в началото на I в. сл. Хр. съществуват най-различни училища по словесни изкуства (σχολαὶ παντοδαπαὶ τῶν περὶ λόγους τεχνῶν), предлагащи енциклопедично обучение.⁷⁷ Тенденцията към все по-нарастваща популярност на този тип образование се усилва през II в., когато Секст Емпирик пише цяла поредица от книги срещу догматичното изграждане и преподаване на “науките” (μαθήματα) – *Против учените* (*Adversus mathematicos*), в чийто предговор недвусмислено заявява, че “да поучаваме откъде науките вземат названието си “енциклически”, както и колко са на брой, смятам за излишно; в крайна сметка, предвид образоваността си ние имаме достатъчно знание за това.”⁷⁸

И все пак, въпреки че структурата на творбата следва последователността на “кръга от знания” (а именно граматика, реторика, геометрия, аритметика, музика и астрология) и на дяловете на философията (логика, физика и накрая етика), тук ние далеч не разполагаме със същия канон на седемте свободни изкуства, така присъщ на латиноезичния запад по-късно. Освен неустановеното място на диалектиката, недостатъчно уточнен остава и характерът на връзката между енциклическото и философското образование.

⁷³ S.E. *Adv. Math.* proem., 1–7.

⁷⁴ Athen. *Deipnosoph.* 1.2.

⁷⁵ О. Георгиев, “За мястото на философията през Средновековието”, в: И. Христов (съст.), *Неоплатонизъм и християнство II: Византийската традиция* (София, 2004), 165–166.

⁷⁶ Cic. *Brut.* 152–153; cf. *Fin.* 3.5; Tacit. *Orat.* 30.4.

⁷⁷ Strab. *Geogr.* 14.5.13; cf. Philo *Congr.* 74–77.

⁷⁸ S.E. *Adv. Math.* proem., 7: τὸ μὲν οὖν διδάσκειν ἀπὸ τίνος ἐγκύκλια προσηγόρευται μαθήματα καὶ πόσα τὸν ἀριθμὸν ἐστὶ, περιττὸν ἡγοῦμαι, ἱκανὴν ἤδη τὴν περὶ τούτων ἔχοντας κατήχησιν γινομένης ἡμῖν τῆς διδασκαλίας.

3.2 Образователният цикъл при Филон Александрийски.

Далеч по-силно сродство с християнския модел се открива в творчеството на Филон Александрийски през първата половина на I в. сл. Хр. Отличен познавач на античната философска традиция и отдаден на своята религия гръкоезичен юдеин, Филон прави решителна крачка към превръщането на енциклическото образование в това, което сме свикнали традиционно да наричаме канон на седемте свободни изкуства, по пътя на своето философско-алегорическо тълкуване на ключови места от Моисеевите книги. В нашия случай това е алегорезата на *Битие* 16, съгласно която разказът за Авраам, жена му Сара и слугинята Агар следва да се тълкува като история за връзката на човешкия дух с различните видове знание в хода на образованието и живеенето като цяло.⁷⁹ В действителност, Авраам няма деца от законната си съпруга Сара (олицетворение на добродетелта и премъдростта) през първите десет години от заселването им в Ханаан (т.е. докато човек е още млад), тъй като продължава да е подвластен на страстите и не е заживял истински с нея, а тя ражда единствено от Бог и преданите Му.⁸⁰ Тази, от която духът ни е способен да се сдобие с потомство във въпросния момент, е само слугинята-египтянка Агар, символизираща енциклическите дисциплини или, както самият Филон им казва, “средното образование” (μέση παιδεία).⁸¹ Можем лесно да се досетим, че в подобен контекст “кръгът от знания” има подчертано *пропедевтичен* характер: изучаването му не принася мъдрост и добродетел, а единствено подготвя душата за тяхното възприемане по верния път на философията. И точно както човешката философия е робиня на Божията Премъдрост (σοφία), така и енциклическата *paideia* е слугиня на философията и притежава смисъл само с оглед на нейните нужди;⁸² затова и Авраам (разумният човек) позволява на Сара да се ползва с прислужницата си, както намери за добре.⁸³

⁷⁹ Срв. О. Георгиев (*цит. съч.*, бел. 75), 159–174. На подобен прочит е посветено краткото съчинение *За общението с пропедевтичните дисциплини*, но тълкувания по темата се намират и на още много други места: *LA* 3.167; *Sobr.* 310; *Fug.* 183; *Vita Mos.* 23–24; *Post. Caini* 101–102 (cf. *Clem. Alex. Strom.* 1.5.30, 1.19.93, 1.23.153).

⁸⁰ *Congr.* 5–7, 81–121.

⁸¹ *Ibid.*, 9–19.

⁸² *Ibid.*, 71–80.

⁸³ *Ibid.*, 151–179.

От друга страна, освен че окончателно установява помощния статут на науките от средното образование като “предварителни упражнения” с предимно светски характер (προϋμνάσματα, *praeexercitamenta*), Филон предлага техен списък, който практически съвпада със средновековния канон на тривиума и квадривиума.⁸⁴ Тук именно за първи път диалектиката намира своето място в “кръга от знания” като пропедевтично занимание *преди* навлизането в същинската философия.⁸⁵ С това александрийският мислител, изглежда, основополага целия християнски модел на този вид образование. При все това, идентичността на енциклопедическото знание и свободните науки остава все така проблематична.

3.3 Латинският Запад и своеобразието на свободните изкуства.

Следвайки линията на сходно деление между типовете изкуства, налице още у Аристотел,⁸⁶ в речта *Допринася ли кръгът от знания за добродетелта* реторът-философ Максим от Тир (II в.) препотвърждава целостта на Филоновия цикъл и разграничава енциклопедическите от “ръкоделните” и “занаятчийските” изкуства.⁸⁷ В една или друга степен, след него това правят мнозина представители на цялата гръцка традиция от прочутия платоник Албин през II в. до отлично образованата византийка Анна Комнина през XII в.⁸⁸ Повечето от тях обаче, включително и Максим, засягат и други дисциплини освен каноничните седем⁸⁹ и предпочитат да говорят най-общо за “енциклопедическо образование”, но не и за “свободни изкуства”.

⁸⁴ *Ibid.*, 11–19: граматика, реторика, диалектика, музика, геометрия, но също така и – по подразбиране от други места в текста – аритметика и астрономия.

⁸⁵ *Ibid.*, 18; *Agric.* 13.

⁸⁶ Cf. Arist. *Eth. Eud.* 1.4, 1215a28–32.

⁸⁷ Max. *Dial.* 37 [Εἰ συμβάλλεται πρὸς ἀρετὴν τὰ ἐγκύκλια μαθήματα], 3a–4a; cf. Anon. *In Art. Gramm. Dion.* 112.4–20: за разлика от “занаятчийските” видове изкусност, изкуствата от този цикъл са “логични”, т.е. свързани с някаква форма на езиково или рационално обяснение, а “енциклопедически” се наричат, защото човек трябва да познава *целия им кръг*, за да усвои и бъде успешен във всяко едно от тях поотделно.

⁸⁸ Cf. e.g. Anna Comn. *Alex.* 15.7.3, 9; Leo Diac. *Hist.* 72.17–18; etc.

⁸⁹ Във философската традиция още от Платон (*Gorg.* 464a–465c; 517e–520b; cf. *Resp.* iii, 403c–412a; vii, 521d–522b) и Аристотел (*Met.* A.1) това са най-често *медицината* и *гимнастиката*. С времето “лекарското изкуство” започва да се възприема или като част от физиката и астрологията, или като чиста емпирия, която отказва да теоретизира и бъде наука. За рецепцията на медицината в ранната християнска култура вж. G. B. Ferngren, D. Amundsen, “Medicine and Christianity in the Roman Empire: Compatibilities and Tensions”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.37.3 (1996), 2957–2980.

В този смисъл, струва ми се, се налага да приемем, че и в съдържателно отношение канонът на тривиума и квадриума представлява достижение на *латиноезичната* традиция, която още през езическия втори век успява да култивира – очевидно въз основа на Филоновото дело – едно далеч по-систематично и своеобразно учение за “средното образование”. Апулей и Авъл Гелий фиксират броя и приблизителната последователност на пропедевтичните дисциплини, за които още през I в. пр. Хр. пише Марк Теренций Варон,⁹⁰ а близо два века след тях Августин окончателно оформя цикъла на свободните науки (*eruditio disciplinarum liberalium*) и го утвърждава – разбира се, под задължителната санкция на вярата – като съществен елемент в модела на християнското образование на Запад.⁹¹

Безспорно, както енциклическите дисциплини, така и седемте изкуства играят ролята на “шаферки” на божествената невеста (философията)⁹² и като такива само трасират, стъпка по стъпка, пътя към върховната ѝ истина.⁹³ При гръкоезичното оформяне на “кръга от науки”, обаче, не откриваме толкова еднозначно включване на диалектиката в него.⁹⁴ Факт е, че когато представя системата на научното знание като последователност на дисциплините от тривиума (образуващи по елинистически маниер философския дял на логиката), квадриума (съответно дяловете на физиката и математиката) и първата философия (аналог на християнската етика и теология в качеството ѝ на *philosophia divina* отвъд тях),⁹⁵ Касиодор на практика налага тристепенната схема на Филон върху неоплатоническия курикулум.⁹⁶ И все пак, в рамките на късноантичната гръцка традиция диалектиката никога не се е

⁹⁰ Cf. Apul. *Flor.* 20. И тримата автори пишат трактати-наръчници към отделните науки (за съжаление, загубени за нас), като Августин и неговото време особено ценят седемте тома с диалози (т.нар. *Disciplinarum libri*), които легендарният Варон посветил на темата.

⁹¹ Aug. *Conf.* 5.6; *Retract.* 1.6; 3.2; *Ord.* 1.24, 2.13–14; etc. Век по-късно Салвиан (*Gub. Dei* 7.17, 143B [PL 53]) свидетелства за разцвета на съответните центрове (*artium liberalium scholae*), предлагащи въпросната “светска наука” (*scientia saecularis*).

⁹² Както твърди интересната метафора на Марциан Капела (V в.), залегнала в основата на прочутото му произведение *За сватбата на Меркурий и Филология*; за ролята и образа на диалектиката в него вж. *Nupt.* 151–153.

⁹³ Aug. *Retr.* 1.6: очистивайки ума и тренирайки абстрактната мисъл, свободните изкуства ни въздигат до философията на принципа *per corporalia ad incorporalia* (cf. Virg. *Tul. Epit.* 3.17: *ab inferioribus ad superiora scalatim*).

⁹⁴ Срв. бел. 17.

⁹⁵ Cassiodor. *Inst.* II (PL 70); cf. P. Courcelle (*op. cit.*, бел. 17), 322–324.

⁹⁶ H.-I. Marrou (*op. cit.*, бел. 66), 217; cf. Ammon. *In Isag.* 3.11–15; Elias *Prol. Phil.* 5.10–12; Alcuin. *Dial.* 951C–976A (PL 101).

свеждала единствено и само до пропедевтичен курс по начални умения за аргументирана комуникация, нито пък физиката и математическите науки “официално” са напусkali домена на теоретичната философия, за да се превърнат в определен вид предварително знание.⁹⁷

3.4 Енциклическият “квадривиум” и Платоновата философия.

Впрочем, античната философия достига много рано до понятие за това, което приблизително бихме могли да наречем тривиум и квадривиум. Още през IV в. пр. Хр. питагореецът Архит експлицира виждането за пряката родствена връзка между аритметика, геометрия, музика и астрономия, наричайки ги “посестрими науки” (μαθήματα ἀδελφεά) и включвайки ги в единен цикъл на обучение.⁹⁸ Впоследствие Платон възприема и доразвива този модел в пределите на Академията и подобно на Архит говори за ἐπιστήμαι ἀδελφαί.⁹⁹ За разлика от него, обаче, Платон отнема автономията на въпросните науки и ги подчинява на философията, доколкото само тя има силата да бъде *абсолютно знание* за истината на реалността.¹⁰⁰ С това преподаването на четирите дисциплини в Платоновата школа се доближава съвсем до статута им, познат от квадривиума: намирайки се по средата между сетивното и умозримото, математиката и нейното правилно упражняване (ἢ περὶ τὰ μαθήματα γυμνασία) са в състояние да обърнат душевния взор към гледките и блаженствата на божествената философия. Така, без сами по себе си да ни осигуряват висше познание, въпросните науки изпълняват добре познатата ни роля на *въведение* в същинските занимания с философия.¹⁰¹ Големият проблем обаче е, че към вече дадените четири Платон и последователите му добавят още физико-математически “знания” (като, да кажем, стереометрията).¹⁰² Нещо повече, освен количественото разминаване, между академическия цикъл и средновековния канон на квадривиума

⁹⁷ G. R. Evans, “A Commentary on Boethius’s *Arithmetica* of the Twelfth or Thirteenth Century”, *Annals of Science* 35 (1978), 131–132.

⁹⁸ Archyt. *Math.* DK 47 B 1. Cf. C. H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History* (Indianapolis, 2001), 153.

⁹⁹ Plat. *Resp.* vii, 530d; cf. *Theaet.* 145a; *Leg.* vii, 817e; Philipp. Opunt. (Ps.Plato.) *Epin.* 990a; C. H. Kahn (*op. cit.*, бел. 98), 40.

¹⁰⁰ Вж. бел. 11.

¹⁰¹ Porph. *Vita Pyth.* 47–49; cf. Procl. *In Eucl.* 35.21–36.3.

¹⁰² C. A. Huffman, “The Authenticity of Archytas Fr. 1”, *Classical Quarterly* 35 (1985), 347; cf. e.g. Philipp. Opunt. (Ps.Plato.) *Epin.* 990d; Procl. *In Eucl.* 38.1–12.

стои и далеч по-съществено разногласие – ако във втория случай “науките-сестри” се надграждат върху изкуствата от тривиума или поне имат по-висш чин от тях в йерархията на познанието,¹⁰³ то в платоническата традиция математическото образование е подчинено на диалектиката и съществува в тясна връзка с нея.¹⁰⁴ В (нео)платоническия курикулум – и това се потвърждава от самия Псел¹⁰⁵ – физиката и математиката идват не *след* диалектиката, а *преди* нея. Това, наред с нормалното за античната философия схващане, че математическото знание наистина има място във философията, навежда на мисълта, че енциклическият “квадривиум” е далеч от ясната установеност на латиноезичния си приемник през средновековието.

3.5 Без “тривиум” на Изток.

До същия извод на практика води и опитът да се фиксира устойчива система на *trivium* в пределите на гръцкото “средно образование” през античността. Вярно е, че и реториката, и граматиката, и дори диалектиката претърпяват сериозна еволюция през елинистическата епоха и от феномени на социо-културния “опит” се превръщат в богати и многопластови форми на научно-техническо знание (т.е. в “изкуства”).¹⁰⁶ Вярно е също, че в по-общото понятие за “граматика” (*litteratura*) имплицитно се съдържа и познаването на (поне елементарните нива на) реториката и диалектиката.¹⁰⁷ Що се отнася до сродството и непрестанното взаимодействие между последните две предвид общата им “философичност”, то анализът ни –

¹⁰³ Cf. Cassiodor. *Inst.* 1167D–1169A (*PL* 70).

¹⁰⁴ С. Н. Kahn (*op. cit.*, бел. 98), 55–57; P. Hadot (*op. cit.*, бел. 16, ч. I), 61.

¹⁰⁵ Вж. бел. 61.

¹⁰⁶ Plat. *Soph.* 253a; *Phdr.* 261ab; Arist. *Rhet.* 1.2, 1356ab; Dion. *Ars Gramm.* 1.5.2–3; Anon. *In Art. Gramm. Dion.* 120.35–121.3; cf. С. Balla (*op. cit.*, бел. 18, ч. I), 53–65.

¹⁰⁷ За граматиката като занимание с писани текстове вж. Б. Богданов, *Литературата на елинизма* (София, 1999), 44. Понякога Филон употребява “граматика” и “музика” очевидно за да обозначи по-общо енциклическите дисциплини съответно със словесен и с природо-математически характер (cf. *Congr.* 142). За възникването и школната еволюция на понятията *граматика*, *критика* и *филология* през класическата и елинистическата епоха вж. Б. Богданов (*цит. съч.*), 49–54; R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age* (Oxford, 1968), 156–159; M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy* (Minneapolis, 1987), 338–359; cf. A. D. Booth, “Litterator”, *Hermes* 109 (1981), 371–378. За философските корени на “граматиката” и за раждането на техническия термин в съчиненията на Платон и Аристотел вж. J. Barnes, “Grammar on Aristotle’s Terms”, in: M. Frede, G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought* (Oxford, 1996), 175–202.

надявам се – потвърди това достатъчно ясно и категорично.¹⁰⁸ И все пак, липсата на преки свидетелства (с изключение на Филон и някои доста по-късни автори) за изграждането на такъв “троен път” към философията в рамките на гръкоезичната традиция по мое мнение обезсмисля категоричното прокарване на каквото и да е тъждество между тривиума и “филологическата” част на енциклическото образование. Най-малкото, диалектиката – както вече се убедихме – има твърде разнолико присъствие в тази традиция, за да може да бъде толкова едностранчиво вметена в подобна схема. Това, с което, изглежда, разполагаме тук, е най-вече близко родство и огромна прилика, но не и пълна идентичност.

3.6 Ἐγκύκλια μαθήματα при Цец: пропедევтични знания, философски дисциплини или учебни направления?

Нека се върнем към второто значение на “кръга от знания”, което Йоан Цец дава в обсъжданите стихове. Предвид проблематичността на енциклическия канон, неустановеното място на диалектиката в него и нееднозначното му отношение към философията, смятам, че не бива да приписваме на автора “шаблонната” употреба на обичайната образователна схема на свободните изкуства. Действително, поне на пръв поглед мястото изброява седем “знания”, в чиято подредба лесно може да се припознае структурата на тривиума и квадравиума. Реалният им смисъл, обаче, е по мое мнение доста по-различен и следва да се търси по-скоро в рамките на един *християнизиран неоплатонически курикулум* – такъв, какъвто Псел изгражда през предходното столетие в школата си в Константинопол. За да покажем това, нека да проследим дословния прочит на спорното място.

Това, което най-напред прави впечатление с оглед на казаното до момента, е определянето на енциклическото знание като *универсален цикъл от науки*.¹⁰⁹ Вече отбелязахме,¹¹⁰ че подобно описание подхожда на Пселовата идея за философията като върховен свод на човешкото знание, определим най-общо чрез понятието за

¹⁰⁸ Вж. бел. 14, 16 и 20, ч. I. За признатата връзка между *граматика* и *реторика* вж. например Psell. *Orat. For.* 3.110–119 Dennis.

¹⁰⁹ Ioann. Tzetz. *Hist.* 11.525–526: δευτέρως δὲ ἐγκύκλια μαθήματα καλοῦνται ὁ κύκλος, τὸ συμπέρασμα πάντων τῶν μαθημάτων...

¹¹⁰ Срв. бел. 4–5 и 13, ч. I; също бел. 44 и 57 към тази част.

πολυμάθεια (многоученост).¹¹¹ Би могло да се възрази, че, взети заедно, тривиумът и квадравиумът също формират цялостен цикъл на светските науки, както и че не бива да изключваме възможността на това място Цец да следва техния модел дори ако трябва да допуснем влияние от западни източници. И все пак, в стиховете по никакъв начин не е загатната *подчинената* роля на енцикличното познание спрямо върховната премъдрост и първата философия. Напротив, по-внимателният читател ще забележи, че последователността от граматика, реторика и философия отразява *цялостната стълбица на образованието* по това време,¹¹² чиито детайли ще се опита да уточним по-долу.

От тази гледна точка, логично обяснение получава и акцентът върху “самата философия”:¹¹³ с него Цец би трябвало да казва, че знанието ни добива собствения си “енцикличен” – или по-точно “енциклопедичен” – смисъл едва с философията като висша и всеобхватна наука. Затова и авторът веднага посочва, че освен вече усвоената на едно по-ниско ниво ерудиция в полето на граматиката и реториката, многоучеността включва в себе си и природо-математическите “изкуства”.¹¹⁴ За разлика от квадравиума, обаче, в порфириански контекст подчинеността им би трябвало да се тълкува просто като битие на по-нисш от метафизиката (“първата философия”) дял на теоретичната философия.¹¹⁵ Така тук ние имаме вероятно не седем “свободни изкуства” (каквото е обичайното тълкуване на мястото), а само три “знания”, които в последна сметка се свеждат до цялото на философията.

Но ако това е така, къде остава диалектиката и има ли изобщо място за нея в същия цикъл? Доколкото сведенията ни позволяват да съдим, Цец се интересува живо от логика и диалектика – по думите му, четете коментара към *Категории* на Дексип,¹¹⁶ пише свой собствен към *Въведението* на Порфирий¹¹⁷ и вероятно дори

¹¹¹ J. M. Duffy (*op. cit.*, бел. 13, ч. I), 148–151; Вл. Маринов (*цит. съч.*, бел. 13, ч. I), 123–131.

¹¹² A.-P. Segonds (*op. cit.*, бел. 6, ч. I), 197.

¹¹³ *Hist.* 11.527: γραμματικῆς, ῥητορικῆς, αὐτῆς φιλοσοφίας.

¹¹⁴ *Ibid.*, 11.528–530: καὶ τῶν τεσσάρων δὲ τεχνῶν τῶν ὑπ’ αὐτὴν κειμένων, κτλ.

¹¹⁵ За структурата на първата философия при Порфирий вж. P. Hadot, “La métaphysique de Porphyre”, *Entretiens sur l’Antiquité classique* 12: *Porphyre* (Vandoeuvres-Genève, 1966), 127–129.

¹¹⁶ *Hist.* 9.490–493.

¹¹⁷ В обобщен вид коментарът е представен в C. Harder, “Johannes Tzetzes’ Kommentar zu Porphyrius περὶ τῶν πέντε φωνῶν”, *Byzantinische Zeitschrift* 4 (1895), 314–318.

преподава по него.¹¹⁸ Нещо повече, в кратка своя поема той обси́пва Михаил Псел с хвалебствия за яснотата и проникновеността на логическите му интерпретации, с което включва именития си предшественик в поредицата на великите платонико-аристотелистки екзегети и до голяма степен заявява повлияността на своето дело от “ипата на философите”.¹¹⁹ Предвид всичко това, считам за напълно оправдано да допуснем, че за Цец диалектиката изпълнява ако не същата, то поне сходна роля в универсалния свод на философията, каквато виждаме да ѝ възлага още Псел. И ако в разглежданите стихове константинополският граматик не споменава нищо за нея, то това се дължи не на замяната ѝ с философията в рамките на тривиума, нито на изключването ѝ от енциклопедическото знание, а на *генетичната ѝ принадлежност* към последната посочена наука (“самата философия”), обезсмисляща включването ѝ в поредицата. Все пак тук – предположихме – Цец не изброява пропедевтичните изкуства и не предлага списък на философските дисциплини, а просто набелязва традиционните “академични специалности” и най-общите полета на висшето образование по негово време. Разбира се, такава хипотеза трудно би могла да се докаже единствено въз основа на *Хилиади*; подобен модел на византийската ученост обаче се открива у Псел и неговите последователи и това, по мое мнение, поне отчасти потвърждава нашата интерпретация.

3.7 Обратно към Псел: познавателната стълбица на “многоучеността”.

За да се уверим в казаното, следва най-напред да обсъдим онези места от творбите на византийския учен, които засягат пряко темата за енциклопедичното познание и неговия статут. В сравнително дълъг пасаж от *Хронография*, в който обяснява за мястото си във византийския двор от средата на XI в., Псел представя своята – впрочем, доста стилизирана и претенциозна – духовно-професионална автобиография.¹²⁰ От нея разбираме, че на възраст от 25 години той се отдава на “по-сериозните науки” (τὰ σπουδαίτερα μαθήματα) реторика и философия.¹²¹ Във

¹¹⁸ J. M. Duffy (*op. cit.*, бел. 1, ч. I), 443.

¹¹⁹ *Ibid.*, 444. Не малка приемственост между двамата можем да забележим и по линията на огромното им самохвалство и претенциите за всезнайство (cf. Ioann. Tzetz. *Hist.* 1.275; 12.97; Вл. Маринов [*цит. съч.*, бел. 13, ч. I], 110).

¹²⁰ *Chron.* 6.36–43 Renault.

¹²¹ *Ibid.*, 6.36 Renault.

втората Псел навлиза, като след солидно реторическо обучение последователно изучава “силогистика” (и разсъдъчната, и божествената!), физика и “през средното познание” се възвисява до самата “първа философия”. Малко по-късно научаваме, че с μέση γνώσις авторът всъщност обозначава четирите математически знания, тъй като поради подчиненото си положение на “чистата наука” (καθαρὰ ἐπιστήμη) те заемат междинен чин (μέση τις τάξις) в йерархията на познанието.¹²²

Не срещаме ли тук тогава пропедевтичния цикъл на квадравиума и неговата отлика от философията? В действителност, контекстът свидетелства по-скоро за субординираност на цялата φιλοσοφία спрямо християнското богословие в ролята му на “сврхдоказателствена мъдрост” (ὕπερ τὴν ἀπόδειξιν σοφία), надхвърляща светската ученост.¹²³ От друга страна, вече видяхме, че в рамките на теоретичната философия математиката отново заема междинна позиция – между физиката и метафизиката – и тъкмо този смисъл би следвало да влага Псел в изказването “през средното познание към първата философия”. В този случай “по-сериозните науки” си остават същите – реториката и философията като двете всеобхватни “области на словесността”.¹²⁴ Това се потвърждава и от други места в Пселовото творчество. В похвално слово за евхаитския митрополит Йоан четем следното: “Ала веднага щом узнал за себе си, че е получил от Бога някаква естествена склонност към обучение, той се покорил на по-висши учители и след като изпървом изучил енциклическото образование, а освен това достигнал и до върховете на граматиката, по тъкмо този път се захванал с по-висшите науки.”¹²⁵ По всичко личи, че тук ἐγκύκλιος παιδεία се разбира в значението на “начално образование”, последвано в стълбицата на преподаването от граматиката и τὰ μείζονα μαθήματα, които в настоящия контекст би трябвало да значат или реториката и философията най-общо, или философските науки, или пък просто ученията на християнското богословие. Така или иначе,

¹²² *Ibid.*, 6.38–39 Renault.

¹²³ *Ibid.*, 6.40, 42 Renault; *Orat. Min.* 7.200–201 Littlewood; срв. Ц. Бояджиев (*цит. съч.*, бел. 13, ч. I), 11.

¹²⁴ *Ibid.*, 6.41 Renault: Ἐωρακῶς δὲ ὅτι δύο μερίδες τῶν λόγων εἰσὶ... Cf. *Anna Comn. Alex.* 15.7.9.

¹²⁵ *Orat. Paneg.* 17.178–184 Dennis: ἀλλ' ἐπειδὴ ἑαυτὸν ἐγνώκει ἀφορμὴν τινα παρὰ θεοῦ πρὸς τὴν παιδείαν εἰληφότα τὴν φύσιν, εὐθὺς ὑπὸ κρείττονας ἑαυτὸν διδασκάλους πεποίηται, καὶ τὴν ἐγκύκλιον πρῶτα παιδείαν μεμαθηκῶς, πρὸς δὲ καὶ τῆς γραμματικῆς τέχνης εἰς ἄκρον ἐληλυθῶς, οὕτω δὴ τῶν μείζονων μαθημάτων ἀντιλαμβάνεται. Cf. 17.166–167.

граматиката, реториката и философията у Псел често значат *различни направления или нива на образователния curriculum*.¹²⁶

Това, което отличава Пселовата идея за образованост от тази на повечето му предшественици, е – по собственото му мнение – усилието да *съчетае* трите (или по-скоро двете) сфери на знанието в единната система на многоучеността. Противно на повечето ретори и философи, които се отнасят враждебно към другия дял, Псел настоява, че съвместното изучаване на двете дисциплини е задължително условие пред всеки претендент за званието “полихистор”.¹²⁷ Така философията, която византиецът често определя още като “филоматия”,¹²⁸ по необходимост “снема” в себе си останалите две образователни области и по този начин постига съвършенството на “кръга от знания”, т.е. пълнотата на ученията (*mathemata*), които човешкият разум е в състояние да усвои. Иначе казано, последователността на граматиката, реториката и философията във вида, в който я откриваме при Цец, изглежда, е не просто позната на Псел, но отразява и структурата на интелектуалните занимания във Византия заедно с прилежащата им стълбица на професионална и образователна специализация. Най-красноречиво за това говорят следните пет стиха на “философския консул”, които – считам – ни показват пряко съответствие с мястото от *Хилиади*:

ἐμοὶ δὲ γνώμη καὶ σκοπὸς τῶν ἐμμέτρων
μὴ πάντα πάντως συλλαβεῖν τὰ τῆς τέχνης,
μικρὰν τεκεῖν ὄρεξιν ἀνδράσι φίλοις,
γραμματικοῖς, ῥήτορσι καὶ φιλοσόφοις,
τῆς τῶν ἰατρῶν ἀκριβεστάτης τέχνης...

Тъй като целта и намерението ми със тези стихове не е да уча всеки всячески на тайните на туй изкуство, ами да породя (макар и слабо) желание в приятелите –
граматици, ретори и философи –
към най-прецизното изкуство на медиците...¹²⁹

¹²⁶ Cf. e.g. *Opusc. Phil.* 49.233–236 Duffy.

¹²⁷ *Chron.* 6.41 Renauld; *Orat. Min.* 8.121–192 Littlewood.

¹²⁸ *Opusc. Phil.* 32.100–106 Duffy; *Poem.* 67.164 Westerink; *Orat. Paneg.* 6.324 Dennis.

¹²⁹ *Poem.* 9.531–534 Westerink.

4. СРЕДНОВЕКОВНАТА ДИАЛЕКТИКА – НАУКА ИЛИ ИЗКУСТВО?

В светлината на това тълкуване на мястото от Цец, диалектиката би следвало да се съдържа имплицитно в цялото на “самата философия”, която сключва цикъла на човешките науки. Но ако философията наистина представлява свод на всички *μᾶθηματα*, то какво означава определянето на четирите математически познания като “изкуства” (*τέχναι*)? Разбира се, предвид поетичната алюзивност на стиховете ние не бихме могли да отговорим категорично на въпроса. И все пак, доколкото нашият автор принадлежи на една подчертано консервативна традиция, която препоръчва повторението на авторитетите и наследените модели, мисля, че си струва да кажем няколко думи за вътрешната йерархия на въпросните знания в рамките на Пселовия (и изобщо неоплатоническия) образователен *curriculum*.

Най-напред е добре да посочим сложността и многозначността на самото понятие за “изкуство”. Още Платон и Аристотел успяват да наложат разграничението между общодостъпната сфера на “опита” и полето на рационално-философското “знание”. В своята непосредствена самоочевидност опитът (*ἐμπειρία*) представлява предразумната доказаност (*δοκιμασία*) на определени действия, събития и състояния, даваща ни знание за тях, без реално да разкрива същинската им причина.¹³⁰ Истинското познание обаче, настояват Платон и Аристотел, реконструира не само чистите факти, но най-вече общия им смисъл и предназначение в цялата верига на реалността. Така отличителен белег за всяко едно изкуство и наука в платонико-аристотелистката традиция става способността нещата да се обяснят чрез умствено удостоверимите им *начала и причини*, които остават скрити за прекия опит.¹³¹ Тази теоретична функция гарантира на науките и изкуствата място в полето на висшето образование и знание, обхванато и доминирано от философията *stricto sensu*.

От друга страна, макар Платон да признава гласно синонимната употреба на двете понятия,¹³² Аристотел говори за известна смислова разлика между “наука” (*ἐπιστήμη*) и “изкуство” (*τέχνη*), доколкото предмет на първата са универсалиите, също както и вечните и съществуващи по необходимост неща, докато второто се

¹³⁰ Anon. *In Art. Gramm. Dion.* 10.25–27.

¹³¹ Plat. *Gorg.* 465a; Arist. *Met.* A.1–2; cf. Anon. *In Art. Gramm. Dion.* 108.27–113.10.

¹³² Plat. *Phlb.* 57b. В стиха, където определя математическите знания като “изкуства”, Цец най-вероятно следва тъкмо тази линия на взаимозаменимост, позната в цялата античност.

занимава главно с онова, което възниква, търпи промяна и би могло да съществува по различни начини.¹³³ Това разбиране се открива и в основата на късноантичната класификация на типовете знание, според която “техническият вид” се помества в средата между идиосинкразиите на “опита” и общовалидните топоси на “науката”. Верен на въпросната схема, Псел пише: “Но щом вече споменахме изкуството и науката, нека да научим и какво ги отличава едно от друго. Добре е да се знае, че изкуството се занимава с материалните и унищожими предмети и въобще с непостоянното, докато науката изследва нематериалните неща, които не могат да се объркат и пребивават винаги в едно и също състояние. Изкуства са реториката, граматиката, медицината и подобните им, които възникват във връзка със земното и ущърбното. Наука пък е философията, доколкото разработва онези неща, които съществуват истински и пребивават винаги в едно и също състояние.”¹³⁴

Без съмнение, на това място Псел просто преразказва богатата традиция на неоплатоническите въведенията във философията, в които разликата между наука и изкуство е *locus communis*.¹³⁵ По-интересното за нас в случая е, че византиецът не определя къде е мястото на диалектиката, и в това, както ще се убедим, няма нищо случайно. Като цяло, обичайната интерпретация по темата изброява като изкуства граматиката, реториката и медицината, а като науки (освен самата философия) –

¹³³ Arist. *Eth. Nic.* 6.4, 1140a10–15; 6.6, 1140b31–35.

¹³⁴ *Opusc. Phil.* 49.15–23 Duffy: Ἐπεὶ δὲ τέχνης καὶ ἐπιστήμης ἐμνημονεύσαμεν, μάθωμεν τί τὸ διάφορον αὐτῶν. καὶ δεῖ γινώσκειν ὅτι ἡ μὲν τέχνη περὶ τὰ ὑλικά καὶ φθειρόμενα καὶ μὴ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα καταγίνεται, ἡ δὲ ἐπιστήμη περὶ τὰ ἄυλα καὶ ἄψευστα καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα. καὶ τέχνη μὲν ἐστὶν ἡ γραμματική, ἡ ῥητορική, ἡ ἰατρική καὶ αἰ τοιαῦται, ὡς περὶ τὰ γεώδη γινόμενα καὶ πταιστά, ἐπιστήμη δὲ ἡ φιλοσοφία, καθὸ περὶ τῶν ὄντων καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχόντων διαλαμβάνει.

¹³⁵ Всъщност дихотомията бива възприета още в елинистическата философия и се открива също у авторитетния Филон Александрийски, който е склонен да я идентифицира с друго Аристотелово разделение – на теоретично и практическо познание (*Philo Congr.* 140–148): “Науката е нещо повече от изкуството... Дефиницията за изкуство е ‘система от знания, упражнявани съвместно в името на дадена практическа цел’... За наука пък е ‘устойчиво и непоклатимо знание, за което разумът не може да се колебае’. Музиката, граматиката и сродните им наричаме изкуства, ... философията и останалите добродетели – науки. ... Та което е умът по отношение на възприятието, това е науката по отношение на изкуството.” За късноантичната ѝ рецепция в традицията на неоплатоническите коментари вж. главно Ammon. *In Isag.* 6.29–7.5; David. *Prol. Phil.* 10.22; 39.30–31; 44.29–33; Cassiodor. *Inst.* 1203 (*PL* 70): *Inter artem et disciplinam Plato et Aristoteles, opinabiles magistri saecularium litterarum, hanc differentiam esse voluerunt, dicentes: artem esse habitudinem operatricem contingentium, quae se et aliter habere possunt; disciplina vero est quae de his agit quae aliter evenire non possunt.*

математическите познания.¹³⁶ Положението на диалектиката, обаче, или изобщо не се засяга, или остава неизяснено. Като част от тривиума, Касиодор я определя *по-скоро* като изкуство (*ars*),¹³⁷ занимаващо се с изменчивата реч (*oratio*).¹³⁸ От друга страна, Августин – макар да приема и пропедевтичната ѝ функция – изтъква не само нейната научност, но и върховенството ѝ в сферата на философските науки. Диалектиката е “наука на науките”, която увенчава “свободните учения” (*studia liberalia*) и в някакъв смисъл се идентифицира със “самата философия”.¹³⁹

Тук, с две думи, се изправяме пред същия проблем, който засвидетелствахме и в самото начало – а именно многоликостта и двойствената роля на диалектиката. Това, че неоплатоническите учители (включително и християнинът Касиодор) не се наемат да определят точно статута ѝ в рамките на философските изследвания, се дължи не на някаква несигурност или незнание, а на очевидната поливалентност на диалектиката. Като формална логика и като дял от тривиума, тя безспорно представлява вид словесно-аргументативна “техника”, чийто предмет съставляват речта, думите и правилното им свързване.¹⁴⁰ И все пак, дори в стихията на разговарянето и безкрайната вариативност на езика диалектиката е в състояние да разкрие – актуализирайки една по-висша своя потенция – някакви вечни, неизменни стойности, отразени в битийната структура на нещата и разумния им изказ (*in rerum ratione comperta*).¹⁴¹ Когато диалектикът успее да стигне не само до убедителното и правдоподобното, но и до онова, което е винаги и неизбежно вярно (*necessarium verum*), тогава и диалектиката се превръща в наука (*disciplina*), доколкото започва да борави с вечен и неизменен предмет.¹⁴²

¹³⁶ Ammon. *In Isag.* 7.2–5: αἱ μὲν γὰρ ἐπιστήμαι περὶ τὰ ὡσαύτως ἔχοντα καταγίνονται, οἷον ἀστρονομία γεωμετρία ἀριθμητική; cf. Cassiodor. *Inst.* 1167D–1169A.

¹³⁷ *Inst.* 1140D (PL 70): *multa per artem grammaticam, multa per artem rhetoricam, multa per dialecticam, multa per disciplinam arithmetica, multa per musicam, multa per disciplinam geometricam, multa per astronomicam intelligere possumus*; cf. 1053D, 1118A, 1173C; *In Ps.* 20D, 223D; P. Courcelle (*op. cit.*, бел. 17), 322–324; Ж. льо Гоф (*цит. съч.*, бел. 66), 55–56.

¹³⁸ *Ibid.*, 1157B; 1167B–1168A; cf. Anna Comn. *Alex.* 5.8.6.

¹³⁹ Aug. *De Ord.* 2.13, 1013 (PL 32): *disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant*; cf. Cic. *Brut.* 153: *ars omnium artium maxuma*.

¹⁴⁰ Ps. Aug. *Princ. Dial.* 1; 4–5; 7–8 (PL 32).

¹⁴¹ Aug. *Doctr. Christ.* 2.31–35, col. 58–60 (PL 34); cf. Cic. *Acad.* 1.30–32.

¹⁴² Cic. *Luc.* 97–98; Orig. *Contra Cels.* 5.23; Aug. *Contra Acad.* 13, 949 (PL 32): *dialectica ipsa scientia veritatis est*; 17, 954: *dialecticam, quae aut ipsa esset, aut sine qua sapientia omnino esse non posset*.

Така, ако приемем, че християнският неоплатонизъм продължава да поддържа специфичната мобилност и дори вездесъщност на диалектиката в класификацията на знанието и съответната образователна стълбица, то през XI–XII в. във Византия следва да доловим не по-малко живото ѝ и многолико присъствие в сравнение с античността. По тази причина и заслугата на Псел към настоящото изследване не се изчерпва с твърде вероятното посредничество между Порфирий и Цец в трансмисията на съответните текстове. Най-значимият резултат от неговата дейност, струва ми се, е *практическото възраждане на неоплатоническото висше образование*, в чиято програма на диалектиката бива гарантирана така присъщата ѝ философска и пропедევтична поливалентност, позната ни от времето на Сократ и Платон.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

От семантична гледна точка, наложилите се значения на повечето важни термини в полето на хуманитаристиката и човешките идеи представляват всъщност *катахреза*, натоварила съответните думи със смисъл, чужд или поне далечен на първоначалната им употреба. Когато днес философите говорят за диалектика, те се опират на Хегел; когато лингвисти и семиотици дискутират енциклопедичното познание, мисълта и езикът им неизбежно се влияят от Просвещението и Умберто Еко. И в двата случая, обаче, въпросните понятия-идеи са претърпели значителна *историческа трансформация*, често незабелязвана зад стандартното им звучене в момента. Издигайки античното диалектическо правило за непрекъснато отчитане на противоположните позиции в хода на всяко разговаряне до върховен принцип на реалността и нейното развитие, Хегел налага (не без помощта и на марксизма) автоматизираното ни разбиране за “диалектическото”.¹ Същото постигат Дидро и Д’Аламбер с прочутата *Енциклопедия*, която окончателно фиксира водещото значение на “енциклопедичното знание” като *l’ensemble des connaissances*, предмет и идеал на просвещенския проект за рационалност. Но какво означават понятията в изначалната си употреба през античността и в какво се състои спецификата им?

Обобщавайки културно-историческия преглед на значенията им, представен в страниците дотук, трябва да кажем, че голямата разлика се дължи най-вече на съществените изменения в “прагматиката” на научния език и комуникирането на знанието през вековете. Видяхме как през късната античност разбирането за ἐγκύκλιος παιδεία се разклонява на две – в гръкоезичния “енциклопедизъм” на Изтока, зает с култивирането на “обща култура” у заможните младежи, и в латиноезичния

¹ Вж., например, В. Колапиетро (*цит. съч.*, бел. 2, Увод), 124: “процесът, който включва опозициите, ... по-тясно – процесът, който води до синтез и примирение на противоположните сили и фактори.”

модел на “седемте свободни изкуства” на Запад, обхващащ цикъла на светското образование навремето. Именно от второто разклонение и късносредновековната му университетска версия се ражда и новоевропейският “енциклопедизъм”, налагащ стандартите на универсалната рационална наука. Можем да посочим и едрата разлика между проектите на тези две епохи: ако Просвещението се съсредоточава върху създаването на съвършения енциклопедичен *текст* (това, което днес собствено разбираме под “енциклопедия”), в античността целта си остава създаването на “енциклопедично” образованата *личност*, която – независимо от посоката на своето последващо “висше” образование или заемана обществена длъжност – ще бъде в състояние да отговори с нужното знание на всеки един възникнал проблем. Гръцкият “енциклопедизъм” така и не надхвърля *образователната си функция*.

Последното заключение е важно и с оглед на доброто ни разбиране за това, какво представлява автентичната диалектика. Както вече видяхме, нейната поява се свързва с небивалия бум на образоваността в класическа Гърция от V–IV в. пр. Хр., когато това, което елините наричали (φιλο)σοφία, παιδεία или просто μουσική, почнало да се усложнява все повече и да натежава с все повече “науки”. Крайният резултат – убедихме се – е йерархичният и сложно разслоен модел на античната наука и образование, но по-важното за нас в случая е друго: преди да се прочуе като научно-философска доктрина и популярен модел на мислене, диалектиката възниква като *културно-дидактична стратегия и метод на висше образование в среда, уникална с предимно устното комуникиране на своето знание*. Преди да структурира процесите в самия “текст” на реалността и съзнанието, диалектиката се опитва да култивира правилата на *културното и начетено разговаряне*, което бавно и сигурно се превръща в отличителна черта на свободния човек през гръко-римската епоха. Тъкмо това гарантира на диалектиката добрия прием, който тя има в науката и образованието от по-късно време дори след налагането (през епохата на елинизма) на “културата на текста” с присъщите ѝ писмени стандарти за образованост.

СПИСЪК НА ЦИТИРАНАТА ЛИТЕРАТУРА

- Банков, К. *Семиотични тетрадки*, част 1: *Уводни лекции по семиотика* (София, 2001)
- Богданов, Б. *Литературата на елинизма* (София, 1999)
- Бояджиев, Ц. “Платоновата диалектическа онтология”, в: Б. Богданов и др. (прев.), *Платон: Диалози*, том 4 (София, 1990), 9–38
- Бояджиев, Ц. *Античната философия като феномен на културата* (София, 1993)
- Бояджиев, Ц. *Философия на европейското Средновековие* (София, 1994)
- Бояджиев, Ц. “Михаил Псел и византийският хуманизъм на XI век”, в: *Две университетски лекции* (Велико Търново, 1997), 7–41
- Георгиев, О. “За мястото на философията през Средновековието”, в: И. Христов (съст.), *Неоплатонизъм и християнство II: Византийската традиция* (София, 2004), 155–174
- Гоф, Ж. *лъо Интелектуалците през Средновековието* (София, 1993)
- Елдерс, Л. “*Топика* и платонистката теория за принципите на битието”, в: И. Христов (прев.), *Аристотел: Топика* (София, 1998), 303–313
- Жилсон, Е., Ф. Бьонер, *Християнската философия* (София, 1994)
- Каприев, Г. *Анселм от Кентърбъри: Светът на неговите идеи* (София, 1999)
- Каприев, Г. *Византийската философия* (София, 2001)
- Колапиетро, В. *Речник по семиотика* (София, 2000)
- Маринов, В. “Халдейската тема във философските съчинения на Михаил Псел”, в: И. Христов (съст.), *Неоплатонизъм и християнство II: Византийската традиция* (София, 2004), 109–141
- Панчовски, И. *Хераклитови фрагменти* (София, 2000)
- Рикен, Ф. *Философия на античността* (София, 2001)
- Ромейе Дерби, Ж. *Софистите* (Враца, 2003)
- Христов, И. “Встъпителна студия”, в: И. Христов (прев.), *Аристотел: Категории* (София, 1992), 9–31

- Asztalos, M. “Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West: The *Categories*”, *Harvard Studies in Classical Philology* 95 (1993), 367–407
- Balla, C. “Isocrates, Plato, and Aristotle on Rhetoric”, *Rhizai* 1 (2004), 45–71
- Barnes, J. “Grammar on Aristotle’s Terms”, in: M. Frede, G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought* (Oxford, 1996), 175–202
- Barnes, J. *Truth, etc.: Six Lectures on Ancient Logic* (Oxford, 2007)
- Barnes, J., S. Bobzien, M. Mignucci, D. Schenkeveld, “Logic and Language”, in: K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge, 1999), 65–225
- Bauckham, R. “The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria”, *Vigiliae Christianae* 39 (1985), 313–330
- Booth, A. D. “Litterator”, *Hermes* 109 (1981), 371–378
- Browning, R. “Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries”, *Past and Present* 69 (1975), 3–23
- Browning, R. “Courants intellectuel et organisation scolaire à Byzance au XI^e siècle”, *Travaux et Mémoires* 6 (1976), 219–222
- Burkert, W. “Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes ‘Philosophie’”, *Hermes* 88 (1960), 159–177
- Chadwick, H. “Philo and the Beginnings of Christian Thought”, in: A. H. Armstrong, (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), 137–192
- Cherniss, H. *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, vol. i (Baltimore, 1944)
- Courcelle, P. *Les lettres Grecques en Occident: De Macrobie à Cassiodore* (Paris, 1948)
- Dillon, J. M. *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 BC)* (Oxford, 2003)
- Duffy, J. M. “Tzetzes on Psellos”, in: C. F. Collatz, J. Dummer, J. Kollesch, M.-L. Werlitz (hrsgg.), *Dissertatiunculæ criticae: Festschrift für Günter Christian Hansen* (Würzburg, 1998), 441–445
- Duffy, J. M. “Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos”, in: K. Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* (Oxford, 2002), 139–156
- Ebbesen, S. “Porphyry’s Legacy to Logic: A Reconstruction”, in: R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* (London, 1990), 141–171

- Evans, G. R. “A Commentary on Boethius’s *Arithmetica* of the Twelfth or Thirteenth Century”, *Annals of Science* 35 (1978), 131–141
- Evans, J. D. G. *Aristotle’s Concept of Dialectic* (Cambridge, 1977)
- Ferngren, G. B., D. Amundsen, “Medicine and Christianity in the Roman Empire: Compatibilities and Tensions”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.37.3 (1996), 2957–2980
- Frede, M. *Essays in Ancient Philosophy* (Minneapolis, 1987)
- Frede, M. “The Stoic Notion of a *lekton*”, in: S. Everson (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Thought*, 3: *Language* (Cambridge, 1994), 109–129
- Frede, M. “Introduction”, in: M. Frede, G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought* (Oxford, 1996), 1–28
- Greimas, A. J., J. Courtés, *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (Paris, 1979)
- Haas, F. A. J. de “Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle’s *Categories*?”, *Phronesis* 46 (2001), 492–526
- Hadot, I. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique* (Paris, 1984)
- Hadot, P. “La métaphysique de Porphyre”, *Entretiens sur l’Antiquité classique* 12: *Porphyre* (Vandoeuvres-Genève, 1966), 127–157
- Hadot, P. “Philosophie, dialectique, rhétorique dans l’Antiquité”, *Studia Philosophica* 39 (1980), 139–166
- Hadot, P. “The Harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry”, in: R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* (London, 1990), 125–140
- Hadot, P. *What is Ancient Philosophy?* (London, 2002)
- Harder, C. “Johannes Tzetzes’ Kommentar zu Porphyrius περί τῶν πέντε φωνῶν”, *Byzantinische Zeitschrift* 4 (1895), 314–318
- Huffman, C. A. “The Authenticity of Archytas Fr. 1”, *Classical Quarterly* 35 (1985), 344–348
- Ierodiakonou, K. “The Stoic Division of Philosophy”, *Phronesis* 38 (1993), 57–74
- Ierodiakonou, K. “Psellos’ Paraphrasis on Aristotle’s *De interpretatione*”, in: K. Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* (Oxford, 2002), 157–181
- Ierodiakonou, K. “The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century”, in: K. Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* (Oxford, 2002), 219–236

- Kahn, C. H. *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History* (Indianapolis, 2001)
- Kakkuri-Knuutila, M.-L. “The Relevance of Dialectical Skills to Philosophical Inquiry in Aristotle”, *Rhizai* II.1 (2005), 31–74
- Kazhdan, A. P., A.-M. Talbot, A. Cutler, T. E. Gregory, N. P. Ševčenko (eds.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, 2 vols. (Oxford, 1991)
- Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement* (Cambridge, 1981)
- Kimball, B. A. *Orators and Philosophers: A History of the Idea of Liberal Education* (New York, 1986)
- Kühnert, F. *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike* (Berlin, 1961)
- Lernould, A. “La dialectique comme science première chez Proclus”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 71 (1987), 509–536
- Liebeschütz, H. “Western Christian Thought from Boethius to Anselm”, in: A. H. Armstrong, (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), 538–639
- Lloyd, A. C. “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic”, *Phronesis* 1 (1955), 58–72; (1956), 146–160
- Lloyd, A. C. “Later Neoplatonists”, in: A. H. Armstrong, (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), 269–325
- Lloyd, A. C. *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford, 1990)
- Manetti, G. “Sign Conceptions in Grammar, Rhetoric, and Poetics in Ancient Greece and Rome”, in: R. Posner, K. Robering, T. A. Sebeok (hrsgg.), *Semiotik: ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Bd. 1 (Berlin, 1997), 876–892
- Manetti, G. “Ancient Semiotics”, in: P. Cobley (ed.), *The Routledge Companion to Semiotics* (London, 2010), 13–28
- Marrou, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1938)
- Merlan, P. “Greek Philosophy from Plato to Plotinus”, in: A. H. Armstrong, (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), 14–135
- Nehamas, A. “Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato’s Demarcation of Philosophy from Sophistry”, *History of Philosophy Quarterly* 7 (1990), 3–16
- O’Meara, D. J. “Aspects du travail philosophique de Michel Psellus (*Philosophica Minora*, vol. II)”, in: C. F. Collatz, J. Dummer, J. Kollesch, M.-L. Werlitz (hrsgg.), *Dissertatiunculæ criticae: Festschrift für Günter Christian Hansen* (Würzburg, 1998), 431–439

- Owen, G. E. L. *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* (London, 1986)
- Palmer, F. R. *Semantics* (Cambridge, 1981)
- Wendel, C. “Johannes Tzetzes”, in: C. Pauly, G. Wissowa (hrsgg.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 7 (Stuttgart, 1948), 1959–2010
- Pfeiffer, R. *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age* (Oxford, 1968)
- Richard, M. “ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ”, *Byzantion* 20 (1950), 191–222
- Rijk, L. M. de “Εγκύκλιος παιδεία: A Study of its Original Meaning”, *Vivarium* 3 (1965), 24–93
- Saffrey, H.-D. “Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l’école d’Alexandrie au VI^e siècle”, *Revue des Études Grecques* 67 (1954), 396–410
- M. Schofield, “Academic Epistemology”, in: K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge, 1999), 323–352
- Segonds, A.-P. “Les fragments de l’*Histoire de la philosophie*”, in: Éd. Des Places (ed.), *Porphyre: Vie de Pythagore. Lettre à Marcella* (Paris, 1982), 163–197
- Slomkowski, P. *Aristotle’s Topics* (Leiden, 1997)
- Smith, A. *Porphyry’s Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in post-Plotinian Neoplatonism* (The Hague, 1974)
- Smith, R. “Aristotle on the Uses of Dialectic”, *Synthèse* 96 (1993), 335–357
- Steel, C. “Iamblichus and the Theological Interpretation of the *Parmenides*” [an unpublished lecture delivered at CEU (Budapest, Hungary) on 12. March 1996]
- Steel, C. “Proclus et l’interprétation “logique” du *Parménide*”, in: L. Benakis (ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale: Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995* (Turnhout, 1997), 67–92
- Strange, S. K. “Plotinus, Porhyry, and the Neoplatonic Interpretation of the *Categories*”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2 (1987), 955–974
- Wolska-Conus, W. “Les écoles de Psellos et Xiphilin sous Constantin IX Monomaque”, *Travaux et Mémoires* 6 (1976), 223–243