



СТУДИИ, СТАТИИ И  
ДОКЛАДИ ОТ ШЕСТИТЕ  
ГОДИШНИ ЧЕТЕНИЯ НА  
АСОЦИАЦИЯТА ЗА РАЗВИТИЕ  
НА УНИВЕРСИТЕТСКОТО  
КЛАСИЧЕСКО ОБРАЗОВАНИЕ

15–16 декември 2023 г.

# ШКОЛИ ЗНАНИЯ УНИВЕРСИТЕТИ



НОВ  
БЪЛГАРСКИ  
УНИВЕРСИТЕТ



ШКОЛИ, ЗНАНИЯ, УНИВЕРСИТЕТИ



**Асоциация за развитие  
на университетското класическо  
образование**

**Association for Development  
of University Classical Education**



# Школи, знания, университети

Студии, статии и доклади  
от Шестите годишни четения  
на Асоциацията за развитие на  
университетското класическо  
образование

15–16 декември 2023 г.

*Съставители*  
Кристина Япова  
Стефан Димитров

*Редактори*  
Невена Панова  
Ясен Андреев-Васюта

Школи, знания, университети  
Студии, статии и доклади от Шестите годишни четения  
на Асоциацията за развитие на университетското класическо  
образование, 15-16 декември 2023 г.

Съставители: Кристина Япова, Стефан Димитров

Редактори: Невена Панова, Ясен Андреев-Васюта

Научен редактор: доц. д-р Петър Горанов

© Издателство на Нов български университет, 2025  
ул. „Монтевидео“ 21, 1618 София  
[www.nbu.bg](http://www.nbu.bg)  
[bookshop.nbu.bg](http://bookshop.nbu.bg)

Всички права са запазени. Не е разрешено публикуването на части от книгата под каквато и да е форма – електронна, механична, фотокопирна, презапис или по друг начин – без писменото разрешение на носителя на авторските права.

© Таня Йорданова – корица, дизайн и предпечат

Печат: „Симолени-94“ ООД

ISBN 978-619-233-382-9 (печатно издание)  
978-619-233-383-6 (електронно издание)

# СЪДЪРЖАНИЕ

Ясен Андреев-Васюта  
За живата традиция на АРУКО

9

## I.

Димка Гичева-Гочева  
Космогоничният разказ в *Зеницата на света*

21

Лъчезар Томов  
Космосът срещу безкрайното – за двойственото  
отношение към безкрайността  
и неговите естетически корени

41

Иван И. Илиев  
Чувства и социум. Отношенията между Катул  
и Лесбия през призмата на общественото  
(не)усещане – симптоми на дълбоката сетивност

63

## II.

Иван Кожухаров  
Ausi sunt tamen quidam... Какво точно е  
отношението на блажени Августин  
към троичната терминология  
в *De fide et symbolo*, IX, 19–20?

91

Кристина Янова  
Науката/изкуството „музика“ и нейните  
субекти във византийската традиция  
от XIV до XVIII век

133

*Стефан Димитров*  
За семантичната стойност на термина в  
средновековните учения за супозицията  
**157**

**III.**

*Ясен Андреев-Васюта*  
Институция и конституция на  
филологическата хуманитаристика  
**195**

*Марта Методиева*  
Влиянието на Неофит Дукас върху  
Райно Попович за формирането му като учител  
**221**

*Николай Гочев*  
Писателят, политикът и червеноармеецът,  
или създаването на Чехословакия  
**233**

*Martin Smith*  
The Poetic and Scientific  
in the Educational Frame  
**273**

**IV.**

Платон, Писма I–VI  
Въведение, превод от старогръцки и бележки:  
*Николай Гочев*  
**289**

За авторите в сборника  
**327**

# CONTENTS

*Jassen Andreev-Vasyuta*  
About the Tradition of ADUCE

9

## I.

*Dimka Gicheva-Gocheva*  
The Cosmological Narrative in the *Pupil of the Eye*  
*of the World*

21

*Latchezar Tomov*  
The Cosmos versus the Infinite: On the Double  
Standard regarding Infinity and its Aesthetic Roots

41

*Ivan I. Iliev*  
Feelings and Society. The Relationship between  
Catullus and Lesbia through the Prism of Public  
(In)Sensibility – Symptoms of Deep Sensibility

63

## II.

*Ivan Kozhuharov*  
Ausi sunt tamen quidam... What Precisely is  
St. Augustine's Attitude towards Trinitarian  
Terminology in *De Fide et Symbolo*, IX, 19–20?

91

*Kristina Yapova*  
Music as Science and Art and its Subjects in  
Byzantine Tradition from the 14th  
to the 18th Century

133

*Stefan Dimitrov*  
On the Semantic Value of the Term in Medieval  
Doctrine of Supposition  
**157**

**III.**

*Jassen Andreev-Vasyuta*  
Institution and Constitution of the Philological  
Studies of Culture  
**195**

*Marta Metodieva*  
The Influence of Neofit Dukas on Rajno Popović in  
his Formation as a Teacher  
**221**

*Nikolai Gochev*  
The Writer, the Politician and the Red Army Man,  
or the Creation of Czechoslovakia  
**233**

*Martin Smith*  
The Poetic and Scientific in the Educational Frame  
**273**

**IV.**

Plato, Letters I–VI  
*Introduction, translation and notes by Nikolai Gochev*  
**289**

List of Contributors  
**327**

ЯСЕН АНДРЕЕВ-ВАСЮТА



ЗА ЖИВАТА ТРАДИЦИЯ НА АРУКО

ABOUT THE LIVING TRADITION  
OF ARUKO



JASSEN ANDREEV-VASYUTA

Настоящото издание е събрало десет студии в областта на история и теория на културата. Първоначално те бяха представени като доклади на форум, проведен под надслов *Школи, знания, университети: 135 години от създаването на Висшето училище в София* в Софийския университет „Св. Климент Охридски“ от 15 до 16 декември 2023 г. Събитието е организирано от *Асоциацията за развитие на университетското класическо образование*, като то се явява шестото по ред в нейните традиционни ежегодни декемврийски четения.

Тъй като, благодарение на своите инициативи, асоциацията е добре позната на, а и отвъд, нашата академична общност, накратко ще припомня само по-важното за нея.

*De jure* АРУКО е регистрирана като неправителствена организация с нестопанска цел. *De facto* тя представлява академично сдружение, утвърдило се през последните две десетилетия като реален, а не номинален, фактор в полето на

хуманитарното (училищно и университетско) образование и в това на класическите изследвания в България. Асоциацията е създадена март 2005 г., като нейното призвание е да обединява хуманитарната общност около преподаване, обмен на идеи и изследвания, посветени на античното културно наследство и неговата необозрима рецепция; да развива нови образователни стратегии във висшите и средните училища, отговарящи на динамично променящите се тенденции; да изучава културното битие на Античността във всичките му аспекти; да подпомага преноса на нови хуманитарно-научни знания в средното образование; да огласява стойността на културата на образцовата Античност като неотменимата основа на съвременната европейска култура; да изследва влиянието на хуманитарното образование; да подпомага преподаването в средните и висшите училища в класическата филологическа област.

През 20-те години на съществуването си Асоциацията се е превърнала в дружелюбна колегиална общност. Тя включва студенти, докторанти, учители, изследователи от институтите на БАН, преподаватели от наши и световни университети, преводачи, книгоиздатели, интелектуално изкушени приятели на Античността.

АРУКО ни най-малко не е поредната измежду многото казионни, фиктивни или проектно-усвояващи неправителствени организации. Тя функционира реално като професионална общност, изградила своя продуктивна интелектуална мрежа. Дейността си Асоциацията реализира чрез конферентни форуми, академични лекции, университетски семинари, книгоиздателски инициативи, премиери, включително поддръжка на сериозен видеоархив в своя тематичен канал *Класически изследвания* <[www.youtube.com/@КласическиИзследвания](http://www.youtube.com/@КласическиИзследвания)>. Той съдържа стотици видеозаписи, осигурявайки онлайн присъствие на АРУКО и широк достъп до съдържанието на нейната дейност.

## За живата традиция на АРУКО

Общността е демократична и дълбоко интердисциплинарна по своята същност: в нея участват специалисти от целия спектър на културологичното познание – класически и „нови“ филолози, историци, лингвисти, антрополози, философи, културолози, археолози, богослови, музиколози, историци на литературата. Събиращото всички тях в едно динамично общество е не само професионалният дълг, но и личната отдаденост на изучаването на всичко, вкоренено в културата на античния свят, продължило битуването си в най-разнообразни интелектуални форми в следващите исторически епохи. За съдържателното оживотворяване на общността говорят вече седемте на брой годишни конференции, многото представяния на авторски монографии, преводни книги, тематични сборници, както и хилядите учебни часове в средното и във висшето училище, университетските семинари, избираемите курсове в магистърски програми.

### **Досегашната хронология на Годишните четения**

Началото на тази традиция е поставено декември 2017 г., когато се провеждат първите Четения. Те са на тема *Утопия: Политическото философстване и фантазиране от Античността до Новото време*. Събитието отбелязва 500-годишнината от публикуването на книгата на Томас Мор.

Вторият форум е проведен през 2018 г. Посветен е на двоен 130-годишен юбилей: 130 години от създаването на Висшето училище в София, 130 години от първия превод на български език на Платоновия диалог *Критон*. Темата е *Мислене и действие – Всичко е станало така, както би трябвало да стане* (Критон 44с). Доклади са публикувани в специален брой на *Литературен вестник*, бр. 11, март 2019 г., а разширени текстове са включени в сборника *Мислене и действие. Доклади от годишните Четения на Асоциацията за развитие на университетското класическо образование, 14–15 декември 2018*. Съставители:

Димка Гичева-Гочева, Невена Панова. София, УИ „Св. Климент Охридски“, 2020, 174 с.

Третите Четения се състоят през декември 2019 г., като заглавието им е *Сватбата на Филология и Меркурий*. Фокусът тук е върху калейдоскопичните проблеми, поставени от Марциан Капела в едноименната енциклопедично-митологична творба, а мотото им е цитат от нея: *Изкуствата... начало на науки трезви дават, но и играта не забравят*. Стара Европа не познава разделението между хуманитарната и естествено-научната област на познание. Но противопоставянето на езиковия *trivium* и математическия *quadrivium* антиципира бъдещото дълбоко разделение между естествената и хуманитарната научна група.

Четвъртата конференция, *Логос, догма, фантазия*, е проведена през април 2021 г. Посветена е на въпроса за възможността на седемте изкуства-науки, *artes sermoneales* (граматика, реторика, логика) и четирипътието на аритметика, музика, геометрия и астрономия, които персонализирано описва Марциан Капела.

Петите годишни Четения на АРУКО, май 2022 г., са на тема *Херменевтически лабиринти. Мит, име, история*. Общо 22 студии от проведените през 2021 и 2022 г. събития са обединени във внушителния том *Аруко - Четения. Логос. Догма. Фантазия. Мит. Име. История*. Съставители: Димка Гичева-Гочева, Силвия Кръстева, Петър Горанов, София, УИ „Св. Климент Охридски“, 2023, 599 с.

Седмите по ред са проведени декември 2024 г. Надсловът на последния засега форум е *Образци и подражания. Авторства и имитации*, като акцентът пада върху два важни, не просто за философията, а за интелектуална Европа изобщо, юбилей – 300 години от рождението на Имануел Кант и 180 години от рождението на Фридрих Ницше. Програмата обхваща осемнадесет доклада в шест тематични секции:

**Първа секция: Античност I**

Невена Панова, (Анти)плагиатство и/или (съ)авторство в Теогнидовия корпус; Владимир Маринов, Хезиод за надеждата. Какво значи *ἐλπίς* в Дела и дни?; Маргарет Димитрова, Образец и съкращение: Редакторската и компилативна работа на Константин Костенечки.

**Втора секция: 180 години от рождението на Фридрих**

**Ницше: ведрина-пречупване-смърт**

Лидия Денкова, Дълбочина, повърхност и ведрина – „гръцкият“ Ницше; Кристиян Енчев, Фигури на пречупването; Петър Горанов, Фридрих Ницше и „обявата“ за смъртта на Бог.

**Трета секция: 300 години от рождението на Имануел**

**Кант**

Ясен Андреев, Идеите като идеи на разума; Силвия Кръстева, Върху предмета на логиката – Аристотел и Кант; Радослав Оведенски, Размисъл за образа и за подражанието. При основите на Светът като воля и представа.

**Четвърта секция: Античност II**

Димка Гичева-Гочева, Разнородното в Стобеевите херметически фрагменти; Лъчезар Томов, Методът на Теетет за деление в Държавника; Стефани Александрова, Мегарската школа като част от Сократическите школи.

**Пета секция: Пътешествия и срещи: Паладий, Йероним и Тома от Ерфурт**

Николай Гочев, Пътешествия и срещи: Паладий, Мосх и Саади; Стефан Димитров, Спекулативната граматика на Тома от Ерфурт; Иван Кожухаров, Една нова хипотеза: Йеронимовото Писмо XV като възможен източник за Августиновото мислене.

**Шеста секция: Музикално и изобразително изкуство**

Нева Кръстева, Образци и подражания като пародийни техники в музиката; Кристина Япова, Образец и подражание във ви-

зантийската богослужбена музика; Станислав Индов, *Атинската пинаотека – рецепция в изобразителното изкуство на Новото време.*

### **Шести Четения и студиите в този сборник**

Настоящият сборник е резултат от форума, организиран от УС на АРУКО през декември 2023 г. в СУ „Св. Климент Охридски“: *Школи, знания, университети. 135 години от създаването на Висшето училище в София.* Програмата обхваща следните 17 доклада:

#### **Първа секция: Знание, познание, наука и институции**

Невена Панова, *Античното философстване – самотно или задружно?*; Камелия Спасова, *Реториката на Одисей срещу виковете на Филоктет (човек без школа, но със знание)*; Ясен Андреев, *Институция и конституция на културологичното познание*; Веселин Дафов, *Проектната разумност и академията*; Василен Василев, *Знание, познание, наука и институции*; Мартин Смит, *The Poetic and Scientific in the Educational Frame.*

#### **Втора секция: Космосът и безкрайното**

Силвия Кръстева, *Идеи за космоса в За небето на Аристотел*; Димка Гичева-Гочева, *Космосът според Стобеевите херметически текстове*; Лъчезар Пламенов Томов, *Космосът срещу Безкрайното – за двойственото отношение към безкрайността и неговите естетически корени*; Божана Филипова, *Разум, апейрон, безкрайност в коментарите на Шелинг върху Платон.*

#### **Трета секция: *Ars poetica – ars scientiae***

Кристина Япова, *Науката/изкуството „музика“ и нейните субекти във византийската традиция от XIV до XVIII век*; Нева Кръстева, *Шопенхауер: музиката и музикологията*; Иван И. Илиев, *Чувства и социум. Отношенията между Катул и Лесбия през призмата на общественото (не)усещане – Симптоми на дълбоката сетивност*; Стефан Димитров, *За семантичната стойност*

на термина в средновековните учения за супозицията; Иван Кожухаров, *Ausi sunt tame quida*: За това какво точно е отношението на бл. Августин към троичната терминология в *De fide et symbolo*, ix, 19–20; Николай Гочев, *Писателят и политикът. Ираксак, Масарик и създаването на Чехословакия*; Марта Методиева, *Влиянието на Неофитос Дукас върху преподавателската дейност на Райно Попович*.

В сборника са включени разширени версии на десет от седемнадесетте представени доклада, като съдържанието му е организирано в съответствие с програмата.

### **Първи български превод на шест от Платоновите писма**

Настоящият сборник се радва на привилегията да може да предложи на своите читатели и нещо забележително – първия превод на шест от тринадесетте Платонове писма, дело на Николай Гочев. Той е снабдил превода си с множество коментари и бележки, които поставят писмата в исторически, политически, философски и епистоларен културен контекст.

Съгласно разказаното ни от Диоген Лаерций, писма е имало още в изданието на Платон, съставено от Аристофан Византийски – III–II в. пр. Хр. При това следва да се отбележи, че Платоновите писма са поставени на видно място. Те са в трилогия с диалозите *Критон* и *Федон*, а не са включени просто като притурка. Тринадесетте писма, с които разполагаме, вече са били налични в изданието на Трасил – I в. сл. Хр. От писмата Седмото и Осмото обичайно се приемат за автентични, останалите често се оспорват. При всички случаи те са от голям интерес както за биографията на Платон, така и за изучаването на неговото мислене.

Четири от писмата, които читателят ще открие в нашето издание – били те от Платон или не, – са стари свидетелства за разказаните събития. В останалите две става дума за отношенията му с други владетели и философи. Пето писмо е до

Пердика III Македонски, а Шесто – до Хермий (тиран на Атарней в Мала Азия) и „академиците“ Ераст и Кориск. Читателят вероятно ще усети, че Платон предполага публика, пред която те да бъдат четени.

Публикуваните тук шест писма се превеждат за първи път. Български превод на седмото вече съществува, той е на Стоян Терзийски и е издаден в списание *Критика и хуманизъм* през 2002 г. Откъсите от същото писмо, които се коментират в бележките, отново са в превод на Гочев.

### Благодарности

Издавам признателност на Невена Панова за това, че се ангажира с нелеката работа по редакцията на сборника; на Николай Гочев за това, че предостави своя превод на Платоновите писма за първо публикуване тук; на Мартин Смит за редакцията на резюметата на английски език; на Димка Гичева-Гочева за това, че подкрепи *mit Rat und Tat* поредна съставителско-издателска инициатива на АРУКО; на Владимир Маринов за съдействието при включването на сборника в програмата на Университетското издателство на НБУ.

Представеното тук отразява не само изследователските амбиции на авторите, но и мисията на АРУКО – да стимулира интердисциплинарни изследвания, основани върху античното наследство, но не за да го „музеализира“, а за да го актуализира посредством критически диалог между традиция и иновация. Така се изхожда от едно разширено и историзирано схващане за изследователското поле на историко-филологическите изследвания. Според своето старо „класическо“ себеразбиране, те представляват изпълнена с уважение и мотивирана от благоговение усърдна работа върху образцови текстове. Но хуманитарните и класическите изследвания много отдавна са престанали да бъдат само ръководено от преклонение занимание с класиката, превръщайки се в методологически промислена универсална културология. Тя вече

## За живата традиция на АРУКО

обхваща не просто образцовата Античност, а целостта на исторически дадените културни традиции.

Изданието е също, макар действително само частично, отражение на актуалното състояние на хуманитарната мисъл у нас – тъкмо такава, каквато тя се култивира и изразява чрез дейността на АРУКО.

### БИБЛИОГРАФИЯ

*Предизвикателството Аристотел. Сборник с разширени доклади от конференцията, посветена на 2400-годишнината от рождението на Аристотел.* Съставители: Димка Гичева-Гочева, Иван Колев. София, 2018.

*Мислене и действие. Доклади от годишните Четения на Асоциацията за развитие на университетското класическо образование, 14–15 декември 2018.* Съставители: Димка Гичева-Гочева, Невена Панова. София, 2020.

*Аруко – Четения. Логос. Догма. Фантазия. Мит. Име. История.* Съставители: Димка Гичева-Гочева, Силвия Кръстева, Петър Горанов, София, 2023.

*Аристотел – За небето. Платон – Епиномис.* Преводачи: Димка Гичева-Гочева, Николай Гочев, Владимир Маринов. София, 2024.



# I.



*Димка Гичева-Гочева*

**Космогоничният разказ в *Зеницата на света***

*Лъчезар Томов*

**Космосът срещу безкрайното – за двойственото  
отношение към безкрайността и неговите  
естетически корени**

*Иван И. Илиев*

**Чувства и социум. Отношенията между Катул  
и Лесбия през призмата на общественото  
(не)усещане – симптоми на дълбоката сетивност**





ДИМКА ГИЧЕВА-ГОЧЕВА



КОСМОГОНИЧНИЯТ РАЗКАЗ  
В ЗЕНИЦАТА НА СВЕТА

THE COSMOLOGICAL NARRATIVE  
IN THE *PUPIL OF THE EYE*  
*OF THE WORLD*



DIMKA GICHEVA-GOCHEVA

**Резюме**

В доклада се представя накратко космогонично-космологичният текст *Зеницата на света*, който е част от т. нар. *Стобееви херметически фрагменти*. Акцентира се върху несъмнено търсените паралели с диалога *Тимей* на Платон, но и върху съществените отлики в схващанията за безсмъртието на душите според Платон, *Енеадите* на Плотин и авторите на късноантичната херметическа литература.

**Ключови думи**

Стобеевите херметически фрагменти, Зеницата на света, *Kore Kosmou/Minerva mundi/Pupilla mundi*

### Abstract

The paper sketches in brief the text *Kore Kosmou/Minerva mundi/Pupilla mundi/The Pupil of the Eye of the World*, an exemplary cosmogonic-cosmological work belonging to the so-called *Stobaei Hermetica*. The undoubted parallels with the dialogue *Timaeus* of Plato are pointed out and stressed, and at the same time it is underlined, that there are considerable differences in the conceiving of the immortality of the souls according to Plato, the *Enneads* of Plotinus and the authors of the late Hermetic literature.

### Keywords

Stobaei Hermetic Fragments, *Kore Kosmou/Minerva mundi/Pupilla mundi/The Pupil of the Eye of the World*

• • •

### Контекстуализиране: Херметическият корпус и другите Херметически текстове у нас през 90-те години на миналия век

Така наречената Херметическа литература се състои от две сравнително обособени части: едната от тях се нарича *Херметически корпус*, *Corpus Hermeticum*, а другата – *Стобееви херметически фрагменти*, *Stobaei Hermetica*. По някакви причини *Корпусът* е много по-известен, коментиран, популярен и превеждан от *Фрагментите*. Може би това се дължи на факта, че Марсилио Фичино го смята за абсолютно автентичен прастар пророчески текст, превежда не само всичко от Платон, но и него, а оттам цялата ренесансова философия и наука го познава много по-добре.

В нашата страна, особено през 90-те години на миналия век след началото на политическия преход и сриването на предишната светогледна идеологическа парадигма, се отрици като от рухнала язовирна стена неудържима вълна от интерес към всичко забранявано през предишните десетилетия.

Своите позиции, място и авторитет в обществото, във висшето и в средното образование възстанови Българската православна църква: Духовната академия се върна като Богословски факултет в състава на най-стария наш университет; самият университет си спомни, че Климент Охридски не е бил обикновен човек, а е светец и е почитан като наш небесен покровител, което беше отразено в името на институцията; Дворецът на пионерите беше закрит, отстъпи и върна мястото в Борисовата градина на Софийската духовна семинария и т. н.

Заедно с това 90-те години на миналия век бяха време на буйстващ нездрав интерес към всичко мистично, окултно, теософско, антропософско, загадъчно и тайнствено. Това у нас също има традиции: и в дъновизма; и в толстоизма; и в квазиизточната езотерика, издигната в култ от кръга на дъщерята на първия партиен и държавен ръководител по времето на социализма; и в щайнерианската антропософия. Ще дам само един пример: според свидетелството на един от сравнително успешните издатели от това десетилетие, издадената от него книга със „свидетелства“ и „автентични изказвания“ на Питагор и от Елевзинските мистерии, написана от известен френски окултист сякаш по време на спиритически сеанси, е била продадена незабавно на откритите щандове на площад „Славейков“ в тираж от 5000 екземпляра. След което е била преиздадена и отново разпродадена. Нито една сериозна академично-хуманитарна книга, издадена у нас, нито преводна, нито написана на български, нито през 90-те, нито през следващите две десетилетия, не е имала такъв успех.

През 90-те години се появиха няколко превода на *Херметическия корпус*, за които честно и почтено преводачите и издателите бяха посочили, че са направени от руски, от немски, от френски и от английски език. Не ги включвам в библиографията, защото са преводи на преводи. Един от тях беше много луксозно издаден с илюстрации, всички бяха с твърди корици.

В този период, още по-точно през есента на 1993 г. Николай Гочев започна работа като преподавател по старогръц-

ка литература в СУ и веднага беше зачислен и като свободен докторант, а античният херметизъм стана тема на неговата дисертация. По две причини: едната беше съображението да изследва проблем от Късната античност, за който е писано сравнително малко; другата причина беше големият му интерес към религиозно-философската гръкоезична литература, появила се през епохата на императорския Рим. По този повод ще цитирам въпрос на проф. Богдан Богданов, който беше зададен и на вътрешната, и на официалната защита на дисертацията: „Доколко една такава работа е светска?“ Разбира се, академично изследване на религиозно-философски корпус от късната античност с (авто)мистифицирано авторство няма как да е напълно светско, но Николай Гочев никога не се е стремил към светското в която и да било сфера, а още по-малко – към успехи в който и да било аспект на светскостта.

Дисертацията беше успешно защитена на вътрешна защита в Катедрата по класическа филология на 16 декември 1996 г., а през май 1997 г. – и пред СНС по литературознание. Официални рецензенти бяха проф. Богданов и (по онова време) доц. д-р Калин Янакиев. Беше издадена като книга със спомоществователството на брат му Младен Гочев – Бог да го прости! Разбира се, книга на такава тема получи голям читателски интерес и беше изчерпана в годината, в която беше публикувана.<sup>1</sup>

Преводът на *Корнуса* беше направен заедно с написването на дисертацията и приложен към нея. Едно издателство сключи договор за издаването му... и не го направи в продължение на 10 години. Той се появи първо като електронно издание на малкото вече несъществуващо издателство „Проектория“ през 2012 г., а в книжно тяло – шест години по-късно,

---

<sup>1</sup> Гочев: 1999.

издадено благодарение на д-р Евгени Зашев от Кирило-Методиевския научен център.<sup>2</sup>

Непременно трябва да се спомене, че изданието на първия превод на български, направен от оригиналния старогръцки език и прецизно академично издаден с предговор, библиография и обяснителни бележки в обем, надминаващ преведения текст, беше представено в Зала 2 в един много студен и непрогледно-мъглив декемврийски ден през 2012 г., а издателството „Проектория“, което се беше съсредоточило върху издаването предимно на електронни книги, подари по един екземпляр на всички гости на премиерата.

Още по-важно е и събитието, с което беше отбелязано издаването в книжно тяло на превода през 2018 г. На него се изказаха редакторът д-р Евгени Зашев от КМНЦ, д-р Владимир Маринов и доц. д-р Теодор Леков от НБУ, д-р Богдана Паскалева и разбира се, Николай Гочев.

Д-р Владимир Маринов, който е преводач на Порфирий и на други по-малки късноантични текстове, говори за неоплатоническата философия в съпоставка с херметическата, която, макар че се представя като хилядолетно откровение на бога Хермес Трисмегист, всъщност е съвременна и съперническа на неоплатоническата. Според него най-точното и кратко определяне на херметическите текстове е „литературно-философско браконьерство“. В стремежа си да бъдат интересни и завладяващи, авторитетни и омагьосващи, херметиците просто са си присвоили идеи, митове, понятия и термини от всичко впечатляващо преди тях и по тяхно време, които представят като откровени от време преди Мойсеевото и Петокнижието.

Доц. д-р Теодор Леков коментира *Корпуса*, в който текстовете се самопредставят като прогласени пророчески от Хермес Трисмегист и спомена за други, несъмнено автентични

---

<sup>2</sup> Издания на превода: електронно – „Проектория“: *Херметически корпус*. Превод, предговор и библиография. 2012. В книжно тяло – КМНЦ, 2018, библиотека „Легенда“: <https://www.kmnc.bg/>.

и несъмнено египетски много по-стари литературни паметници, които сравнително скоро са станали достъпни на съвременната египтологическа наука. Той обърна внимание и на огромното възхищение у мнозина гръцки учени, писатели, изобретатели и философи, с което те са възприемали египетските образци във всички сфери на човешката дейност.

Д-р Богдана Паскалева направи обзор на влиянието на тези текстове върху ренесансовата наука, философия, еkleктика и литература, особено върху Марсилио Фичино и особено за италианската, но все още латиноезична философия през XV век.<sup>3</sup> Според нея благодарение на „фасциниращия херметически еkleктизъм“ и на заниманието на Фичино с него, който даже за момент „изневерява“ и изоставя прежеждането на „божествения Платон“, за да се посвети на наивно възприеманата от него „прастара египетска премъдрост“, се появява новото, свежото и оригиналното: и при самия Марсилио Фичино, и при Джордано Бруно след това.

Споменавам това представяне на 7 юни 2018 г. в КМНЦ, защото все още нито един от тези пространни коментари не е публикуван като текст и толкова по-ценно е документирането му като видеозапис, направено от г-н Боил Мусев и достъпно на тематичния канал Класически изследвания в YouTube.<sup>4</sup>

### **Как да оценим еkleктиката на херметическата литература?**

Не само нашите колеги, споменати дотук, но и голяма част от чуждите по-трезвомислещи и здравословно-скептич-

---

<sup>3</sup> Марсилио Фичино. *Платоновата теология*, Книга XVI, Глава 1-7. <https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-1-2012/ficino-platonic-theology-xvi-chapter-1-7/>.

<sup>4</sup> Запис от представянето на превода в КМНЦ с участието на доц. д-р Богдана Паскалева, доц. д-р Теодор Леков и д-р Владимир Маринов. Водещ: д-р Евгени Зашев: <https://tinyurl.com/yc248e54>.

ни учени по света, чиито изследвания са споменати в библиографията към доклада, са категорични, че като съдържание херметическите текстове са много повече еkleктични, отколкото хомогенно-систематични, а по дух са много повече теософско-гностически, отколкото философско-рационалистически.

Ще приведа цитат от предговора към превода на Гочев: „Еkleктикът може да сочи към онова, от което духът на съвременниците му има нужда, но не може да го осъществи: причината като че ли е в настървението, с което той струпа все повече и повече примери за това, което би трябвало да бъде постигнато. Зает с тази дейност, той изоставя както рационалната обосновка на хипотезата си, така и самото осъществяване на целта, което е свързано с много търпение и риск. По този начин късноантичният теософ остава пленник на изследователската си страст и идеала за пълна осведоменост, наследен от времето след разчупването на полисите и етнически граници. Същевременно той – като човек, обърнат към отвъдното – не може да се посвети просто на развиване на една самодоволна ученост, която не се интересува от спасението на индивида и не предлага универсално послание. В тази ситуация херметистите са се оказали образец за губещ компромис. От една страна, те не взимат насериозно апологията на египетската култура: иначе биха си направили труда, подобно на Плутарх и юдейските класици, да изучат всичко, до което съвременниците им са имали достъп. От друга страна, изкушени от привлекателността на египетската загадка, влиянието на Библията и многообразието на гностическата митология, те са се отказали и от навлизане в сложността на гръцкото философстване. Ето как херметизмът е усвоил недостатъците на всеки еkleктичен религиозно-философски език, който действа повече като знак за кул-

турност, отколкото като средство за разработка и изразяване на съдържателни мисловни построения“.<sup>5</sup>

### Най-важното за Зеницата на света в Стобеевите Херметика

Къде са се появили? За *Стобеевите фрагменти* сериозната научна общност предполага, че по всяка вероятност са колективно дело, принадлежат на неколцина и са написани от сучаещи езичници-интелектуалци в Александрия, или ако не точно в Александрия като мегаполис, то поне в духа на късноантичната александрийска религиозно-философска амалгама.

Колко и какви са? Те са 29. Първите единадесет са слова на Хермес към сина му Тат. Сред тях има и едно слово „към себе си“. Следващите фрагменти от 12 до 21-ви включително са слова на Хермес към Амон. И там има едно слово „към себе си“. 22 фрагмент е съвсем кратък и е откъс от слово, наречено „Афродита“. От 23 до 27 фрагмент – слова на Изида към сина ѝ Хор. 28 фрагмент – отговори на въпроси от Талес, Сократ и Хермес. 29 – малка поемка *За съдбата/предопределението*.

Най-обемен и най-интересен е 23 фрагмент – първото от няколкото слова на Изида към Хор. В епохата на Ренесанса той е известен като *Minerva Mundi* или *Pupilla Mundi*, а в англоезичните преводи: *The Apple of the Eye of the World*, *The Pupil of the Eye of the Kosmos* (по-ранни варианти *The Virgin of the World* и *The Daughter of the Kosmos*).

Накратко за датировката. Според Уолтър Скот 150 г. след Христа е *terminus a quo*, 300 г. е *terminus ante quem*. Той отива още по-далеч в опита хронологически да се прецизира появата на този космогонично-космологичен текст, а за мястото е категоричен – авторът или авторите са живели в Александрия:

---

<sup>5</sup> Предговор на Николай Гочев към превода на Корпуса: <https://homoviator-bg.net/?p=27>.

## Космогоничният разказ в *Зеницата на света*

... бедствията, понесени от жителите на Александрия през 262 и 263 година, които са описани в писмата на епископа Дионисий (Euseb., H. E. 21 sqq.), са били съвсем скорошни и живо са се врязали в паметта на автора; може би така можем да си обясним сходствата между воплите на елементите на космоса в „Зеницата на света“ и описанието, направено от епископа, на положението в Египет... Периодът между 263 и 268 г. е по-вероятен от всеки друг (р. 477–475).<sup>6</sup>

*Зеницата на света* не само за учените, които го изследват, но и за всеки внимателен читател впечатлява и дразни с ужасната си композиция и непоследователност. Скот предполага, че това се дължи на неизбежни перипетии на ръкописите и на това, че някой копист много по-късно след написването е вмъкнал неизвестно защо в текста части от съвършено различен ръкопис, може би защото е искал просто за себе си да съпостави едната антропогония с другата. За да има ред в разказа за създаването на космоса и душите в него, Скот предлага следното: параграф 50-ти да стане 10-ти, защото в 50-ти параграф е речта на върховния бог към традиционните богове, която, разбира се, е несъмнена имитация на аналогичната реч на Демийурга в *Тимей* на Платон. А след 50-ти параграф, когато бъде поставен на мястото на 10-ия, след това да се сложат 11, 9, 10, 12, 52, 51-и параграфи.

### ***Зеницата на света* в Платонистката традиция**

В този разширен доклад ще отбележа съвсем конспективно, че безспорно най-силният и философски значим текст в *Херметическия корпус* е *Поймандрес на Хермес Трисмегист*, а *Зеницата на света*, или *Kore Kosmoi* е най-ценното сред *Стобеевите херметически текстове*. То заслужава много по-голямо изследователско внимание от полученото досега в колегията по

---

<sup>6</sup> Scott: 1985.

света и у нас, защото е важен текст в Платонистката традиция.

Първо, по отношение на съдържанието, архитектурониката на битийните първопринципи и структурата на космогоничния мит. В *Зеницата на света*, също както в *Тимей*, демиургът-бог-баща-майстор-монарх-владетел-господар прави космоса, използвайки материална смес. Той не е всемогъщ и всеилен, не твори от нищо.

Второ, също както в *Тимей* налице е йерархия между деспота-монарх-династ и другите богове, които са негови подчинени служители, „асистенти“ или „адютанти“.

Трето, също както в *Тимей*, по битие и по време първата, световната душа и душите на всички останали живи същества са в отношение на пораждаща първопричина и породени от нея „рожби“ или „дъщери“ (вж. специално параграфи 14–15–16). Ето откъс от тях:

14. Той самият вече не искаше горният свят да стои в бездействие, но като се опита да го изпълни с духове, така че отделните неща да не останат неподвижни и бездейни, *се зае да направи изделия, ползвайки свещени същности за своето дело.*<sup>7</sup> Та, взе дух от своя собствен, колкото беше достатъчно и след като го смеси мислено с огън, забърка и някакви други, непознати материи. И тях, след като обедини всяко с всяко чрез тайни произнасяния в цяло, раздвижи силно сместа, докато грейна материя, много по-нежна и чиста от сместа, и по-прозрачна от съставките, от които произлезе. Тя беше прозрачна и единствен майсторът ѝ я виждаше.

15. И тъй като нито горена от огън, се топеше, нито, като свещеноизработена от дух, замръзваше, но има-

<sup>7</sup> οὕτως εἰς ταῦτα ἤρξατο τεχνεῖα[ι]ς, οὐσ<ί>αις πρὸς τὴν τοῦ [ιδίου] ἔργου <ἀπο>τέλεισιν χρῆσάμενος <ἐπιτη>δείαις – цитира се по: <https://scaife.perseus.org/library/urn:cts:greekLit:tlg1286/>.

ше някаква особена и типична съставеност на сместа, своеобразна и характерна, която заради благозвучието на името и подобността на енергията богът нарече Душевност – от тази сплав той произведе много милиарди души, и това, което преливаше из сместа, го извайваше ритмично и съразмерно за целта, която беше поставил, с опит и разум относно дължимото, така че 16. те да не се различават помежду си повече от необходимото...

В този аспект значението на *Зеницата на света* за изследването на Платоновото влияние върху късната антична философия е неоспоримо. По същия проблем Плотин говори в 3 и 4-та гл. на Четвърта книга на *Енеади* IV.3.1-IV.4.5, наречени съответно *περὶ ψυχῆς ἀποριῶν α'* и *περὶ ψυχῆς ἀποριῶν β'* – *За апориите за душата 1* и *За апориите за душата 2*. Както е известно, всички 54 части на *Енеадите* са лекции на Плотин, обработени, наименовани и подредени тематично в шест книги от неговия най-верен приятел и последовател Порфирий. В тези глави на Четвърта книга на *Енеадите* четем как отделните души се раждат, изтичат, еманират от третата хипостаза – Душата, как и защо се отелесяват и какво става с тях, когато се разделят с телата, които са използвали по необходимост, докато са били в природата. А за природата Плотин има едно ефектно определение: ἡ μὲν λεγομένη φύσις ψυχῆ οὔσα, γέννημα ψυχῆς προτέρως – така наречената „природа“ е всъщност душа и е рожба на първата Душа (III,8,4 – превод мой).

Плотин философира систематично благодарение на двете мощни онтологически понятия, които използва – еманация и хипостаза<sup>8</sup>, а за разлика от него херметическите авто-

---

<sup>8</sup> В световната общност на учените-специалисти по късноантична философия най-високо цененото изследване на метаморфозите на неопитагорейските идеи за числата при Плотин е написано от нашата колега проф. Светла Славева-Грифин, възпитаничка на НГДЕК, завършила специалност Класическа филология в Софийския университет,

ри се изказват умишлено неясно, иносказателно, оракулно. И трябва да се отчете, че Плотин като по-популярен философ също става особено примамлив и изкушаващ за антропософи и теософи през XIX и XX век.

Най-възлнуващо за всеки платоник е питането какво става с душите *след края на живота на телата*, в които са били. В шедьоврите на Платон *Горгий*, *Тимей*, *Федон*, *Федър* и *Държавата са очертани пет различни хипотези за съдбите на душите в отвъдното*. Различни и все пак сходящи си в основоположенията. Душите са съществували преди телата и са по-важни както по време, така и по битие от тях. Те са съществували преди да влязат в каквито и да било тела, и ще продължат съществуват и след като ги напуснат бездиханни. Влиянието на Платон както в херметическите текстове, така и в тези лекции на Плотин, които са посветени на Душата и безброя от души, е неоспоримо. И все пак, Плотин постъпва честно като интелектуалец и философ, който скромно сочи своите вдъхновители във всички свои лекции – логически, етически, космологически и т.н. Плотин споменава доста от диалозите с *техните заглавия*. Например, когато иска да помогне на слушателите си да разберат как световната душа задвижва небесната сфера, как прониква в космоса като цяло и природата, даже в на пръв път неодушевените неща в нея, споменава три диалога на Платон – *Филеб*, *Тимей* и *Федър*, и уточнява, че неговото философстване е вдъхновено, първо от *Тимей*, после от *Федър*, и малко се отклонява от *Филеб* (IV. 3. 7). Херметистите, напротив, се преструват, че никога не са чували за Платон и никога не са чели негови диалози, въобразяват си, че повтарят нещо казано преди хилядолетия от Хермес Трисмегист и достигнало по мистичен път до тях. В този смисъл д-р Владимир Маринов сполучливо ги характеризира като литературно-философстващи браконieri.

---

преподавателка по антична философия и медицина в Щатския университет на Флорида. Вж. Slaveva-Griffin: 2009.

## Космогоничният разказ в *Зеницата на света*

Четвърто, по отношение на наименованията на върховния бог: повечето от тях са несъмнени заемки от Тимей: демиургът-бог-баща. Новите и различните са три: монархът – ὁ μόναρχος; майсторът на вселената – ὁ τῶν συμπάντων τεχνίτης; и господарят/деспотът/властелинът на космоса – ὁ δεσπότης κόσμου.

Пето, умишлено усложнената композиция: отново несъмнено подражателна в *Зеницата на света* и „имитиращ продукт“ на *Тимей*: в първата част на Платоновия диалог, преди да започне монологът на Тимей, има разговор между няколко събеседници, като единият от тях, а именно Критий, преразказва преразказ на преразказ на разказ, а в космогоничния херметически текст има диалог между богинята Изиди и сина ѝ Хор. В диалога между тях са вградени и преразказани и други диалози. В *Зеницата на света* също има преразказ в преразказа: Камефис преразказва на Изиди какво му е казал бог Хермес. Най-впечатляващ е диалогът между бунтуващата се душа и бога-демиург-монарх, откъс от който ще бъде приведен по-долу. Но също така в *Зеницата* има и нов реторически жанр: ултиматум-обръщение-заплаха на бога-демиург-властелин към душите.

Шесто, египетският екзотизъм. Не само в *Зеницата на света*, а в целия *Корпус* и във всички *Стобееви фрагменти* величаенето на всичко – уж – египетско е несъмнено и пак е надхвърлена мярата. Каква е добрата и осъразмерена почит към египетското намираме пак в *Тимей*, в разказа на египетския жрец, преразказан първо в преразказа на Солон, после преразказан от дядото на Критий, и накрая от самия Критий (*Тимей* 20е и сл.). Разбира се, и във *Федър* – разказа за египетското божество, бог Тевт, който „първ открил числата, смятането, геометрията и астрономията, и още играта на дама и зарове, а също и писмената“ (*Федър* 274 с и сл.).

Когато говорим за вписаността на *Зеницата* в Платонистката традиция, трябва да подчертаем и най-силния контраст, онова, с което текстът се различава и от повечето от Платоно-

вите диалози, и от *Енеади* на Плотин. И според Платон, и според Плотин, и според херметистите душите са безсмъртни и съществуват, преди да влязат в човешки тела, но единствено в херметическите текстове се появяват твърдения не само за *предсъществуването*, но и за *предзнанието* на душите, които вече знаят каква ужасна участ ги очаква! Откъде душите знаят това? Как са го научили? Как са разбрали колко грозно и противно място е материалният триизмерен свят, колко е мрачна природата, какъв зандан е космосът? Вярно е, че и във *Федон* на Платон се говори за тялото като затвор и гробница на душата (*Федон* 66b и сл.), но това е само началото на утешението, с което Сократ се обръща към приятелите си. Веднага след това кратковременно пропадане към дуализма, разсъжденията за безсмъртието на душата водят все по-нагоре и все по-близо до жизнелюбното в четвъртия довод: душата е идея на живота и благодарение на нея всичко се одушевява и оживотворява (*Федон* 96a и сл.).

Гностическите текстове, в рода на които несъмнено се вписват и *Корнусът*, и *Стобеевите фрагменти*, са пределно дуалистични и поради това е уместно тук да се приведе едно емблематично място от *Зеницата на света*. Когато съобразим, че херметиците са живяли почти по едно и също време, и на едно и също място с Плотин, съвсем логично се появява хипотезата: да не би Плотин в лекциите си против гностиците, поставени от Порфирий в края на Втора книга на *Енеади*, да има предвид точно херметическите писания, чиито автори са живели също в Александрия? Вярно е, че преподаването и школата на Плотин е била в Рим, но несъмнено той е бил осведомен за всички религиозни, антропологични и теософски идеи, които се разпространяват в родния му етнически и верски разнороден мегаполис. В този смисъл дори и Плотин да не полемизира срещу точно *този* и *ето този* текст – *Зеницата*, неговият патос срещу оскверняващата дуалистична мисъл на гностиците е насочен срещу духа на всяка такава фи-

лософия на ожесточението, дамгосването и демонизирането на космоса и природата.

Можем да си послужим със сравнение. Най-пълната и най-красивата, най-впечатляващата и впоследствие най-влиятелната късноантична философия е неоплатоническата. Херметическата литература е като контрастно паспарту и рамка на тази философия, която ѝ помага да се открие в своя всеобемаш космически монизъм, промислящ и възпяващ естетически и онтологически съществуващото като еманация на Единносъществуващото-едно-единствено-единно, което основополага Нус, а той основополага Душата-майка на природата, която е нейна дъщеря. Както бе цитирано и по-горе, според Плотин природата е рожба на космическата Душа.

Ето откъс от някои от контрастните места в *Зеницата на света*:

18. Като каза тези неща богът, който е и мой господар, смеси останалите сродни от елементите, вода и земя, и като произнесе по същия начин някои скрити слова, силни, но не подобни на първите, като раздвижи добре и внесе животворна сила на сместа, пое плуващата отгоре, красиво оцветена и добре втвърдила се сплав, и от нея създаде човекоподобните измежду живите същества.

30. „А пък аз, каза Хермес, потърсих материя, която би подобавало да използвам, и помолих монарха. А той заповяда на душите да дадат остатъка от сместа. И като го взех, видях, че е свършено сух. Затова употребих много повече от необходимото вода, за да освежа състава на сместа, та да бъде разхлабено, слабо и безсилно създаденото, за да не стане така, че бидейки вече съобразително, да бъде изпълнено и със сила. Изваях го, и беше красиво, и се радвах, като гледах моето произведение, и извиках отдолу и на монарха да го погледне. А той като видя, се зарадва, и заповяда на душите да се въплътят.

31. А те тогава за пръв път се ужасиха, като разбраха, че са осъдени.

32. Възхитиха ме и думите на душите (внимавай, сине Хоре, защото слушаш описанието на тайно наблюдение, което праотецът Камефис е чул от Хермес, летописца на всички неща, а пък аз – от предхождащия всички Камефис, който ме почете със свършеното черно. Сега пък ти самият го чуваш от мен.)

33. Та когато, прекрасно многославно чедо, им предстоеше да бъдат затворени в телата, някои от тях само плачеха и стенеха, също като животните, които, родени на свобода, трябва да приемат тежко затворничество, и откъснати от обичайната им любима пустош, се борят и дърпат, и не се подчиняват на държащите ги, но ако надделят, биха предали на смърт насилниците си. Та те съскаха като стари змии,

34. а една нададе остър вой, и преди да заговори, много плака, насочвайки погледа си нагоре и надолу: „Небе, начало на нашето рождение, етер и въздух, и ръце на монарха бог, и свещен дух, и бляскави очи на бога, звезди, и неизтощима светлина на Слънцето и Луната, съдружници на нашето начало, откъснати от които сме подложени на унижения, които са още по-големи, след като от огромни и прекрасни пространства, от свещена обвивка и богат връх, и от блаженото общество на боговете, бяхме захвърлени в така недостойни и низки заслони.

35. Какво толкова неприемливо беше извършено от нас, нещастните? Какво заслужаващо такива мъчения? Какви грехове ни чакат още нас, боязливите? Какво ще извършим заради коварни надежди, за да набавим нужното на това воднисто, бързопреходно тяло?

36. Малки ще са очите на душите, които вече не принадлежат на бога, и виждайки свършено малък на-

шия праотец небе в техния течен кръгъл отвор, ще стенем вечно, а ще дойде време, когато няма да ги виждаме. Защото бяхме обречени да страдаме и не ни се позволи да виждаме пред нас, защото без светлина не ни е дадено зрение. Това са вече просто места, а не очи. И ще страдаме да чуем как сродните ни духове профучават във въздуха, че не дишаме заедно с тях. Като дом ни очаква тази малка топка на сърцето, вместо междузвездният свят.

37. И вечно след отделянето ни ще ни мъчи съжалението от какви висини докъде слязохме. Владетелю, татко и творецо, щом толкова бързо си пренебрегнал своите дела, определи ни някакви граници, и ни почете с малко думи, докато все още можем да виждаме през целия славен свят.

Седмо, последно, но не и по важност в реда на посочването на несъмнената принадлежност на този текст към Платонистката традиция. Както е в *Тимей* и в *Държавата*, в *Зеницата на света* се описва следната деградация на душите: те първо са безтелесни, после – отелесени в човешки тела. Причините за отелесяването и наказването на душите са разкрити в речта на бога в параграф 17, а параграф 18 описва как богът-демиург-праотец изготвя смес от елементите. В следващия параграф 19 душите получават остатъка от сместа и монархът-деспот-демиург им заповядва да създадат живите същества: птици, четириноги, риби, влечуги. В последователността на палингенезата след това душите се вселяват в животински тела (фр. XXIII и XXIV). И тук отново се вижда влиянието както на *Тимей*, така и на финалния мит на Ер в *Държавата*. За деградирането и отелесяването на душите във все по-нисши животни четем в последните редове на монолога на Тимей (90e). Вариациите на разказите за прераждането са също на последните страници на *Държавата*, но там то не е низходящо, а се набляга на причинността – животът

в предишното тяло обуславя в какво птиче, животинско или човешко тяло ще се всели следващия път безсмъртната душа (*Държавата* 620a и сл.).

В края на този текст трябва да заявя, че в херметическата литература и особено в *Стобеевите фрагменти* има не само много платонистки, но и още повече Аристотелови и стоически понятия, което ги прави необикновено интересен историкофилософски паметник на късноантичната мисловност. По-интересен и по-богат на заемки от класическите и елинистическите философски школи в сравнение с *Корпуса*, който на свой ред е по-близо до Александрийския синтез на юдеоелинската мъдрост и боготърсачеството. Но може би за стоическите и за очевадно аристотелистките понятия в *Стобеевите фрагменти* ще стане дума в друг доклад и/или друга статия.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

Бонардел 1997: Бонардел, Ф. *Херметизмът*. София, 1997.

Гочев 1999: Гочев, Н. *Античният херметизъм*. София, 1999.

Гочев 2002: Гочев, Н. *Александрия. Разкази за хора, книги и градове*. София, 2002.

Зелинский 1995: Зелинский, Ф. Ф. *Соперники християнства*. Санкт-Петербург, 1995.

Платон 1981: Платон. „Държавата“. Прев. А. Милев. *Диалози*. Том 3. София, 1981.

Платон 1982: Платон. „Горгий“. Прев. Г. Михайлов. *Диалози*. Том 2. София, 1982.

Платон 1990а: Платон. „Тимей“. Прев. Г. Михайлов. *Диалози*. Том 4. София, 1990.

Платон 1990б: Платон. „Филеб“. Прев. Д. Марковска. *Диалози*. Том 4. София, 1990.

Платон 2007: Платон. „Федър“. Прев. Б. Богданов. *Диалози*. Том 2. София, 2007.

Платон 2011: Платон. „Федон“. Прев. Б. Богданов. София, 2011.

## Космогоничният разказ в Зеницата на света

Платон 2023: Платон. „Държавата“. Прев. Г. Гочев. София, 2023.  
Плотин 2005: Плотин. *Енеади*. Прев. Ц. Бояджиев. София, 2005.  
Порфирий 2000: Порфирий. *В пещерата на нимфите*. Прев. В. Маринов. София, 2000.

Стефанов 2008: Стефанов, П. *Ялдаваот. История и учение на гностическата религия*. София, 2008.

Büchli 1987: Büchli, J. *Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1 Traktat des CH*. Tübingen, 1987.

Corpus hermeticum 1972: *Corpus hermeticum*. Tome III: *Fragments extraits de Stobée*, I-XXII, tome IV: *Fragments extraits de Stobée* XXIII-XXIX. *Fragments divers*. Paris, 1972.

Debus and Merkel (eds.) 1988: Debus, A. G. and Merkel, I. (eds). *Hermetism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. London/Washington, 1988.

Faivre 1988: Faivre, A. *Cahiers de l'Hermétisme. Présence d'Hermès Trismégiste*. Paris, 1988.

Faivre 1995: Faivre, A. *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus*. Newburyport, 1995.

Festugière 1967: Festugière, A. J. *Hermétisme et mystique païenne. La création des âmes dans la Korè Kosmou*. Paris, 1967, 230–250.

Kingsley 1993: Kingsley, P. “Poimandres: the Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica.” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56 (1993), 1–24.

Scott 1985: Scott, W. *Hermetica. The ancient Greek and Latin Writings, which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. Vol. III: *Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic excerpts of Stobaeus*. Boston 1985.

Slaveva-Griffin 2009: Slaveva-Griffin, S. *Plotinus on Number*. Oxford, 2009.

## ИЗТОЧНИЦИ В ИНТЕРНЕТ

Откъс от *Зеницата на света*, параграф 1-40. Прев. Н. Гочев. В: Рубриката *Библиотека* на сайта на АРУКО: <https://aaduce.wordpress.com/>



Запис от представянето на превода на *Херметическия корпус* в КМНЦ, 7 юни 2018 г. В: Тематичен канал *Класически изследвания* в YouTube, създаден от г-н Боил Мусев: <https://tinyurl.com/yc248e54>



Марсилио Фичино. *Платоновата теология*, Книга XVI, Глава 1-7. Прев. З. Радева: <https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-1-2012/ficino-platonic-theology-xvi-chapter-1-7/>



Фрагментите в оригинал онлайн: *Hermetica, Fragmenta Stobaei Hermetica*

Excerpt 23 Section 32x to Excerpt 23 Section 1 (23.32x-23.1) <https://tinyurl.com/mpdjkdmk>



Ed. W. Scott. Digital conversion and editing Lia Hanhardt, Center for Hellenic Studies.

ЛЪЧЕЗАР ТОМОВ



КОСМОСЪТ СРЕЩУ БЕЗКРАЙНОТО –  
ЗА ДВОЙСТВЕНОТО ОТНОШЕНИЕ  
КЪМ БЕЗКРАЙНОСТТА И НЕГОВИТЕ  
ЕСТЕТИЧЕСКИ КОРЕНИ

THE COSMOS VERSUS THE INFINITE:  
ON THE DOUBLE STANDARD REGARDING  
INFINITY AND ITS AESTHETIC ROOTS



LATCHEZAR TOMOV

**Резюме**

Космосът (κόσμος) е понятие, създадено от Питагор, което носи смисъла и на нещо красиво и подредено, нещо, което изразява тези два принципа в еднаква степен. Безкрайността се включва в първото в неявен вид, чрез симетрията, но бива отречена чрез пропорцията. Красиво е съизмерното, или това, което може да бъде съизмерено с краен брой действия. Безкрайността в явен вид се проявява в ирационалните количества, които са несъизмерими и съответно непознаваеми за човека. Красотата на космоса идва според Питагорейците от това, че числото управлява, или по-точно от съотношенията

на целите, т.нар. рационални числа. Това усещане за красиво-то е познавателно по произход – красиво е това, което може да се осмисли, да се познае. От друга страна, симетрията в най-висшия си порядък изразява именно безкрайното (красотата на сферата). Това създава двойствено отношение към безкрайността, която е допускана там, където е приятна, и изгонвана там, където смущава ума. Така се придава двойствена роля на безкрайното, което води до разделянето на актуална и потенциална безкрайност, движено според нас от естетически, а не от утилитарни или формално-логически критерии. Двойственото отношение към безкрайното намира израз не само в математиката, но и във философията, особено в примерите с ирационалните количества, които Платон дава в диалозите *Менон*, *Парменид*, *Софистът* и *Държавникът*. То се вижда и в *Елементи* на Евклид и някои работи на Аристотел. Естетическите основи на логическата строгост по отношение на безкрайното в античната гръцка математика поставят на дневен ред въпросът „що е строгост“.

### Ключови думи

Платон, Аристотел, Евклид, безкрайност, космос, ред, симетрия, потенциална безкрайност, актуална безкрайност, строгост

### Abstract

The concept of cosmos (*κόσμος*) was created by Pythagoras and carries the meaning of something beautiful and orderly, something that expresses these two principles equally. Infinity is implicitly included through symmetry but is denied through proportion. The beautiful is the commensurable, or that which can be measured with a finite number of actions. Manifest infinity appears in irrational quantities, which are incommensurable and consequently unknowable to humans. According to the Pythagoreans, the beauty of the cosmos comes from the rule of number, or more precisely the ratios of whole numbers, the so-called ratio-

nal numbers. This sense of beauty is cognitive in origin – beautiful is that which can be understood, which can be known. On the other hand, symmetry in its highest order expresses precisely the infinite (the beauty of the sphere). This creates a dual attitude towards infinity, which is accepted where it is pleasing and rejected where it disturbs the mind. This gives infinity a dual role, leading to the distinction between actual and potential infinity, driven, according to us, by aesthetic rather than utilitarian or formal-logical criteria. The dual attitude towards infinity is reflected not only in mathematics but also in philosophy, especially in the examples of irrational quantities given by Plato in the dialogues *Meno*, *Parmenides*, *Sophist*, and *Statesman*. It is also seen in Euclid's *Elements* and some works of Aristotle.

### Keywords

Plato, Aristotle, Euclid, infinity, cosmos, order, symmetry, actual infinity, potential infinity, rigour

• • •

### Увод

В литературата битова грешното убеждение, че сред гръцките философи и математици като Аристотел има ужас от безкрайното (*horror infinity*) и че по същество това, което Аристотел изгражда, е един краен свят (García 2023). Тук ще покажем, че отношението към безкрайното у Аристотел е по-нюансирано и че той допуска то да съществува във времето, но не и в пространството (неявно така е и при Платон), но разграничава потенциално и актуално безкрайното, когато те биват представени с числа. Числата като модел на света за него и за други философи като Платон или за математици като Архимед (и цялата традиция на античната гръцка математика) не допускат описание на неопределеното, съответно не могат да бъдат безкрайни сами по себе си. Ние тук

се опитваме да обосновем това двойствено отношение към безкрайното като следствие на естетически критерии, които обуславят решения и теории в математиката през вековете до ден-днешен (Върголова & Томов 2022), включително в избора на проблеми за решаване на средствата, методите и на нотацията (Ivanova 2017, Tomov 2016). Въпреки това естетическите критерии с времето се променят и онова, което е мотивирало избора на потенциално безкрайното при създаването на математическата теория в Гърция, е заменено от други критерии за красота, свързани с понятията за „общност“ и „елегантност“.

### **Безкрайността като неопределеност**

*Архимед и песъчинките в небето, Апейрон*

Понятието апейрон (ἄπειρον) на Анаксимандър се използва, за да обозначи безпределното, неопределеното – двете понятия са свързани. Анаксимандър принадлежи на йонийската традиция на материализма, при която се допуска съществуването на безброй светове и апейрон представлява самодвижещата се и самопораждащата се субстанция на безкрайната природа (Andrei 2022: 692). Авторът тук е в дълбоко объркване, когато твърди, че йонийските философи и материалисти (Демокрит, Анаксагор, Анаксимандър) признават природните закони и поради това отхвърлят метафизиката. Предложенията за безброй светове и за неограничената природа са всъщност дадени, за да се избегнат описанията на природата чрез природните закони, защото за тях е необходим разум като източник, или Създател. Могат да съществуват безброй светове, защото има и безброй начала (нешо, срещу което Аристотел възразява категорично и което е отрицание на същността на развиваната математическа наука, в която целим всичко да се сведе до минимален брой първоначала, както може да се види от начина, по който са построени *Елементи* на Евклид. Това е подход, който служи за обра-

зец при построяването на всяка една теория в математиката и физиката след него (Andrade-Molina&Ravn 2016).

Всъщност предложенията за неограничена, безпределна природа влизат в пряко противоречие с тогавашните разбирания за строгост, при които с неопределеното не може да се борави и заради които актуалната безкрайност е изхвърлена от разсъжденията на математиците от времената на Теетет до Архимед. Преди Аристотел за безкрайното не съществува друго определение, освен че е неопределено и не се поддава на измерване – безкрайността при събиране и изваждане със себе си отново дава безкрайност, следователно не подлежи на определяне, както тогава са го разбирали. Предложението за вселена, която е възникнала от една неопределена по своите размери субстанция, е в пряк конфликт с философската традиция, от която се поражда математиката.

Архимед пише съчинението *Пресмятане на пясъчинките* (Архимед 1979: 131–142), за да демонстрира, че това понятие не е приложимо към материалния свят, в една крайна вселена. Всичко, дори немислимият брой на пясъчинките, може да бъде определено, ако се построят достатъчно големи числа. Така той създава хиперстепенуването и достига до число, което е толкова голямо, че се използва и до днес –  $10^{80}$ . Броят на всички протони и неутрони във Видимата вселена е от същия порядък. За Архимед, също както за другите математици на Древна Елада, числото не може да бъде безкрайно голямо, то трябва да се поддава на определяне.

### **Потенциалната и актуалната безкрайност**

Разбиранията на математиците са пренесени във философията (както я разбираме днес) от Аристотел. Той въвежда в явен вид понятията „потенциална безкрайност“ и „актуална безкрайност“, като разграничава безкрайното по отношение на умножаването и делението, като делението е позволено:

Разумно е да признаем, че чрез прибавяне, както изглежда, безпределното не може да надхвърли всяка величина, но чрез разделяне това е възможно (защото обхващана е вътрешната материя и безпределното, а обхващащ е ейдосът); с основание може да се приеме, от друга страна, че при числото има предел откъм най-малкото, а откъм по-голямото всяко множество може да бъде надхвърлено, докато при величините е обратното – откъм най-малката всяка величина може да бъде надхвърлена, докато откъм по-голямата няма безпределна величина (Аристотел 2012: 123 / 3. 7, 207a34–307b5).

В това разсъждение Аристотел разделя числото от големината в геометрията (дължини и други мерки) поради факта, че не всеки две големини могат да бъдат съизмерени чрез обща мярка под формата на число, поради което числата са отделени от геометрията. Тук се вижда любопитна асиметрия в мисленето – съществува граница по посока на най-малкото при числото, но не и по посока на най-голямото, което само по себе си не е допускане, възприето в съвременната математика, която ги разглежда симетрично. При големината съществува по-малък от всеки размер, но не и по-голям от всеки размер. Същата асиметрия, но на големината, е позволено да бъде под всеки друг размер (безкрайно малко в потенциален смисъл), докато за числото се определя граница. Това е вторична проява на асиметрия в мисленето. И двете прояви на асиметрия тук според нас са естетически мотивирани: а) разграничаването на числата от големината поради невъзможността по краен начин да се съизмерват чрез числа някои големини; б) позволяването на големината да бъде произволно малка, но не и на числото. Второто показва по-особената роля на числото при Аристотел, което служи за изброяване на множества. Изброяването и измерването тук не са приравнени – нещо, което се развива в съвременна-

та математика от XIX–XX век с теория на мярката, при която мярката на едно множество не е свързана с мярката на неговите елементи (Grünbaum 1973: 158–176). Трето естетическо съображение е принципното приемане на безкрайното, стига то да бъде съдържано в някакво ограничено пространство, което го превръща в „мислимо“, възможно да бъде обхванато в ума, видяно в един образ, т.е. неговата същинска природа може да бъде безопасно игнорирана. Това е проява на усет за красиво чрез игнориране на немислимото, неопределеното, неопикуемото.

По отношение на големината не може да се мисли, че има минимална големина, понеже това ще създаде сериозни проблеми в математиката във връзка с метода на изчерпване, затова Аристотел в *За Небето* позволява да не съществува най-малко:

Тъкмо това е отправна точка при противопоставянията между онези, които са се изказали за цялата природа, и е ставало и ще става така, тъй като дори и мъничкото стъпване встрани от истината по-нататък се увеличава хилядократно при онези, които са се отклонили. Например, ако някой каже, че има най-малка величина. Макар че такъв човек въвежда най-малкото, чрез това допускане той ще разтrese най-сериозните твърдения на математиците. Причината за това е, че началото е по-значимо с възможностите си за развитие, отколкото с величината си, понеже малкото в началото накрая става огромно (Аристотел 2006: 48 / 1.5, 271b).

Следователно не може да има най-малка големина (геометрична, тук не се говори за число). А може ли да има безкрайно малка? Проявата на потенциалност тук е в това, че на големината се позволява да премине отвъд всяка граница, но не може да бъде безкрайна в нито един конкретен момент: „А

величината не може да стане безпределна нито чрез отнемане, нито чрез мислено увеличение“ (Аристотел 2012: 125 / 3.8, 208a21–22).

Според Аристотел не можем да имаме най-малко, но не можем и да имаме безкрайно малко в актуален смисъл – винаги може по-малко (потенциална безкрайност). Ключово изречение в това отношение можем да прочетем в края на *Физика* 3.6: „Ала нелепо и невъзможно е непознаваемото и неопределеното да обхваща и да определя“ (Аристотел 2012: 121 / 3.6, 207b30–32).

Защо Аристотел не допуска актуално безкрайното – разглеждането на безкрайното множество като завършено за него поражда парадокс, – след като винаги може да се добавя още, как би могло да е завършено?

Валидно ли е обаче това разграничение от логическа и математическа гледна точка? Можем ли да различим потенциалната от актуалната безкрайност?

Какво е отношението в съвременната математика след Кантор и Болцман? В нея актуалната безкрайност е в основата на аксиоматични системи като ZFC (Цермело-Франкел с аксиома на избора) с така наречената аксиома на безкрайността по необходимост (от немай-къде). Тази необходимост е добре илюстрирана с примери от математиката, в която всички обекти са крайни и безкрайността отсъства от дефинициите и твърденията, но е необходима за доказателството им (Simpson 1987).

Аксиома на безкрайността (ZFC): Съществуват множества с безкрайно много елементи.

Теорията на Цермело-Франкел+ Аксиома на избора е консистентна, доколкото знаем, в нея няма противоречия. Тогава откъде идва парадоксалността за нашия ум (и този на Аристотел)?

Актуално безкрайното не може да бъде обхванато с ума, то не е познаваемо, нито *определимо*, следователно от него не може да се извлече удоволствие чрез умозаклучаване: „При-

## Космосът срещу безкрайното...

чина за това е още фактът, че познанието е във висша степен приятно не само на философите, но и на останалите хора, с една разлика, че последните се приобщават за кратко време към него“ (Аристотел 1975: 70 / 4, 1448b).

Познанието е във висша степен приятно, непознаваемото – неприятно. Познаваемото е това, което нашият ум може да обхване, да си представи, да види. Актуално безкрайното не може да се обхване, то не е цяло. Цялото е ограничено.

Аристотел формализира понятия, които са разработени от математиците сред гръцките философи:

Постулат 2: Всяка ограничена права (да може) да се продължава праволинейно (Евклид 1972: 13).

Аксиома 8: И цялото е по-голямо от частта (Евклид 1972: 14).

Постулат 2 разрешава потенциално безкрайното.

Аксиома 8 забранява актуално безкрайното.

Според съвременната дефиниция за безкрайно множество (по Дедекиннд) то е такова множество, което е равномошно на свое стриктно подмножество, т.е. такова, при което можем да имаме взаимно еднозначно съответствие. Безкрайното множество, с други думи, е множество, при което цялото е равно (в някакъв смисъл) на частта. Пример с четните и естествените числа

1,2,3,4,5|2,4,6,8,10 – на всяко нечетно число като 1,3,5,7.. отговаря един номер – 1,2,3,4.., т.е. ние знаем кое поред е дадено нечетно число по формулата  $2n-1$ , например от  $2n-1=99$ , виждаме, че  $n=50$ , т.е. 99 е 50-то поредно нечетно число. На всеки номер също отговаря едно число, т.е. 100-то нечетно число е  $2*100-1=199$ . Така половината от естествените числа биват „номерирани“ с всички естествени числа. Именно това се

стреми да предотврати Аксиома 8, въведена вероятно заради апориите на Зенон, в които се демонстрира съответствие между една отсечка и нейна част по точно същия начин, но чрез геометричен вариант.

Математическите съчинения на Архимед, Пап Александрийски и дори Евклид обаче не са напълно изолирани от употребата на актуално безкрайното (Mendell 2019). В книга 1, предложение 12, Евклид създава безкрайна линия, за да избегне да намери къде окръжността ще пресече една крайна отсечка: „Към дадена неограничена права от дадена точка, която не лежи върху нея, да се прекара перпендикулярна права линия“ (Евклид 1972: 23).

В старогръцкия оригинал е използвано понятието ἄπειρος – „безкраен, неопределен, неограничен“. Въпреки опитите на античните математици актуално безкрайното се промъква в явен и неявен вид в тяхната работа. Затова е редно да си зададем въпроса съществува ли разлика между актуалната и потенциалната безкрайност от логическа гледна точка? Дълго време е изглеждало, че такава има, като подходът на Коши (епсилон-делта дефиницията за граница) в анализа се смята за логически строг, а безкрайно малките на Нютон пораждаат сериозни спорове с епископ Бъркли (Grabiner 1997). През двадесети век обаче се появява нестандартният анализ на Аврам Робинсън, в който безкрайно малките са дефинирани строго и се използват директно (Robinson 1996). Тази строгост обаче включва разширен модел на реалните числа, при който безкрайните числа са включени в числовата линия; и това е строгост в съвременен смисъл, при който математиката се възприема чисто формалистично, като игра по правила, без да ни интересува „истинността“ на нейните твърдения. От значение е единствено дали те са доказуеми от гледна точка на възприетите от нас аксиоми и дали аксиоматичната система е пълна и непротиворечива, т.е. недопускаща да се доказват произволни твърдения (*ex falso quodlibet*). Този нестандартен анализ ползва не просто безкрайните множества и не само

## Космосът срещу безкрайното...

разглежда безкрайността като завършена, но и включва безкрайно големи и малки числа като основна част от теорията. Еквивалентността като цяло между този подход и подхода на Коши-Вайерщрас, при който се ползва потенциално безкрайното (Томов 2021), са указания в полза на това, че разграничаването между двата вида безкрайност има изцяло естетически корени. То превръща неможещото да се обхване в ума в подлежащо на обхващане и доставящо удоволствие при изучаването му.

Историята на математиката ни показва, че движението по посока на актуално безкрайното тръгва от скъсването с античното разбиране за логическа строгост и преминава към нов подход спрямо това понятие, подход, свързан с отказ от търсенето на значение и истина в полза на логическата дисциплина на следване на правилата. Началото по отношение на самата теория е поставено с безкрайните множества и е развито с включването на безкрайните числа в числовата ос. Колкото по-строга изглежда в нашите очи съвременната математика, толкова по-малко строга е тя в очите на античния гръцки математик, на създателите на науката. Това поставя интересния въпрос какво всъщност е „логическа строгост“, когато говорим за математиката. Отговорът на този въпрос обаче изисква друго изследване.

### **Позволената и забранената безкрайност**

В *За небето* Вселената е безкрайна във времето, но не и в пространството (съвременното разбиране във физиката е, че те са до голяма степен еквивалентни):

А в случая говорим за безкрайното време поради това, че и безкрайното може да бъде определено по някакъв начин, а именно като това, от което няма по-голямо. Докато, от една страна, онова, което е безкрайно в някаква посока на протяжност, за него в абсолютен

смисъл не може да се каже нито че е безкрайно, нито че е ограничено (Аристотел 2006: 88 / 1.12, 283а).

Времето и пространството до голяма степен са свързани. Самият Аристотел определя времето като мярка на изменението (Сооре 2005) и оттам на движението. Какво поражда това разграничение? Защо за онова, което е представено в някаква посока на протяжност, не може да се каже, че е безкрайно или ограничено?

Аристотел обвързва невъзможността за безкрайност в някаква посока на протяжност с определението на безкрайното като такова, от което няма по-голямо, като използва за модел на пространството числото:

„Разстояние“ нарича това между линиите, извън което няма никаква величина, която да докосва линиите. Необходимо е тъкмо то да е безкрайно, защото когато става дума за ограничени линии, то и разстоянието между тях винаги ще е ограничено. Освен това в сравнение с едно вече дадено нещо винаги може да има и по-голямо от него, както става и с числото, което наричаме безкрайно, тъй като в действителност няма най-голямо последно число (Аристотел 2006: 49 / 1.5, 271b–272a).

Това, което лежи зад аргументите на Аристотел, е следното: пространството е нещо, което можем да видим с очите си, можем да представим с ума си. Умът ни не може да обхване безкрайното, а каквото не е познаваемо, не съществува. Следователно не може да има безкрайно пространство. Времето не е представимо в ума ни, ние не го виждаме, не можем дори да се опитаме да го задържим в ума си, то е винаги само един миг в него, следователно то е познаваемо, то всъщност е винаги потенциално безкрайно за нас, за нашите субективни усещания. Времето може да е актуално безкрайно, защото

ние не можем дори да се опитаме да усетим тази актуалност, за нас винаги има само един миг, затова ние го усещаме като потенциално безкрайно. Това е чисто естетическо разграничение, защото времето би могло също да се измерва и отброява и тогава лесно би могло да се види поради същите аргументи, че то не може да е безкрайно, защото няма най-голямо число, което да го измери. Изборът времето да не се представя с числа е изцяло естетически, идващ от вътрешното усещане за вечното сега – от сетивата и усещанията идва и представянето на протяжността в пространството по различен начин, чрез числото. Геометрията е това, което виждаме.

### Симетрия и безкрайност

На Живото същество, което ще обхваща в себе си всички живи същества, би подхождала форма, която обхваща в себе си всички възможни форми. Затова създателят го е очертал сферично, с еднакво разстояние от центъра до всички точки – най-съвършената от всички форми и най-подобната на себе си, смятайки, че подобното е безкрайно по-красиво от неподобното (Платон 1990: 483 / 33b).

Симетрията на сферата представлява „актуална безкрайност“ – всички завъртания и отражения, които оставят сферата да съвпадне със себе си. Посоченият цитат има предвид запазването на сферата при завъртане, или така поне би се интерпретирало от някой съвременен математик. Контекстът на диалога, свързан с правилните Платонови тела и другите геометрични форми, които се използват, подсказва, че тази интерпретация не е произволна (Lloyd 2010). Същевременно Платон отхвърля актуално безкрайното дори в самия този диалог:

Ако някой разсъждава върху всичко това, той съвсем логично би се затруднил дали трябва да смята, че съществуват безкраен брой светове, или техният брой има предел. Първото предположение – че има неограничен брой светове, той би сметнал всъщност за мнение на човек с неограничено незнание в област, в която трябва да е сведущ (Платон 1990: 511 / 55c-d).

Тук в гръцкия оригинал „неограничено незнание“ е обединение на две съвсем различни значения на една и съща дума, ἄπειρος – „неопитен, несведущ“ и „неограничен, безкраен“. И въпреки това Платон създава неограниченост, безпределност в своята космогония, като дава на света сферична форма.

От друга страна, Платон е против добавянето на времето в математиката, т.е. изразяването на действия във времето:

– Следователно – продължих аз – няма да се съмняват никои, макар и да са малко опитни в геометрията, че тази наука прави всичко противоположно на употребяваните в нея думи от занимаващите се с нея.

– Но как? – попита той.

– Наистина те говорят твърде смешно и заставени от необходимостта, сякаш вършат някаква работа и заради тая работа употребяват всички свои специални думи, като казват „да построим четириъгълник“, „да продължим линията“, „да прибавим“ и изговарят по този начин всички термини. А пък цялата тази наука е определена за знание. – Така е наистина – рече той.

– Не трябва ли да се съгласим още и в това?

– В кое?

– Че тя е за знанието на това, което винаги съществува, а не за това, което някога става или погива.

## Космосът срещу безкрайното...

– Това е твърде приемливо – рече той, – защото геометрическото знание е за това, което винаги съществува (Платон 1981: 290 / 7.9, 527a-b).

Въвеждането на времето е необходимо именно от гледна точка на потенциално безкрайното – всяка крайна права може да бъде продължена неограничено. Всяко следващо число се поражда в момента, в който ни потрябва. Изискването безкрайното множество да не се разглежда завършено непредотвратимо въвежда математиката, а Платон е против това. Нима той е в противоречие?

Ключът е в симетрията.

В диалога *Парменид*, също както и във *Филеб*, Платон защитава тезата за органичното съчетаване на крайното и безкрайното и за възможността многото да се разглежда като едно (Томов 2023: 314). По-късно Георг Кантор ще даде това определение за множество. Както се вижда от диалога *Филеб*, Платон приема безкрайното, доколкото то може да се представи и по краен начин и сферата е именно проява на това представяне. Сферата, бидейки форма, нещо идеално и извънвремево, форма, която е безкрайно симетрична и представя безкрайното по краен начин, давайки така определеност на неопределимото, е красива. Следователно Платон е против безкрайността, на която не може да се даде „приемлива“, познаваема форма – безкрайността, изразена в числа. Затова твърдим, че коренът на двойственото му отношение към апейрон е именно естетически.

Същото е и с „всички прави ъгли“, които са равни помежду си (постулат 4) (Евклид 1972: 13–14). При Евклид няма формален подход с универсален квантификатор, поради което чисто интуитивно „всички прави ъгли“ е описанието на едно завършено, безкрайно множество. Защо приемаме това описание? Защото, когато си представяме равенството, винаги съпоставяме само две неща – не виждаме цялото множество

наведнъж. Нещо, което не можем да избегнем, когато изброяваме или си представяме безкрайно дълги прави линии.

В двата конкретни случая нямаме изброяване на ъгли, нямаме числа, които не могат да приемат безкрайни стойности, завършената безкрайност не се появява в съзнанието ни. Познаваемото безкрайно е красиво, защото е приемливо. Ние виждаме актуалната безкрайност, но тя не ни пречи, защото може да се обхване с поглед и оттам – с мисълта. Именно защото виждаме, познаваме, а защото познаваме, обичаме. Красотата на симетрията се състои в способността да обхванем многото в едно. Безкрайната симетрия води до безкрайна красота. Нещо повече, тя води до безкрайна простота. Симетрията е централна тема в математиката и физиката, защото позволява неимоверно опростяване на разсъжденията и изводите. Тя е централна тема и в класическото отношение към физическата красота, проявена в изкуството (скулптурите, сградите). По естествен начин тя е най-познаваема за нас, нещо, доставящо съответно най-голямо удоволствие – една проява на актуално безкрайното, която приемаме, защото не се натрапва на взора ни. Самото понятие „космос“ е свързано с представата за красота, която симетрията дава в астрономията – кръглите орбити на планетите, музикалността, т.е. рационалността в отношенията между периодите им на обикаляне, повторемостта на техните движения. Космосът е красив, защото е подреден, повторем, предсказуем, а това го прави познаваем, или поне така го възприемаме, след като успеем да игнорираме актуално безкрайното, което се проявява във всеки негов аспект.

### **Логическата строгост като естетически критерий и „нестрогият“ формализъм**

... след една от лекциите на Кемер Дайсън, Хариш-Чандра и Кемер вървяха към обяд. Хариш-Чандра, който до този момент беше студент по физика в Ка-

## Космосът срещу безкрайното...

вендиш, направи следния коментар: „Теоретичната физика е в такъв безпорядък, че реших да премина към чиста математика“, на което Дайсън отвърна: „Това е странно. Аз реших да премина към теоретична физика точно по същата причина!“ (Schweber 1994: 491)

Понятието за логическа строгост възниква в Древна Елада заедно с понятието за доказателство, което се основава на логика. Логиката в антична Елада не е формална, а понятията в математиката, макар и абстрактни, са свързани с реалния свят и с интуицията на човека. В гръцката математика твърденията трябва „да имат смисъл“, което означава, да отговарят на вътрешното чувство на математика, облечено от него в логика. Това вътрешно чувство е същото, което казва на съвременния човек, че е странно, че можем да изберем по един начин от нула предмета, т.е.  $0!=1$ , или, че  $0.9999...=1$ . Същото, което казва на средновековните математици, че числата имат смисъл, когато са повдигнати на степен 1, 2 или 3, действие, отговарящо на дължина, площ или обем (лице на квадрат, обем на куб), затова число на всяка степен трябва да може да се изрази като съставено от такива степени – нещо, което ражда тромава нотация и странни думи като zenzizenzizenc (Върголова&Томов 2022). Това е същото чувство, което ни посочва, че не може да гледаме на множеството на естествените числа като завършено, след като не съществува най-голямо естествено число. От интуитивна гледна точка изглежда абсурдно съществуването на трансфинитни числа, по-големи от най-голямото естествено число, след като такова няма; и въпреки това дефиницията на ординалните числа по Фон-Нойман е приета за „строга“ от съвременната математика – множеството на всички естествени числа е с размер по-голям от всяко естествено число. Същественото в съвременното отношение към строгостта е възприемането на граничните случаи – например триъгълник с ъгъл 180 градуса, който се изразда в права линия, ние приемаме за триъгълник, за да запа-

зим общността на изводите. Ние приемаме, че успоредните прави, които не се пресичат нито в една крайна точка, се пресичат в безкрайно отдалечена точка и това опростява много нашите теореми. Така обаче се получава, че между правата и окръжността всъщност няма разлика – правата е окръжност с безкраен радиус. Всяко приемане на гранични случаи, включително и че  $0.999999=1$ , означава неявно приемане и на актуално безкрайното дори там, където можем да го дефинираме с делта-епсилон граница по Коши, както за  $0.99999\dots=1$ . Включването на непостижимата граница наравно с останалите случаи е именно такава приемане на актуално безкрайното и именно то нарушава интуитивното понятие за строгост на античната гръцка математика – оригиналната математика. Други нарушения включват обобщения на понятия, които „нямат смисъл“, като например избирането между нула обекта и  $0!=1$ , или съществуването на числото 0 изобщо, както и неговата четност. Чисто логически е противоречие за съществуването на нулата като едновременно съществуващо като число и несъществуващо като стойност – това, което брой, съществува, но не и това, което то изброява. От това неприятно усещане за прекалена обобщеност и влизане в конфликт с интуицията съвременната математика се освобождава чрез своя формалистичен подход – няма никакъв проблем да сложим съществуването на безкрайни множества като аксиома или да включим безкрайността в числовата линия, както е в теория на мярката – това е просто един символ, с който оперираме. Математическите понятия са лишени от каквото и да било „смисъл“, математиката е игра по правилата на логиката, всяко нещо, което спазва тези правила, е позволено.

Промяната в отношението към безкрайното и към общността на понятията в математиката, замяната на интуитивния с формалистичния подход са паралели на промяната в отношението към красотата в нея, ориентирането към нотацията и оперирането със символи по елегантен начин, а също и на търсенето на максимална общност в минимален брой

символи (както са уравненията на общата теория на относителността на Айнщайн) (Върголова&Томов 2022). Това е свързано с революцията, извършена от Ал-Хорезми и Декарт, която превръща геометричните проблеми в алгебрични, но при която проблемът за каузалната връзка не е напълно ясен – дали промяната в отношението към безкрайното е позволила революцията, или революцията е подпомогнала тази промяна. Предмет на следващи разработки е да се изследва взаимната връзка между двете и да се направи опит за отговор на въпроса, до който води промяната, а именно „Що е то логическа строгост в математиката?“.

### Заклучение

Математиката е творение на гръцката философия и в нейната основа е логическата строгост, но в отношението към някои от най-важните ѝ аспекти като безкрайното зад логиката се крият естетически предпочитания, особено у самите философи, които мислят за математиката, за разлика от самата нейна практика. Понятията за потенциална и актуална безкрайност у Аристотел са пример за разграничение, продиктувано от естетически съображения; такова е и двойственото отношение към актуално безкрайното при протяжността във времето и пространството у него; същото е с постулатите на Евклид спрямо практиката на математиците и на самия Евклид; така е и с приемането на актуално безкрайното, което се крие зад симетрията на сферата. Това, което може да се обхване в ума, може да се приеме, защото безкрайното остава на заден план. Там, където не може – при протяжността или безкрайните числа, – се прилагат античните критерии за строгост. Съвременното разбиране за безкрайното се основава на промяната в критериите за строгост (преминаването към формализъм в математиката), които отново са естетически обосновани от новия източник на наслаждение от работата, от интуитивното свързване на математическите

обекти и понятия по смислен и логичен начин, от търсенето на максимална общност и краткост в нотацията. Естетическите корени на логическата строгост и промените на критериите с времето пораждат въпроса за определянето на понятието „логическа строгост“ по отношение на математиката.

### БИБЛИОГРАФИЯ

Аристотел 1975: Аристотел. *За поетическото изкуство*. Прев. А. Ничев. София, 1975.

Аристотел 2006: Аристотел. „За небето“. Прев. Д. Гочева. *Два трактата*. София, 2006, 31–190.

Аристотел 2012: *Физика*. Прев. Цочо Бояджиев. София, 2012.

Архимед 1979: Архимед. *Съчинения*. Т. 2. Прев. И. Христова, И. Чобанов. София, 1979.

Евклид 1972: Евклид. *Елементи*. Т. 1. Прев. от руски Владимир Чуканов. София, 1972.

Платон 1981: Платон. „Държавата“. Прев. А. Милев. *Диалози*. Т. 3. София, 1981.

Платон 1990: Платон. „Тимей“. Прев. Г. Михайлов. *Диалози*. Т. 4. София, 1990, 465–558.

Върголова&Томов 2022: Върголова, Д., Л. Томов. „Естетика в естествените и формалните езици“. *Философски алтернативи* 5 (2022), 70–86.

Томов 2021: Томов, Л. „Математика и стил“. *Peat Некогаш* 31 (2021). <https://peatnekoga.com/issue-031/tomov-matematika-stil/> (посетено на 28.07.2024).



Томов 2023: Томов, Л. „Бифуркиращите системи, неопределената диада и защитата на теория на ейдосите“. *Аруко - Четения. Логос. Догма. Фантазия. Мит. Име. История*. София, 2023, 305–323.

Andrade-Molina&Ravn 2016: Andrade-Molina, M., O. Ravn. "The Euclidean tradition as a paradigm for scientific thinking." *Philosophy of Mathematics Education Journal* 30 (2016).

Andrei 2022: Andrei, L. "Anaximander and the Scientific Revolution in Miletus in the Sixth Century BC." *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 26 (2022), 688–769.

Coopre 2005: Coopre, U. "Time as a Measure of Change." *Time for Aristotle: Physics IV*, 10/14, *Oxford Aristotle Studies Series* 2005.

García 2023: García, P. "Aesthetic Modes of the Infinite: Horror, Sublimity, and Relationality." *Philosophy and Literature* 47 (2023), 67–82.

Grabiner 1997: Grabiner, J. "Was Newton's calculus a dead end? The continental influence of Maclaurin's Treatise of Fluxions." *The American Mathematical Monthly* 104/5 (1997), 393–410.

Grünbaum 1973: Grünbaum, A. "Philosophical problems of space and time." *Boston Studies in the Philosophy of Science*. Vol. 12, Dordrecht, 1973.

Ivanova 2017: Ivanova, M. "Poincaré's aesthetics of science." *Synthese* 194 (2017), 2581–2594.

Lloyd 2010: Lloyd, D. R. "Symmetry and Beauty in Plato." *Symmetry* 2 (2010), 455–465.

Mendel 2019: Mendell, H. "Aristotle and Mathematics." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2019 Edition.


Robinson 1996: Robinson, A. *Non-standard Analysis*. Princeton, 1996.

Simpson 1987: Simpson, S. "Unprovable theorems and fast-growing functions." *Contemporary Mathematics* 65 (1987), 359–394.

Tomov 2016: Tomov, L. "The role of aesthetics in software design, development, and education." Part I. *Review and definitions*. *Computer Science and Education in Computer Science* 1 (2016), 1–16.



ИВАН И. ИЛИЕВ



ЧУВСТВА И СОЦИУМ. ОТНОШЕНИЯТА  
МЕЖДУ КАТУЛ И ЛЕСБИЯ ПРЕЗ  
ПРИЗМАТА НА ОБЩЕСТВЕНТО  
(НЕ)УСЕЩАНЕ – СИМПТОМИ НА  
ДЪЛБОКАТА СЕТИВНОСТ

FEELINGS AND SOCIETY. THE  
RELATIONSHIP BETWEEN CATULLUS AND  
LESBIA THROUGH THE PRISM OF PUBLIC  
(IN)SENSIBILITY – SYMPTOMS OF DEEP  
SENSIBILITY



IVAN I. ILIEV

**Резюме**

Публикацията проследява почти всички стихотворения, които засягат пряко или косвено отношенията, не само взаимоотношението, между Катул и Лесбия през обществените и лични усещания, едновременно характерни и нехарактерни за Античността. Този текст бе създаден преди 18 години, по различни причини не бе публикуван дълго време, а през 2009 г. Яна Букова издаде нов прочит на Катул. При редакцията на

този текст нейната книга е включена, но акцентът продължава да е върху преводите на Георги Батаклиев, на места версията на Букова се прибавя отделно (в скоби), ако се различава от първия превод. При стихотворения 107 и 109 моите буквални интерпретации са приложени успоредно с преводите на Букова.

### Ключови думи

Катул, Лесбия, любовни отношения, чувства, общество

### Abstract

The publication follows almost all poems that directly or indirectly concern the relations, not only the relationship, between Catullus and Lesbia through the public and private feelings, both characteristic and not typical of Antiquity. This text was created 18 years ago, but for various reasons, it was not published for a long time, and in 2009, Yana Bukova published a new reading of Catullus. By the revision of this text, her book is included, but the emphasis continues to be on Georgi Batakliiev's translations; at some places, Bukova's version is added separately (in brackets) if it differs from the first translation. Poems 107 and 109 apply my literal interpretations alongside Bukova's translation.

### Keywords

Catullus, Lesbia, relations, feelings, society

• • •

За живота на Гай Валерий Катул (насетне Катул) знаем малко подробности, а известните ни, които не предоставят достатъчно информация за личността му, са предмет на спорове. Не са точно установени годините на раждането и кончината му, мненията са разнопосочни – роден е през 87 или 84 г. пр. Хр. във Верона и умира вероятно през 57 или 54 г. пр. Хр. в Рим, но е сигурно, че смъртта го покосява относително

млад<sup>1</sup>. Започва да пише стихове от 17-годишна възраст, а през шестдесетте години вече живее в столицата и е част от знатното общество. През 57 г. пр. Хр. заминава за провинция Витиния в Мала Азия със свитата на пропретора Мемий. Няколко години след завръщането си в Рим почива.

Освен ироничните си и жлъчни нападки към силните на деня като Цезар и неговите приближени той не участва пряко в политическия живот на града, докато по-отличително и всъщност реално наследство имаме вследствие на включването му в кръга на неотериците (*νεώτεροι*), както ги нарича Цицерон<sup>2</sup>, чийто разцвет се отнася към 50-те години на века. Най-видните сред тях са Гней Корнелий Гал, Публий Валерий Катон, Лициний Калв, Гай Хелвий Цина, както и редица други и, разбира се, Катул. Характерно за тези т.нар. „нови поети“ (*poetae novi*) е новаторството на поетичния жанр, почерпано от елинистичните образци на автори като Евфорион и Калимах, свободата на изказа и широкото разнообразие на теми, според принципа на създаване на изкуство за изкуство. Този нов вид поезия се явява естествена реакция към разложението на Късната република чрез сближаването със светогледа и стилистичните форми на Епилиони, отдавна познати и развити в Гърция.

<sup>1</sup> Букова 2009: 6.

<sup>2</sup> В писмо до Атик той вмята: ... *hunc σπονδειάζοντα si cui voles τῶν νεωτέρων pro tuo vendito...* (*Ad Att.* 7.2.1): „...ти ако искаш, да пробуташ стиха като свой вместо на един или друг от неотериците (букв. „по-младите“)“ (Cicero 1968: 149). Става дума за стих (предложен малко по-рано в писмото: *flaviv ab Epiro lenissimus Onchesmites*), описващ леко пътуване по море в хекзаметър, но със собствената изработка на Цицерон, припомнящ модния „неотеричен“ стил на Катул и Калв чрез „фалшиво“ заучения топоним „Онхесмит“ (*Ōnchēsmitēs* – тук метонимия за благопритен вятър, от: Онхесмус: пристанище в северен Епир, днешна Саранда, Албания) и завършек в двоен спондей (две съседни ударени срички). Стих с последната особеност се нарича *σπονδειάζων στίχος* – хекзаметър със спондей на четвъртата стъпка. (Liddell & Scott 1996: 1629). Цицерон очевидно познава творчеството на неотериците и се опитва да им подражава, макар и хумористично/иронично (Букова 2009: 8).

Наред с произведенията с висок стил и характер, неотериците култивират и малки лирически форми, моментни излияния на чувства, наречени „шеги“ (*nugae*) и „глупости“ (*ineptiae*). Тези „леки стихчета“ (*versiculi*) имат собствен език на приятна светска поезия, изпълнена с изисканост, остроумие и пъстрота (*ποικιλία*), чрез които се филтрира разгулът през призмата на обмисленото слово. Това е епохата на сериозна криза на републиканския строй, на динамика и открояване на големите личности – Сула, Цезар, Помпей, Крас. Освен с издигането на индивидуалното на личността, на частния живот вследствие на разпадането на колектива, на нежеланието да се участва в обществения живот, развитието на тези литературни стилове е и тясно свързано с *otium*-а, времето, лишено от задължения, провокирано от богатство и леност, оползотворявано в пирове и угощения с приятели, рецитиране на стихове (Герджикова 2016: 59), но в крайна сметка водещо до тъга и меланхолично осмисляне на заобикалящия свят. В резултат на подобно вглеждане и самота се открива и любовното чувство, което примамва с неизказани обещания за взаимност и наслади, но и носи огорчение, когато е несподелено.

Това е и времето на Катул, най-изявения представител на знатното общество на неотериците, комуто принадлежи първата почти напълно запазена стихосбирка, която вероятно издава самият поет. Тази „книжка“ (*libellum*), посветена на приятеля историк Корнелий Непот, съдържаща 116 произведения<sup>3</sup>, се отличава с новаторство и оригиналност, разнообразие в стила, метриката и тематичния план, впечатлява на места със своята сбитост, създаваща двусмислие, и с вариации във всяко отношение. Първата ѝ част се състои от полиметрични стихове, за които се използва Фалеков

<sup>3</sup> Всички цитати и имена на произведения с изключение на ст. 107 и 109 са по превода на Георги Батаклиев (Батаклиев 1987). Справки са правени и с версиите на Букова 2009. Латинските текстове са описани в Библиографията, като са достъпни и на: <http://www.thelatinlibrary.com/catullus.shtml>.

стих (единадесетосричник), ямб, холиямб, сапфическа строфа, Асклепадов стих и други. Много от тези размери са въведени в римската поезия за пръв път именно от Катул (1–60): дълги поеми – епилиони (ἐπίλλια)<sup>4</sup>, епиталамии (ἐπιθαλάμια)<sup>5</sup> и елегии (ἐλεγεία) – т. нар. „учени“ поеми (61 – 68), както и епиграми (ἐπιγράμματα)<sup>6</sup> в елегически дистихон, 69–116 (Sacco 2006: 20). Стихосбирката на Катул показва едно постоянно желание за иновативно развитие на използваните метри и нагаждането им към латинския език по елинистичен образец, с което поетът се справя успешно.

Преди всичко обаче Катул е свързан с любовната си поезия заради множеството му стихотворения към неговата Лесбия<sup>7</sup>, реално съществуваща личност или химерен образ, надхвърлящи представата за обикновена любовна авантюра или мимолетно чувство, сякаш оформят един любовен роман, който при това не е изпълнен с тривиални случвания, а е несекващ извор на поетично вдъхновение. Стиховете, посветени на Лесбия<sup>8</sup> или загатващи за техните взаимоотноше-

<sup>4</sup> Епилион – малка поема, създадена като жанр от александрийските поети.

<sup>5</sup> Епиталамий – сватбена песен.

<sup>6</sup> Катул оформя епиграмата като жанр в римската поезия (Лосев и др. 1973: 308).

<sup>7</sup> Клодия, сестра на Клодий Пулхер, съпруга на Гай Цецилий Метел, видна римлянка, известна с порочните си нрави, както я обрисова и Цицерон в речта си *Pro Caelio*, напр.: „Прелюбодейка, нескромна, похитителка, крадла, ламтяща за злато...“ (30–31, 50–53, 61), не непременно реален адресат на поезията на Катул. Не е възможно да се докаже недвусмислено, че тя е Лесбия, това сведение дължим на Апулей в неговата *Апология*, 10 (eadem igitur opera accusent C. Catullum, quod Lesbiam pro Clodia nominarit...: „тогава нека [...] да обвинят и Гай Катул, че е я нарекъл Клодия „Лесбия“ (Апулей 1990: 23), при това той не казва за коя Клодия става въпрос (Lamb 1821: xxxiii; Quinn 1970: xvii; Букова 2009: 15).

<sup>8</sup> Когато се говори за стихотворенията за Лесбия, традиционно се смята, че това са 26 стихотворения (2, 3, 8, 11, 13, 36, 37, 68, 70, 76, 85, 104 и 109, вероятно отнасящи се до нея, и 5, 7, 43, 51, 58, 72, 75, 79, 83, 86, 87, 92 и 107, в които тя е назована). Някои автори отхвърлят 13 и 36 или добавят 42, 77, 82 и 91, докато, от друга страна, 43 и 86 само я споменават (Quinn 1970: xvi; Букова изброява: 2, 3, 5, 7, 8, 11, 36, 37, 51, 58, 60, 68, 69,

ния, не трябва да се разглеждат само от една плоскост, било единствено като словесен израз на дълбоки вътрешни чувства към любимата жена, било като биографични бележки или своего рода дневник на влюбения поет.<sup>9</sup> Те представят и израз на преосмислянето на любовта като различна емоция, толкова динамична, колкото думите, с които си служи, за да я изрази – „любов“ (amor), „пламък/страст“ (ardor), „грижа“ (cura), „болка“ (dolor), „огън“ (ignis), „болест“ (morbus), „гибел“ (pernicies), „зараза“ (pestis) и други подобни синоними, както и трансформирането на социалната ѝ роля в нещо друго, което формално сякаш не е очаквал.

При все това любовното чувство на Катул не може да се разглежда само и единствено като център на цялата му поезия, независимо че сякаш тази тема изглежда основна, поради което често се преекспонира и се търси единствено красотата на изразните средства в определени стихотворения, смятани за емблематични, докато други са пренебрегвани и не се отдава заслуженото им смислово внимание. В някои от тях поетът се вглежда в себе си, подлага на критичен анализ собствените си усещания и говори на себе си в контекста на пропилените в любовта надежди и на своя гняв (3, 8, 11, 42, 58, 70, 72, 75, 76, 85, 86, 87), както и на искрения копнеж (2) и любовния трепет (51), на надеждата, че чувствата могат да бъдат споделени (107 и 109), но и на радост от взаимността, за която е ненаситен (5 и 7). В тези стихове изпъква лирическият поет, той разкрива себе си чрез собствената си поезия, не просто разказва това, което чувства и преживява, а отново си

---

70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 83, 85, 86, 87, 92, 104, 107, 109 (Букова 2009: 16). Т.е. дискусиите продължават.

<sup>9</sup> Яркий личен характер на любовната лирика на Катул предполага изкушението тези стихове да се разглеждат като „човешки документи“ и да се използват в психо-биографичен план, което само по себе си е условно (Тронский 1988: 342). Букова нарича този цикъл „романа на Катул“ (Букова 2009: 16). Позволявам си да направя мой прочит както на броя на стихотворенията, отнасящи се до Лесбия, така и друго мнение за техните взаимоотношения.

го припомня и съпреживява. Такъв се разкрива пред читателя вътрешният му свят, освободен от външните обстоятелства, и една истинска дълбочина на чувствата и обхваналата го емоция – една моментна ситуация, надживяваща мига. Преди всичко обаче, когато става дума за Катул, трябва да се има предвид, че не е релевантно да се търси дали пише за себе си и дали описваното е реално, а е важно какво пише и как се изразява, най-вече какво чувства.

Един от също така характерните белези на творчеството на неотериците е желанието и съзнанието им да бъдат запомнени, което все пак не се случва с всички останали съвременни на Катул поети, а само и единствено с него. Характерен признак за този стремеж е изпъкването на отделния поет със собствен стил, разнообразието на изразните средства и дори поетичният печат (*signum*, σφραγίς), какъвто има и Катул и той е самото име на Лесбия, използвано само в именителен или звателен падеж общо 16 пъти в книжката на поета, метрически удобно за поставяне като един дактил навсякъде в стиха: *Lēsbi[ā]* (Sacco 206: 25). Именно чрез любовта на Катул към неговата Лесбия за читателя се открива един паралелен свят, който поетът избира как да илюстрира.

Стихотворенията 2 и 3, много известни заради темата за врабчето<sup>10</sup>, които често дават името *Врабчето* (Николова 1987: 8) на цялата стихосбирка, са ярък пример за съзерцанието на Катул на неговата любима. Интересното в тях е, че ако се отнасят към Лесбия, то тя не е назована, макар че това се подразбира от определението за нея като „моето момиче“ (теа

---

<sup>10</sup> В Рим по това време е популярно да се държат вкъщи клетки с врабчета. Александрийската поезия предлага много примери за епиграми, чиито protagonisti са домашни животни. От друга страна, врабецът се свързва и с култа към Венера, чието свещено животно е той (Giacalone, Sacco 2003: 20; Sacco 2006: 27). Стихотворението може да се разглежда и като пародия и има формалната структура на химн към божество (Quinn 1970: 91; Букова 2009: 120).

puella).<sup>11</sup> Този факт сам по себе си е маловажен детайл, докато по-важни са цялостният спокоен и изпълнен със сладко-горчиви усещания момент на първото стихотворение и трогателно-трагичната ситуация във второто. Привидно идиличната картина на *Врабчето на Лесбия* всъщност е наситена с копнеж на наблюдаващия отстрани Катул, който едновременно се наслаждава на радостта на възлюбената си, докато тя си играе с птичката, но е и отдаден на „сърдечната си мъка“ (*tristis animi curas*), чисто душевно преживяване, и „пламъкът на любовта“ (*gravis ardor*) го изгаря, един вид телесният му еквивалент. За нея врабчето е начин за забавление, запълване на времето, докато за Катул е надежда, желание да бъде освободен от своята мъка, но и разочарование поради липсата на внимание от страна на любимата (Giacalone, Sacco 2003: 21). Дватама, макар и разположени позиционно на едно равнище, всъщност в емоционален план се намират в съвсем различни плоскости и чувствата са им разнопосочни.

В стихотворение 3, въпреки че то също е свързано с врабчето, ситуацията е различна, представя се смъртта му и последвалата тъга на любимата. Обръщението към Венери и Амури пряко отвежда към безвъзвратната загуба на любовта, първо символично, защото това е свещено животно за богинята, второ, понеже означава, че любимата се изплъзва, отново безразлична към поета, сломена от скръб по своя питомец. Оплакването на смъртта на врабчето е придружено от (не) подразбираща се ирония<sup>12</sup>, изградена добре със стилистичния похват на контраста, който оформя цялото стихотворение, чрез емфатично повтаряне и малка промяна на стихове от предходното стихотворение (1 и 3–4). Така и стихове 11–12 изглеждат несвързани с описваното събитие, но са показва-

<sup>11</sup> Тук *теа* внушава идеята за споделени взаимоотношения между двама влюбени (Sacco 2006: 27). Букова я нарича „моята любима“ (Букова 2009: 21)

<sup>12</sup> За разлика от ст. 2 тук Катул се подиграва с погребалната песен (Quinn 1970: 96).

телни за настроенията и мислите на Катул, за неговите *dolor* и „чувство“ (*πάθος*), докато в края поетът показва един нов елемент, който определя скръбната песен като едно пряко обръщение към любимата жена. Лирическият герой и неговата възлюбена са отново изравнени по отношение на страданието си, но в действителност причините за него са различни. Вrabчето и в двете стихотворения се явява двойко – като разминаване на представите за външния и вътрешния свят на поета, като противотежест между любовта и съпровождащото я нещастие и невъзможност за отклик на чувствата: 24–27 (Sacco 2006: 29–31).

Относителната краткост на стихотворението *Безброй целувки* се компенсира с наситеност на смисъла и посланието. Първата му част (1–3) засяга ентусиазма на живота и любовта, те са синонимизирани, защото им противостоят неумолимата съдба на човека и смъртта (4–6), тъжен намек за преходността на щастието сега, от което влюбените трябва да се възползват, тъй като животът отминава бързо (*brevis lux*). Противопоставят се слънцето, светлината на деня, животът и мракът на нощта (*nox est perpetua* – „нощта е вечна“), смъртта, както и *преди* и *сега*. Вълненията намират визуална асоциация, положителна като хубав слънчев ден, който никога не е достатъчен. Емоцията се позиционира темпорално, защото като носеща радост и наслада е краткотрайна и непостоянна. Така стихотворението е покана за изживяване на една красива мечта, за която се знае, че освен утопична е и временна, за наслада от живота и възползването от мига, както съветва и Епикур, защото денят е краткотраен и се изнизва бързо, преди да се усетим (7–9). Последната част подхваща идеята за не-сериозните неща, без съобразяване с чуждо мнение или завист, понеже няма време за замисляне върху тях, трябва да се живее и обича (Sacco 2006: 33).

Темата за целувките, нощта, завистта, жаждата за живот и ненаситата от любовта е продължена в стихотворение 7, *Колко твои целувки*, чиито корени вероятно може да се откри-

ят отново в шегите на александрийската поезия. Тук обаче има и известно несъответствие – докато в ст. 5 поетът изисква хиляди целувки, въпросите посочват, че Лесбия желае да разбере колко ще са достатъчни; ако Катул иска да се обърка бройката, възлюбената му поставя ограничение. Под повърхността на безкрайния копнеж по безбройни целувки, колкото пясъка и звездите (3 и 7), се крие и едно дръзко противопоставяне между морала на епохата, представен като „око нахално“ и „зъл език“ (11–12), и красивата, но тайна любов на Катул, „безумно влюбен“ – 10 („лудия Катул“ – Букова 2009: 25), споделяна под булото на „нощ безмълвна“ (9). По този начин също се постига едно разграничаване на обществения живот, следен и коментиран от хората, и частния, далеч от публичното пространство, на свободния човек (Giacalone, Sacco 2003: 34–37), неангажиран с бурното политическо развитие, където всяка грешка или крачка встрани са наказуеми.

Модерността на Катул изпъква в неговата способност да прониква във вътрешното си „аз“, да подлага на трезва преценка собствената си личност, да осъществява критичен самоанализ – един феномен, непознат на Античността преди него, за което свидетелстват стихотворения 8, 76 и 85. *Прощавай*, започва направо с носталгичния коментар на Катул, че любовта му я няма, говори за едно сладко минало, заменено от горчиво настояще. Поетът е изправен пред вътрешната трудност да осъзнае и осмисли ситуацията, да погледне на нея обективно, неспособен да прогони натрапчивия субективен спомен за това, което вече не е част от битието му. Отдалечаването, но не по вина или желание на Катул, между някогашните любовници е факт, но сърцето му е неспособно, не желае да се подчини на заключенията и повелите на разума. И все пак неоспоримостта на нейната студенина го отрезвява и той призовава себе си към твърдост при повторението на поведението и отношението ѝ към него (9–10), но и отново прозира неговата слабост да я отхвърли и тайно се надява, че може да настъпи обрат в чувствата при условие, че е лише-

на от любовта му. Независимо от желанието си за демонстриране на контрол и хладнокръвие, очевидно Катул пламти в собствените си чувства, докато сякаш подвижната, изплъзваща се Лесбия е тази, която изпълнява повелите му. Обидата на засегнатия влюбен, нерешителността му и носталгията са изразени чрез накъсаността на ритъма и дори синтаксиса на творбата.<sup>13</sup> Стихотворението е и времево композирано с три перспективи от гледна точка на лирическият герой – първо хубавото минало, сетне тежкото настояще и накрая несигурното бъдеще, което той очаква да се трансформира отново в изходната позиция. От друга страна, то може да се разглежда и двуделно, като състоящо се от първа част, отразяваща пълно и слънчево щастие: „... Някога слънцата сияха щедро за теб...“ (Букова 2009: 25, 1–11), и втора, самопризоваваща към твърдост, заключена между анафората на глагола *obdurare* („твърд остани“) и подобни, 12–19 (Sacco 2006: 50–53; Букова 2009: 26).

Редът на стихотворенията в книгката на Катул не се подчинява на хронологичен или тематичен порядък, което личи при единадесетото по ред, *Раздяла*, за което се предполага, че е относително късна творба.<sup>14</sup> Машабите на римската власт остават някак встрани от цялостната идея, но може би се загатва за едно повторение – че дори и при независещи от него и непредвидени обстоятелства и далечни пътувания, позици-

---

<sup>13</sup> Характерна е честа смяна на наклоненията, глаголните времена, както и вариации при инфинитива.

<sup>14</sup> Основание за това дава споменаването на Цезар, когото Катул не одобрява, но според сведение на Светоний, *Jul.* 73, 1, те по-късно се одобряват: *Valerium Catullum, a quo sibi uersiculis de Mamurra perpetua stigmata imposita non dissimulauerat, satis facientem eadem die adhibuit cenae hospitioque patris eius, sicut consuerat, uti perseuerauit: „Валерий Катул го опозорил завинаги със стиховете си за Мамура и Цезар признавал това, но в деня, когато Катул му се извинил, го поканил на обяд, а с баща му продължавал да поддържа обичайните приятелски връзки“ (Светоний 2002: 56, 77). Смята се, че ст. 11 бележи края на връзката, докато ст. 51 – нейното начало, за което се сочи използването на наречието *identidem* – 11, 19 и 51, 3 (Quinn 1970: 125).*

ята на поета е стабилна и не търпи отклонение. Изброяването спира рязко, тонът на автора се променя и след описание с твърде тежки думи на поведението на Лесбия<sup>15</sup> Катул отказва всякакви по-сетнешни взаимоотношения с нея. Особено интересен е моментът с нежния цвят, „сгазен под плуга“; („цвете... посечено от рало“: Букова 2009: 29; 121) – *tactus aratro est*, отразяващ с тази художествена метафора цялата дълбочина на чувствата на поета и неговата самооценка и маркиращ предишната обич в рамките на текста.<sup>16</sup> Това цвете сякаш остава съвсем малко на фона на безбрежните земи, като едно хубаво малко чувство, покосено от голямата жестокост на Лесбия, която вече има право да върши, каквото сметне за удачно, без това да засяга повече и без това мъртвата чувственост на поета. Картината е едновременно жестока и деликатна и вмениява на читателя чувство за примирение, безучастност, но и дълбоко нещастие (Giacalone, Sacco 2003: 43–46).

Разочарованието от безпътното поведение на любимата жена е ключово и в ст. 42, изпълнено с цинични слова, а авторът дори призовава цялото си умение и силата на язвителните хендекасилаби на помощ може би срещу Лесбия, която „очевидно е откраднала“ (Букова 2009: 134) любовните стихове, но реално те не изпълняват предназначението си. Езикът на творбата е твърде злъчен, наситен с груби думи и словосъчетания, препратки към животински поведенчески модели, описващи безразборния разврат на жената, която докарва до отчаяние поета – „развратница безсрамна“; („разчекната

<sup>15</sup> Тук, както и в ст. 42, името на любимата жена, която е причина за злощастieto на Катул, не е споменато, но най-вероятно отново става дума за Лесбия (Giacalone, Sacco 2003: 48).

<sup>16</sup> Същият мотив се открива и във фрагмент 105b на Сафо – οἶαν τὰν ὑάκινθον ἐν ὄρεσι ποίμενες ἄνδρες λόβοι καταστειβοῖσι, χάμαι δὲ τε πόρφυρον ἄνθος: „какъв тъмнолилав и пурпурен цвят пастири биха стъпкали с крака на земята в планините“ (Saffo 2000: 200), – доразвит по-късно от Вергилий в описанието на смъртта на Евриал, *Eneida* IX, 435–436 – *purpureus ueluti cum flos succisus aratro / languescit moriens* „сякаш лилаво цвете, отсечено от плуга, умирайки, линеет“ (Sacco 2006: 37).

като клоун“ – *moecha turpis*), „куча мутра“; („кучко мръсна“ – *moecha pudita*), „мръсница“; („боклук, парцал“ – *lupanar*).<sup>17</sup> Освен тежките обиди в резултат от гнева и болката на поета накрая се наблюдава смяна на тона, само отчасти шеговит. Всъщност директната атака на предходните стихове тук е сменена с тънък сарказъм, като по този начин посланието става по-изискано, но всъщност по-хапливо от явните обиди. За Катул тази книжка е толкова стойностна не само като поезия, но и като начин на живот, докато Лесбия проявява суетно славолюбие, характерно за по-свободното положение на жената в Рим по онова време, и не иска да се лиши от стиховете, изразяващи силната любов на поета. Яростта не му пречи да покаже изключителното си майсторство във формата и стиха, украсен с *variatio* „разнообразие“ при повторението на стиховете (11–12 и 19–20), както и умелата шега с думите (алитерация) в последния стих – „гнила“ (*putida*) и „срамна“ (*pudica*) по дължина и *moecha proba* по положение (48–49). (При превода на Букова тези моменти не личат). Във *Върни ми стиховете* е единственото външно описание на ухажваната жена, която предава доверието му, макар и това да е осъществено с картинно обрисуване на една безпътна и ехидна личност, каквато е тя в представите на Катул.

Стихотворение 51 (*Ille mi par esse deo videtur* „Струва ми се равен на бог“), което традиционно се възприема като начало на любовното чувство към Лесбия (Kenney 1982: 198), не е само блестящ превод на фрагмент 31 на Сафо *Φαίνεταί μοι κῆρυς ἴσος θεοῖσιν*; „Изглежда ми равен и подобен на богове“ (Saffo 2000: 126), но е и допълнено със свободна интерпретация. Поетът добавя към оригинала и едно лично екзистенциално случване на психиката и сантимента. Въпреки превода двата текста представят съвсем различни състояния на любовта, разграничаващи се и от гледна точка на човека, който я преживява. Сафо въвежда три персонажа – самата тя, друга

<sup>17</sup> Букова 2009: 48–49. В оригинал, буквално, звучи: „грозна безсрамница“, „мръснице безсрамна“ и „курво“.

жена, която бива наблюдавана от неизвестен мъж, противопоставя любовното чувство на момичето и ревността на поетесата, за която разбираме от обръщението към него (7). При Катул също са трима: ille (той), ego (аз) и Lesbia (Лесбия), като ille е или съпругът, или любовник на Лесбия, но при всички положения някой, който има повече възможност да общува с нея, което разбираме от наречието „често“ (identidem, 3), липсващо при Сафо и при Букова (Giacalone, Sacco 2003: 50; Букова 2009: 54; 137–138). Поетесата бива „модернизирана“ от Катул, който интерпретира олицетворяването от нея начало с тържествената сериозност на римския начин на мислене. Той ни показва своята лична трагедия – „нещастния мен“ (misero... mihi, 5–6), едно състояние, което предшества поставянето на диагнозата на влюбването, – като дори пренарежда последователността на усещанията при Сафо (Kenney 1982: 199). Катул ни въвежда в една повтаряща се сценка, в която той като лирически герой наблюдава тайно, но и същевременно отблизо, своята възлюбена и мъжа до нея, който гледа, слуша и „усеща“ Лесбия, т.е. има радостта да изпитва доволство с всички свои сетива. Тази картина предизвиква дълбоки ответни реакции у Катул, които при зрителния контакт се извършват от тялото му. При Сафо те са само изброени като симптоми на любовното чувство, докато при Катул вече добиват конкретен израз не само за външно, но и за вътрешно психическо състояние. Изострени са всички сетива: „кожата пламти“ („пламък по тялото ми бавно се разлива“), „езикът съхне“ („Сковава се езикът“), „ушите тътнат“ („звънтят ушите“), „очите се помрачават“ („ме покрива двойна тъмнина“, Букова 2009: 55) – 9–12 – и така образната сложност се задълбочава, като симптомите на любовната болест излизат от плоскостта на чисто физическото чувство и се превръщат в дълбокоструящ отговор на душевната сетивност. Силата на чувствеността се увеличава от резкия край на последните стихове, сякаш добавени по-сетне, които напускат вътрешния свят и се насочват към външния, защото в тях се крие горчиво самосъжаление и

обвинение в липса на дейтелност, на studium „усърдие, занимание“ за постигане на щастливата любов. Ако първата част бележи в рамката на текста нещо реално случващо се, наблюдение на обекта, маркирано с обръщение към Лесбия (1–7), то втората вече е разговор със себе си, коментар на субекта, споменава се и името на поета, който превръща безделието в едно много вероятно да се случи нещастие (12–15). Упрекът към себе си, изграден чрез термина otium „свободно от обществени дела време“ от политическия живот, е и своеобразно сравнение, противопоставяне на обществения и частния живот, еднакво несполучливи с постоянно бездействие. Красотата на стиха се крие извън копирането на идеята на Сафо при наблюдаването на обекта на любовта, тя е в усилването на въздействието и отражението на вътрешния свят на поета съгласно неговата страстна и мъжка натура (52).

Темата за любовното разочарование и предателство е продължена в *Отчаяние*, описващо Лесбия като една пропаднала жена, която ограбва чувствата му (вулгарно употребеното *glubit* („обелвам, олющвам, ограбвам“) в селскостопанския език означава отделянето на пшеницата от плявата, чушкане), т.е. ἀπροσδόκητος (неочаквано) се има предвид сексуално сливане, по-скоро комично-театрална, отколкото лирична употреба (Sacco 2006: 42–43), сходно на ст. 11. Букова предлага „дои“, което освен селска употреба, препраща и към ефимерни удоволствия за пари (Букова 2009: 58). Емфатичното повторение на името на Лесбия няма подобен еквивалент в римската литература освен в писмото на Цицерон към брат му.<sup>18</sup> Причините за неговия гняв и нещастие по-сетне са доразвити в популярната кратка епиграма 85, предаваща връзката между любов и омраза. Тук я нарича *nostra* „нашата“, което може би означава, че и Целий Руф<sup>19</sup> също е един от любов-

<sup>18</sup> *Mi frater, mi frater, mi frater* „Братко мой, братко мой, братко мой“ (Cicero, ad Quintum 1, III,1; Kenney 1982: 200, Букова 2009: 58).

<sup>19</sup> Вероятно става въпрос за Марк Целий Руф, първо приятел, после съперник на Катул, за когото се говори в ст. 69, където той е сравнен с

ниците на Лесбия. Личното нещастие на Катул е оправдано от срамното поведение на всички, една социална болест на Късната република, от която е засегнат и отделният индивид. Лесбия е вече далечна и чужда жена, която предава доверието и на двамата, поразяваща цялото общество със скандалната си неморалност. Сакралното чувство на красивата любов отстъпва пред профанното пространство<sup>20</sup> на пошлото сексуално поведение, което се изразява и с употребата на думите в рязко противоречивото словосъчетание „с кой ли потомък на Рем не ме осрами“, т.е. не се очушка или „дои достойните внуци на Рем“ (*glubit magnanimi Remi nepotes*) – ниско слово от уличния жаргон и висока поетична дума. Катул събира тежестта на легендарното и славно минало, за да изтъкне чувството си на оскърбление и отвращение от настоящето (Kenney 1982: 200), подобно на ст. 8 и ст. 37 (Букова 2009: 140).

Най-общо казано, в стихотворенията от 61 до 116 Катул представя осъдителен акт на безнадеждно покварените сексуални връзки, които характеризират „болното общество“. Сблъсквайки се с изневярата на Лесбия (70, 72, 75, 76 и 85), поетът гледа с неприязън сексуалната анормалност на социума като цяло и сякаш загатва, че Лесбия и обществото взаимно отразяват упадъка си подобно на огледало. Така той се представя като пламенен радетел на традиционните морални ценности (Arkins 1982: 34). Но това не е признак на консервативност, по-скоро е негласно обвинение срещу практики, които са в състояние да унищожат истинските чувства. В тези стихове, в които Катул сякаш „излиза“ навън, описвайки вътрешната си нагласа, мнение и отношение към външния свят, прозира неговото ярко човешко присъствие.

---

„ужасен козел“ (*trux caper* 69, 6 и 77), посочен е като „крадец“, вероятно на Лесбия (*eripuisti omnia nostra bona* „отмъкна всички наши блага“ 77, 4). При все това идентифицирането му е трудно (Sacco 2006: 42–43; Букова 2009: 140).

<sup>20</sup> Улицата традиционно се смята за място, неприлично за патрициите и хората с високо социално положение, а подходящо за плебса и ниското съсловие.

Кратките епиграми 70 и 72 в елегически дистихон разкриват съзнанието за вътрешното желание, в което Катул обаче се съмнява. Знакови са и клетвите на Лесбия, че не желае дори да бъде с Юпитер (70, 2 и 72, 2). Стилът е сентенциозен, представящ дълбоко меланхоличен в първата и искрено влюбен човек във втората епиграма, която разграничава любовта като сексуална страст и любовното чувство на посвещение и духовна връзка. Противопоставянето на „преди“ (*quondam*, 72, 1) и „сега“ (*nunc*, 72, 5) е най-яркото доказателство за промяната на отношението на поета към неговата любима в тези две стихотворения, изразена с глаголите „казва“ (*dicit*, 70, 1) в първото и „казваше“ (*dicebas*, 72, 1) във второто, за обещаната и неосъществена вечна любов. Преводът на Букова съвпада с този на Батаклиев; насетне отлики с него са дадени в скоби (Букова 2009: 102). Словесността между двамата е изградена косвено, думите между тях са носител не на истината, а на неизпълнените клетви и предадената любов, на физическото „чуване и отговаряне“, но и на емоционалната им затвореност един към друг. За Катул това е изключително интимното изказване на истинската любов, която, от една страна, издига до свещения съюз на брака, наричайки любимата „съпруга“ („любима“) – *mulier* (70, 1), а, от друга, изравнява с тихата обич в семейните отношения към потомството, „мъжката“ („родител“) любов на бащата (70, 4), възвишена и противопоставена на низките взаимоотношения в средата на простия народ, повече характерни за Лесбия (72, 3). В същото време не отсъства и сексуалният контекст на споделената любов между двама души – от една страна, той е и „любовник“ (*cupido amanti*, 70, 3), а, от друга, налице е свидетелство за интимните им контакти, изразено в прав текст с еротичната употреба на глагола *novi* – *nosse*, евфемизъм за *amare*, „обичам“ („имала“ в същия смисъл, 72, 1), противопоставена на прякото значение на разбирането: „Сега те (о)познах“ („Сега те научих“ – *Nunc te cognovi*, 72, 5). Текстовете са изградени на принципа на контраста, разграничават се първо

минало и настояще, после физическа страст (*nosse* „познах“, *tenere* „държа“, *amicam* „приятелка“, *uror* „горя“, *amare* „обичам“) и духовен афект (*dilexi* – „обичах“, *diligit* – „обича“, *bene velle* – „благопожелавам“ (Baehrens 1785: 544), а накрая и социалното високо и ниско. Едновременно с това Катул въвежда и термини от областта на правната лексика: „несправедливост“ („измяната“) – *iniuria* (72, 7), които по-сетне доразвива напълно в ст. 87 и 109, като същевременно разполага ст. 70 и 72 между ентузиазма на ст. 5 и грозните вулгарни обиди на ст. 58, представяйки ни своя морален светоглед (Giacalone, Sacco 2003: 55–57; Sacco 2006: 43–44; Букова 2009: 157). Любовта на Катул се издига над всяко друго чувство, а той я зарежда и с нов тип отношение към жената, обект на неговото желание, именно като „доброжелателство“ („ценя“ – *bene velle*, 72, 8), едно чувство, богато на уважение, на дълбока и искрена привързаност.

Разгледаните две стихотворения настойчиво поддържат темата за измамното слово и въобще за словесния контакт между двамата любовници, а заедно с това и представата за духовните измерения на връзката помежду им, за полагането на любовта в перспективата на времето.

Майсторството на Катул в жанра на епиграмата му донася известността за модерността на изказа и стила, а и за изразяването на вътрешния свят и емоциите. Красноречив пример са епиграмите 75 и 85, изключително кратки и сбити, но с богато съдържание. В *Раздвоение* отново се застъпва идеята за *amare* – *bene velle* от ст. 72, но поетът се вглежда още по-навътре в себе си, до сърцевината на своята душевност чрез рационално размишление, с което изразява мъката си в една лирична картина. С почти умолителната употреба на притежателното местоимение „моя“ (*mea*, 75, 1) е въведен контраст между съкровено личното и гротескно публичното поведение на Лесбия, допълнен с една останала надежда за промяната ѝ към по-добро. Катул казва, че е неспособен нито да спре да я обича, нито да продължи да изпитва онази възвишена любов,

която е била поругана и захвърлена от нея. В ст. 85 описанието на чувствата му е дори още по-сбито и кратко, но и толкова по-изразително – в двустихието са събрани осем глагола, предаващи пламъка и силата на едно проглеждане, както и личната оценка на Катул за невъзможността му да овладее себе си. Стихотворението е толкова кратко, че създава трудност за превод на модерен език именно поради неговата енигматична простота (това мнение се споделя и в: Букова 2009: 160). Всъщност в епиграмата е важно не толкова чувството, колкото самият факт, че се чувства (Kenney 1982: 203).

Любовта и омразата са напълно изравнени, което е парадоксално за две противоположни чувства – една уводна и най-обща констатация, в която обаче се съдържа цялата му болка. Косвеният въпрос, зададен от въображаем събеседник, е равнозначен на вътрешен диалог, чийто резултат е просто незнанието, невъзможността на поета да даде отговор, но и твърдото му убеждение, че стоейки по такъв начин, нещата го затормозяват. Към серията за нещастно отхвърлената любов на Катул се отнася и стихотворение 76, *Към себе си*, което е сред най-известните – дълбок вътрешен монолог с елементи на самокритичен анализ (Букова 2009: 158). Поетът като че ли поставя в едно тяло двама Катуловци, които съжителстват заедно в дълбините на неговото „аз“. В елегията се долавят три основни етапа. Първият (1–9) е вид „изследване на съзнание“, в който поетът започва от няколко общи разсъждения, след това проследява реципрочните взаимоотношения между него и любимата жена (Лесбия, ако е тя, не е назована, за разлика от *Прощавай*, освен може би с косвена препратка „тя“ (illa, 23) от гледна точка на поруганото доверие (fides)<sup>21</sup>, паралелно разположено спрямо любовния съюз (foedus amoris, 3). От гледна точка на Катул благочестието на живота намира единствено горчива отплата за добрите намерения в лицето на една „неблагодарна любов“ (6). Вторият етап (10–16) прави

---

<sup>21</sup> Доверието и искреността са развити по-нататък (в ст. 87 и 109; Букова 2009: 161).

препратка към ст. 8, като използва почти същите думи и заимства целия мотив, в който търси сила да разруши една връзка, причиняваща само нещастия. Третият вече (17–26) е същинско обръщение към боговете съгласно римския принцип „давам, за да дадеш“ (do ut des). Особено ярко си противопоставят положителните думи и изрази „желание“ (voluptas, 1), „благочестиво“ (pium, 2), „свята вяра“ (sanctam fidem, 3), „радости“ (gaudia, 6) и тези с обратен знак – „наруши“ (violasse, 3), „за мамещите“ (ad fallendos), „похулил“ (abusum, 4) „неблагодарна любов“ (ingrato amore, 6).

В ст. 86 и 87<sup>22</sup> Катул потегля из своите спомени за любовта и чувствата си към Лесбия и макар че тя не спазва „любовния съюз“, за него остава незаменима. Сравнението с която и да било друга жена му се струва напълно невъзможно (86, 5–6), но при все това тя е част по-скоро от миналото му, отколкото реален или достижим обект. В първото стихотворение акцентът сякаш е поставен по-скоро върху външната, физическата красота, докато при второто по-важна е оценката на взаимоотношенията, вътрешни и духовни. Образът на любимата е идеализиран и поставен над всичко, а любовта, с която е дарена, няма аналог. В *Тъжен спомен* (87) Катул задава едно важно условие, в което личи истинската преценка за едностранната му любов – верността. Това условие носи по-голяма изразителност от искреното чувство, то говори за „съюз“ (foedus, 87, 3), който съединява двама влюбени, но задължително е скрепен и от „вярност“ (fides, 87, 3). Жената, която обича, е пряко свързана с верността и посредством двата дистихона, въведени с едно и също местоимение – „никоя“ (nulla, 87, 1 и 3), но Катул прави и повече от това. Той включва fides в сферата на вътрешните проблеми на човека, като премества тежестта на

<sup>22</sup> По мое лично мнение тези две стихотворения са части от едно произведение, впоследствие разделено според тематиката му (красота и вяроност), или са писани с кратък времеви промеждутък между тях. Основание за подобно заключение ми дава формалното сходство при сравняването и изтъкването на достойнството и недостатъка на Лесбия.

думата от социалното към личното пространство (Sacco 2006: 46). Като част от римския социален живот *foedus* предполага отношения между граждани в обществото, между клиенти и патрони, докато Катул променя значението на тези две думи, превръща ги в морални маркери, натоварва ги с етична стойност. Така общественото бива сякаш принизено, а личните взаимоотношения са издигнати до нещо много по-сериозно и възвишено.

В ст. 107<sup>23</sup> и 109<sup>24</sup> Лесбия сякаш се завръща в чувствата на поета, неговата любов преживява обновление, което дори го кара да възкликне: „Кой живее по-щастлив от мен самия?“ („Нима е съществувал някой по-щастлив в живота си?": Букова 2009: 115) – 107, 7. Това твърдение обаче трябва да се разгледа по-внимателно от гледна точка на чувствата, под които се долавя по-скрит план. В ст. 109 Лесбия предлага „любов“ (*amor*, 109, 1), докато Катул ѝ опонира с „приятелство“ (*amicitia*, 109, 6). Структурата на поемата и особено последният стих предполагат, че приятелството е по-сериозният, по-тежкият елемент от личните взаимоотношения. Макар коренът на двете думи да е един и същ, двете абстрактни понятия имат съвсем различна смислова употреба. *Amicitia* в политическия живот е отговорно взаимоотношение, всеки разчита на своите приятели не само по време на избори, но и при всяка неприятност на общественения живот като на един вид на „юридически език“ сакрален договор. *Amor* е лично, вътрешно чувство, независимо от външните обстоятелства. Катул използва фразата „съюз на любовта“ (*foedus amicitiae* – 109, 6<sup>25</sup>), за да определи необичайната природа на връзката, която иска да споделя с Лесбия (Букова 2009: 165). Вторият куплет поставя основната си тежест върху струпването на наречия за постигане на по-голям ефект: „истински“ (*vere*, 109, 3), „откровено да каже от душа“ (*sincere dicat ex animo*, 109, 4), с които пое-

<sup>23</sup> Предполага се, че е писано след завръщането му от Витиния (47).

<sup>24</sup> Вероятно е писано малко след 107 (Baehrens 1785: 599).

<sup>25</sup> Буквално „съюз на приятелството“.

тът вероятно си спомня пасаж от комедията на Теренций *Евнух*<sup>26</sup>, където тези две наречия също се срещат събрани така. Дали употребата на термини от политиката и преработката им в еротичен смисъл е просто съвпадение, или Катул създава нова метафора, трудно може да се каже. Желанието му за приятелство с Лесбия сякаш напразно може да се случи, защото и поетът се обръща към по-висша инстанция, а именно боговете, които трябва един вид да я принудят да е честна и откровена в общуването си с него – *di magni, facite ut...* („Сторете така, богове...“) – 109, 3 (Giacalone, Sacco 2003: 66–68; Букова 2009: 116). Катул определено желае повече от това, което Лесбия му предлага, повече, отколкото е човешки възможно, стреми се към дълготрайност, дори вечност (*perpetuum*, 109, 2): „цял живот“/„завинаги“ (*tota vita*, 109, 5) и „вечен съюз“ (*aeternum foedus*, 109, 6). Букова въвежда дори „свещено приятелство“ към този „съюз“. Този поглед към любовта издава много по-дълбока сетивност на поета, една оценка за чувствата, които надхвърлят рамките на човешкото битие и се издигат до свръхестественото, непознато на съвременното му, на нравите и дори обкръжението на поета.

Катул е неразривно свързан именно с това общество, което го създава и това е видно от факта, че смело се впуска в иновативни и дори привидно несъвместими употреби на лексикалните значения на думите от политическия живот, създавайки нови възможности за обогатяване на поетичния език чрез свободно експериментирание. Неотеризмът е естествена реакция на историческото развитие в Рим, а чрез използването на елинистични мотиви и инкорпорирането им в оригинална форма се създава новият жанр на римската лирика,

<sup>26</sup> Terentius, *Eunuchus*, 175: „... utinam istuc verbum ex animo ac vere diceres – „Дано същата дума от душа и искрено да кажеш!“ (... и искрено, и от сърце това да ми говори...“: Букова 2009: 116). Може би неслучайно Катул използва тези стихове, в които млад мъж увещава проститутка (Kenney 1982: 204). Косвено потвърждение са стихове 110 и 111, където се обсъжда „матроната“ Ауфилена, с поведение на проститутка (Букова 2009: 116; 140).

голямата заслуга за който е на Катул. Поезията му е своеобразен индикатор за сериозните социални промени по време на Късната република, за положението на висшите кръгове на знатните римляни и новата роля на жената в града и в света на поетите. Различно е виждането и изобщо светоусещането за свое – чуждо, вътрешно – външно, което Катул демонстрира с доброволното си, съзнателно отдръпване от света, прояден и разпадащ се в покварата си. Той е наясно със своето виждане и няма основание да се съмнява в правилността на личната си преценка, но гласът му не се чува, дори Лесбия не желае да стори това. Начинът да се изразят мислите и чувствата е в отбран, затворен приятелски кръг, по време на угощение и под формата на словесността, олекотена и фриволна, но много по-богата на съдържание и послание, отколкото ярката и сериозна реторика, която в този момент преживява своя разцвет в римския управленски живот. Обществото е затънало в борби и съперничество, политика и крамоли, изневери и безпътен живот, но поетът не желае да се впусне в този устрем. Остава му да се наслади на мига, на краткотрайния ден и да изживее онази любов, която копнее да има. За съжаление този блян се оказва невъзможен, любовното чувство е заразено от порочността на обществената болест, поради което остава несподелено. Но Катул не престава да чувства, да размишлява в дълбочина в стремежа си да изрази личността си, той прекарва времето си в изживяване и наслада на моментната ситуация и спонтанното чувство. Вследствие на това взирание и задълбочаване в собствената персона се ражда отделната личност, която има собствено лице, за разлика от опитите за унификация на колектива, а Катул се задълбочава в белезите на дълбоката си лична сетивност.

**БИБЛИОГРАФИЯ**

Апулей 1990: Апулей. *Апология*. Прев. Д. Бояджиев. София, 1990.

Батаклиев 1987: Батаклиев, Г. *Звезден венец. Римски поети*. София, 1987.

Букова 2009: Букова, Я. *Гай Валерий Катул. Стихотворения*. Прев. и бел. Я. Букова. София, 2009.

Войнов&Милев 1990: Войнов, М., А. Милев. *Латинско-български речник*. София, 1990.

Герджикова 2016: Герджикова, В. „Трудносмилаемата образност – храна и консумация в стиховете на Катул“. *Societas Classica. Култури и религии на Балканите, в Средиземноморието и Изтока*. Т. 8, Велико Търново, 2016, 59–68.

Лосев и др. 1973: Лосев, А. Ф., Сонкина, Г. А., Тахо-Годи, А. А., Тимофеева, Н. А., Черемухина, Н. М. *Античная литература*. Москва, 1973.

Николова 1987: Николова, А. „Към златния век на римската лирика“. *Звезден венец. Римски поети*. София, 1987, 5–15.

Светоний 2002: Гай Светоний Транквил. *Дванадесетте Цезари*. Прев. А. Николова. София, 2002.

Тронский 1988: Тронский, И. М. *История античной литературы*. Москва, 1988.

Arkins 1982: Arkins, B. *Sexuality in Catullus by Brian Arkins*. New York, 1982.

Baehrens 1785: Baehrens, A. *Catulli Veronensis liber*. Lipsiae, 1785.

Catullus 1986: C. Valerii Catvlli. *Carmina*. Ed. R. Mynors, Oxford, 1986.

Catullus 1867: *Catulli Carmina*. Ed. R. Ellis. Oxford, 1867.

Cicero 1968: *Cicero' Letters to Atticus*. D. R. Shackleton Bailey. Volume III. 51–50 BC. 94–132 (Books V–VII.9). Cambridge, 1968.

Giacalone, Sacco 2003: Giacalone, G., B. Sacco. *Amare et bene velle, Follia, amore e odio nel "romanzo" di Lesbia, Antologia Catulliana*. Napoli, 2003.

Чувства и социум. Отношенията между Катул и Лесбия...

Kenney 1982: Kenney, E. J. *Classical Literature II: Latin Literature*. Cambridge, 1982.

Lamb 1821: Lamb, G. *The poems of Gaius Valerius Catullus*. Vol. I. London, 1821.

Liddell&Scott 1996: Liddell, H. G., R. Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1996.

Quinn 1970: Quinn, K. *Catullus: The Poems*. London, 1970.

Sacco 2006: Sacco, P. *Catullo e i poeti di amore*. Milano, 2006.

Saffo 2000: Saffo. *Poesie*. Milano, 2000.

### ИНТЕРНЕТ РЕСУРСИ:

Апулей, *Апология*:

Apuleius 1912: Apuleius. *Pro se de magia liber (Apologia)*. Ed. R. Helm. Lipsiae, 1912. <https://tinyurl.com/38m-duexn> (посетено на 02.05.2025).



Вергилий, *Енеида*:

Vergil 1900: Vergil. *Bucolics, Aeneid, and Georgics*. Ed. J. V. Greenough. Boston, 1900. <https://tinyurl.com/yeyth56d> (посетено на 02.05.2025).



Катул, *Стихотворения*:

Catullus 1893: Catullus. *Carmina*. Ed. E. T. Merrill. Boston, 1893. <https://tinyurl.com/bp7dv9a6> (посетено на 02.05.2025).



Светоний, *Дванадесетте Цезари*:

Suetonius 1907: Suetonius. *De vita Caesarum*. Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. <https://tinyurl.com/3v4a5ws7> (посетено на 02.05.2025).



Теренций, *Евнух*:

Terentius 1857: Terentius. “Eunuchus.” Ed. E. St. J. Parry. *Comoediae*. Vol. VI. London, 1857. <https://tinyurl.com/yc8b3wbw> (посетено на 02.05.2025).



Цицерон, *Писма до Атик*:

Cicero 1904: Cicero. “Letters to Atticus.” Ed. L. C. Purser. *The correspondence of M. Tullius Cicero*. Vol. I. Dublin, 1904. <https://tinyurl.com/4uty49tu> (посетено на 22.04.2025)



Цицерон, *Реч в защита на Марк Целий*:

Cicero, 1908: Cicero. “Pro Caelio.” Ed. A. C. Clark. *Orationes*. Oxford, 1908. <https://tinyurl.com/5crafwyu> (посетено на 02.05.2025).



Катул (за него): <https://chitanka.info/person/Katul> (посетено на 02.05.2025).



# II.



*Иван Кожухаров*

**Ausi sunt tamen quidam... Какво точно е  
отношението на бл. Августин към троичната  
терминология в *De fide et symbolo*, IX, 19–20?**

*Кристина Япова*

**Науката/изкуството „музика“ и нейните  
субекти във византийската традиция  
от XIV до XVIII век**


*Стефан Димитров*

**За семантичната стойност на термина в  
средновековните учения за супозицията**





ИВАН КОЖУХАРОВ



AUSI SUNT TAMEN QUIDAM...  
КАКВО ТОЧНО Е ОТНОШЕНИЕТО  
НА БЛАЖЕНИ АВГУСТИН КЪМ  
ТРОИЧНАТА ТЕРМИНОЛОГИЯ  
В *DE FIDE ET SYMBOLO*, IX, 19–20?

AUSI SUNT TAMEN QUIDAM...  
WHAT PRECISELY IS ST. AUGUSTINE'S  
ATTITUDE TOWARDS TRINITARIAN  
TERMINOLOGY IN *DE FIDE ET SYMBOLO*,  
IX, 19–20?



IVAN KOZHUKHAROV

**Резюме**

След статията на Р. Крос *Quid tres? On What Precisely Augustine Professes Not to Understand in De Trinitate 5 and 7* от 2007 г., въпросът за привнасянето в латинската традиция на несвойствена за нея дискусия върху термините род, вид и индивид при Августин изглежда все по-прецизиран. Но за разлика от мнението на Крос, в сегашната студия предполагаме, че това Аврелиево

действие не е самоцелна и константна критика към Василиевото богословие, което и самѐ е резервирано към дървото на Порфирий. То, вероятно, заслонява друго осъзнато съображение у Августин. Друг момент, който бихме открили като доказан тук, е обстоятелството, че не периодът до 391 г., както смята дьо Роа, е ключов за формирането на основните параметри на зрялото Августиново богословие, а периодът след 393 г., респективно – 90-те години на IV в., както и първите няколко години от V век (с други думи десетилетието 394/5–404/5). Тоест, времето непосредствено преди Аврелий да се заеме с писането на 5 и 7 глави от *За Троицата* (ако приемем, че той започва работата по нея около 399 г., каквато „усредняваща“ различните данни датировка предлага Р. Кани). Това засега не изяснява как се е пробудила специфичната проактивност по темата *relatio* в *De Trinitate*, но все пак премества фокуса върху произведенията на бл. Августин, писани в декадата, съвпадаща с т.нар. първи период на преписката му с бл. Йероним.

### Ключови думи

бл. Августин, *οὐσία, ὑπόστασις, essentia, substantia, persona, relatio, genus, species, individuum*

### Abstract

Following R. Cross's 2007 article *Quid tres? On What Precisely Augustine Professes Not to Understand in De Trinitate 5 and 7*, the inquiry into Augustine's uncharacteristic discussion regarding the terms *genus, species, and individuum* into the Latin tradition appears to be gaining precision. Unlike Cross's interpretation, the present study assumes that Augustine's use of this terminology is not merely a self-directed and constant critique of the Basilian theology – which itself is reserved towards the Porphyrian schema – but likely conceals another conscious consideration. Another point established here is that the period before 391 AD, as de Roa suggests, is not crucial for shaping the fundamental parameters of mature Au-

gustinian theology. Rather, it is the period after 393 AD—the 390s and the first years of the 5th century that are decisive (the decade of 394/5–404/5); namely the time before Aurelius began writing chapters 5 and 7 of *On the Trinity* (if we accept he began working on it around 399 AD, as suggested by R. Kany’s “averaging” of various dated facts). This does not currently clarify how the specific proactivity on the topic of *relatio* arose in *De Trinitate*, but it does shift the focus onto the works of St. Augustine written in the decade coinciding with the so-called first period of his correspondence with St. Jerome.

### Keywords

St. Augustine, οὐσία, ὑπόστασις, *essentia*, *substantia*, *persona*, *relatio*, *genus*, *species*, *individuum*

• • •

Научното състояние на проблема за тринитарната теология на блажени Августин е сложно, интересно, привлекателно за проучване. Напоследък излязоха дузина отговорни изследвания, посветени на този въпрос. В последните тридесет – тридесет и пет години има нещо доста особено, което ги отличава от всичко писано по-рано във връзка с Августин. Картината на тази особеност сама по себе си би могла да се изпълни едва постепенно и с доста усилия.

Едно от най-популярните сред тези изследвания е енциклопедичният труд на Роланд Кани *Augustins Trinitätsdenken: Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu De Trinitate*<sup>1</sup>, написан в духа на известна „аналогична“<sup>2</sup> ре-философизация на наследството на Аврелий, чиито ефекти Кани проследява чак до Фихте и Хегел (част от неочакваните, но ве-

<sup>1</sup> Изд. Mohr Siebek, Tübingen 2007, 2. Auflage, 2023.

<sup>2</sup> Аналогията е най-вече с един от късните Платонов диалози. Вж. Каны 2007: 436–455.

роятно и закономерни предшественици на т.нар. „тринитарен ренесанс“, богословски през XX в).

Тази работа е добра отправна точка за панорамен поглед върху почти всичко, постигано до момента (т.е. до 2007 г.) в проучванията върху Августин. Изчерпателността на автора буди заслужено уважение. Книгата се състои от 12 глави и включва прочит на близо 500 произведения от последния век и половина. В първите две глави Кани представя историята на трактата от „ръкописните времена“ до епохата на печата, хронологията на написването му, рой реконструкции на текста, неговата структура. Различните източници на книгата са предмет на интерес в третата глава. Тук Кани разглежда палитра от извори, каквито са текстовете на различни събори на Църквата, източната и западната патристика, арианската полемика с Аврелий, съдържаща съответните оспорени положения на автора. Друга група източници са обособени около външните на богословието автори, каквито са манихеи, неоплатоници, последователи на Аристотел, Цицерон, традицията на римската мисъл. След това се обръща внимание на спектър монографии и статии от по-ново време. Петата глава е посветена на основните понятия в *За Троицата*. Става дума за „субстанция“, „отношение“, „лице“, „общение“ (communio), а също така за концепции като Filioque, imago Dei, „психологическата теория“, „любов“.

Но концентрирайки се върху тринитарния опус на Августин, Кани разглежда тези понятия, включително и онова, което най-вече ни интересува, в контекста на специфичната им недоизказаност (според Мартен Висе – и специфична форма на отрицателна теология<sup>3</sup>), съвпрегната у Аврелий с темата за недостига на човешкия език изобщо, а не на някакъв конкретен недостиг на латинския език, откроен у св. Василий Велики и св. Григорий Богослов.<sup>4</sup> Този дребен щрих, нюанс, всъщност може да се окаже твърде значителен. Все пак това

<sup>3</sup> Wisse 2011: 88–93.

<sup>4</sup> Вж. Кожухаров 2023: 355–402.

не означава, че авторът на *Augustins Trinitätsdenken* е безразличен към темата за езиците въобще. Още през 2007 г. той хвърля ръкавицата към цялата англоезична августинистика, ансамблирайки срещу нея немската, френската и италианската научна мощ, като в една бележка под линия пише: „Немските, френските и италианските публикации са игнорирани; англо-саксонските изследователи отново започват отначало със своето проучване.“<sup>5</sup>

Казаното е по повод твърдението на Люис Айрес, че Августин не е имал достъп до частичните преводи на Руфин на словата на Григорий Назиански. Подобни любезности от страна на Кани така обаятелно изненадват англоезичните изследователи, че в книгата си *Августин и Троицата* от 2010 г., Айрес „великодушно“ споменава Кани три пъти (също в бележки под линия по въпроси за датировки на *De Trinitate* и други второстепенни проблеми<sup>6</sup>), след което се заема да демонстрира детайлен сблъсък с дьо Роа (французин) и да изпъстри изследването си с препратки към италианци като Чиприяни и Беатриче и (доста по-малко) германци като... почти никого. Този пропуск е компенсиран от Кенет Стейнхаузер, автор на английската рецензия за *Augustins Trinitätsdenken* в *Augustinian Studies*.<sup>7</sup> След като привежда оскандаляващия откъс на Кани, Стейнхаузер с овладян май някъде в мъглите на Албиона тон споменава: „При отсъствието на препратка към Беоулф, аз бих сумирал, че под „англо-саксонски“ Кани прави препратка към изследователите, които пишат на английски. По мое мнение би било добре Кани да бъде посъветван да ограничи своята критика до публикация или, ако трябва, до изследовател, който му е под ръка, без да прави генерални умозаклучения. Във всеки случай Бертолд Алтанер<sup>8</sup> е демонстрирал непосредствената употреба у Августин на третото *Богословско*

<sup>5</sup> Kany 2007: 92.

<sup>6</sup> Ayres 2010: 2, 118, 212.

<sup>7</sup> Steinhauser 2009: 160.

<sup>8</sup> Отново германец обаче, за съжаление на саксите.

слово на Григорий Назиански, дори ако тя не е минала през част от Руфиновите преводи.<sup>9</sup>

Трогателната хапливост между англо-саксонската и континенталната августинистика продължава и при отбелязаните от англичанина обвинения на Кани спрямо Л. Айрес и Мишел Барнс (този прословут екип установява така наречения „нов канон“ или препрочитането на бл. Августин в англоезичната стилистика<sup>10</sup>, казано *по каниански*), че не са осмислили антиомианската теология на св. Иларий от Поатие и на св. Амвросий Медиолански като два значими източника, както за младия, така и за зрелия Августин. Е, „новият канон“ предприема подобно осмисляне още в следващите си разработки.

Като вземем предвид приносите на подобни *дуели*, които в случая продуцират и по-дълбоко ниво на проучвания, и нови ползотворни подходи към даден проблем, трябва да се запитаме дали един нов (или може би стар, но възобновен отново) вътрешен спор в „семейството на езиците с латински корен“, освен тлеещия още от времето на Кант спор между факултетите, не заслонява констатации като тази на Фреде, че всъщност английският, немският, респективно западните езици при съпоставка с гръцкия бледнеят в онтологическото си потекло.<sup>11</sup> Или казано по друг начин – дали отново не остава настрана въпросът: защо откроената у Василий<sup>12</sup> тенденция *ὁμοία, ὁμοιοτατος* и други „кръжащи около битието“ (по изреча на Дънс Скот, *конвертибилни*) гръцки понятия да бъдат оставени непреведени в латинския или с *определени латински съответствия*<sup>13</sup>, някак прекъсва по времето на Аврелий? Ако

<sup>9</sup> Steinhauser 2009: 160.

<sup>10</sup> Разбира се, това е част от общия проект на Барнс и Айрес, докато в първите си изследвания Барнс демонстрира интерес към съдбата на свързани с тринитарната теология гръцки понятия като *ὁμοίως*. Вж. Barnes 1998.

<sup>11</sup> Вж. цит. в бел. 4 източник, на с. 384-385, бел. 46, както и Frede 2006: 43-44.

<sup>12</sup> Вж. бел. 4.

<sup>13</sup> Нещо, което само по себе си иска да бъде изтълкувано като своеобразен подход у Атанасий и Василий Велики, а едва след това и у другите

погледнем отблизо англоезичната августинистика от началото на XXI в., трябва да кажем, че дори когато нейните най-добри представители не затъват в „немски абстракции“, все пак и тя достига до един прилив, отвъд който сякаш не може да се прекрачи: *Августин умишлено се е отказал от подобна употреба, въпреки че е бил напълно наясно с нея, все още не знаем защо.* Тази стъпка напред по посока на определена категоричност е една от отчетливо изразените разлики с общоприетото мнение на изследователи от XX в., „старите майстори“, убедени, че всичко е въпрос на известно объркване поради незнанието на езика и други фактори, допринасящи за едно случайно по рода си неразбиране.<sup>14</sup>

Може би тук е мястото да открием, че около всичко това, изглежда, започва да се върти залог с голяма стойност. Вече видяхме, че според някои изследователи<sup>15</sup> отдалечаването на ипостас от усия е *революция в мисленето*, която *странно* защо е останала незабелязана извън гръцкото мислене. От философска гледна точка също трябва да признаем, че не виждаме ὑποστάσις сред изследваните, например у Хайдегер, гръцки понятия (с изключения на отделни буквализации на подлежащото, тоест отгласи на Августиновата „жеститулация“ по въпроса<sup>16</sup>). Ако изведнъж се окаже, че предполагаемата случайност на преодоляването на тази разлика у Аврелий не е толкова инцидентна?

Едни от най-популярните изследвания (и открояващите се приноси) в тази посока са на Ричард Крос. Той добре си

---

кападокийци.

<sup>14</sup> Или както обобщава Р. Крос: „Систематичните богослови обикновено смятат, че Августин повече или по-малко радикално променя разбирането на доктрината за Троицата, откриваема в нейните гръцки източници, и че поне отчасти тази промяна е следствие от неуспеха му да разбере напълно тези източници. Неговото собствено свидетелство за недоумение дава някои силни prima facie доказателства в полза на такива показания.“ Cross 2007: 215.

<sup>15</sup> Вж. цит. в бел. 4 източник, с. 387-388, бел. 49.

<sup>16</sup> Вж. напр. разсъжденията му за ὑποκειμένον и ὑποκεισθαι в Heidegger 1976: 476-480.

дава сметка, че изясняването на въпроса има не само историко-лингвистична стойност, а е също и в тясна връзка с еклезиологическата тематика като цяло или поне онази част от нея, която се придържа към мнението, че неуспехът на Августин да долови оригиналната (т.е. гръцката) тринитарна теология е довел по-късно до провала на дълбоко повлияната от него западна теология изобщо<sup>17</sup> (теза, поддържана през втората половина на ХХ в. в редица западни изследвания; такава концепция придобива контури и на Изток до такава степен, че е предмет на опровергаване от консервативни православни мислители като американския отец-йеромонах Серафим Роуз<sup>18</sup>). „Предприемането на стъпки към показване на обратното (тоест, че това не е било просто грешка на фундаментално неразбиране, а действие, подчинено до някаква степен на *осъзната преценка* от страна на Аврелий) би било – пише Крос – въпрос на велик еклезиологически момент.“<sup>19</sup> Тук Крос подразбира тласък предимно в междуконфесионален<sup>20</sup> аспект, заслоняващ някак дори разделението между Изтока и Запада, кредитирайки твърде праволинейно предположението си, че разплитането на този въпрос непременно би довело до заключения в желаната от него посока. В многозначителна

<sup>17</sup> У Крос букв.: “But the answer is important, since readings such as that offered by Colin Gunton have ecumenical consequences – that the Western tradition, thanks to Augustine’s failures, fundamentally misunderstands genuine (i.e., Greek) trinitarian Theology”. Cross 2007: 216. Че описаното е повърхностен, но вече ендемичен за определени среди възглед намеква и Люйс Айрес: “Many of the older readings of Augustine’s Trinitarian theology that have been displaced by this body of scholarship – and which, it must be noted, have not been extensively defended in the scholarly literature for many years – tended to view Augustine in highly negative fashion as the initiator of disastrous trends in Western Christian thought.” Ayres 2010: 1. Или коментирайки дьо Роа, “Du Roy sees the problems of Augustine’s mature theology both as resulting from the experiments of his earliest writings and then as responsible for wider failure in later Western theology.” Ayres 2010: 22.

<sup>18</sup> Rose 1978: 79–80.

<sup>19</sup> Cross 2007: 216.

<sup>20</sup> „Икуменически“ е понятието, което той курсивира, пак там.

още в заглавието си статия от 2007 г. (*Quid tres? Какво точно Августин твърди, че не разбира в De Trinitate*<sup>21</sup>) Крос прави проверка на заварената парадигма, поддържайки тезата, че във втората част на прословутото си изказване Августин всъщност откроява една по-висока степен на *осъзната богословска увереност* (отколкото досега е било приемано), *отхвърляйки* гръцката терминологическа концепция за разликата между οὐσία и ὑπόστασις. На какво се дължи тази самоувереност? Според Крос, предлагащ нов подход по темата, наречен „логически прочит отблизо“<sup>22</sup> на неясния пасаж на Аврелий за езиците и техните употреби, всичко това се дължи на смелост от страна на Августин да се абстрахира от екзегетическите препратки и да разсъждава известно време *съгласно* (или *срещу*, но дори в този случай, следователно, *с нейни средства*) логиката на Аристотеловите категории, чието прилагане по отношение на тринитарното богословие очевидно е неуместно. Става въпрос, разбира се, за родово-видовата схема, позната му вероятно откъм „дървото на Порфирий“, при която индивидът, респективно, разпределящата се на индивиди природа, не е онова, което би могло да се приложи към термина *persona* (сам по себе си също предполагаемо неуместен), или казано по-конкретно – да се приложи към Отец, Син и Св. Дух. Ако *царицата на битието* у Аристотел, οὐσία, веднъж е взета в понятието „единосъщен“, то подобава ли да черпим от същия източник, когато обозначаваме всеки от Тримата... какво, с неин отколешен синоним? Още повече, че щом ὑπό-στασις се преведе като *sub-stantia*, последната бездруго подлежи на изменчиви *accidentiae* или се асоциира случайно по подобен начин – нещо неизрядно в изказвания спрямо Отец, Син и Св. Дух. Второ, би ли могло един човек и например Синът Божий да

<sup>21</sup> Пак там, 215–232.

<sup>22</sup> След като изброява редица изследвания по въпроса, той претендира, че собственият му подход е новаторски: „Доколкото знам, никое от тези проучвания не включва внимателен *логически* прочит на съответните части на *De Trinitate* по метода, който опитвам тук.“ Пак там, 216.

бъдат наричани и с родовия термин *persona*? И под какъв общ род „персони“ или „ипостаси“ (синонимност с *кападокийско* потекло) биха попаднали *Sancta Trinitas* и безчисленото множество лица? Това напомня силата, но и слабостта на понятието *приятел*. „Но рода Му кой ще обясни?“<sup>23</sup> Става дума за Отец, Син и Св. Дух, следователно, да кажем, че Те са просто приятели, или просто персони, не е достатъчно. Поради което от логическа гледна точка понятието *persona*, както и понятието *ἰποστάσις*, се оказват непригодни.

Но, първо, както и самият Крос забелязва, разискванията тип Порфирий се връщат, възхождат или се коренят в загадъчно предхождащата ги тема за разликата между гръцкия и латинския езиков обичай, от която те някак се разлистват, тоест откъм по-ранния контекст за разликите между гръцкия и латинския израз в V глава. Второ, ако ключът тук е, че Августин първично отхвърля дадени понятия като неприложими спрямо Отец, Син и Св. Дух заради това, че са издънки на Порфириевото или – още по-точно – Аристотеловото родо-видово потекло на мислене и изказване, то защо той изобщо допуска от друга страна въпросът да търпи изяснение откъм отношенията между Отец, Син и Св. Дух? Понятието *πρόσ τι, relatio*, също е една от десетте категории на Аристотел, в което като под родово понятие влизат всички видове и подвидове отношения. Подавящото мнозинство от тях не по-слабо от ипостас внушват асоциацията за изменчивост. Може би авторът на *За Божия град*, чието дългосрочно влияние върху философските проучвания (по темата за времето например) дадени изследователи проследяват до Хегел<sup>24</sup>, а други – чак до Хайдегер<sup>25</sup>, е пропуснал тази малка подробност? В Из-

<sup>23</sup> Ис. 53: 8.

<sup>24</sup> Dubarle, D., Couturier, C., Ducion. G., Verneaux. R. et d'autres 1955. За „мостовете, които Кани изгражда (от Августин) към идеализма, към оригиналното виждане на Йохан Готлиб Фихте (1762-1814) в природата на първичното самосъзнание (*Selbstbewusstsein*) преди интенционалните актове“. Вж. Schulz 2012: 168–9.

<sup>25</sup> Coyne 2015.



прелом след първоначалния му скепсис към тях в *Изповеди* („Каква полза имах от това? ...А вреда се нанесе“).<sup>32</sup> Следвайки развоя у други понятия, трябва да се съгласим, че пътят на Августин е сякаш по-скоро обратният – в началото той допуска „ветрило“ от определени влияния откъм античната философия, но с годините то изглежда все повече се „сгъва“ и те биват видимо редуцирани в синтеза на късното му богословие.

Сега трябва да приемем, че той явно е придобил богословска увереност чрез водещия мотив на тяхното отхвърляне (изглежда отново – твърде подозрително – по пътя на *силогизмите, логиката*), за което според Колин Гънтън, с когото Крос спори в есето си, виновна е употребата на понятието *ὀλοβτασις*. Последната хем се е прокраднала незабелязано в „кападокийската онтология“ – изразът всъщност е на Гънтън, цитиран от Крос<sup>33</sup> – откъм неподходящите за езика на троичното богословие върховни логически имена, хем това е забелязано от Аврелий, защото той е... логичен. За сметка на това, явно в по-късните му години от логиката му вече е убягвало това, което като млад е знаел и „разбирал по-добре от връстниците“<sup>34</sup> – че *πρός τι*, *ad se – ad aliquid (relatio)* също е една от непригод-

---

идея; затова и с напредъка на философията тя биде отхвърлена като съвършено ненужна.“

<sup>32</sup> Aurelius Augustinus, *Confessionum libri tredecim*, IV, 16, 30 (PL 32). Подобна мисъл срещаме и у Кант: „Ако такова (т.е. трансценденталното) разбиране беше дошло някога на ум на старите философи, без съмнение цялото изучаване на чистото познание на разума, което под името метафизика през течение на много векове е навредило на толкова добри умове, би стигнало до нас в съвсем друга форма и би просветило разсъдъка на хората, вместо, както в действителност е станало, да го изтощи в мрачни и напразни умувания и да го направи непригоден за истинска наука.“ Кант 1993: 97. Тук не може ли да се приложи фразеологизмът на Кани, че *както явно никой не е забелязал досега*, Кантовата работа с категориите стъпва върху постулатите на Августин? Защо да съпоставяме *За Троицата* с Платоновия *Парменид*, а не например с *Критика на чистия разум*?

<sup>33</sup> Cross 2007: 215.

<sup>34</sup> Aurelius Augustinus, *Confessionum libri tredecim*, IV, 16, 28 (PL 32).

ните категории, под които се подвеждат безчислено множество явления.<sup>35</sup> Следователно, дори ако находката на Крос по отношение на осъзнатата богословска увереност е плодородна, а заедно с това не бихме могли да отречем, че в *За Троицата* V–VII Аврелий извършва много работа в посока аргументиране на позицията именно чрез дискусия за родово-видовите имена и отношения, все пак ще трябва да признаем, че подобен източник на богословска увереност звучи твърде неубедително, и второ – че аргументите на Крос не наклоняват везните непременно в полза на първичността на този аргумент у Августин и не разсейват съмненията дали преди него не стои друг, по-дълбок слой мотиви, които Порфириевата „обвивка“ или обосновка заслонява, или както интуитивно се изразява Крос – *маскира*.<sup>36</sup> Интересно е при всичко това, че толкова кри-

---

<sup>35</sup> Сред тях дори отношенията между баща и син или между братя не винаги са „прости“ и „постоянни“, както е известно (включително на Аврелий) още от старозаветната история за Давид и неговите синове, единият от които, Авесалом, най-напред убил брат си Амнон, а след това вдигнал въстание срещу баща си, царя. Ако се абстрахираме от подобна „емпирия“ обаче, твърдейки, че все пак връзката между баща и син все пак винаги е между баща и син (тавтология, напомняща *тогава и само тогава*), то защо да не се абстрахираме и от емпирията, подаваща понятието ипостас, представяйки (си) го по *неизменен* и *прост* начин, както постъпва св. Василий Велики? В този смисъл анализът на Айрес (Aures 2010: 211–217), едва ли изчерпва загадката с неочакваната раздяла на Аврелий в *За Троицата* с младежката му резервираност към четвъртата Аристотелова категория в *Изповеди* и прочитът ѝ като нещо друго, при това *фундаментално* важно. Айрес откроява в края на този пасаж нещо забележително: темата за „отношенията“ е тясно свързана с текстовете за езиковите употреби. Самото наречие *relative* се среща у Аврелий общо 81 пъти, от които 78 пъти в глави V–VII в *За Троицата*. Тоест само три употреби на този израз не идват от текстовете, кръжащи около обсъждането на гръцката и латинската терминология в *За Троицата*. Сравнявайки *relative* с по-късния му синоним, термина *ad aliquid*, буквален превод на Аристотеловата категория *πρός τι*, Айрес констатира, че употребата му е леко разширена и извън глави V–VII, срещайки се в глави X и XV, но отново е свързана само с *De Trinitate* и не се среща почти никъде другаде у Августин (Aures 2010: 216–217).

<sup>36</sup> Cross 2007: 219: “Augustine’s rhetorical reserve masks a greater theological confidence.”

тичният или поне – бдителен – към англоезичната традиция Кани тук сякаш проспива,<sup>37</sup> че е нужно да заостри внимани-

<sup>37</sup> Подобен „сън“ всъщност е доста отморителен за оживлението на Кани, че творчеството на бл. Августин, или в частност *De Trinitate*, се явява в крайна сметка просто транзитна станция за преминаващата и през него философска проблематика, разкрила се най-напред и вероятно най-пълноценно в Платоновия диалог *Парменид*. Въпросът за апорийната съвпрегнатост между *едното* и *много* всъщност е пристигнал до Августин през прочита му на Плотин и Порфирий, чиито „три ипостаси“ уж „преоткрити метафорично“ от кападокийците, са срещнали резервираното отношение на Аврелий, издирващ на свой ред хармонията между *едното* (ὁἷα, субстанция, есенция) и *много* (лица, персони, ипостаси). Но все пак също са го и вдъхновили да търси собствено решение на Парменидовата апория, чийто специфичен за епохата контекст са триадологичните спорове от IV в., белязали Аврелий с драматичното разбиране, че никейската теология е „в криза“. Подобна теория отрежда на Августин в крайна сметка ролята на служител не на Новия Завет, а на великите философски въпроси, което явно той не е знаел, но за щастие Роланд Кани (с нещо от самочувствието на Хегел) ни е показал. Цялата концепция на Кани всъщност се крепи на разбирането, че Августин е изгладил своеобразната си тринитарна разработка върху плотиновите или порфириевите терминологични постановки, или върху отношенията между ипостасите (концепция на д-р Роа, която Кани адмира, (Кану 2007: 296), било и репликарайки употребата на последните в лицето на кападокийското им заимстване. За жалост (или пък за щастие) този по заобиколен начин реплатонизиращ Аврелий казус, напомнящ Проспер Алфарик, би пропаднал, ако бъдат открити други източници, мотиви или цели на августиновите богословски действия. Това е ясно за Кани, който пише, че все пак не може да се докаже пряко влияние от платония *Парменид* върху Августин, вероятно за да заслони факта, че такова пряко влияние не е доказуемо и откъм Плотин и Порфирий. Добрата стара емпирична закалка на англоезичната школа установява това поне спрямо известните до момента съчинения на ранния Аврелий. В тях Барнс и Айрес откриват странно мълчание по въпроса за термини като „ипостас“, които се оказват коментирани едва в *За Троицата*: и едва в *За Божия град* той се отдава на обстоятелствената си полемика с Порфирий (вж. напр. Auges 2010: 14). Момент, към който е ясно, че Аврелий работи с вече формираните предварително отнякъде концепции спрямо подобни термини и езикови употреби. Безкритичното извеждане на последното откъм ранното свидетелство на Аврелий в *Изповеди* (а у д-р Роа – откъм *За реда*), че са му попаднали някои книги на платониците и налагането на подобна „причинно-следствена връзка“ върху зага-

ето си към казаното от Крос и се съгласява изцяло с констатациите на последния. Кани дори откроява само казаното за родово-видовите причини или мотиви на Аврелий, а не обръща внимание на качественото заключение на англичанина, че оплакването на Августин от *τρέις ὑπόστασεις* би могло да бъде не само по тази причина, а и защото *досега не е срещал дефиниция на разбирането на гърците за ὑπόστασις*.<sup>38</sup> Парадоксално или не, именно англоезичният Люис Айрес се оказва по немски точен и деликатно предупреждава Крос, че родово-видовата тематика не е характерна за латинската традиция<sup>39</sup>, а написаното в V-та книга е *първият* известен дебат на Запад по тези въпроси.<sup>40</sup> Това само по себе си би трябвало да заостри вниманието ни – и Айрес на свой ред ще се впусне в изследване на възможни по-ранни мотиви Августин да избягва загадъчното понятие, провеждайки задочен диспут с дьо Роа относно предполагаемото влияние по „ипостасния въпрос“ откъм Плотин<sup>41</sup> (а освен пряката полемика с дьо Роа, в проучването се третира и казусът с евентуалното влияние откъм Порфирий). Нещо, с което в крайна сметка Айрес отново няма да се съгласи. Включително – това вече с наслада е напоменено и на немската спекулативна *зависимост* – заради бръснача на Окам.<sup>42</sup>

---

дъчното му отношение към гръцките термини, които тематизираме тук, вероятно „англоезичната традиция“ би нарекла с думите на своя бележит представител Бейкън: *прескачане на средните предпоставки*. „Защото духът изпитва удоволствие да прескача към по-общи неща, при които може да почине, и след кратък престой при тях той презира опита.“ (*Нов органон*, Книга първа, 19).

<sup>38</sup> Cross 2007: 224: “Perhaps his complaint about the Greek distinction between substance and person, οὐσία and ὑπόστασις (“I do not know what they intend to be the difference”) relates either to the lack of any previous attempt known to him to define ὑπόστασις and to assign to it any appropriate categorial analysis, or to the Greek attempt, rejected by Augustine, to analyze ὑπόστασις in terms of individuality.”

<sup>39</sup> Ayres 2010: 82.

<sup>40</sup> Пак там.

<sup>41</sup> Пак там, 13–40.

<sup>42</sup> Пак там, 17.



Въпреки отделни крайности на Кани, в контекста на които англоезичната традиция е ситуирана едва ли не както враг пред „битка между земята и морето“ по Карл Шмит, а Айрес вмъква през 2010 година в очаквания „с любопитство“<sup>43</sup> от Кани свой труд за Августин препратки към немските танкове „Панцер“<sup>44</sup>, и в следваща статия аналогии откъм немско-френските сражения при Седан<sup>45</sup> (вероятно, за да не намеква направо за англо-германските в края на Втората Световна война), трябва да отбележим, че и двете страни в крайна сметка проявяват жестове на уважение, както личи в главата посветена на Барнс и Айрес в *Augustins Trinitätsdenken*.<sup>46</sup> Айрес връща жеста през 2012 г. в статията си *Where does the Trinity appear? – Augustine’s Apologetics and Philosophical Readings of De Trinitate*<sup>47</sup>, в която разглежда докторската дисертация на Едуард Бут, към която миролюбиво (и дори малко сладниково) е присъединено изследване върху хабилитацията на Кани от 2003 г. в Бохум. Няма нужда допълнително да проследяваме амплитудата на отношенията между „земята“ и „морето“ през последните години, нека обърнем внимание върху три белега от потеклото на съществената промяна в изследванията на *De Trinitate* за столетие назад, както ги описва Кани в началото на *Augustins Trinitätsdenken*: „През двадесети век се появиха забележителни нови интерпретации по три причини: първо, изследването на Августин, доминирано дълго време от неосхоластичната перспектива, в контекста на която някои от идеите на Августин бяха много ясно забележими, но други – невидими, постепенно се освободи от нея в хода на

<sup>43</sup> „Damit ist ein Programm (von Ayres) der Deutung von Augustins Werk über die Trinität sehr knapp umrissen. Seine Ausführung steht noch aus. Man darf gespannt sein.“ Kany 2007: 173.

<sup>44</sup> Ayres 2010: 144–147.

<sup>45</sup> Ayres 2012: 24–25.

<sup>46</sup> Kany 2007: 167–173.

<sup>47</sup> Ayres 2012: 109–126.

двадесетото столетие; второ, философите все повече се интересуват от работата на Августин *За Троицата*, която преди бе оставена почти изцяло на богословите – и насочват вниманието към открития, които преди едва ли са били разбирани; трето, ходът на спора за Троицата, който доминира четвъртото столетие, беше изследван през последните три десетилетия, така че теологико-историческият фон на *De Trinitate* бавно се прояснява. Тези три тенденции могат да хвърлят нова светлина върху смисъла на произведението и мислите в него да придобият изненадваща степен на правдоподобност.<sup>48</sup>

Кани предлага да преразгледаме оформилото се според него между 1499 г. и 1521 г. разделяне между богословие и философия (вероятно на Изток началото на този процес би могло да се датира с около век и половина по-рано, по времето на паламитските спорове), и то разделяне на Запад именно по повод произведението на Августин, ако искаме да го разберем в по-висока степен на адекватност.<sup>49</sup> Вече към днешна дата излизат богословски трактовки и философски интерпретации върху *De Trinitate*, които до такава степен открояват едни пасажки, а пренебрегват други, в зависимост от изходната си позиция и нагласа, че сякаш не тематизират една и съща книга.<sup>50</sup> По времето на Августин обаче ясни граници между тези две области, някога свързвани с описание и на житейските обстоятелства, допринесли за формирането на даден автор (от чието обичайно сега „позициониране“ или „картографиране“ ние естествено, не бихме могли изведнъж да се отървем), не са съществували във вида, в който съвременността ги познава и който вероятно заслонява оригиналния замисъл на Аврелий. С други думи, дано не звучи опростенческо, Кани предлага да се върнем към нещо близко до жанра „житиепис“, в който ранно-църковната литература е разглеждала и обединявала житието, теологията, философи-

<sup>48</sup> Кани 2007: 1–2.

<sup>49</sup> Пак там, 408.

<sup>50</sup> Пак там, 3.

ята, филологията и други области, в които определен светец е направил някакви свои приноси, без те да бъдат разграничавани една от друга с „просвещенска категоричност“, а понякога и карани да враждуват.<sup>51</sup>

Освен това Кани пише: „Но в систематичната теология през двадесети и двадесет и първи век се разпространи впечатлението, че учението на Августин за Троицата е тежко бреме за западното мислене, от което най-накрая трябва да се отървем. Ако най-важните представители на теологията за Троицата от двадесети век са съгласни в едно нещо, то е, че искат да преодолеят богословието за Троицата от августиновски тип. За Карл Барт откровението на Бог в Словото е единственият легитимен източник на теологията: Августин, от друга страна, е искал да открие втори източник със своята теория за сътвореното по *vestigia trinitatis* (отпечатъците на Троицата) и по този начин е основал фатална (съдбоносна) интелектуална традиция, която в крайна сметка доведе до съвременния атеизъм. Карл Ранер смята, че психологическата доктрина на Августин (*За Троицата*) е отговорна за забравата на Троицата в дълги периоди на западноевропейската богословска и църковна история, защото църковният учител се е опитал да изобрази Божието същество „отвътре“, вместо да започне от библейската история на спасението. Ханс Урс фон Балтазар критикува чисто вътрешноличностната спекулация на Августин относно Троицата и иска да я допълни с междуличностна интерпретация.<sup>52</sup> За Юрген Молтман Августин е прикрит модалист, чието монотеистично „намаляване“ на Троицата има катастрофални богословски и политически последици в Западна Европа и Северна Америка. Със своето богословие за Троицата Волфхарт Паненберг иска да разре-

<sup>51</sup> Пак там, 407–408.

<sup>52</sup> По подобна траектория се движи и Ратцингер: „За съжаление обаче тук той (т.е. Августин) допуска решаваща грешка... В своето тълкуване той проектира божествените Личности във вътрешния живот на човешката личност и утвърждава, че на тези лица съответстват вътрешноличностни процеси.“ Ratzinger 1990: 447.

ши именно проблема, който Августин е пропуснал и оставил като нерешена задача, а именно да покаже как единството на Божията същност (същество) се конституира от тринитарните отношения.<sup>53</sup>

В този кратък, но илюстративен пасаж Кани не описва изчерпателно всички главни действащи лица в този комай Макбетов заговор от XX век срещу Аврелий, а само маркира пълномащабната атака срещу богословието на Августин, която струи дори от най-високото място на католическата църква.<sup>54</sup> И не се ли оказва парадоксално, че на този фон философски прочит като този на Кани, пишещ с благословието на епископа на Есен<sup>55</sup>, е по-умерен от „цялото кралско войнство“ западни теолози, което хвърля камък след камък върху Аврелиевата тринитарна доктрина?<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Kany 2007: 2.

<sup>54</sup> „С укора за липсата на интерес към икономията на спасението, който Ранер, късният Шмаус, дьо Роа и други отправяха към предполагаемата „психологическа, есенциалистка, опиянена от единството доктрина за Троицата“ на Августин, католическата теология в средата на 60-те години достигна точката, където Харнак вече е стоял в началото на двадесети век... (обвинявайки) августинистката доктрина за Троицата, че конструира „най-иманентната от иманентните троици“ и се отдалечава от библейско-историческата основа... Интерпретацията на Августин, която стои в основата на подобни критики, е все по-оспорвана от средата на 60-те години на миналия век. Bailleux, Bourassa, Verhees, Hill, Arnold и други, в много отношения и Studer, се застъпват са спасително-икономийния прочит на августиновата доктрина за Троицата и защитават Августин срещу критиките на двадесетия век, които са се превърнали в закостенели топоси.“ Kany 2007: 399.

<sup>55</sup> Vorwort, VI.

<sup>56</sup> Не се ли оказва и американският истинно-православен отец Серафим Роуз по-съчувстващ на Августин от подбраните източни богослови, които, огледално на гореизброените (особено щом политическите фактори изискват от тях), „конституират заедност“ с каква ли не версия „другост“ и същевременно (у дома да речем) сурово осъждат Аврелий за неговите „пресилвания“, „свърхлогически изкривявания“ и „богословски грешки“? „Като цяло дори може да се каже, че обикновено тези, които вдигат най-силна врява срещу „западното влияние“ и най-малко прощават на онези, чието богословие не е „чисто“, са сами най-заразените със западни влияния, и то често от неподозирани ща-

Всъщност това не е цялото кралство войнство, а стотна част от шестте типа интерпретации върху бележитото произведение: идеалистична, неосхоластична, херменевтична, со-териологична, неологична и постмодерна.

Без да навлизаме в дискусия с твърде условните наименования и граници между тези области, ще отбележим, че проблемът при всяка една от тях, както донякъде и при неподбиращата критика от страна на Кани към подобни подходи, е, че произведението *За Троицата* и като цяло тринитарното мислене на Августин бива обособявано, ако не и капсулирано, по начини, съгласно които работата на Аврелий търпи изяснение чрез един ренесансов или постренесансов метод, който сякаш представя Августин в самотата на гения, характерна за Леонардо да Винчи (или Микеланджело), а може би и за Кант или Хегел. В „пътеките на вътрешното слово“, в монолога със себе си, в тишината, в която се раждат най-дълбоките прозрения и величието на надрастващия епохата си феномен. Но бл. Августин е бил и е възприемал себе си като част от Съборната Църква. В линията на апостолското приемство, в полемики с най-различни събеседници в и извън нея, чието равноправие на участници в честния, състезателен характер на *споровете* той също е признавал, а понякога е и заимствал от тях. Допитвал се е до тях. Нещо от това Кани долавя, когато, обсъждайки последния, постмодерен подход в изследванията върху *За Троицата* констатира, че въпреки несъмнените му достойнства (както у Барнс и Айрес, така и при Гемайнхард) при него се наблюдава прекалена вгълбеност в отделни елементи от Августиновата теология и липсва по-генералното ѝ разполагане във връзка със специфичния, но и цялостен (богословски, философски или исторически) контекст на епохата.

---

мове... Тук... дори се счита за възможно, противно на всички закони на учтивостта, да се четат мислите му и да му се приписва възможно най-примитивното мислене, което не се среща и сред най-прясно обърналите се към Православието в наши дни.“ Rose 1978: 138.

Но ако се окаже, че изследвайки съборно случилото се у Августин, т.е. в съзвучие с чувството за съборност и отговорността за нея, която той очевидно е носел, пред нас се очертае изводът, доводът (или разкрие фактът), че Аврелий е действал почти безпогрешно, честно и последователно в контекста на обстоятелствата, в които се е намирал? Ако се окаже, че всичко, предшествашо *De Trinitate*, е достатъчно „съставно“, претеглено в разговор не със себе си, но например проверено в контекста на своеобразен съборен опит, за да ни принуди да се въздържим от метода „монография“ или концентриране върху една личност, колкото и тя да е „пречупила с влиянието си“ и да е мислена като „отговорна за случилото се“ в западната историко-богословска, метафизична традиция?

Естествено, някои философски изследвания или някои видове крайности не са препоръчителни сами по себе си. Но колкото и да е проблематично от известна гледна точка съпоставянето (например) на Августиновото *De Trinitate* с Платоновия диалог *Парменид*, то все пак е специфично признание за фундаменталната роля на Аврелий и тринитарния му труд, след като се осъществява от гледната точка на изследовател, който цени като най-висок образец ту зримите, ту мъгливите върхове на философското изкуство.

И все пак Кани сам си противоречи, когато от една страна твърди, че подхванатата от Аврелий интерпретативна линия е в отговор на доловената от него „криза“ в тринитарното богословие през IV век, в контекста на която той произнася своята „опустошителна присъда за състоянието на теологичните дискусии по това време“<sup>57</sup> и проявява своето *недоволство от кападокийската доктрина*<sup>58</sup>, критикувайки своите предшественици „отчасти изрично, отчасти скрито“<sup>59</sup>, а от друга страна, малко по-рано твърди, че: „Изненадващо, богословската позиция на Августин в историята на догмата и теоло-

---

<sup>57</sup> Кани 2007: 439.

<sup>58</sup> Пак там, 468.

<sup>59</sup> Пак там, 476.

гията от четвърти и пети век досега е всичко друго, но не и изяснена. Връзката с гръцкото богословие на великите капдокийци, например, все още не е окончателно разрешена, не на последно място поради трудния въпрос дали Августин е познавал непреведени гръцки текстове. Но и връзката на Августин с латинската доктрина за Троицата е проучена по-отблизо едва през последните години. Нови изследвания постепенно разработват по-точни препратки, но често преакцентират откъслечни гледни точки. Айрес и Барнс например виждат централната латинска традиция, която Августин следва, в доктрината за неразделната външна дейност на Троицата. Гемайнхард, от друга страна, смята, че специфичната разлика между латинското и гръцкото новоникеиство се състои в запазването на старата никейска формула *от същността на Отец*.<sup>60</sup>

А в кратката глава, посветена на евентуалното влияние на св. Василий Велики върху бл. Августин, Кани лаконично пише, че по този въпрос „предстоят изследвания“.<sup>61</sup>

Но предстоят ли изследвания, или е препотвърдена старата, постановена през ХХв. „опустошителна присъда“? Ако тринитарното богословие на Августин е всичко друго, но не и изяснено, например във връзка с работата на Василий над античната философска терминология, защо Кани е дотолкова уверен какво чувство доминира отношението на Аврелий, в контекста на подобен неизсветлен аспект, към богословските подходи на братята Василий Кесарийски и Григорий Ниски и Григорий Богослов?

*Междупредметната* интегралност, която се предлага, е добра първа стъпка, но тя най-вероятно би трябвало да включва синхронно разглеждане на XV-те книги на *De Trinitate* с наглед несвързани към основната им тема съчинения или мотиви, например за Оригеновите *Хекзапли* и превода *Вулгата*, за „антиохийския инцидент“ между апостол Петър и апостол

<sup>60</sup> Пак там, 403.

<sup>61</sup> Пак там, 91.

Павел или изказаното по този повод мнение на Аврелий за безвредността на спазването на еврейските обичаи от първите християни, респективно – на римските традиции от западните християни (в това число – езиковите употреби) в неговите трактати и писма. В този смисъл прави впечатление, че у Барнс, Кани, Айрес, Чиприяни в главите, обстоятелствено, посветени на латинските предшественици на Августин, които са оказвали или биха могли да са оказали своето влияние върху него, не присъства проучване на кореспонденцията му по подобни въпроси.

• • •

В случай, че разгледаме внимателно по-ранния текст на бл. Августин *За вярата и символа*, датиращ от 393 г., и го съпоставим със *За Троицата*, който излиза между 416 и 427 г.<sup>62</sup>, като оставим настрана много по-големия обем на второто съчинение, прави впечатление силно изразеното движение към категоричност на някои изводи на хипонския епископ в по-късното произведение, в сравнение с творбата, написана през 90-те години на IV в. Разбира се, по време на този над 20-годишен период Августин допълнително обработва своя стил и език, трупа увереност и става все по-изявен авторитет за съвременниците си. И все пак се откроява скромният и резервиран начин, по който в началото Августин излага учението за съединението или връзката (отношението на любов), което Третата Ипостас<sup>63</sup> на Св. Троица представлява спрямо Отец и Син. Редица западни и източни изследвания открояват, че още тук си личат характеристиките на „латинската анти-монархическа традиция за дефиниране на католичес-

---

<sup>62</sup> За панорамен поглед към темата за хронологизацията на творбата вж. напр. главата *Chronologie der Entstehung von De Trinitate* в Kany 2007: 31–46.

<sup>63</sup> Както се изразява св. Василий Велики.

кия Тринитаризъм“<sup>64</sup>, както и например пътищата, довели Аврелий до филиокве<sup>65</sup>, но тук ще изложим становището, че в периода на първите си писма до бл. Йероним, тоест поне във времевия отрязък между 394/5 и месеците след 09.06.405 г.<sup>66</sup>, Августин умишлено се въздържа от решение дали да следва във всичко въпросната анти-монархическа триадология<sup>67</sup> или да остави възможността *ὑπόστασις/hypostasis* да бъде допуснат при именуването на Св. Дух, респективно, да функционира като чуждица (и синоним на *persona*) в латинския език. А времевият промеждутък между 375 г.,<sup>68</sup> когато в писмото до Терентий св. Василий Велики не без задоволство пише, че западните братя вече<sup>69</sup> подслоняват в езика си гръцкия термин, и първата известна референция по въпроса у Августин, която е чак в V-та книга на *За Троицата*, не е толкова кратък – вероятно около 40 г. И колебливата природа на последното десетилетие на IV век, когато е писано *De fide*, оставя отпечатък върху Аврелий, който не само преживява, но и става свидетел

<sup>64</sup> Ayres 2010: 92.

<sup>65</sup> Дюлгеровъ, Цоневски 1937: 51–52.

<sup>66</sup> Причината за тази точна датировка обсъждаме по-късно. В почти всички изследователски хипотези за датите на написване на отделните книги (вж. бел. 58), колкото и да е широк спектърът им, книги V и VII, които ни интересуват тук са разполагани в периода след 405 г. (с много малки изключения, които не противоречат на хипотезата, изложена в това изследване).

<sup>67</sup> Както и по какъв начин да тълкува наследените от Марий Викторин понятия *copula*, *conexio* и *complexio*, Victorinus, *hymn.*, I.3 (CSEL. 83. 285): ‘Adesto, sancte Spiritus, patris et filii copula’; 3. 243–7 (CSEL. 83. 303) “Tu, Spiritus sancte, conexio es: conexio autem est, quidquid conectit duo, ita ut conectas omnia, primo conectis duo, esque ipsa tertia complexio duorum, atque ipsa complexio nihil distans uno, unum cum facis duo: o beata Trinitas”. Дали например да ги съотнесе към Св. Дух, тълкувайки чрез тях третата Ипостас като връзка на любовта между Отец и Син.

<sup>68</sup> Или осемнадесет години преди 393 г. (в която е писано *De fide et symbolo*).

<sup>69</sup> *Вече*, тоест възможно е да се подразбира не към момента на говоренето, а отпреди време.

на обрати в свои и чужди богословски позиции.<sup>70</sup> С оглед гореизложеното, нека засега подчертаем, че към 393 г. не е изключено той да се е колебаел и по въпроса, на който е посветено нашето изследване.

Тук проучваме някои от условията на възможността (казано с фразеологията на Кант) за подобно становище. В следващите части изследваме обстоятелства свързани с времето, необходимо, за да се вземе *решението за църковната реч* (казано с изразните средства на Боеций). Последното включва причините да се спираме на 405 г. като преломна за отлагането на сбогуването с колебанието по тази тема у бл. Августин.

И така, в *De fide et symbolo* (тоест през 393 г.) бл. Августин заявява: „Учените и духовни мъже вече посветиха множество книги с разсъждения за Отец и Син... Но за Светия Дух мъдрите и изявени тълкуватели на Светите Писания все още не са разсъждавали така подробно и щателно, че да може лесно да се разбере и Неговото особено свойство, благодарение на което ние можем да кажем, че Той не е нито Отец, нито

---

<sup>70</sup> Тези обрати са небезизвестни. Нело Чиприяни в рецензията си върху книгата на Дж. Летиери *Другият Августин* напомня, че в периода 396–397 г. се осъществява промяна (която Летиери нарича *радикална*) в Августиновата теология по оказалия се впоследствие „камък за препъване“ казус за благодатта и свободната воля. „Никой не отрича това, пише Чиприяни, защото самият автор го посочва както в *Retractationes*, така и в други съчинения. Едно от тях е *De praedestinatione sanctorum*, където (в 3, 7) четем: „Грешката ми изглежда доста очевидна в някои брошури, написани преди моето епископство (т. е. преди 396 г).“ Освен, че сам преживява обрати в гледната си точка по различни въпроси, надгражда по други (О. дьо Роа напр. твърди, че 90-те години съвпадат с преминаването от втория етап на неговата тринитарна теология към третия, с неговото *царство на психологизма*), той е свидетел на преломи и у други богослови в необичайно контroversното последно десетилетие на IV век. В неговото начало бл. Йероним е страстен привърженик на Ориген, а в края на 90-те яростен участник в борбата с реални и мними оригенисти, за каквито например са нарочени т.нар. Дълги братя, намерили убежище при св. Йоан Златоуст. От дългогодишната кореспонденция между Августин и Йероним, започната през 394/5 г., е видно, че Аврелий е в течение с обратите в позицията на Йероним.

Син, а именно Св. Дух... Всъщност Той (Св. Дух) не е задължен за това, което е, на никого, освен на Отца, *от Когото е всичко* (ср. Рим 11:36), така че да не въвеждаме две безначални начала, което във висша степен е лъжливо и нелепо и свойствено не на вселенската вяра, но на погрешното мнение на някои еретици.<sup>71</sup>

Едва ли тук може да се спори, че към въпросния момент (393 г.) Августин не изключва причинно-следствената връзка между разклащането на монархическия принцип в съждението, че „Той (Св. Дух) не е задължен за това, което е, на никой, освен на Отца, чрез Когото е всичко“ и „въвеждането на две безначални начала“, ако предпоставката бъде отречена, към каквато ситуация се приближаваме в случай, че тълкуваме Третата „Субстанция“ като връзка между другите Две. Защото веднага след това, още в следващото изречение, Августин смирява у читателя евентуален порив към прибързаност, пишейки далеч не непредпазливо: „Обаче някои са се осмелили да вярват в това, че Светият Дух е самото съединение (*ipsam communionem*) на Отеца и Сина, и даже, така да се каже, самото Божество (*deitatem*), което гърците наричат θεότηα.“<sup>72</sup>

Някои може и да са се осмелили да вярват, но Августин иска да стане ясно (*За вярата и символа* е публично обръщение към събора на всички епископи от провинция Африка в град Хипон през есента на 393 г.), че сам не бърза да се впусне в безбрежните води на *този род* вярване.<sup>73</sup> Ако това е така, той или се движи в концептуален вакуум (като изключим ла-

<sup>71</sup> Aurelius Augustinus, *De fide et symbolo liber unus*, IX, 19 (PL 40).

<sup>72</sup> *Ausi sunt tamen quidam ipsam communionem Patris et Filii, atque, ut ita dicam, deitatem, quam Graeci θεότηα appellant, Spiritum Sanctum credere, ibid.. IX. 20.*

<sup>73</sup> Въпреки известната симпатия, която личи у Августин към тези, които виждат природата на връзката като субстанция (симпатия, вероятно най-вече заради разочароващото ниво на *плътски представи* в аргументите на противопоставящите се на въпросната теза, на които аргументи той се спира в следващите изречения).

тинския антимонархизъм на предшествениците му) или ненатрапчиво разчита на своего рода *резервна презумпция*. Има предвид начин на съотнасяне към въпроса, който начин не е изцяло подвластен на веровата изповед за *връзката*, за която става дума.

Като контрапункт на подобна тенденция в края на изречението се появява не друго, а препратка към гръцкия начин на изразяване, която сякаш ни подготвя, или поне загатва, че безпристрастният поглед на богослова, какъвто последният бездруго трябва да притежава, има още накъде да се насочи – и това е гръцкото богословие, в рамките на което насочване дадена дума (в случая – θεός/ητα) би могла да се предаде и без превод.

Освен че съгласувайки се – съзнателно или несъзнателно – ако не с напътствията, то поне със *стила на напътствията*, които обсъдихме по-рано (Василиевите, гръцката дума да се оставя без превод от западните братя), писаното от Аврелий в този и в по-късни пасажии, напомнящи гръцки антиевномиански аргументи, видимо се съотнася някак – скоро предстои да видим как – с позицията, че късният Августин е избрал умишлено да се разграничи от родово-видовата терминология не за друго, а защото известно време се е ръководил от независимостта на причинно-следствените връзки, свеждайки до абсурд използването на понятията ипостас и персона като родови понятия или разновидност на такива. Между другото, *никое* от тези понятия не тревожи Августин в *De fide et symbolo*. Ако Оливие дьо Роа е прав, че той за първи път научава за тях от книгите на платониците, защо започва да ги коментира чак в *За Троицата*, а в *De fide* мълчи за родово-видовата им непригодност при положение, че още млад е разбрал, че те не са „пътят към неговото отечество“?<sup>74</sup> Хипотезата за влиянието на неоплатонизма по въпроса за ипоста-

---

<sup>74</sup> Родина и път (Patria et via) са ключовите понятия, чрез които според дьо Роа, позоваващ се на *Изповеди VII*, хх, 26, трябва да се разсъждава за тринитарното богословие на бл. Августин: „Такава е фундаментална-

сите, от които той бил заел, бил си харесал само отношенията между тях и, съответно, ги пренесъл в богословието си, е достатъчно пунктуално разгледана (и всъщност опровергана) от Айрес, за да я коментираме детайлно тук. Само че дори и тя да беше вярна, то фонът, на който се откроява концепцията за отношенията, би бил именно ипостасите (ако не и тяхното заклеимяване у Плотин, Порфирий), от които релациите са заимствани, а нищо по този въпрос не се коментира в *De fide*.<sup>75</sup> Напротив, вместо това четем препратка към гръцкия способ на изразяване и жест към *елинистичната фраза*. Не по-малко замесено с темата изглежда е и твърдението, че в контекста на въпросната *освободеност* Аврелий е претеглил, премислил и избрал пред Аристотеловата категориална схема „по-старо онтологическо разграничение“<sup>76</sup>: към себе си – към нещо друго (*ad se – ad aliquid*).

Преди да се върнем на текста на Августин, нека прочетем и преценим тежестта на поставеното в курсив по-горе съображение в контекста на следния пасаж у Василий Велики от книгата му *Опровержение на защитната реч на злочестивия Евномий*: „Но кой не знае, че имената, които се употребяват в абстрактен смисъл, за нещата сами по себе си (*προφερόμενα τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς*), действително обозначават съответ-

---

та структура на теологията на Августин: отечеството и пътят.“ *Du Roy* 1967: 121.

<sup>75</sup> Нещо, най-малкото уместно, ако от тяхната концепция – и изобщо от хомогенна концепция – едно (отношенията, според дьо Роа) се ползва като годно, а друго (ипостасите, чиито *отношения* се заимстват) се отхвърля като негодно. Или с други думи (освен ако ранният Аврелий не е извършил подобна сложна операция в тайна от самия себе си), щом е отделил *отношение* от *ипостас*, очевидно отхвърляйки второто „платоническо“ понятие като негодно *преди* 391 г. (дьо Роа задава тази 391 година като маркер за края на въпросната операция още в заглавието на произведението си), къде другаде, ако не в *De fide* – своего рода окръжно послание от 393 г. – е длъжен да предупреди за опасностите? Защото всеки християнин, четящ *Енеадите* със заглавията на Порфирий, все пак среща „За трите първоначални *ипостаси*“, за техните *отношения* и т. н. Вж. също бел. 37.

<sup>76</sup> *Kany* 2007: 201.

стващите им предмети, а тези, с които се изразява връзката на един предмет с други, показват само отношението му към онези предмети, с които той е свързан (τὰ δὲ πρὸς ἕτερα λεγόμενα τὴν σχέσιν μόνην ἐμφαίνει τὴν πρὸς ἃ λέγεται);? Така имената човек, кон, вол означават самите именувани предмети. А думите син, роб, приятел показват единствено връзката на едно име с друго, което е свързано с него. Така че, който чуе думата γέννημα („рожба“), не се насочва с мисълта си към някаква ипостас, а разбира само, че едното е свързано с другото<sup>77</sup>, защото рожбата е рожба на някого. Затова не е ли крайно безумие – да узаконяваш да признаят за същност това, което не подсказва никаква самостоятелност, а означава само отношението на едно нещо към друго? А и абстрактните имена, макар да изглеждат по-добре изразяващи от другите някой предмет, при все това, както посочихме по-горе, не представляват самата същност, а само означават някои свойства, отнасящи се към нея.

Но този „велик“ мъдрец (т.е. Евномий) прекарал целия си живот в суетно лукавстване, не се срамува да твърди, че с думата рожба се обозначава самата същност (οὐσία) на Единородния. Но вижте колко нелепо е това. Ако същността е рожба, и обратно, ако рожбата е самата същност, то всички рожби ще бъдат единосъщи помежду си. А какво ще излезе от това според законите на логиката?<sup>78</sup> Това, че създателят на всяка твар ще се окаже имащ еднаква същност с всички, които имат нещо общо с раждането. Защото Евномий не ще каже, че γέννημα означава същност само в Сина, но не запазва същото значение и по отношение на останалите същества, които се

<sup>77</sup> Τὸ γὰρ γέννημα, τινὸς λέγεται γέννημα. Ὁ μέντοι οὐχ ὑποστάσεώς τινος ἔννοιαν ἐμποιεῖ, ἀλλὰ μόνην τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν ἀποσημαίνει, τοῦτο οὐσίαν εἶναι νομοθετεῖν, πῶς οὐ τῆς ἀνωτάτω παραπληξίας ἐστί. Въпреки че Василий има резерви към думата „рожба“ (γέννημα у Евномий), той я приема, за да докаже, че дори в контекста на тази словоупотреба опонентът му си противоречи. Βασιλείου Καισαρείας του Μεγάλου 1974: 146.

<sup>78</sup> По-скоро „по тази логика“, Ἐκ δὲ τούτου τί συμβήσεται κατὰ τὸν τούτου λόγον, пак там, 148.

раждат. В противен случай, нека представи някаква ясна и неопровержима причина, поради която едно и също название да няма еднаква сила за всички неща, означавани с него. *Но не ще намери такава; защото каквато и представа за рожба да измисли, тя ще приляга еднакво на всички родени. Нека собственото размишление на всеки от слушателите да бъде най-силното доказателство за истинността на казаното от нас. Нека всеки сам попита себе си:*<sup>79</sup> каква представа възниква у него, щом чуе, че еди-кой си е рожба на еди-кого си? Тази ли, че роденият е същността на родилия го? Но това е смешно; истината е единствено тази, че единият се е появил на бял свят от другия посредством раждане. По подобен начин същото трябва да се каже и за Единородния, и за когото и да било от родените. И нека никой да не си мисли, че с това сходство в отношението се принижва достойнството на Единородния. Защото различието на Сина по отношение на другите се състои не в отношението Му към нещо (πρός τί πως ἔχειν), а в особенния характер на същността, в която се явява превъзходството на Бога над смъртните същества. Сега вижте до каква нелепост довежда учението им. Щом като рожбата е рожба на някой друг – което *се доказва от общата словоупотреба* и срещу което никой не ще почне да възразява – и щом като това име и в Сина означава същност, според тяхното учение, то ще бъде същност и на Този, Чиято рожба е Синът. Следователно това название, тоест рожба, ще означава същността вече не на Единородния, което те се мъчат да докажат, а на Бога на всяка твар. Защото, щом като е невъзможно да си представим същността да бъде нещо различно и рожбата да е нещо друго, разграничимо от нея; щом като думите „същност“ и „рожба“ са равнозначни, а Синът е рожба на Бога, то Той ще бъде същ-

---

<sup>79</sup> Μέγιστον δὲ τεκμήριον τῆς ἀληθείας τοῦ λόγου ἢ αὐτοῦ ἐκάστου τῶν ἀκούοντων διάνοια. Ἐρωτάτω γὰρ ἕκαστος ἑαυτὸν, ἐπειδὴν ἀκούσῃ, буквално: „И най-великото доказателство за истинността на словото е интелектът на всеки (един) от слушателите. Затова нека всеки се запита, щом чуе...“ и т.н., пак там.

ност на Бога, тъй като рожба означава същност. И по този начин от умуванията на Евномий ще се докаже, че същността на Неродения е рожба.<sup>80</sup>

Необичайната дължина на този цитат има своя смисъл. Защото, първо, оказва се, че ако Августин се отдава на „(чисто) техническа философска грижливост“ по въпроса за богословската терминология, нямаща отношение към богословие-то (как това е възможно може би трябва да ни обясни Ричард Крос, но нека приемем, че е възможно),<sup>81</sup> то Василий прави най-малко същото или дори повече, призовавайки всеки слушател да разсъждава, всеки (да) попита себе си, тъй като собственото разсъждение на всеки от нас (е) най-силното доказателство за истината.<sup>82</sup> За да изпъкнат фразите, които открояват като „дублетна форма“ у Аврелий *техническата философска грижливост* сме ги поставили в курсив в цитата (въпреки че акцентирането върху тях, разбира се, отсъства във Василиевия оригинал). Възможно ли е тогава да приемем *свободното философско размишление* у Аврелий (нека заместим с тази фраза „техническата философска грижливост“) като задоволително обяснение за избягването на родово-видовата терминология, след като по-ранно по време придържане към *свободата*<sup>83</sup> на собственото размишление на всеки слушател отвежда Василий към употреба на философските понятия οὐσία и ὑπόστασις, към прокарването на различие между тях, към хармонизирането му с разграничението προφερόμενα τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς – πρὸς τί πῶς ἔχειν? Начинът, по който разпилява позицията на опонента си демонстрира, че при това Василий из-

<sup>80</sup> Св. Василий Велики 2008: 63–65.

<sup>81</sup> “And this is a technical philosophical concern that has no bearing on the theological question.” Cross 2007: 232. Въпреки че във въпросния контекст “technical” може да се преведе още като „специализирана“, „занаятчийска“, „изкусна“ и т.н., предпочитаме *техническа*, доколкото значението му стои на еднакво разстояние от това на останалите прилагателни.

<sup>82</sup> Вж. бел. 75.

<sup>83</sup> Или „технологията“. Вж. по-горе.

общо не се шегува. Второ, ключовата за Аврелиевата интерпретация опозиция *ad se – ad aliquid*, чийто гръцки аналог цитирахме току-що, не само се оказва позната на Василий<sup>84</sup>, а не е и нищо особено, според него, защото „кой не (я) знае“<sup>85</sup> (работейки през цялото време с въпросното разграничение Василий не просто опровергава, а и осмива игнорирането му у Евномий). Трето, употребата ѝ далеч не предполага загърбване на понятията οὐσία и ὑπόστασις, които Василий използва едновременно с гореописаната. Четвърто, „общата словоупотреба“ всъщност доказва определени неща и според Василий опонентите му не биха могли да го отрекат, а ако някой започне да твърди, че ὑέννημα например, се отнася по един начин към Сина, а по друг начин към сътворените, би изпаднал в незавидна и смешна позиция. Пето, Василий демонстрира, че ако се върви по пътя на подобна непосилна или скрупу-

<sup>84</sup> В разгърнат вид в неговия аргумент тя, съответно, е изразена като προφερόμενα τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς – πρὸς τί πως εἶναι (произнесени към самия предмет – /или/ в свързаност с нещо /друго/; втората фраза е от Категориите на Аристотел, Cat, 8<sup>a</sup>32, b1-3). Преминаването към този казус се дължи не само на плътно придържане анализа към текста на Василий. *Quid Tres? За това какво точно Августин твърди, че не разбира в „За Троицата“ 5 и 7, където е изложена догадката за въпросната еманципация, и Августиновото тринитарно мислене*, излизат през 2007 година. Кани, чиято книга излиза месеци след статията на Крос, резюмира в труда си казаното *наскоро* (Kany 2007: 198) и в допълнение развива тезата за ролята на *ad se – ad aliquid* у бл. Августин. Така Крос и Кани формират своего рода целокупно обяснение по въпроса: акцентът върху *ad se – ad aliquid* представлява *независима алтернатива*, която е плод на свободни от екзегетика размисли, свързани с, но и *чуждеещи се от* родово-видовата терминология. Подобна хипотеза е във фокуса на немалка част от научните изследвания след 2007 г. (В проучването си от 2010 г. Айрес също процедира, надграждайки последната работа на Крос (Ayres 2010: 3) М. Висе подема темата в книгата си от 2012 г. (Wisse 2011: 81–83) и т.н). С една дума, към момента изглежда методически смислено двете находки в разработките от 2007 г., тъйкуващи съображения, доловими не само в текстовете на Аврелий, а както виждаме и на Василий, да бъдат разглеждани, преразглеждани и т.н. в относителната им синхронност.

<sup>85</sup> (Ἐλεῖ) τίς οὐκ οἶδεν, с който израз започва цитираният текст.

лъозна претенция към ординарните езикови употреби, то за Сина не би трябвало да се използва дори понятието „роден“ (вписано, между другото, в Символа на вярата), защото подвежда под себе си всички, които имат подвластност на раждането. Трябва ли да изключим употребата на подобна дума, само защото не откриваме от какъв вид е това раждане, нито изобщо някога ще си го обясним (с това и евентуалното възражение към употребата на понятието ипостас е иманентно отразено)? Шесто, Василий не случайно наемква по-рано, че е бил наричан от опонентите „нововъведител, изобретател на думи“.<sup>86</sup> В този контекст (а също и от заниманията му с предлозите „в“, „от“ и „с“, за които спори с евномианите) виждаме, че Василий не е невнимателен в езиковите си решения. Той *всъщност първи* се отнася с известно пренебрежение към родово-видовата терминология: „*Изкусните в празнословието* казват, че едни имена са общи и обхващат със значението си много предмети, а други са частни и имат по-тесен смисъл. Например: „същност“ е общо понятие, прилагано към всичко – и към одушевените, и към неодушевените неща; а „животно“ е по-тясно понятие и макар да се прилага към по-малък брой неща в сравнение с първото, все пак се отнася към по-голям брой, в сравнение със съдържащите се в него; защото то обхваща както разумните, така и неразумните животни. Също така името „човек“ е по-тясно от името „животно“, още по-тясно е името „мъж“, а пък името на всеки поотделно, например Петър, Павел или Йоан, е още по-тясно от името „мъж“.“<sup>87</sup>

Седмо, включвайки и сега приведения цитат, да обърнем внимание на нещо специфично в този откъс, който поставяме тук съгласно единствения засега превод на български. *Изкусните в празнословието*, *δεινοί τὰ μάταια* може също да се преведе като „вещите в пустословието“ (μάταιος и производните му – както съществителни, така и прилагателни – препращат към

<sup>86</sup> Св. Василий Велики 2008: 211.

<sup>87</sup> Пак там, 251.

суета, празно занимание, нещо излишно) но не и като „експертите в граматиката“ (experts in grammar) както гласи английският превод на Дейвид Андерсън от 1980 г.<sup>88</sup> Може би най-подходящият превод е *изкусните в приказливостта*, доколкото омокотява иронията в израза, но запазва неин далечен, неизгладим нюанс, какъвто *все пак съществува* у Василий.

Сдържаността на Василий към изкусните в приказливостта напомня (по *смиреното си потекло*) сдържаността на Аврелий към одързостилите се да вярват, че Св. Дух е връзка на общението между Отец и Син от *За вярата и символа*. При по-близко вглеждане в двата текста се оказва, че Василий и Аврелий са доста далеч от приписваните им обикновено „заигравки“ – съответно с родово-видовата терминология (у Василий), и с филиоквистката пневматология (у Августин към 393 г). Нещо повече. Ако Кани е прав, когато отбелязва, че понятието *relatio* у късния Августин не е приложимо нито към субстанцията, нито към акциденцията и всъщност *Аврелий просто не отговаря* къде спрямо въпросните би трябвало да бъдат разположени *отношенията* между Лицата, тогава нека допуснем, че и Крос е на прав път, когато подчертава, че сдържаността на зрелия Аврелий към употребата на ипостас може да се дължи на липсата на категориално обяснение от страна на гърците, които го разграничават от същност, но не го разполагат в порфириевата логическа конструкция. Но къде тогава ипостас трябва да се постави по отношение на родово-видовата категоризация? Ние виждаме, че и Василий (както Августин в своя метод – *на отношенията*) не отговаря на този въпрос. След като определя занимаващите се с последната (откъм дървото на Порфирий) като изкусни в празнотумството, той веднага посочва, че едва ли те са толкова слабоумни, ако просто си мислят, че Бог не би могъл да съществува в никоя *ипостас*, след което продължава разискването за „подизброяването“ на Св. Дух от евномианите, към което иронично им предлага не само да подизброят (тоест

<sup>88</sup> St. Basil the Great 1980: 68.

да вграждат в родово-видовата терминология), но и да подмерват и подтеглят нещата.<sup>89</sup> Следователно, това, което автор като Кани вижда като слабост на концепцията за ипостас, а именно, че не „марширува в строя“ на логико-категориалното мислене, поради което след Хюбнер я обявява за метафора на необяснимото<sup>90</sup>, е преднамерено търсен ефект у Василий, който дори си позволява да не разточителства усилия с родовете и видовете, а само да ги обвее с полъх на ирония. *И все пак дали то е метафора?* Както Августин не вписва „работната си хипотеза“ за отношенията в никое от досегашните постижения на познанието като субстанциално-акцидентално боравене с нещата, така и Василий не хвърля мост между *ординарната приказливост* и свършената от него работа с термините на старогръцката философия. Но да дезертираме от загадката, която се крие тук с обяснението, че Василий в *За Светия Дух* и Аврелий в *За Троицата* просто са сътворили едни метафори, за да решат вечния философски проблем между едното и многото, едва ли е уместно. Просто безценното за Кани дърво на Порфирий явно не е чак толкова безценно, а почти „суха смоковница“, казано по евангелски, за Василий и Аврелий. Клишетата, наследени от близкото и по-далечното минало, обаче са немалко и няма как засега да продължим в дадената посока без твърде много да се отклоним от темата.

С други думи, през 393 г. Аврелий демонстрира позиция, която не е чак толкова далеч от уравновесеното използване на двата *подхода* у Василий Велики, ако можем да ги наречем така. Всъщност няма нужда между тях да бъде въвеждана някаква драма на избор. Това демонстрира Василий в своя аргумент. И единствената причина за появата на подобна драма от страна на неповторим латински богослов като Августин би могла да бъде свързана или с „изгубване в превода“, или

---

<sup>89</sup> ὀποστασμίμεια и ὀπομετροῦμεν са вече действително Василиевии неологизми; Βασιλείου Καισαρείαςτου Μεγάλου 1974: 398.

<sup>90</sup> У Хюбнер фразата буквално е *Metapher für das Mysterium des Absoluten*, на което Кани се позовава. Kany 2007: 468.

с това, че някой далеч не неуважаван от него предшественик, авторитет е съумял да дискредитира една от двете „алтернативи“ по начин, от който Августин не е съумял да я възстанови или дори да се възстанови. Гадаем, разбира се, засега.

Прочувайки текста, Айрес се натъква на нещо, което лежи в основата и на сегашното изследване (въпреки че в него изхождаме от друга начална точка<sup>91</sup>), а именно, че тематизацията на въпроса за рода, вида и индивида всъщност не е, както гласи мнението на Крос, причина за избраната от Августин уклончивост спрямо употребата на ипостас на Запад, а е може би следствие на друг, заслонен от нея маньовър, в контекста на чиято интерпретация и по-късно обосноваване у Аврелий, тоест постфактум, се привлича аргументацията за неприложимостта на родово-видовите категории в тринитарните терминология, богословие, мислене. „Подробните терминологични дискусии на последните няколко страници – пише Айрес – показват как термини като *persona*, *substantia* и *natura* са били за латинската традиция от Тертулиан насетне, неотделими от по-широка матрица от антимонархически терминологии. *De fide* показва, че самият Августин е възприел тази традиция и се движи в нея. Като следствие трябва да отбележим, че латинската традиция не предполага, че най-подходящият начин за обяснение на тези терминологии е дискусия за род, вид и индивид откъм езика. Всъщност, както в случая на *substantia*, така и на *persona*, изследването на Августин в *De Trinitate V-VII* е първата оцеляла разширена дискусия в латинската теология.“<sup>92</sup>

Сега виждаме, че според Айрес Августин *постепенно* (и след 393 г., защото в *De fide* трите понятия отсъстват) е направил крачка встрани от заварената западна традиция, като кой знае защо е присъединил към темата *несвойствени за латинската трактовка* *подходи*, въвличайки термините, които са изброени – род, вид и индивид. Понятия, които откри-

<sup>91</sup> Приоритизираща епистоларното наследство на неговите герои.

<sup>92</sup> Ayres 2010: 82.

ваме в прословутото 38-мо писмо на св. Василий Велики до св. Григорий Ниски и чрез които обичайно мислят, че Василий искал да поясни на по-малкия си брат разликата между ипостас и усия (твърде опростяващо становище, както се уверихме).<sup>93</sup> Ако следваме подобна логика, то пред нас би се открил изненадващ извод: Августин *преди всичко намира заварената латинска традиция за недостатъчна*, а не кападокийските разработки, които до известно време той (все още) никъде не тематизира. Нещо подобно откроява и Нело Чиприани, когато прокарва мнението, че Аврелий е изградил учението си за Св. Дух след десетилетия на вътрешни борби с някои постановки на латинските си предшественици. Както и Кани, когато казва: „Трябва обаче да се запитаме дали едно дълбоко вникване в нерешените проблеми на гръцкото богословие не е една от основите на пневматологията на Августин – колкото и трудно да е да се докаже познаването на Августин на източниците тук.“<sup>94</sup>

И в края на главата си *Пневматология и филиокве* той заключава: „... има още много работа за вършене. В сравнение с предишни десетилетия много по-подробното изследване на доктрината за Троицата от четвърти и ранния пети век, надяваме се, един ден ще доведе до задълбочено описание на пневматологията от онази епоха. Клишетата, които все още са повсеместни към днешна дата, вероятно почти ще са спрели да съществуват.“<sup>95</sup>

Но да се върнем към *За вярата и символа*. „Така че – пише Августин (през 393 г.) след като спокойно откроява коя е ла-

---

<sup>93</sup> Такова мнение споделя и Вл. Лоски: „Если некоторые критики и видели в учении св. Василия Великого о Троице различие ὑπόστασις и οὐσία, соответствующее аристотелевскому различению πρῶτη и δευτέρα οὐσία (первая и вторая усия), то это говорит лишь о том, что они не сумели отличить точки прибытия от точки отправления, богословского здания, воздвигнутого за пределами концепций, от его концептуальных подмостков и лесов.“ Лосский 2003: 299.

<sup>94</sup> Каны 2007: 217.

<sup>95</sup> Пак там, 227.

тинската (Deitatem) и коя – гръцката (θεότηα) дума за понятието „Божество“ – доколкото Отец е Бог, и Синът – Бог, то самото Божество, посредством което Те се свързват Един с Друг – единият, раждайки Сина, а другият, съгласувайки се с Отца – би било равно на Този, от Когото е произлязло. И така, те (одързостилите се, ausi) утвърждават, че Светият Дух се нарича Божество, Което те също така желаят да приемат като взаимната любов между Тях Дватамата... Всъщност (също и) ние не се примиряваме с Него иначе, освен посредством любовта, благодарение на която ние се наричаме и синове (ср. 1. Ин 3:1).<sup>96</sup>

В целия абзац IX, xix, чието начало приведохме по-горе, въпреки че Августин, по един явно затвърждаващ се по същото време (и дългогодишен впоследствие) навик, веднага споменава как гръците наричат Божеството, θεότηα, той отново не отронва нито дума за „смущаваща“ езикова употреба (у елините) на ἰποστάσις (ипостас).<sup>97</sup> И добавя: „(В Светото Писание)... по всяка вероятност, сред тези, които са свързани един с друг, обикновено не се споменава самата връзка (ipsa connexio)... С тази гледна точка не се съгласяват онези, които считат, че самото съединение, което ние наричаме Божество или Любов, не е субстанция. Те изискват Светият Дух да бъде положен (т.е. вероятно – да им бъде доказан – нещо, което се явява една от причините за написването на „Против Евномий“ (кн. V) и „За Светия Дух“ от св. Василий Велики, в която Духът е наричан Ипостас; – Василий никъде в посланието към Амфилохий не нарича Св. Дух с името „Бог“, придържайки се към методичната си находка, нелишена от логика, че ако убеди читателите си да мислят, именува Духа като една от трите Особи, ἰποστάσεις, то названието и веровата изповед за божественото достойнство на третата от Тях ще дойдат от само себе си)<sup>98</sup> за тях съгласно субстанцията и не разбират,

<sup>96</sup> Aurelius Augustinus, *De fide et symbolo liber unus*, IX, 19 (PL 40).

<sup>97</sup> Вж. бел. 70.

<sup>98</sup> *De fide*, IX, 19–20.

че не може да се каже: Бог е любов, ако любовта не бъде субстанция.“

След като не упоменава как биха звучали други гръцки понятия (освен  $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\alpha$ ) в този случай, с което намеква, че дискусиата (за и против тълкуването на Св. Дух като *connexio*) не се води в гръцка среда, или поне че той не знае за нещо такова, Августин заключава: „Следователно, *независимо дали въпросното мнение е вярно, или нещо друго* (курсив мой, И.К.), вярата трябва да се поддържа непоклатима, за да можем да наречем Бог Отец, Бог Син и Бог Светия Дух.“<sup>99</sup>

Оттук се вижда, че бл. Августин към 393 г. се намира тъкмо на прага, пристъпвайки който вече трябва да се избере дума, с която да бъдат наричани Отец, Син и Дух, след като се утвърди, че всеки от Тях е Бог и след като за Тяхното единство вече е избрана дума, включваща усия – единосьщице ( $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\acute{i}\omega\sigma\iota\varsigma$ , *consubstantialitas*). С евентуалната дума или понятие освен това би трябвало да се утвърди (в човешката мисъл или във веровата изповед) и да се изясни божествеността на Св. Дух, след като единосьщието на Син и Отец вече е влязло като термин още с Nikeйския символ. Написаното през 393 г. видимо излъчва оптимизъм, че тълкувание, респективно, „катафатическо“ наименование, ще бъде открито и това име далеч не е предопределено у Августин да бъде непременно „негръцко“.

Всъщност ние никъде не срещаме дори и намек, че това ще бъде нещо по-различно от гръко-римското разбирателство по отношение на думата „единосьщен“. Августин е готов да съгласува мнението си с гърците<sup>100</sup>, а не многозначително да отбелязва разлики в езиковите обичаи, нито пък да „де-

<sup>99</sup> Quapropter sive ista vera sit sententia, sive aliud aliquid sit, fides inconcussa tenenda est, ut Deum dicamus Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum Sanctum, *ibid.*, IX, xx. (Поставеното вероятно при по-късен препис под заглавие на IX, 19, 20, 21 *De Spiritu sancto opinio quorundam, quod sit ipsa deitas Patris et Filii: Sanctitas a sanciendo* съответства на съдържанието и отново откроява, че става дума за мнението на някои, *opinio quorundam*).

<sup>100</sup> Aug. Ep. 28, 2.2.

конструира“ (изразът е на М. Висе<sup>101</sup>) гръцкия или латинския термин, които биха се наложили по пътя към подобно именуване, поради това например, че са „родови термини“.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Св. Василий Велики 2008: Св. Василий Велики, архиепископ на Кесария Кападокийска, *Творения*. Том 3. Славянобългарски манастир „Св. Вмчк. Георги Зограф“, Света гора, Атон, 2008.

Дюлгеровъ, Цоневски 1937: Дюлгеровъ, Д. В., Цоневски, Ил. К. *Учебникъ по мисионерство*. София, 1937.

Кант 1993: Кант, И. *Прологомени към всяка бъдеща метафизика, която ще може да се представи като наука*. София, 1993.

Кожухаров 2023: Кожухаров, И. „Мълчаливото негостоприемство към понятието *ὁπόστασις* у Августин“. *Аруко – Четения. Логос. Догма. Фантазия; Мит. Име. История*. София, 2023, 355–402.

Лоский 2000: Лосский, В. Н. „Богословское понятие человеческой личности“. *Богословие и Боговидени*. Москва, 2000.

Aurelius Augustinus, *Confessionum libri XIII* (PL 032, 659–868), <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

Aurelius Augustinus, *De fide et symbolo liber unus* (PL 040, 181–196), <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>.



Ayres 2012: Ayres, L. *Augustine and the Trinity*. Cambridge, 2010.

Ayres 2012: Ayres, L. “Into the Cloud of Witnesses.” *Rethinking Trinitarian Theology (Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology)*. London, 2012.

Ayres 2012: Ayres, L. “Where does the Trinity appear?” Augustine’s apologetics and “philosophical” readings of the *De Trinitate*.” *Augustinian studies* 43 (2012), 109–126.

---

<sup>101</sup> Wisse 2011: 70–71.

Barnes 2016: Barnes, M. R. *The power of God: Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian theology*. Washington, 2016.

St. Basil the Great 1980: St. Basil the Great. *On the Holy Spirit*. New York, 1980.

Cipriani 2002: Cipriani, N. "L'altro Agostino" di G. Lettieri." *Revue des Etudes Augustiniennes* 48 (2002), 249–265.

Coyne 2015: Coyne, R. *Heidegger's Confessions (The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond)*. Chicago, 2015.

Cross 2007: Cross, R. "Quid Tres? On What Precisely Augustine Professes Not to Understand in De Trinitate 5 and 7." *The Harvard Theological Review* 100 (2007), 215–232.

Dubarle, D., Couturier, C., Ducion, G., Verneaux, R. et d'autres 1955: Dubarle, D., Couturier, C., Ducion, G., Verneaux, R. et d'autres, "Histoire de la philosophie et métaphysique. Aristote, Saint Augustin, Saint Thomas, Hegel." *Recherches de Philosophie* 1955.

Du Roy 1967: Du Roy, O. "L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391." *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 13 (1967), 1–2.

Frede 2006: Frede, D. "The Question of Being: Heidegger's Project." *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge, 2006.

Heidegger 1976: Heidegger, M. "Kants These über das Sein." *Gesamtausgabe, I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970*. Band 9. Frankfurt am Main, 1976.

Kany 2007: Kany, R. *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu "De Trinitate"*. Tübingen, 2007.

Ratzinger 1990: Ratzinger, J. "Retrieving the Tradition: Concerning the Notion of Person in Theology." *Communio* 17 (1990), 447–466.

Ratzinger 1977: Ratzinger, J. *Dogma und Verkündigung*. München, 1977.

Rose 1978: Rose, S. "The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church." *The Orthodox World* 79/80 (1978).


Schulz 2012: Schulz, M. “*The Trinitarian Concept of Essence and Substance (Roland Kany: God’s substance as self-knowledge – Augustine’s discovery)*.” *Rethinking Trinitarian Theology*. London, 2012.

Steinhauser 2009: Steinhauser, K. B. “Book Review of Roland Kany, *Augustins Trinitätsdenken: Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu De Trinitate*.” *Augustinian Studies* 40 (2009), 160–163.

Wisse 2011: Wisse, M. “Trinitarian Theology beyond Participation.” *Studies in Systematic Theology*. London, 2011.

Βασιλείου Καισαρείας του Μεγάλου 1974: Βασιλείου Καισαρείας του Μεγάλου. “Απαντα τα έργα. Τόμος 10, Δογματικά έργα. [1. Ανατρεπτικός του δυσσεβούς Ευνομίου (PG 29b, σελ. 497–773), 2. Περί του αγίου Πνεύματος, προς τον άγιο Αμφιλόχιο επίσκοπον Ικονίου]. Β΄. Κεφάλαια. [Προοίμιο και 30 (Λ΄) κεφάλαια]”, Πατερικά και Εκδόσεις, «Γρηγόριος ο Παλαμάς» Θεσσαλονίκη, 1974.

КРИСТИНА ЯПОВА



НАУКАТА/ИЗКУСТВОТО „МУЗИКА“  
И НЕЙНИТЕ СУБЕКТИ ВЪВ  
ВИЗАНТИЙСКАТА ТРАДИЦИЯ  
ОТ XIV ДО XVIII ВЕК

MUSIC AS SCIENCE AND ART  
AND ITS SUBJECTS IN BYZANTINE  
TRADITION FROM THE 14<sup>TH</sup>  
TO THE 18<sup>TH</sup> CENTURY



KRISTINA YAPOVA

**Резюме**

Дихотомията на музиката – наука и изкуство, теория и практика, – постановена още във времената на Класическата гръцка античност, остава неин непроменим скелет в Средновековния запад и изток. Що се отнася до субектите на тази наука/изкуство обаче – теоретика и практика, познаващия и правещия музика, – нещата не са така еднозначни и не позволяват да се очертаят точни съответствия. За разлика от западноевропейската музикална традиция, установила строга йерархия, в която най-високото място е отредено на човека, кой-

то изследва музиката с разум и който се радва на достойното име *musicus* (наследник на античния *μουσικός*), а по-ниско са тези, които я съчиняват и изпълняват, византийската музикална традиция не излъчва самостоятелно понятие за познавача на музиката. Отсъствието на специално понятие за субекта на науката отговаря на действителното положение на нещата: съчинители и теоретици са едни и същи личности, носещи едни и същи имена, сред които преди всичко „мелург“ (*μέλος+ἔργον*). Докладът е опит да се потърсят някои от причините за това положение в исторически и богословски контекст, да се приведат свидетелства от трактатите между XIV и XVIII век за спецификата на византийската музика, да се подложат на преосмисляне нейни опорни понятия и чрез основната ѝ характеристика – да се съхрани в своята невмена нотация, да достигне до заключеното в нея разбиране за същността, смисъла и ролята на музиката.

#### Ключови думи

византийска музика, музикална теория, музикална практика, нотационни знаци, музикус, мелург, ихос, апихима

#### Abstract

The idea of the dichotomy of music as science and art, theory and practice, postulated in Classical Antiquity, remained the common framework of music both in the Western and Eastern traditions during the Middle Ages. However, concerning the subjects of this science or art, the traditions are not analogous and do not permit a strict comparison. For example, the western musical tradition established a firm hierarchy among those devoted to music—with most esteem given to those investigating music through reason, the *musicus* (successor of the ancient *μουσικός*), whereas composers and performers were held in lower regard. In contrast, Byzantine music didn't form a particular concept of status relative to knowledge. The lack of a concept for the *knowing subject of music* corresponded to the factual situation: composers and theo-

reticians were one and the same person, provided an unanimous name *melourgos* (μέλος+ἔργον). The present text is an attempt to reveal some of the reasons for this absence in the historical and theological context; to draw evidence for the specifics of Byzantine music from the treatises written between the 14<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries; to rethink central terms such as ἦχος, ἀπήχημα, φωνή etc., and through these features, in accord with its neumatic notation, reach Byzantine ideas about the essence, meaning, and the role of music.

### Keywords

Byzantine music, music theory, music practice, notational signs, *musicus*, *melourgos*, *ēchos*, *apēchēma*

• • •

### Увод

Положението, че музиката е и наука, и изкуство, без съмнение се корени в Платоновото разграничение на висша и нисша музика, на философия и музика в обикновения смисъл на думата, на съзерцателно и практическо занимание (Федон, 60e–61b). Посветените на едното и другото пък (които осъвременено наричаме субекти на теорията и практиката) се различават по това дали основават дейността си върху логоса/знанието/разума, или върху мита/разказа/художеството. Сред най-влиятелните автори, които изясняват дихотомията на музиката, е Аристид Квинтилиан, музикален теоретик от края на III и началото на IV век.

Обобщавайки изказваните преди него и достатъчно сигурни вече отговори на въпроса *какво е това музика*, в труда си *За музиката* той дава своя, предаван след него от едно на друго поколение музикални теоретици и заслужил място в канона на трактатите през цялото Средновековие. Според този отговор, който си заслужава да бъде цитиран и днес, музика-

та е „наука за мелоса и за нещата, отнасящи се до него. Някои я определят така: теоретична (наука) и практическо (изкуство) на съвършения инструментален мелос, а други по следния начин: изкуство на подобаващото в звуци и движения. Но ние я дефинираме по-пълно и в съответствие със своята теза: знание за подобаващото в телата и движенията“ (Quintilianus 1998: 48).<sup>1</sup> По отношение на това, кое е *подобавашо*, Квинтилиан се придържа към Платон (*Закопи*, II, 657a): в света на телесното носител на подобаващото са онези мелодии, които „по природа представят правилното“ (Платон 2006: 126), т.е. които следват музикалния номос.

Единството и двуделността на музиката са обхванати в понятието „съвършен мелос“ – едновременно теоретичен конструкт и факт от музикалната практика, факт, именно чието съвършенство го прави легитимен за общността на практикуващите. Оттук музиката е „наука, в която има сигурно и непогрешимо знание“ (Quintilianus 1998: 48), и е „изкуство, тъй като е набор от възприятия, опитът от които ни е нужен, за да постигнем правилното. [...] И ние откровено можем да говорим за съвършен мелос, защото е необходимо мелодията, ритъмът и произношението (предмет на трите частни науки от общата наука за мелоса – б.м.) да бъдат обмислени така, че да се постигне съвършенство в песента (т.е. в практическия мелос – б.м.): при мелодията – просто определен звук; при ритъма – движението на звука; при произношението – метрумът“ (Quintilianus 1998: 48).

Делението на теория и практика ще остане общият и непроменим скелет на музиката в Средновековния запад и изток. Що се отнася до субектите на тази наука/изкуство обаче – теоретика и практика, познаващия и правещия музика, – нещата изглеждат не така еднозначни и не позволяват да се очертаят точни съответствия. Свидетелство за това дават понятията за единия и за другия. Основно сред тях е поняти-

<sup>1</sup> Ако в Библиографията не е посочен друг преводач, тук и нататък прев. на изворите от англ. и руски – мой. – К.Я.

ето musicus: наследник на гръцкия μουσικός<sup>2</sup>, в западноевропейското Средновековие то се утвърждава в своята латинизирана форма, за да представи онзи, който изследва музиката „с разум“. Разумът е върховната ценност, издигаща музикуса на по-високо място от онзи, който изпълнява или съчинява музика. Ироничната забележка на Платон (*Държавата*, III, 412a), че човекът, който е истински музикален (ἀληθινὸς μουσικός), е нещо много повече от онзи, който „подрежда струните помежду им“ (Платон 1974: 134), е окуражаваща за Боеций, когато в своя трактат *De institutione musica* от началото на VI век той строи йерархия, обхващаща три типа музиканти, разделящи се според това дали дейността им се определя по необходимост от разума. Разумът е основанието първият тип да стои най-високо, а на принадлежащите към него да им бъде дадено единно понятие; свидетелство за по-ниския ранг на другите два е фактът, че те или не излъчват такова понятие (свирещите/пеещите взимат имената си от инструментите/гласа, за които е предназначено изпълнението), или биват наричани достатъчно общо „поети“ – определение, непосочващо изрично музикалната съставка на мелопоетическата дейност. Така единствено онези, които са съпричастни на разума, са достойни да носят званието musicus; както хората на природния инстинкт, така и тези на труда и действието заемат по-ниските места: „защото много по-ценно и по-важно е да знаеш това, което друг прави, отколкото да правиш, каквото друг знае. [...] И ако ръката не прави това, което нарежда разумът, тя работи напрасно. [...] Затова е очевидно, че непри-

---

<sup>2</sup> Μουσικός съдържа непроменимо ядро и заедно с това се променя решително във времето от Платон до Аристоксен. Ядрото е разумът: носителят на званието е човек, който постига познание с разум. За разлика от Платон обаче, за когото познанието е за всички неща, поради което и самият философ, т.е. субектът на висшата музика (философията), е μουσικός, за Аристоксен това име заслужава да носи субектът на точно определена наука – общата наука за мелоса, който е способен да прави съждения по предмета на трите специални науки (хармоника, ритмика и метрика), съставляващи общата (Aristoxenus 2013: 65, 165).

частният към разума живее в робство, а разумът управлява и води към правилното. [...] Оттук музикус е този, който притежава способността да прави съждения – в съгласие със съзерцанието и разума, съответстващи и подобаващи за музиката, – относно модусите и ритмите, видовете мелодии и техните съчетания [...], както и относно песните на поетите“ (Boethius 1995: 212–213, 329–330).

Разумната способност, с която се отличава един *musicus*, трябва да бъде от подобаващ за науката *musica* вид. Какъв е той, Боеций ще изясни в началото на прочутия си теологичен трактат *De Trinitate*, когато, представяйки трите равнища на философското знание (природно, математическо и теологично), ще отреди на четирите науки, заемащи второто равнище, вида, определен като *disciplinarter*.<sup>3</sup> Тези числови науки той обединява в общата група на квадривиума (в *De institutione arithmetica* и *De institutione musica*) и ги разграничава по вида на числото, специфичен за всяка една от тях. За *musica* видът е числото в отношение с друго (*ad aliquid*), или пропорцията.

Понятието *musicus* преминава през цялото Западно средновековие, без да отстъпва от най-горното място в йерархията на всички занимаващи се с музика. Същевременно то претърпява значителни вътрешни промени, показвайки все по-ясно, че от един момент нататък вече не е достатъчно за един *musicus* да изследва музиката с разум и по метода на разсъждението; той трябва да пресече границата, разделяща теорията от практиката на музиката, и сам да стане практикуващ музикант. Ясен сигнал за належащата промяна дава Гвидо д'Арецо. Без да разклаща устоите на познанието с разум – условието, без което един музикус не може, – този автор от XI век пренарежда Боециевите критерии, определящи типовете музиканти. Твърде красноречива е репликата, отправена към Михаил, сътрудника му в изготвянето на неговия Антифонар,

<sup>3</sup> Три са методите, които Боеций разграничава и които са подобаващи за трите равнища от философското знание: рационален, дисциплинарен и интелектуален (Боеций 2008: 17).

която гласи, че *De institutione musica* на Боеций е трактат, „полезен за философията, но не и за певците“ (Guido 1998: 218). Музикусът на Гвидо не е човекът на чистото теоретично знание, той е певецът, който *знае* какво *прави*, който прилага *науката* за музиката в *изкуството* на пеенето.

Причината за трансформацията е историческа, светогледна, верска и жизнена. Сам монах, песнопевец, участник в богослужението, Гвидо предприема своето начинание, за да обучи останалите участници певци. За музиканта християнин изборът да живее *със* и *във* музика е едновременно избор да живее в общността на Църквата; за него животът на музиката се „измерва“ по общностното църковно пеене, а ролята ѝ – по ползата, която тя носи за членовете на общността, за всеки един, който я придобива лично, практикувайки музика; за него музикусът не може да бъде почитан като най-заслужил сред музикантите, докато не отиде при тях, докато не пее, не се моли, не служи заедно с тях. Така и неговата последна цел не може да се състои в това, да прави съждения за „модусите и ритмите“, за „видовете мелодии и техните съчетания“, както и за „песните на поетите“ в „съгласие със съзерцанието и разума“. Той трябва сам да упражнява музикалното изкуство/наука (*μουσικὴ τέχνη*), оправдавайки титула си с това, че влага разум и знание в дейността си.<sup>4</sup>

Заедно с преразпределянето на типовете музиканти според упражняването на способностите им се очертава вътрешно разграничение в науката за музиката, с което се

---

<sup>4</sup> Кристофър Пейдж обяснява настъпилата промяна с факта, че когато трудът на Боеций *De institutione musica*, останал скрит зад историческата сцена дълго време след написването си и появил се на нея около 800 година, започва да се чете и усвоява от „новите манастирски и християнски читатели...“, терминът *musicus* идва да означа манастирския певец, който е изучил теорията на своето изкуство. И как иначе би могло да бъде, когато *opus Dei* очаква да бъде пят всеки ден? Монахът, който е запознат с модусите на хорала например и би могъл да изброи техните финалиси и да обясни значението на термини като диапенте и диатесарон – сега той е *musicus*“ (Page 1992: 76-77).

поставя началото на цяла една област – *теория на музикалната практика*. Тази област е различна от *musica speculativa*, която продължава линията на античното гръцко музикално знание. Практиката, на чиито задачи служи, е богослужебната. Новата ценност, издигната от нея – да се практикува със знание, – дава възможност и нейният субект да е носител на същото име, *musicus*, на което остава и субектът на *musica speculativa*.

Да обобщим дотук: *musicus* (наследник на старогръцкия *μουσικός* и предтеча на съвременния музиколог) е понятие, което принадлежи на западноевропейската средновековна музикална традиция и посочва познавача на музиката и когато той е човек на съзерцанието, и в случаите, в които сам е потопен в практическата дейност – на съчинителство или изпълнителство.

Византийският изток не излъчва подобно понятие. Тук е необходимо едно уточнение. Възприето е съкратеното определение „византийска музика“ да се отнася до музиката на християнското богослужение, не до музиката във Византийската империя изобщо. Именно тази топка поражда и специфичното вътрешно отношение между двете страни на дихотомията наука/изкуство, предопределя вида на научната част в нея. Видът е *теория на музикалната практика*, докато чистата теория, т.е. *musica speculativa* – научната област, посветена на математическите закони, управляващи музиката, – отстъпва назад, без да прекъсва своето развитие. Въпреки че и двете намират място в образованието, самите образователни кръгове са различни. Фокусът на втория са участниците в музикалното богослужение, преди всичко певците. Византийската богослужебна музика има своите познавачи, на които им предстои да изградят не просто нейната понятийна структура, но да я осветят в хоризонта на християнството. Защото само в този хоризонт те могат да разкрият смисъла, целта и най-вече ползата на музиката за всички практикуващи музиката на богослужението и за всеки един от тях.

Отсъствието на специално понятие за субекта на науката отговаря на действителното положение на нещата: съчинители и теоретици са едни и същи личности, носещи едни и същи имена, сред които преди всичко „мелург“ (μέλος+ἔργον). В различни периоди напред излизат и „мелод“, „мелопоет“, „химнограф“. Изхождайки от термините μελοποιία и μελοποιός и съответните μελωδοίς, μελωδός и μελωγράφος, музикалният византолог Грегориос Статис изтъква, че всички те са понятия, „отнасящи се до създаването на даден поетически текст и мелодия от един и същ поет“ (Stathis 2014: 8). Той подчертава, че през първия период на византийската музика се налагат най-вече термините „мелоди“, „мелопой“ и „химноди“, както и че около VI век се създават термините „химнография“ и „химнограф“, които посочват „главно съчиняването на поетически текст към вече установени прототипни мелодии. Със сигурност химнографите поети на тези песнопения са били и познавачи на музиката и много от тях са създавали напълно нови композиции [...], тъй като те са били не само химнографи (съчинители на химнови поеми), но и мелоди (съчинители на мелос)“ (Stathis 2014: 8).

Ако отново си припомним казаното от Гвидо, който предприема своето образователно начинание с богослужебна цел и предназначение – да служим на Бога за Негова чест и слава; да сме в единомислие и единоголасие, следвайки повелята на Св. ап. Павел (Рим 15:5-6); ако теорията на музикалната практика и на Запад, и на Изток се ражда в средата на участващите в богослужението музиканти, то конкретните задачи, които си поставя монахът от Арецо, са твърде различни от тези на византийските музикални теоретици, нещо повече, заемайки се с тяхното решаване, Гвидо поставя начало на друга, решаваща и увеличаваща се във времето разлика.

Тя, а и всички произтичащи от нея разлики, се дължат на иманентното развитие на музиката на Запад и на Изток, което върви по специфични пътища. Ето защо, те не биха могли да бъдат разбрани, ако на тях се гледа като на *частни*, пасивно

отразяващи *общите* в светогледа или културата. По-сигурно е да останем при самата музика (в какъвто и обем да се взема това понятие), доверявайки ѝ се като на активна сила, водеща заедно с други сили на вяра и разум до създаването на самите разлики. Един начин да останем при нея е този, за който са налице сигурни (във възможната степен) опори. Такива са саморефлексивните понятия, излъчени от една традиция, както и писменият образ на самата музика – нотацията.

### Нотацията

За една от най-значимите разлики в музиката от двата региона на европейския свят, която има далечни последствия, свидетелства феномен, известен с определението *еманципация*. Веднага трябва да се каже, че еманципацията на музиката е изцяло западноевропейски феномен, както и че през епохите това определение се отнася до твърде различни неща и извеждането на преки връзки от първоначалното му съдържание до по-късните и чак до еманципацията, имаща предвид завършената и съвършена музикална творба – *opus perfectum et absolutum* по прочутото определение за музиката на Николай Листений (Listenius 1537: fol. Aijj) – и още повече до тази, която през XX век Далхаус свързва с абсолютната, чисто инструменталната музика, е твърде рисковано, доколкото му се налага да пренебрегва много елиптически моменти от иманентните музикални процеси.

Нотационният метод на Гвидо, първият пункт от процеса, преследва еманципацията на *тона* и има за цел да „отчужди“ отделния тон от конкретното, изпълнявано в момента песнопение (в него той идва подготвен ситуативно от предишния тон и по същия начин отива към следващия), да го предаде на паметта на певеца, от която последният ще може да го извиква във всеки момент като такъв, какъвто е сам по себе си. За целта е нужно писмото, нужна е нотацията: тя трябва да е от вид, представящ образа, един и същ, на този отделен тон.

Видът е линейното нотно писмо. Въвеждането му от Гвидо е свидетелство за един нов етап в самосъзнанието на музиката, в който тонът е мислим като имащ собствено битие. Тази форма на еманципация става отличителен белег на музикалната практика на Запад и ще отбележи съществена разлика с византийската музика, която ще опази невменото писмо. То, обратно, не иска да изостави ангажимента на певеца с песнопението, което се пее, с неговото мелодическо движение, на свой ред опазващо и удържащо идеята за движение на човешкия глас в реалността и настоящето на изпълнението.

И в двата случая, трябва да се подчертае, става дума за гласа от онзи вид, който още Аристоксен определя като диастематичен (διαστηματικῆ) – гласа, с който си служим при пеенето и който в движението си преминава през различни интервали (диастеми), – за разлика от слетия глас (συνεχής), който използваме, когато говорим. Диастематизмът е носител на музикалната отлика. Тон и диастематизъм – две взаимно-обусловени свойства на музиката – са това, което прави от нея музика.

Неотнимаемо свойство на музиката, диастематизмът трябва да получи своя писмен израз. В стремежа към постигането му се наблюдават общи за западната и източната музикална традиция тенденции<sup>5</sup>, но и твърде съществени разлики. Докато линейното нотно писмо на Запад „постига еднозначност в тонововисочинно отношение и се еманципира отделният тон“, то диастематизмът на Изток „е от свършено друг тип“, при който еднозначността „засяга не единичния тон, а единичния мелодически интервал“ (Тончева 2011b: 118). Стремежът, заложен във византийското невмено писмо, е то да представи не само озвучените от гласа височинни точки, но и да стои открито към пеещия глас (φωνή) с неговия преход през една или повече интервалови единици (единицата също се нарича φωνή). Фактът, че една и съща дума се

<sup>5</sup> Тези тенденции са разгледани подробно от Елена Тончева (Тончева 2011a: 83–96; Тончева 2011b: 111–124 и в др. студии).

запазва в значението ѝ на човешки глас и същевременно се превръща в нотационен термин, е показателен, а и типичен за византийската теория. Той издава една от най-важните отлики и насочва към още редица други, разполагащи се нагоре по равнищата, на които византийската музика може да бъде осмисляна. Защото ако Аристоксеновият диастематичен глас се раздвоява между пеещия глас и категорията „глас“, то византийската музика отдава превес на първия и повелява категорията да остава във възможната близост до него. Гласът е израз на човека с цялата му душевна и разумна вътрешност; той е не просто средство за изразяване, но реален и актуален начин на живот, посветен на постигането на целите на своя носител. Този глас не може да бъде *спрян* в понятие, обратно, да се разкрива в *движение*, е жизнено важно за човека. И именно движението, а не интерваловите крайни *спирки*, трябва да бъде уловено и предадено – дори в образа, или рисунъка, на самите писмени знаци. Византийската музикална традиция с всичките си деления (теория/практика, феномен/категория и т.н.) отстоява идеята, че сетивната страна на музиката не следва да бъде дори мислима самостоятелно (еманципирано), обратно, в нея трябва да „звучи“ колкото е възможно по-силно всичко, заради което тя се е явила на бял свят, създадена от съчинителя и изпята от гласа на певеца.

### Периодът XIV–XVIII век

XIV век отбелязва нов период във византийската музика: на сцената излизат субекти (съчинители/теоретици), които оставят имената си за историята. Времето става известно като епоха на „големите мелурзи“. Това са личности, които заедно с други не толкова известни имена, но отново на съчинители и теоретици, създават в творчеството си специфичен музикален стил – калофония, или изкуство на правилното/красивото пеене, а в теоретичната си дейност постигат резултати, продължаващи развитието и утвърждаващи зна-

чимостта на един особен дял от византийската наука, с който тя оформя собствената си физиономия. Този дял е представен от т.нар. протеории – съчинения, създаващи се от XII век нататък и посветени преди всичко на изясняването на средновековната нотация. Попадащи в центъра на определението *теория на музикалната практика*, протеориите преследват цели, решават задачи и изясняват проблеми, ръководени от идеята, че трябва да послужат на обучението на певците, участващи в богослужението. Затова към имената се прибавя още едно – музикоидаскалос. Дори чисто физическото тяло на протеориите не е самостоятелно. Във византийските ръкописи мястото им е непосредствено преди това на музикалните образци, на песнопенията, съставени или авторски създадени от съчинителя, сам практикуващ музикант.

Критериите за отсяването на важни от маловажни въпроси в протеориите са наложени от нуждите на църковните певци, за които са предназначени. През тези нужди на певчеството обаче прозират същите онези мисловни и жизнени основания, които обуславят и отсъствието на самостоятелно понятие за човека на музикалната наука. Самите носители на византийската традиция не искат да затворят своите субекти в понятие, обратно, когато ги представят, те приобщават към имената, отразяващи музикалната принадлежност, други, сочещи към различни области от знанието и практиката.

Показателен в това отношение е един ръкописен извор<sup>6</sup> от XVIII век, чийто автор е Кирил Мармарински. Третата част от него е озаглавена: „Азбучен каталог на онези, които са преуспявали в различни времена в тази (византийската – б.м.) музика“.<sup>7</sup> Някои от включените в Каталога музиканти фигурират само с името си; други са определени с внимателно обмисляне за това коя от идентичностите им е представителна за тях: йеромонах Гавриил е назован „философ“ – звание, кое-

<sup>6</sup> Откъсите от ръкописите са цитирани по колекцията на Герцман (Герцман 1994).

<sup>7</sup> Codex Petropolitanus RAIK 63 [л. 19] (Герцман 1994: 794).

то, разбира се, идва след свещеническото „йеромонах“. Църковната принадлежност на редица от изброените е главният критерий, но значимостта на някои от тях е изтъкната с изрази като „нашият свят отец“ (признание, дадено на Йоан Дамаскин, митичния създател на осмогласието, но още и на Козма Маюмски); към функцията в музикалното богослужение сочи названието „протопсалт“, както фигурират Йоан Трапезундски и Панайотис Халадзоглу (протопсалти са и Георги от Редестос, Евнух от Филантропина; Захарий от Кизик, Николай Трамундан, протопсалт от Родос). Йоан Гликис и Йоан Кукузел, всепризнати мелурзи и учители, не се нуждаят от нищо повече от името си.

### ИХОСЪТ

Сред саморефлексивните понятия на византийската музика основно, първостепенно и специфично за нея е понятието „ихос“. Специфичен е не феноменът, който се описва с него, а думата, с която той се назовава. Самият феномен е изначално свързан с всичко, което се определя като музика, той е първичната и необходима за нея организация, каквато е налице във всяка музикална традиция. Византийската възприема думата „ихос“. Тук е мястото за едно необходимо уточнение. Изписвам основни понятия на византийската музикална теория по начина, възприет от българските музикални византолози, следващи на свой ред гражданствеността им в съвременните научни среди на гръцките и славяноезичните (пишещи на кирилица) автори: ἵχος – „ихос“ вместо „ехос“, за разлика от западноевропейските им колеги, φωνή – „фони“ вместо „фоне“ и др.

Без да проследявам историята, през която преминава понятието „ихос“, издигайки нагоре едно, а после друго значение на старогръцката дума, ще обърна внимание на забележимия паралел между *ихоса* във византийската музика и *хармонията* в едно от значенията ѝ у Платон в *Държава*-

*та* (на конкретния физически и сетивен вид на напевите, разпространени сред различните „народи“, носещи имената им – дорийска, фригийска, лидийска и т.н. хармонии, – и отличаващи се със свой „характер“). В средновековната латинска теоретична традиция както гръцките *хармонии*, така и църковните *ихоси* се утвърждават с понятието *modus/modi*.

Както всички понятия на една историческа традиция, и „ихосът“ бива тълкуван според познавателния фундамент на тълкуващия. Оттук и различната степен на отдалечаване, никога преодолимо, от съдържанието и обема на понятието спрямо тези, които то носи като понятие на самоописващата се с него традиция. Музикалната византология, положена върху научни основи, прилага подход, който приспособява, нагласява, превежда „ихоса“ в своята изследователска рамка. С интерес, насочен към позитивно установимите белези на явлението, тя неизбежно редуцира това понятие, изрязвайки всички останали контексти, в които то би могло да разкрие смисъла си. Евгени Герцман например свежда системата на осемте *ихоса* до тази на „ладотоналността“ (Герцман 1994: 180) и с това осъвременяване се лишава от всичко извън нейната звуковисочинна структура. Дори в случаите, когато даден изследовател предупреждава, че подобно ограничаване на *ихосите* е неправомерно, с допълнението, което предлага, той остава в същата теоретична рамка. Показателна тук е изричната забележка на Егон Велес, който подчертава, че „*ихосите* на византийската музика трябва да бъдат осмисляни не просто като звукореди в модерното значение на думата, а като групи от мелодии от даден тип, построени върху известен брой основни формули, които характеризират *ихоса*“ (Wellesz 1961: 302).

Още свобода за (пре)дефинирането на *ихоса* открива наблюдението, че във византийските източници няма да срещнем теоретично определение на това понятие. Възползвайки се от тази свобода, бих „прочела“ подобно отсъствие по друг начин, а именно, че *ихосът* е от онези *пределни* категории на

музиката, за които дефиниране не може да има: ние не можем да ги определим, обратно, сами попадаме в техните *предели*.

Опитът да се разшири хоризонтът на тълкуване има един крайъгълен камък. Това е думата „модус“. Сега обаче самата тя трябва да се разбира по-широко от значението си на теоретична организация на звуковисочинни отношения, характерни за един или друг ихос. Основанията за подобна необходимост идват от също така най-широката идея за музиката, полагаща в основата си неделимата връзка човек – музика. Тази връзка налага модусът да бъде взет най-обемно, да бъде мислен като модус на живеене *във* и *със* музиката, като това, което определя начина, по който човек пребивава в нея. Модусът като такъв е пълнота (πλήρωμα) и като такава въвлича в себе си изцяло човека, който го практикува – пее/свири.

Византийските трактати разкриват проникновеното разбиране на своите автори за този смислов обхват на ихоса. На въпроса ихосите или мелосите възникват най-напред, един от отговорите гласи: „мелоси е имало, но глухи и нестройни, принуждаващи естеството към силен вик. След тяхното хармонично съчетание с ихосите всичко се оказва настроено в съответствие с порядъка, а резките дисонанси и непристойните викове придобиват мяра и строй“.<sup>8</sup> Ихосът е това, от което се ражда музиката, той внася в нея качеството, което я прави музика и я разграничава от не-музиката – качеството ἐμμελής (благозвучно, хармонично, съгласувано, тоново). Още по-категорично е изказването на йеромонах Гавриил (XV век) от трактата, влязъл в обращение скоро след написването си: „Всяка мелодия [произвеждаща се] и от инструменти, и от гласове, и у варварите, и у елините, се намира в тези осем ихоса.“<sup>9</sup> И други ихоси освен тези няма. [...] Ние не можем да

<sup>8</sup> Codex Petropolitanus RAIC 63 [fol. 42 v] (Герцман 1994: 488).

<sup>9</sup> Оформянето на системата на осмогласието (ὀκτώηχος) се приписва на Йоан Дамаскин (края на VII – началото на VIII век).

създадем други ихоси, а всичко, което се пее, ще принадлежи на някой от осемте ихоса“.<sup>10</sup>

Ихосът е обективно даден на певеца. Той е закон, който го ръководи; всеки един от осемте ихоса го подчинява така неумолимо, че с всеки опит за създаване на друг ихос певецът ще „попада“ в някой от съществуващите осем; всеки един от тези осем ихоса го въвлеча в пълнотата на живеене в музиката и в Църквата. Защото ихосите са осветени по Божие установление и се изпълняват за Негова чест и слава.

### Настройките

Ако за разбирането на ихоса в неговата големина и значимост за византийския музикант (съчинител, теоретик, певец) не помагат много осъвременените определения, свеждащи го до структурна организация и мелодически профил – обслужващи чудесно науката *теория на музиката*, – то, от друга страна, казаното за него от византийските автори ни изправя пред необходимостта от херменевтично усилие, което не може да бъде докрай сигурно. Насочващи в това отношение са обясненията както за ихоса, така и за един негов произведен феномен. Той е описван с различни имена, (почти) всички извлечени от думата „ихос“: „апихима“, „епихима“, „ихима“. Избраният от Герцман в преводите му на византийските трактати на руски език обобщаващ термин „настройка“ е сполучлив и позволява да бъде възприет и на български. Но както осъвременено е представен ихосът от този музикален изследовател, спазващ теоретична чистота и прецизност, така и думата апихима с нейните варианти бива изяснена от него в значението ѝ на мелодическа формула, която настройва певеца в даден ихос, доколкото синтезира неговите характеристики: настройката представлява „концентрация на характерните интонационни черти на съответния ихос“ (Герцман 1994: 752).

---

<sup>10</sup> Gabriel Hieromonachos (Герцман 1994: 681).

Ако се опитаме сега да поставим апихимата в плана на смисъла като среща между изпяваното и пеещия, можем да кажем, че тя задава модусна настройка на човешкия глас, с която по закона на модуса въвлича самия човек в пълнотата на общността, едномислеща и единогласна, музикална и църковна. В такъв план обясненията, изпълващи византийските трактати, на всяка една от настройките за съответния ихос по един изпитан от авторите им начин – с цитати от светите текстове – престават да изглеждат наивни, произволни и случайни. С тях вниманието се насочва към *гласовата* (на човешкия глас) настройка по *гласа* (ихоса) и едновременно с това към настройката на човешката душа, изразявана *от* и съгласувана *чрез* пеещия глас. Изборът на тези текстове без съмнение се е ръководел до голяма степен от факта, че те са познати на певците – т.е. представляват едно мнемонично помощно средство. Трябва обаче да се отнесем по-сериозно към цялата последователност от функции, които настройката изпълнява, въвеждайки най-напред в модуса, какъвто е всеки ихос, а чрез него и в пълнотата на Църквата и нейната музика, на вертикалната връзка между гласа на човека, отправен към Бога, и Неговия слух и отклик.

Тук приковава вниманието въпросът за това на какви езикови конструкции се разпъват настройките на ихосите. За първи глас такава конструкция е „анане анес“; за втори – „ане анес“; за трети – „неанес“. Отново, каквито и варианти да са давани днес в тълкуването на безсловесните срички, съвременните музикални византолози се обединяват в това, че те са неразбираеми, безсмислени, че първоначалното им значение е загубено или дори че те си остават „загадъчни“, дори за византийските автори. Тази загадъчност в буквалния план обаче издава стремеж към навлизане в скрития. В историята на музиката са налице немалко примери, в които определени молитвени думи и изрази остават непреведени от езика, от който идват, при преноса им в нов богослужебен контекст. Такъв е случаят с *Kyrie eleison* (думите от първата част на ла-

тинската меса), такъв е случаят с алилуя/алелуя и амин/амен. В труда си *Свялото* Рудолф Ото тълкува факта, че подобни думи се съхраняват на оригиналния си език в плана на основната категория, въведена от него, нуминозно (Otto 1950: 6–7).<sup>11</sup> Именно да предизвикат и удържат нуминозното у богомолеца е цел на това опазване (Otto 1950: 65). Ликуването, издигането на гласа хвърля мост към псалмовите стихове „Славете Господа с гусли, пейте Му с десетострунен псалтир; / пейте Му нова песен; пейте Му стройно, с възклицание“ (Пс. 32:2-3), в които изразът „с възклицание“, както ще изясняват коментарите на раннохристиянските автори, посочва музикалния, мелодическия израз на пеенето. Че смисълът на думите е неразбираем, не е нещо, което следва да се обясни с някакво изгубване в историята: той трябва да остане такъв, за да излезе напред музикалният смисъл – онзи, който се съобщава с диастематичния, т.е. музикалният глас, задържащ се на една височина, а после на друга.

Не по-малко загадъчни от апихимите са за съвременния читател и изследовател обясненията на невмените знаци – дял от трактатите с първостепенна значимост, определена от факта, че е насочен към обучението на певците в правилно пеене. Самите обяснения започват от ортографията и незабавно преминават в тълкуване, ръководено от същата идея – идеята за настройване в модус, колкото и незапълнен да ни изглежда днес скокът от изобразяването на даден знак (писмено и хирономично) към образа и символа, които се привеждат в помощ на неговото усвояване. Много често тълкуването се опира на етимологията на знака и това е достатъчно, друг път акцентът е поставен върху начина, по който той трябва да бъде изпълнен: „леко“, „кратко“ и т.н. В по-

---

<sup>11</sup> Нуминозното, производно от латинското *nimen*, е ценностна категория, която разчупва строгите рационални рамки на едно понятие; превръщайки се в дума-идеограма, тя изразява определено състояние на съзнанието; изцяло *sui generis* и нередуцируемо до никое друго, то идва в отговор на свялото като обективна реалност (cp. Otto 1950: 7).

вечето случаи след тези встъпителни описания се преминава към цитати от библейски текстове, които имат за цел да изплетат връзки между знака и образа или символа, предаван от него. Изкуството на хиронмията трябва да представи по убедителен начин характера на всеки знак, афекта, който поражда, но и истината, която се разкрива чрез него.

Най-силният пример в това отношение е с първия и основен знак – исона. Равенството, което той обозначава, е най-напред по хоризонтал, очертан от звучащото, сетивното, времето. Исонът е знакът, който стои в началото на песнопението, към който то се връща в движението си и с който завършва, той е „начало, среда и край на системата на всички възходящи и низходящи [знаци], тъй като исонът е много удобен за равенство [с предишните звукове], защото без исона не се достига до интервал“<sup>12</sup>.

Но когато музиката не е просто сетивно изкуство/техника, когато тя е практика на душата, тогава и смисълът на исона не може да остане затворен тук, на земята: той се издига по вертикала на хармонизирането на човека с Бога – едно хармонизиране, което е цел на всичките му занимания, на целия му жизнен път. Ето защо, когато се казва, че исонът е начало, среда и край, а после с един сякаш къс преход тези три пункта, представени от знака, се свързват с единственото начало, среда и край – със символа на Светата Троица<sup>13</sup>, – това не може да се смята за произволен или спекулативен ход от страна на авторите, за които исонът е не просто знакът, който показва равенство с предишния, а е самото равнение на човека по Троицния символ, събиращ ведно духовно и сетивно.

<sup>12</sup> Codex Petropolitanus Graecus 498 [л.1 vs.] (Герцман 1994: 166).

<sup>13</sup> „Въпрос: По какъв знак се хиронмисва исонът?

Отговор: По знака на Светата Троица. Както Светата Троица е триединна, тъй като по същността на божественото нито Отец, нито Син, нито Свети Дух се превъзхождат един друг, така и исонът се пее, когато пръстите са събрани“. Лист от трактата на Михаил Влемид (Герцман 1994: 317).

Целта на подобни връзки е да изразят слизането на големия смисъл в малкия, изпълването на мелоса със святост. Те трябва да удържат пространството, в което е приобщен – чрез собствения си глас – самият певец. Това пространство е Църквата – общността, в която пребивава човекът и в изграждането на която участва музиката. Затова, ако за съвременния учен библейските цитати изглеждат като алегорични препратки, често „пришити“ и подбрани по случаен признак, за пребиваващите в същото това пространство те изпълняват не само мнемонична роля – да припомнят даден стих, – но и припомняйки го, да настроят пеещия по неговия смисъл, по който се съгласува цялата общност от пеещи, и така да изпълнят повелята за единоголасие и единомислие.

### Заклучение

Съзнанието за смисъла на музиката, за нейния собствен музикален смисъл, който не се нуждае от посредничеството на думите и не може да бъде изразен с тях, е засвидетелствано от проникателно изказване, отново на Кирил Мармарински, дадено като отговор на молбата да говори поотделно за действието на знаците: „Аз не мога да говоря за тях с думи. Ако това беше възможно, древните биха ни казали за тяхното действие с думи, но ние [можем да ги предаваме] само чрез изображения“<sup>14</sup>.

Икониичното представяне на знаците е най-напред едно техническо средство на хирономията – основен дял от византийската музикална практика. Но изобразявайки символите на светостта, хирономът, подобно на теоретика, прибъгващ към етимологически препратки, носи отговорност да въведе певците в преддверието на музикалния смисъл, изпълващ тези знаци, изкачвайки се по неговите етажи от сетивното към духовното. Да бъде предаден този музикален смисъл, непренаващ през думите, е стимулт и целта на явлението

<sup>14</sup> Codex Petropolitanus Raic 63 [л. 7] (Герцман 1994: 745).

калофония. Подобно на „загадъчните“ срички в настройките, в песнопенията на големите мелурзи се освобождава пространство за т.нар. те-ри-ре-ми – жанрове, в които се разпяват такива безсловесни срички, за да може смисълът на думите да отстъпи пред този на музиката, способна да въздигне сама пеещия, да придвижи душата му нагоре.

Субектите на византийската музика, съчинители и теоретици, бдят над неразделността на пеещия от песнопението; сами въввлечени в пространството на ихоса, първоначало на цялата музика, те не позволяват на разума да действа изолирано от всички други човешки способности, заедно с които участва в душевния праксис, осветлен от една единствена цел – „изправянето“ на цялото на душата, с всички нейни части, на отделния човек чрез лично участие в богослужебното песнопееие, обединяващо членовете на Църквата в едно тяло.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Боеций 2008: Боеций. „Как Троицата е един Бог, а не трима богове“. Аниций Манлий Северин Боеций. *Теологическите трактати. За утешението на философията*. Прев. Г. Каприев, Б. Кацарска. София, 2008.

Герцман 1994: Герцман, Е. *Петербургский теоретикон/Petersburg Theoreticon*. Одесса, 1994.

Платон 1974: Платон. *Държавата*. Прев. А. Милев. София, 1974.

Платон 2006: Платон. *Закони*. Прев. Н. Панова, Г. Гочев. София, 2006.

Тончева 2011а: Тончева, Е. „Арс Нова и Йоан Кукузел в балканската източноправославна музика през XIV век“. *„Привежда в благоритъм душата си...“*. *Православна църковна музика*. Пловдив, 2011, 83–96.

Тончева 2011б: Тончева, Е. „Исон-практиката в църковната музика на източноправославния балкански регион: идеята за многогласие“. *„Привежда в благоритъм душата си...“*. *Православна църковна музика*. Пловдив, 2011, 111–124.

Науката/изкуството „музика“ и нейните субекти...

Aristoxenus 2013: Aristoxenus. *Harmonics*. Forgotten Books, 2013.  
<http://www.forgottenbooks.org> (посетено на 15.12.2023).



Boethius 1995: Boethius. „De institutione musica/О музыкальном установлении“. *Музыкальная Бозциана*. Прев. на руски Е. Герцман. Санкт-Петербург, 1995, 187–296.

Guido 1998: Guido of Arezzo. “Prologue to His Antiphonar.” Transl. O. Strunk. *Source Readings in Music History*. 1998, 214–218.

Listenius 1537: Listenius, N. *Musica*. Wittenberg, 1537.

Otto 1950: Otto, R. *The Idea of the Holy*. Oxford, 1950.

Page 1992: Page, Ch. “Musicus and Cantor.” *Companion to Medieval and Renaissance Music*. California, 1992, 74–78.

Plato 1999: Plato. *Republic*. Ed. J. Burnet. Perseus Digital Library, Tufts University. <https://tinyurl.com/va3z9aze> (посетено на 14.02.2024).




Quintilianus 1998: Quintilianus, A. “On Music in Three Books [Περὶ μουσικῆ].” Transl. Th. Mathiesen. *Source Readings in Music History*. London, 1998, 48–66.

Stathis 2014: Stathis, G. *Introduction to Kalophony, the Byzantine „Ars Nova“*. The „Anagrammatismoi“ and „Mathēmata“ of Byzantine Chant. New York, 2014.

Wellesz 1961: Wellesz, E. *A History of Byzantine Music and Hymnography*. Oxford, 1961.



СТЕФАН ДИМИТРОВ



ЗА СЕМАНТИЧНАТА СТОЙНОСТ  
НА ТЕРМИНА В СРЕДНОВЕКОВНИТЕ  
УЧЕНИЯ ЗА СУПОЗИЦИЯТА

ON THE SEMANTIC VALUE  
OF THE TERM IN MEDIEVAL DOCTRINE  
OF SUPPOSITION



STEFAN DIMITROV

**Резюме**

В средновековното логико-метафизично мислене се открояват две значими семантични теории: теорията на супозицията и учението на спекулативните граматичи. Първата разглежда основно *suppositio* на предикатните и субектни изрази – референциалния обхват на термините в съответната пропозиция, т.е. в контекст. Втората е съсредоточена върху общите значения, носени от изолираната част на речта (*significatio* или *consignificatio*, или *modi significandi*), т.е. върху една семантична единица, взета сама по себе си. Вероятно *термин* и *част на речта* могат да бъдат разгледани като двата главни претендента за основния семантичен елемент на средновековните семантики. Същевременно има някакво ос-

нование те да се мислят не противопоставени, а като моменти на една обща, макар и не ясно обособена като такава, семантична доктрина: терминът има супозиция в рамките на значението си съгласно максимата *terminus supponit illud quod significat* – значението задава полето на възможните референти на субекта и предиката в пропозиционалния контекст.

### Ключови думи

термин, пропозиция, семантика, супозиция, значение

### Abstract

In medieval logico-metaphysical thought, two significant semantic theories stand out: the theory of supposition and the doctrine of speculative grammarians. The first one primarily considers the *suppositio* of predicate and subject expressions – the referential scope of terms within the respective proposition, i.e. within the context. The second one focuses on the general significations carried by the isolated part of speech (*significatio* or *consignificatio*, or *modi significandi*), i.e. on a semantic unit taken by itself. Probably, the *term* and *part of speech* can be considered as the two main contenders for the basic semantic element of medieval semantics. At the same time, there is reason to think of them not as opposed but as moments of a common, albeit not clearly defined, semantic doctrine: the term has supposition within the framework of its signification, according to the maxim *terminus supponit illud quod significat* – which holds that signification determines the field of possible referents of the subject and predicate in the propositional context.

### Keywords

term, proposition, semantics, supposition, meaning

• • •

Класическата теория на супозицията е най-вече, казано на съвременен език, средновековната теория на референцията на

термина, развивана между XII и XIV в. Термин, това е думата или изразът, които служат като субект или предикат в пропозицията. А е термин (*terminus* – граница, предел), защото в конструкцията на изречението се явява единият или другият негов край.<sup>1</sup> Тук нека се отбележи, че по това време не се прави ясна разлика между изречение и пропозиция (вж. Ebbesen 1981: 40), което може да вземем като симптоматично за близостта на логика и граматика. Логически тези краища са субект и предикат, а граматически – подлог и сказуемо, с което се казва нещо за подлога. Логика и граматика са тясно свързани, и двете, занимаващи се с изказаното. Едната обаче се занимава с неговата истинност, външна адекватност или валидност, а другата, с неговата формална съобразност, вътрешна съгласуваност или конгруентност.

И така, терминът е основният предмет на средновековния лингвистичен, логически и семантичен анализ, с едно изключение, на което се спираме по-надолу. И преди да преминем към неговите свойства, нека разгледаме, предавайки Спейд, видовете термини:

Повечето логици поддържали, че има три вида термини: изговаряни, писани и ментални (или концептуални), като основните са менталните, защото те означават естествено. Говорените термини означават само производно, по конвенционална (*ad placitum*) връзка с понятията, писаните са свързани по същия начин с говорените. [...] Писаните термини пряко или

---

<sup>1</sup> В своята работа върху семантиката на термина през Средновековието Спейд отбелязва, че „термин“ се ползва от средновековните философи и логици в няколко значения, сред които две са от особена важност при разглеждането на семантични въпроси: в строг смисъл, термини са субектът или предикатът на дадена пропозиция – единият и другият неин край. Така, като термини могат да се ползват само някои думи: съществителни, прилагателни и глаголи. Нестрого, особено през късното Средновековие, термин е всяка дума без оглед на пропозиционалния контекст (вж. Spade 1982: 188).

непосредствено означават говорените термини, последните непосредствено означават понятия. Така, само чрез сигнификативната транзитивност – в крайна сметка чрез значението на понятията – писаните и говорените термини означават нещо по-нататък. Оттук идват определения като „непосредствено“ или „последно“ значение у някои автори (Spade 1982: 189).

Тогава, имаме три семантично корелирани езика: говорен, писан и ментален. Като само менталният означава пряко мислите ни, а говореният и писаният означават опосредствено, така да се каже от първи (за говорения) и от втори (за писания) ред, бивайки знаци за други знаци, чак които означават първично мисълта. И Спейд продължава:

Но това схващане влиза в разрез с виждането, че езикът, бил той говорен или писан, е напълно конвенционален, така че можем да „налагаме“ термините да означават пряко всичко, за което искаме да говорим, а не само нашите мисли. Затова някои логици отхвърляли възгледа, че конвенционалните корелации между трите вида термини са отношения на означаване. Окам, например, ги нарича отношения на „субординация.“ (Spade 1982: 189).

Т.е. някои не приемали, че конвенционалните корелации, взаимни отношения, между трите вида термини – корелации на знак (графичен), който сочи към друг знак (фоничен), който сочи към мисъл (която пък по някакъв неясен начин също е знак – но към какво? – доколкото става дума за ментален език от понятия, които сочат към някакви значения и значи най-лесно е да допуснем, че сочат към себе си...) – та някои не приемали, че отношенията на денотативно опосредстване между трите вида термини представляват отношения на означаване, съгласно схващането за напълно конвенциона-

лен език, чиито термини могат да означават *пряко* всичко, че непосредственото означаване не се отнася само до мислите ни. Затова по същество всички означават непосредствено, но са субординирани, което вече е друг вид отношение. Това не засяга сигнификативната им функция, а е просто субординация. По този начин имаме противопоставяне на схващания за семантично *корелирани* в йерархия на означаването от различни редове, от една страна, и *субординирани*, еднопорядково означавачи, от друга, писани, говорими и ментални езици. В първия случай езиковите единици означават транзитивно, във втория – *пряко*. За отбелязване е един интересен факт – представата, че писаният език е подчинен на говоримия е много устойчива. Спейд посочва само един автор, Пиер д`Аий [*Petrus Aliacensis*], за когото писан и говорим език са равнопоставени: „Така, изговореното и написаното изречение са подчинение на менталното. Но не е необходимо изговореното и написаното да бъдат субординирани помежду си, както много приемат.“ (Spade 1982: 189).

Спейд посочва и два проблема, свързани с традиционното разбиране за значението на термините, което той определя като психологико-каузално, доколкото в схоластичната аристотелианска традиция значението на даден термин е това, което той поражда (каузален момент) у някого като мисъл (психологически момент; срв. Spade 1982: 188):

От психологико-каузалното разбиране за значение изглежда следва, че писаните и говорените термини не са значещи за самия пишещ или говорещ, а само за останалите. Ако бяха значещи за него, тяхното значение би се заключавало в „установяването“ на самите понятия, от които то е производно, което прилича на кръг (Spade 1982: 190).

Другият проблем, който възниква тук, е, че „стандартното понятие за значение не е подходящо за менталните терми-

ни. Те не установяват каузално някакъв акт на разбиране, те са понятия и така са или самите такъв акт, или интенционалните предмети на такъв акт, но във всеки случай не го причиняват. Затова някои автори отхвърлят понятието за естествено означаващ ментален език.“ (Spade 1982: 190).

По-нататък, термините са делени на категорематични и синкатегорематични. Категорематични са тези думи, които могат да служат за термини в строг смисъл – за субекти и предикати. Синкатегорематични са тези, които могат да участват в пропозицията само заедно с категорематични думи: съюзи, предлози... Спейд предлага следните схващания, не винаги ясно разграничени, за значението на синкатегорематичните думи: 1) те имат неопределено значение, докато категорематичните думи имат фиксирано, определено значение; 2) те съзнават – т.е. означават само в съчетание с категорематични думи; 3) те нямат никакво значение, а само определят условията за истинност; 4) те означават начина на мислене; 5) те пораждат някакво разбиране, но нямат предмет и то не е разбиране за нещо; 6) означават начина на схващане на нещата; 7) те не означават неща, а по-скоро модуси, характеристики на нещата (срв. Spade 1982: 190–191).

Така, синкатегорематичните думи нямат значение, ако се ползват самостоятелно, а само във връзката с други думи. Наричани са и *consignificativus*, съзнаващи. Те нямат денотация, както съществителното, прилагателното, местоимението, личното име, глагола и не могат да бъдат субект или предикат. Могат обаче да променят количествено обхвата на денотацията на категорематични термини. Например думи като: *само, освен, всеки, някои...* и пр. Такива, в логически смисъл, се явяват квантификатори.

За категорематичните думи има общото съгласие, че означават „ултимативно“ (т.е. в крайна сметка), ако не и „непосредствено“, екстраментални неща (с изключение на думи като „познание“, „понятие“) и че собственото име означава своя носител. Значението тук съвпада с „това нещо да бъде

истинно предицирано за“ . Но има противоречие между реалисти и номиналисти относно екстраменталния сигнификат на общите термини: за реалистите това е универсалия или обща природа, за номиналистите не съществуват универсалии и общи природи в реалистски смисъл, признавайки все пак, съществуването на универсални понятия. Алтернативата между едните и другите вероятно може да се представи така: за реалистите един общ термин, например *човек*, означава обща природа (*човешкостта*, съществуваща реално, да не кажем, поне толкова реално колкото всеки отделен човек), докато за номиналистите той означава всеки отделен представител на тази „обща природа“, всеки елемент на класа „човек“ – ще рече всеки конкретен човек, който някога е живял, е жив и ще живее (вж. Spade 1982: 191).

Сега вече нека се спрем на свойствата на термина. Терминът има различни семантични свойства. Може би най-първичното е това да назовава – *appellatio*. Предшестващо, но не съвпадащо със *suppositio*, *appellatio* понякога се отнася само до референция на името към актуално съществуваща вещ. После идва *suppositio*. С ред уточнения около граматическия, логическия и теологическия смисъл на понятието, *suppositio* е свойството езиковият израз да *стои* за (вместо) нещо изобщо в изказаното. Впрочем, в известен период синонимно вместо активните форми на *supponere* са ползвани *stare pro*, *teneri pro*, *esse pro* [стои за, държи се за, бива за].<sup>2</sup> Терминът има също и значение (*significatio*), *разширение*, *ограничение*, *копулация*. Сочени са и други свойства. За основно свойство на термина субект в ранното развитие на супозиционната теория е приемана *супозицията*, а на термина предикат – *копулацията*.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> „Втората половина на XIII в. активните форми на глагола *supponere* и терминът *suppositio* не са ползвани често. Активните форми на *supponere* нерядко са замествани с други изрази (*stare pro*, *teneri pro*, *esse pro*, *accipere*, *sumere*).“ (Murè 2013: 205)

<sup>3</sup> Първата от сочените тук работи на Ебесен върху ранната теория на супозицията започва така: „Едно от основните убеждения на средновековните било, че думите изобщо и в частност имената са знаци, т.е.

Всички те, без *значението*, по-късно биват поети – супозиция вече имат и субектът и предикатът<sup>4</sup> – от *супозицията*: от референциалния или денотативен капацитет на израза термин изобщо. Всички, с изключение на *значението*<sup>5</sup>, което остава независимо свойство и дава начало на една друга семантична доктрина: тази на модусите на значение, заемаща основно място в средновековното логико-лингвистично мислене, особено континенталното, ярко представено в Парижката школа, някъде края на XIII – началото на XIV в. (вж. Dutilh Novaes 2011: 1230, 1231, 1232). По този начин, теория на супозицията може да се представи като семантична теория на обусловената от пропозиционалния контекст референциална област на субекта и предиката. Това често, но не само, означава – на обусловения от предиката референциален обхват на субек-

---

всяка дума може да се оприличи на показалец или стрелка, която сочи към нещо друго. [...] Също така, било прието схващането, че предметите на ежедневния опит са анализируеми във форми и носителите на формите. Тези две доктрини били така да се каже обединени в класическото определение за име „*nomen significat substantiam cum qualitate*“, „името означава нещо, което може да е носителят на качество (или свойство, или форма), като снабдено с някакво качество (или свойство, или форма).“ [...] „Теория на супозицията със свързаните с нея теории на *copulatio* (знаковия капацитет на прилагателните термини), *ampliatio* (разширяването на референциалната област) и *distributio* представляват едно от най-оригиналните достижения на западната средновековна логика.“ (Ebbesen 1981: 35, 36).

<sup>4</sup> До тогава, края на XII – началото на XIII в., изглежда рядко за термина предикат се казва, че супозира и то изглежда главно в Англия. (Ebbesen 2013: 62).

<sup>5</sup> За средновековната семантика има две основни свойства на термина: значение и супозиция. Схващането за значение се основава на пасаж от *За тълкуването* в превода на Боеций (*De interpretatione* 3, 16b 19, свободно предаден: Думите, изречени отделно, са имена и означават нещо. Затова, който ги изрече, въвежда едно разбиране, а който ги чуе се спира на него.) Терминът означава това, за което кара някой да мисли. Така *значението* е психологико-каузално свойство на термина – да означава нещо дадена дума е да се установи разбиране за това нещо чрез нея у някого (вж. Spade 1982: 188).

та, съгласно свързаната с името на Уилям от Шерууд<sup>6</sup> максима „субектите са такива, каквито предикатите позволяват“ (вж. Ebbesen 1981: 44). Тогава, един от основните въпроси, на който следва да се отговори, е: вместо какво стои подлогът/субектът в изречението/в пропозицията, където той е свързан със съответно сказуемо/предикат; да се определи зависимостта на референциалния обхват на субекта от предиката, като се отчита значението, стесняващо или разширяващо, т.е. квантифициращо, основно на синкатегорематичните термини и модалните и времеви определения, идващи с глаголната форма<sup>7</sup>, което наричаме *пропозиционален контекст*. И макар с развитието на теорията да са търсени и предлагани и други форми и фактори на семантична вариативност, въпросът за контекстуално обусловената от предиката супозиция на субекта е централен семантичен въпрос, макар и не единствен, защото в него първо се разкрива, така да се каже, духът на супозиционната теория, смисълът на нейния подход.

Собствено семантичната супозиционна теория възниква в края на XII в. Преди това понятието *appellatio* има централно значение за логиката, а *suppositio* е понятие на теологията<sup>8</sup> (Ebbesen 2013: 72). *Appellare* (назовава) в смисъл на реферира към, се употребява поне до късния XII в. Често *nominare* (име-

---

<sup>6</sup> От неговото Въведение в логиката и, разбира се, с обичайното препращане към Боеций. За последния обаче във Въведението се посочва, че макар и това положение да му е приписвано, той всъщност казва обратното „*talia [predicata] qualia subiecta permiserint*“ (по *De Rijk Logica Modernorum* II (1): 561).

<sup>7</sup> Интересно е да се отбележи, че в късни работи като фактори, влияещи на референциалния обхват, се отчитат неща като интерпретативното присъствие на участващите в езиковата ситуация (Dutilh Novaes 2011: 1235).

<sup>8</sup> В тази връзка Де Либерта пише: „Средновековната теория на референцията се ражда от срещата между логико-граматическия речник на *suppositio*, която е подлог на изречение или субект на съждение, и теологичния речник на *suppositum* и *persona*, характеризиращ Единния и Троичен Бог като същност в три „подпори“ („ипостаси“, *supposita*) или „Лица, Персони“ (*personae*).“ De Libera, A. (1990) *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro, p. 36.

нува), *nuncipare* (нарича) се използват синонимно. *Supponere* (*pro*), в края на века *suppositio*, става стандартната дума за „референцията на съществителното име“, докато *appellare* вече е по-специализирано, означавайки сега „рефериращ към актуално съществуващ предмет“ (Ebbesen 1981: 36). В края на XII в. *appellatio* се среща като слята (*confusa*) или дискретна (*discreta*) – има две от основните класификационни свойства, разглеждани по-късно в анализа именно на различните модуси на супозиция. Така някъде от XII в. нататък – различни изследователи се разминават за датировката – може да се говори за теория на супозицията и теория на апелацията като за едно и също (Ebbesen 2013: 70–71).

В историческия развой на учението за супозицията се извършва понятийно отместване от лингвистично-логическо в ранните развития, към онтологико-метафизично фокусирани семантични теории от средата на XIII в. насетне. В крайна сметка общата голяма понятийна рамка (без ни най-малко да е снет въпросът за езика) се оказва логико-метафизична<sup>9</sup> (срв. Murè 2013: 226). Това напълно важи и за другото голямо и в известен смисъл конкурентно на супозиционното средновековно семантично учение – за спекулативните граматикки, разглеждащи модусите на значение на частите на речта – достигашо своята зряла форма края на XIII в. Представителите на първото направление, супозиционното, са известни като *терминисти*, изследващи семантиката на употребената дума, т.е. когато тя вече е термин, или *сумулисти*, понеже обичайната форма, в която излагат своята работа, са суми по логика<sup>10</sup>. Представителите на второто, изследващи модусите на значе-

<sup>9</sup> Лингвистичният момент не е снет, напротив, фактът на езика остава, така да се каже, първа реалност. Но сърцевината, това, заради което се провежда изследването – да се разкрие какво се казва – има логически и метафизически характер, като логика и метафизика си кореспондират по определен начин. Някаква логическа и метафизическа реалност се предполага и в крайните форми на номинализъм.

<sup>10</sup> XIII в. се пишат пълни прегледи на логическата проблематика – суми по логика, в които свойствата на термина, особено супозицията, имат

ние, *modi significandi* – формалните и независими от лексикалното конкретно значение общи значения на частите на речта, чиито съчинения са известни като „спекулативни граматиките“<sup>11</sup> – са наричани *модисти*. Изобщо, ако приемем теория на супозицията, от една страна, и теория на модусите на значение, от друга, за алтернативни семантични програми, можем хронологично да представим нещата, както следва.

### 1) Ранно развитие на теория на супозицията (XII – средата на XIII в.)

Тук един от основните мотиви на работата, особено в началната фаза, е анализът на софизми, на трудни и подвеждащи положения.<sup>12</sup> С тривиализирането на теорията, и съответно със западането на интереса към нея, средата на XIII в., особено сред континенталните логици, вече започват да се търсят други инструменти за анализ.<sup>13</sup> В началото, *suppositio* често е свързвана със синтактичния акт на поставянето на термин за граматически подлог в изречение. Но дори още по това време, отбелязва Ебесен, за *suppositio* не става дума само като за синтактичен акт, но и като за семантичното отношение между термина и това, за което той стои, което по-нататък става общото понятие за нея. Синтактичното и семантич-

---

ключово място. Тези автори са известни като терминисти или сумулисти (Dutilh Novaes 2011: 1232).

<sup>11</sup> Макар и традиционната форма на сумата и тук да не е изоставена – често работите на модистите са суми: *Summa Modorum Significandi*, – те остават като „спекулативни граматиките“, дори когато това не е оригиналното им име, както граматиката на Тома от Ерфурт, озаглавена първоначално *Novi modi significandi*, в крайна сметка е позната като *De modis significandi sive grammatica speculativa*.

<sup>12</sup> Де Райк посочва изобщо две посоки в развитието на теория на супозицията: едното, определено от традицията на коментарите на *За софистическите опровержения* на Аристотел; второто – от традицията на коментарите на граматическата работа на Присциан (Dutilh Novaes 2011: 1231).

<sup>13</sup> Срв. Ebbesen 1981: 43–44, и Murè 2013.

ното разбиране на *suppositio* в действителност не са различни, ако се вземе предвид, че по принцип подлогът на изречението е съществително име и че съгласно граматическата традиция, следвайки Присциан, името означава субстанция с качество. По този начин, полагайки името като подлог, същевременно се обръщаме към субстанцията, която то означава. Така, XII в. нещо да е *suppositum*, означава то да е носител на име и заедно с това – на форма, на качество. Именно това, да е носител на форма е ключово, според Ебесен, в ранната супозиционна теория (вж. Dutilh Novaes 2011: 1231).

Още в този начален етап е била отчитана ролята на контекста относно вариативността на семантиката на термина – „било разпространено схващането, че терминът може да се ползва за нещо друго от това, което означава, в зависимост от специфичния контекст, в който се употребява. Например, в граматическата теория често се налага да се ползва термин, за да се говори за самия термин („човек“ е име, „тича“ е глагол), а не за нещата, които той обичайно отбелязва. Тази автономична употреба е наричана от автори, принадлежащи на граматическата традиция на XII в., „материална импозиция“ – материално налагане, *materiale impositum*, понятие, предхождащо това за материална супозиция (Розие-Каташ).“ (Dutilh Novaes 2011: 1232).

XII в. развитието на супозиционната теория е свързано най-вече с Парижката школа. Отличителна черта на нейната трактовка е голямото значение на натуралната супозиция, *suppositio naturalis*, определяна като неконтекстуална, стабилна супозиция, за разлика от акциденталната супозиция, която терминът придобива, обратно, именно в пропозиционалния контекст. Натуралната супозиция е единствената, при която терминът се разглежда извън контекст.<sup>14</sup> (вж.

<sup>14</sup> Спейд определя концепцията за контекстуално независима супозиция като неясна: „Въпреки че повечето автори поддържали, че термините имат супозиция само в изречения, някои изрично приемали, че те имат натурална супозиция извън изреченията. Изразът „натурална

Dutilh Novaes 2011: 1232) Може би и неслучайно впоследствие тук ще се развие теорията на спекулативните граматики, където семантичният елемент, частта на речта, има контекстуално независимо значение. XIII в., с разгръщането на собствена логическа школа в Оксфорд, теория на супозицията вече се развива в условията на противопоставяне и взаимно влияние на Оксфордската и Парижката традиции.

На XII в. принадлежат множество правила отнасящи се до референциалния обхват на термините в различни контексти. Първи възникват ограничаващите семантичния обхват по време аксиоми от началото на века<sup>15</sup>, още преди *suppositio* да замести *appellatio* като общо име за референция (Ebbesen 1981: 40). XIII в. заварва вече стандартна терминология с такива названия като *suppositio confusa* и *suppositio determinata* за някои особено важни типове референциални области – техническият език на супозиционната семантика вече е в голяма степен формиран. Темата за супозицията е обичайна въстпителна тема към въведенията в логиката (Ebbesen 1981: 36).

Тук нека се върнем и по-подробно спрем на изложеното от Ебесен за това, какво изобщо е супозиция още в ранните представяния на теорията, а всъщност и много по-рано. Разглеждайки *suppositum* като носител на форми, той коригира иначе безсъмнения авторитет на Ламбертус Мари де Райк – авторът на пионерната работа върху ранната терминистка логика *Logica Modernorum*, чийто изследвания, наред с тези на Ян Пинборг, върху средновековната логика, семантика и философия на езика, са от основополагащо значение. Де Райк мисли супозицията синтактично. Той смята, че *supponere*, *suppositum*, *suppositio* са термини с граматически произход, означаващи „да се сложи граматически подлог на глагол“, „гра-

---

супозиция“ обаче невинаги се отнася до тази неясна доктрина.“ (Spade 1982: 195–106).

<sup>15</sup> Те са три: 1) сегашно време на глагола, прави подлога да стои за актуално съществуващи неща; 2) минало време – за минали или сегашни неща; 3) бъдеще – за сегашни или бъдещи (същото място у Ебесен).

матически подлог“ и, респективно, „поставяне като граматически подлог“; че те нямат никакъв онтологичен смисъл; че от Присциан насетне до XII в. граматични и логични последователно използват тези термини в този „граматически смисъл“, като значенията „реферирам“, „референт“, „референция“ тук са вторични; *supponere* има смисъла „нещо да е подлог“ (De Rijk, *Logica Modernorum* II, 1 ch, XVI). За Ебесен, напротив, граматическата употреба на *supponere* има значение за историята на термина и „слагам като подлог“ е често най-добрият превод на *supponere* в текстове от XII в., но, по същество, това, нещо да е *suppositum* означава то да е *носител* – носител на име или на форма/качество. *Suppositum* не означава основно граматическия подлог, който се поставя на даден глагол, граматически субект, срещупоставен на един предикат-глагол. Ебесен показва, че това е валидно от старите граматични Присциан и Аполоний Дискол до Петер Хелиас<sup>16</sup> и нататък. Така XIII в. има *suppositum*, превод на гръцкото ὑποκειμενον, подлежащото, изрично означаващо нещото, което именно като подлежащо е 1) носител на име и/или 2) носител на свойства (качества, форма). *Suppositum* носи името си, от една страна, и носи формите си от друга. По този начин името реферира към него и то задава семантичния обхват на името в съответната употреба, контекстуално определената му референциална област. Това фокално, според Ебесен, значение на *suppositum* – „носител на форми“ – свързва различните средновековни теории на супозицията. Как точно *suppositum* носи своите форми или имена, се определя от съответния пропозиционален контекст, което тук е и централен въпрос на супозиционната семантика<sup>17</sup> (Ebbesen 1981: 36–38).

Няколко думи за термина *suppositum*. Ебесен посочва, че XII и ранния XIII в. *supposita* обикновено нямат лингвисти-

<sup>16</sup> За когото, впрочем, споменава, че въвежда противопоставянето *suppositum* – *appositum* като субект и предикат и формите, които *suppositum* носи, му се приписват от съответно *appositum*.

<sup>17</sup> Виж приложението от Спейд.

чен характер, а са екстралингвистични биващи, за които се отнася предикацията, означавани и/или именувани от граматическия термин подлог (Ebbesen 2013: 62). Мюре представя нещата така: Терминът *suppositum* е свързан с метафизичната теория на субстанцията – *vox significativa* (звукът, който има значение, *significatio*) стои за (*supponit pro, stat pro*) неговото *significatum* (това, което се има предвид) или за обща природа (*natura communis*), или за същност (*essentia*), изразявана с дефиниция. Понякога терминът *suppositum* е ползван като синоним на *subiectum*, когато става дума за субекта на дефиниция. (Murè 2013: 209) Втората половина на XIII в., *suppositum* е ключово понятие, но не като понятие на теория на супозицията, а в най-различни философски, логически и лингвистични контексти: семантични теории в собствения смисъл, разглеждания на категориите, на дървото на Порфирий, метафизични работи по въпроси на *quidditas, essentia, natura* и връзката им с индивидуално биващите. (Murè 2013: 205) Пак, общо казано по това време, означаващият термин стои за (*stat pro* или понякога *supponit pro*) своето *significatum* (означено) или своето *suppositum*, без никакво разграничаване на отделните видове супозиция. (Murè 2013: 208) *Suppositum* става логически и метафизически централно понятие, представлявайки *hoc aliquid signatum* (това нещо, което е означено) и така по същество съвпада с *quidditas* (Murè 2013: 224).

## 2) Терминизъм (XIII в.)

През XIII в. се пишат пълни прегледи на логическата проблематика – суми по логика, в които свойствата на термина, особено супозицията имат ключово място. Затова периодът е наричан „терминизъм“. Както стана дума, ако супозиционната теория XII в. се развива в Париж, XIII в. вече има две различни, макар и донякъде взаимно повлияни, традиции на трактуване на материята: Парижка и Оксфордска, с характерна отличителна черта на Парижката школа – понятието за нату-

рална супозиция, единствената разновидност на това понятие, при което супозицията се мисли несвързана с контекста (Dutilh Novaes 2011: 1232). Проблематиката на супозиционната теория преминава в регистъра на школското познание, става тривиална част от логическата пропедевтика и интересът към нея спада. По времето на Петър Испански, по свидетелства в неговата *Summulae logicales*, вероятно семантико-логическите въпроси на супозицията вече са били безинтересна, но неизбежно включвана в съчиненията по логика, материя. Изобщо, изглежда теория на супозицията е „мъртво познание“ за континенталната логическа традиция в периода от средата на XIII чак до времето на Буридан, XIV в., когато тя се възвраща (вж. Ebbesen 1981: 43–44).

### 3) *Modistae* или спекулативни граматисти (средата на XIII – началото на XIV в.)

Станала усвоена семантична територия и изглеждаща в някакъв смисъл безперспективна за по-нататъшно развитие като инструментариум за езиков анализ, теория на супозицията отстъпва място на една друга теоретична перспектива към езика, в отношението му към мисленето и реалността.<sup>18</sup> Тя поставя в центъра на своето разглеждане вече не контекстуално обусловената референция на термина, а устойчивите, независими от употребата, значения на езиковите елементи – модусите на значение на частите на речта. Това се случва точно там, където супозицията на термина беше мислена по отличаващия се извънконтекстуален начин на нату-

<sup>18</sup> На единия единствен език, на който се изразява метафизиката и логиката, което на свой ред води до това, че съществува една единствена логико-онтологична граматика. Тя няма нормативен характер, да дава рамките на правилното писане и говорене, а е теоретична наука, подобна на логиката и затова спекулативна (вж. Pinborg 1982: 255), която се занимава със семантичните въпроси на формите на значение, в тяхното отношение към формите на мислене и формите на реалността.

ралната устойчива супозиция, в Парижката школа и изглежда се разпространява из севера на Европа.<sup>19</sup> По този начин се развива учението за универсалната граматика, представяща структурата на съвършения логико-метафизичен език, което възшност има своя корен назад във времето. Така средата на XIII – началото на XIV в. супозиционната теория в голяма степен е изместена от доктрината на спекулативните граматиките, в която значението на семантичната единица, вече не *терминът*, а *частта на речта*, е трансконтекстуално, само по себе си – в независимите от употребата в свързана реч модуси на значение (втори значения или съзначения – синонимни изрази тук). Модусите на значение са централното понятие на спекулативните граматиките. Те са формата на частта на речта, с която тя означава нещо, независимо от конкретното си лексикално значение. „Камък“ освен минерално тяло или някой конкретен камък и пр., означава, имайки формата на съществително име, и субстанция – има модусът на устойчивото самостоятелно съществуване. „Тичам“, освен едно конкретно действие, означава, имайки формата на глагол, и процес – има модуса или второто си значение на изменчивото биване, на следващи се състояния в едно поточно изменение изобщо. Модисткият анализ продължава през осемте класа части

---

<sup>19</sup> В предговора към превода си на Спекулативната граматика на Тома от Ерфурт, Бърсил-Хол пише: „Все пак известно е, че през тринадесети век лекциите по граматика с логико-философски уклон са били част от учебната програма във Факултета по Изкуства в Париж и в по-голямата част от училищата на северна Европа. Може също с основание да се каже, че граматическата теория, така, както е преподавана от средновековните схоласти на тринадесети и четиринадесети век, особено модистите, представлява едно от най-големите интелектуални достижения на златното време на схоластиката и кулминация на теоретичната работа на много поколения върху природата на езика, целта и формата на граматиката.“ [...] „Ако се доверим на ръкописната традиция, можем да заключим, че влиянието на неговата [на Тома] граматика се ограничава основно до северните части на Европа.“ (Bursill-Hall 1972: 20, 28) *Grammatica speculativa of Thomas of Erfurt* 1972, trans. G. L. Bursill-Hall, London, 1972.

на речта, в реда, останал от Донат и Присциан: име, местоимение, глагол, наречие, причастие, съюз, предлог, междуметие. Класифицират се техните *есенциални модуси* на значение, от една страна, и техните *акцидентални модуси* на значение, от друга. Първите, основните, са такива, каквито бяха току що споменати: модус на биване за името изобщо (*modus entis*), модус на самостоятелното биване (*modus per se stantis*) за името като съществително и модус на принадлежността към нещо друго (*modus adiacentis*) за името като прилагателно; модус на изменчиво биване (*modus esse – modus fluxus et successionis*) за глагола и т.н. Вторите, и по важност, са техните различни граматически форми: род, число, падеж, време и пр. В по-развитите варианти на теорията се разглеждат и активни и пасивни модуси на значение.

Тук се търси строга аналогия между езиковите форми (*modi significandi*), познавателните форми (*modi intelligendi*) и формите на хилеморфичната реалност на аристотелианската метафизика (*modi essendi*). И така, в някакъв смисъл, формалната граматическа коректност, конгруентността, е корелирана с валидността на изказаното. Контекстуалната вариативност вече не е средоточие при определяне стойността на семантичния елемент, макар и лингвистичният контекст да запазва значението си при определянето на референта.<sup>20</sup> Мюре посочва едно съществено отместване на фокалната семантична перспектива от собствено денотативно към сигнификативно разглеждане. Що се отнася до денотацията (ре-

<sup>20</sup> Например, в *Grammatica speculativa* на Тома, смятана за едно от най-развитите и представителни съчинения на модизма, основното значение на супозиция е това на определената персонална супозиция, т.е. тип денотация, при която една дума реферира или към определено биващо, или към съвкупността от минали, настоящи и бъдещи биващи, които тази дума може да представя (бел. 22 към превода на португалски на GS (2019)). Т.е. запазено е разбирането за контекстуално обусловена референция на термина, отбелязан е един най-характерен тип супозиция, но това са вече съпътстващи, периферни или просто наследени въпроси, съвместени със собствената семантична теория на модусите на значение.

ференцията), тя пише: „Относно „денотацията“ като основна функция на означаващия термин, специално следвам интерпретацията на Пинборг и Де Райк. Имам предвид, разглеждайки терминистката доктрина на *suppositio* като противопоставена на модисткия подход, че основната функция на означаващия термин в пропозицията е да сочи референт (което наричам „денотация“), а не да има значение (*significatio*) извън неговата функция в пропозиционалния контекст.“ (Murè 2013: 206). А що се отнася до отместването към сигнификация и така да се каже до подчиняването на денотацията на сигнификацията, т.е. подчиняване на референцията на термина на значението на частта на речта, която се употребява като термин в пропозиция, тя отбелязва: „Основните моменти на анализа на Пинборг на модизма си остават в сила – можем да го следваме и да вземем термина *suppositum* като „това, което е денотирано“ от означаващия термин. За разлика от ранната теория на *suppositio*, основната функция на означаващия термин вече не е денотация, а *significatio*. *Significatio* на един термин задава границите на възможните *supposita*, към които той може да реферира в и извън пропозицията: *terminus supponit illud quod significat*“ (Murè 2013: 206).

#### 4) Късни развития – XIV в. и нататък

Началото на XIV в. вече, обратно, интересът към спекулативните граматички спада и теория на супозицията се завръща, добивайки концептуално по-силен вид. Измествайки теорията на модистите, тя отново е основното учение на семантичния анализ. Тук, в много отношения, за отбелязване е *Сума на логиката*, *Summa logicae*, на Окам. За да представим следващото развитие на концепцията за супозиция, нека накратко бъдат скицирани, връщайки се назад, три основни вида супозиция – проста, персонална и материална, – по Ковингтън: През ранния XIII в. Петър Испански и Уилям от Шерууд разграничават множество супозиции на думите, сред които: матери-

алната (*suppositio materialis*), простата (*suppositio simplex*) и определена лична супозиция (*suppositio personalis determinata*). При материалната супозиция думата обозначава самата себе си, както е при човек в „човек е двусрична дума“. При простата супозиция думата реферира към понятието, което съставлява нейното значение, терминът стои за обща природа или универсално понятие, както човек обозначава родовото понятие за човек в „човек е вид“. При определената лична супозиция, както при „човекът бяга“, думата се отнася до един или повече членове на класа, който тя означава (вж. Covington 1984: 12). XIV в., след Окам, въз основа на схващането му за ментален език<sup>21</sup>, с Буридан се извършва важно преформулиране на учението за супозицията. То напълно се освобождава от простата супозиция (супозицията за общо понятие), запазвайки само персоналната и материалната като главни видове на собствената<sup>22</sup> супозиция, доколкото ако простата супозиция е супозиция за ментален термин (Окам) – тъй като няма универсалия като някаква екстраментална същност, а самото понятие за универсалия е термин на менталния език, – то тогава тук имаме термин, който се отнася към самия себе си и простата супозиция всъщност се оказва материална. Оказва се, така да се каже, ненужен референциален плеоназъм. В тази традиция материалната супозиция започва да се разглежда подобно на персоналната, което позволява квантификация и при случаите на материална супозиция, т.е. в случаите, в които *supposita* на дадени термини са други, изговорени, писани или ментални, термини. (Dutilh Novaes 2011: 1234) Интересен

<sup>21</sup> Окам разглежда чисто екстенционалистки значението. За него един общ термин, като „човек“, означава всеки отделен човек, не универсалията човешкост. Друго за отбелязване, е схващането, че самото понятие е знак и оттук идва концепцията за ментален език, чиито пропозиции подлежат на сходен семантичен анализ, като тези на говоримия или писмен език, чрез средствата на супозиционната теория. По този начин се трансформира и понятието за персонална супозиция, съгласно новото разбиране за значение. (Dutilh Novaes 2011: 1234).

<sup>22</sup> Т.е. на буквалната, за разлика от метафоричната.

е и един нов фактор на семантична вариативност, свързан с името на Буридан, за който стана дума в бележка по-горе. Супозицията на термина се определя не само от 1) пропозиционалния контекст (както в случая, когато предикатът определя референцията на субекта), което е и най-рано и най-често отбелязваното или 2) от значението или истината, която се иска да се изрази в пропозицията, едно по-специфично схващане на развития XIV в. Супозицията на термина се определя 3) от интерпретативната конвенция, общото разбиране за изказаното, което имат участващите в езиковата ситуация. Например, възможна е различна супозиция за един и същи термин, в един и същ пропозиционален контекст при различно разбиране на пропозицията (Dutilh Novaes 2011: 1235).<sup>23</sup>

• • •

Нека обобщим дотук, позовавайки се на работата на Спейд. Супозицията е свойство на категорематичните думи, когато те служат за термини в строгия смисъл, с едно изключение – натуралната супозиция. Теория на собствената, неметафоричната, супозиция, като теория на референцията, разглежда как един от краищата на изречението реферира към всяко отделно нещо, за което той е вярно предицируем. В този случай говорим за персонална супозиция. Други видове собствена супозиция са материалната и простата супозиция. Материална супозиция имаме, когато единият край супозира за говорен или писан израз. При простата супозиция единият край супозира за универсалия, без значение дали тази универсалия има реалистски характер или е номиналистско универсално понятие. Много автори поддържат, че предикатът на изречението определя кой от трите вида супозиция може да има субектът (вж. Spade 1982: 192–193).

---

<sup>23</sup> Изобщо, за анализа на цялата периодизация вж. Dutilh Novaes 2011: 1231–1235.

Основната задача на супозиционната теория като цяло е разглеждането на семантичната вариативност на термините. Дютил Новаиш, като обръща внимание на това, че вариациите на семантичната стойност на термина в различните му употреби са от изключително значение за фундаментални логически понятия – истинност (валидност), изводимост, пропозиционално съдържание<sup>24</sup>, ги систематизира в четири главни групи:

1. Вариации в зависимост от това дали терминът е взет буквално или метафорично.
2. Вариации в зависимост от онтологично различните видове *неща*, за който един и същи термин може да стои, т.е. в зависимост от различните видове *supposita*: екстраментални индивидуални биващи, универсални биващи, ментални биващи или лингвистични биващи. Ще повторим. Тук се различават основните видове на собствената супозиция: персонална (Този кон е сив.), проста (Конят е бозайник.) и материална („Кон“ е трибуквена дума.) (напр. при Окам, *Summa Logicae*). – Контекстуалният елемент, определящ семантичната вариация, са онтологичните видове на нещата, за които другият термин в пропозицията е коректно предциран, съгласно горната максима „субектът е такъв, какъвто предикатът позволява“.
3. Вариации в зависимост от различния темпорален и модален статус на съответните *supposita*. Този вид супозиция е разглеждана посредством понятията *разширение* и *ограничение*. Тук се отчита, че някои пропозиционални контексти разширяват или ограничават областта на *supposita*, към които реферира даден термин. Контекстуалният елемент, който предизвиква вариацията, обикновено е времето (сегашно, минало,

---

<sup>24</sup> Тук тя посочва, че теория на супозицията е развивана като *практическо* средство за семантичен анализ на речта и затова има пряко отношение към истинността и изводимостта (вж. Dutilh Novaes 2011: 1231).

бъдеще) или модусът (актуален, възможен или необходим) на глагола в пропозицията.

4. В зависимост от различните количества биващи, необходими за верификацията или опровергаването на дадена пропозиция<sup>25</sup>. Тук се класифицират различните модуси на (общата) персонална супозиция, главните от които са дистрибутивно слятата, просто слятата и определената супозиция (пак по *Сумата* на Окам). Контекстуалните елементи, обикновено отговорни за този тип вариации са синкатегорематични термини като „всеки“, „някой“, „никой“ и словоредата (вж. Dutilh Novaes 2011: 1230).

Отбелязвано е, че освен екстензионалната референция на субекта, следва да се отчете и случаят, когато предикатът указва интензионален предмет като референт на субекта и именно в това отношение *suppositio accidentalis* бива разделяна на *suppositio simplex* (при интензионален референт) и *suppositio personalis* (когато имаме екстензионален предмет). Това се свързва с името на Петър Испански, но вероятно идва от по-стари източници. (вж. Ebbesen 1981: 43) Което подсказва едно удобно за мен най-общо класифициране на собствената супозиция съгласно видовете референти на екстензионална и интензионална супозиция. С това обаче ще се напусне спецификата на Средновековното разглеждане и ще се отиде към теоретична конструкция от друг тип.

Спейд се спира на два по-детайлни момента в развитието на връзката между референция и верификация и на модификаторите на обема на референциалната област, за което стана дума:

#### *Супозиция и условия за истинност*

Въз основа на теорията на собствената супозиция, някои строят теорията на условията за истинност на категоричните изречения. Така, общото утвърдително съждение е вяр-

---

<sup>25</sup> Супозиция, свързана с квантификация.

но тогава и само тогава, когато неговият предикат супозира за всичко, за което субектът супозира. По подобен начин се строят чрез супозиция условията за истинност на останалите видове съждения (Spade 1982: 193).

*Теория на разширението и стеснението*

XIV в. се установява теория на разширението, която някои автори свързват и със съответна теория на стеснението. Тя обяснява как супозицията на субекта се разширява чрез темпорални и модални копули, и как трябва да бъде извършена съответна промяна в семантиката на предиката. Или как се стеснява супозицията на термините (например с прилагателно: „висок човек“ реферира вече само с подмножество индивиди на класа „човек“) (Spade 1982: 194).

Отбелязвано е, че супозиционната теория като цяло добре се представя с две отделни теории (Спейд) и дори, че под това име са обединени две отделни теории (*Енциклопедия Британика*): (1) теория на собствената супозиция (*suppositio proper*) и (2) теория на слизане до и изкачването от сингуларни твърдения. Последната, освен че представя важна логико-семантичната техника, от голямо значение за развитието на логиката изобщо, е свързана и с един съществен въпрос, с въпроса за систематизацията на различните видове супозиция, за таксономията на супозиционната семантика.

*Слизане до сингуларни твърдения или модуси на персоналната супозиция*

Това е втората, след разглеждането на собствената супозиция като персонална, материална и проста, главна част на супозиционната теория, която ни дава модусите на персоналната супозиция, където обичайно приети са: дискретна (*suppositio discreta*), слята и дистрибутивна (*suppositio confusa et distributiva*), определена (*suppositio determinate*) и просто слята (*suppositio confusa tantum*). Дискретната супозиция е супозицията на собствените имена, показателните местоимения

и изрази. Има големи разлики при определянето на другите видове супозиционни модуси. Може би тук Окам е най-изчерпателен.

Следва да се отбележи, че слизането до единични или сингуларни твърдения не бива да се разглежда като анализ на условията за истинност. Както се вижда по-горе, има изрично базирана на теория на супозицията теория на условията за истинност (Spade 1982: 194).

За какво по-конкретно става дума тук, ще опитам да покажа при следващото разглеждане на класификацията на видовете супозиция изобщо.

#### *За таксономията на супозицията*

Класификацията на различните видове супозиция<sup>26</sup>, семантичната таксономия на употребата на термина, понякога изглежда сложна и не съвсем последователна. В краткия си, обстойно ползван тук, материал, речниковата статия в *Енциклопедия по средновековна философия*, Дютил Новаиш изрично се спира на делението на Уилям от Шерууд на различните видове супозиция, като представително – изчерпателно и имащо влияние върху развитата теория на супозицията на XIV в. и нататък.

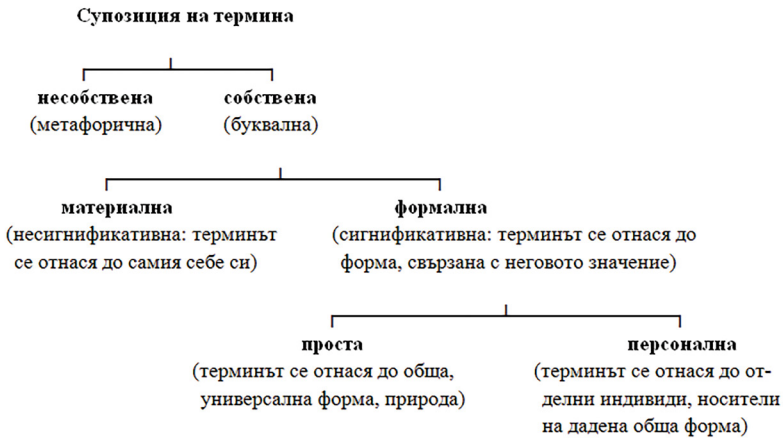
*Собствената*, неметафорична, супозиция Шерууд дели на *материална* и *формална*. Формалната супозиция е свързана със *значението* на думата термин – тя супозира това, което означава, доколкото значението е генетично свързано с формите; тук сигнификацията на общия термин е универсалната форма, с която той кореспондира (човешкостта при общия термин човек). Формалната супозиция се разделя на *проста* (когато терминът супозира за означената форма – природата, универсалната форма) и *персонална* – когато терминът супозира за носителите на тази форма, за индивидите, които я екземплифицират. Това е разбирането за персонална и проста

---

<sup>26</sup> Подразделенията на персоналната супозиция се наричат и модуси на супозиция.

супозиция, което по-нататък обичайно се среща в работите от XIII и XIV в. На формалната супозиция е противопоставена материалната супозиция, която не е сигнификативна, бивайки, както бе отбелязано, автонимична употреба на дума. Тези три вида собствена супозиция – персонална, проста и материална – се срещат в повечето текстове от XIV в. Те държат сметка за различните онтологични видове *supposita* на термина (както е при вариация 2. по-горе). Другите автори от XIII в. нямат интерес към деленето формална – материална, а са фокусирани върху понятията за персонална и проста. Особен интерес обаче към деленето формална – материална супозиция, с акцент върху материалната, има XIV в., с номинализма.

Дотук схемата на класификация е следната:

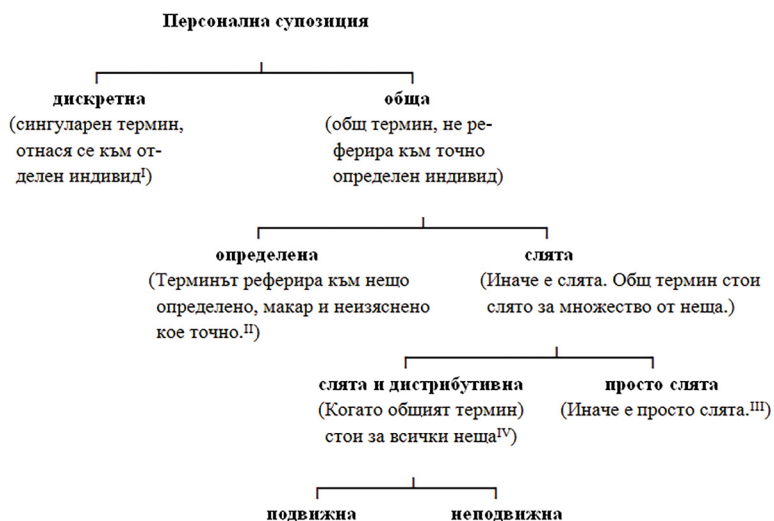


Друго деление на формалната супозиция, което се среща у Шерууд – макар и не докрай ясно дали това е подразделение в систематиката на простата и персоналната супозиция или е изобщо друго деление на формалната супозиция<sup>27</sup>, – е делението на *обща* и *дискретна* супозиция. Последващата традиция ще го възприеме като подразделение на персоналната супози-

<sup>27</sup> Оттук идва известно разминаване с предложената от Спейд примерна класификация, дадена в приложението.

ция. Общата супозиция е тази на общия термин, който не ре-  
ферира към отделни индивиди; дискретната супозицията е  
тази на сингуларните термини (напр. на собствените имена,  
на показателните местоимения).

След това, Шерууд разделя персоналната обща супози-  
ция на *определена* и *слята*; *слятата* – на *просто слята* и на *сля-  
та и дистрибутивна*; и, накрая, последната на *подвижна* и *не-  
подвижна*. Тази класификация на модусите на персоналната  
обща супозиция (без подвижната и неподвижната) ще се сре-  
ща повсеместно по-нататък, като се държи сметка за различ-  
ните количества *supposita*, необходими за верификацията в  
различен пропозиционален контекст (вариация 4.). Същото  
място у Дютил Новаиш (Dutihl Novaes 2011: 1233).



<sup>I</sup> Пример: Този човек е мой приятел.

<sup>II</sup> При слизание до нейните сингуларни пропозиции се оти-  
ва в дизюнкция. Става дума за това нещо или за това, или за  
това... пълна дизюнкция, от която визирам едно определено  
нещо или неща, но не е необходимо да знам кои точно. При-

мер, частно отрицателните съждения, Някои хора не са добри: Този човек не е добър или този човек не е добър, или...

<sup>III</sup> Тук не е възможно слизване до дизюнкция (както при определената) или конюнкция (както при слятата дистрибутивна) от сингуларни твърдения, но е възможно валидно изкачване от сингуларно твърдение към общата пропозиция, както се сочи по-долу.

<sup>IV</sup> При слизване до нейните единични пропозиции се отива в конюнкция. Става дума за това нещо и за това нещо, и за това нещо... – за всички неща в тази потенциално безкрайна или най-малкото неопределена конюнкция слято. Пример, общо отрицателни съждения, Никой човек не е цвете: Този човек не е цвете и този човек не е цвете, и този човек не е цвете...

• • •

Част от това таксономично делене остава трудна за разбиране, без съответен формално логически апарат което не е цел тук. То не е изяснено изчерпателно и в своето време. Спейд предлага следната частична формализация:

Има големи разминавания, що се отнася до определения на другите модуси. Окам вероятно (*Summa logicae*, I, 70) предлага най-пълното им разглеждане. Неговите определения могат да се представят така:

Нека  $\phi(T)$  да е просто изречение, съдържащо поява  $T$  на общ термин в персонална супозиция и нека  $t_1, t_2, \dots, t_i, \dots$  всички бъдат сингуларните термини, които супозират за *supositum* на  $T$ . Тогава  $T$  е:

(a) слята и дистрибутивна ако и само ако  $\phi(T)$  имплицира  $\phi(t_1)$  и  $\phi(t_2)$ , и... и никое  $\phi(t_i)$  не имплицира  $\phi(T)$ ;

(b) определена ако и само ако  $\phi(T)$  имплицира  $\phi(t_1)$  или  $\phi(t_2)$ , или... и всяко  $\phi(t_i)$  имплицира  $\phi(T)$ ;

(c) просто слята ако и само ако  $\phi(T)$  не имплицира  $\phi(t_1)$  или  $\phi(t_2)$ , или... но имплицира  $\phi(t_1)$  или  $t_2, \dots$ ) и всяко  $\phi(t_i)$  имплицира  $\phi(T)$ . (Spade 1982: 194)

Предавам пасаж от *Станфордската философска енциклопедия*, също хвърлящ светлина върху различните модуси на персоналната супозиция:

Всичко, което Уилям от Шерууд може да предложи, за да характеризира слятата супозиция, е да каже, че такава има, когато терминът супозира за [стои за, реферира към] много [...] Петър Испански казва повече: „Слятата супозиция е, когато се взема общ термин на мястото на много чрез универсални знаци“ и слята и дистрибутивна, когато той супозира за всички. Но все още всичко това не е ясно, и евентуално решение може да се намери в учението за изкачването и слизането. Ако се нарекат отделните неща, попадащи под някой общ термин, негови „низшестоящи“ и ако се нарече единичната пропозиция, образувана от общата пропозиция чрез заместване на общия термин (заедно с израза, който го определя) с термин с дискретна супозиция за едно от нейните низшестоящи, та ако се нарече такава единична пропозиция една от нейните „сингуларни [пропозиции]“, тогава извеждането от някоя обща пропозиция на единични твърдения се нарича „слизане“, обратното извеждане – „изкачване“. Ако слизането под термин е валидно, или поне валидно без да се променя останалата част от пропозицията, се нарича „подвижно“, иначе – „неподвижно“. Така, Уолтър Бърли, Уилям от Окам и техните последователи определили трите модуса на общата лична супозиция, както следва:

1. Употребата на общ термин в пропозицията има определена супозиция, когато може валидно да се слезе от пропозицията до пълна дизюнкция от нейни сингуларни пропозиции по отношение на този термин и обратно, може валидно да се изка-

чим от всяко нейно сингуларно твърдение до самата пропозиция;

2. Иначе, супозицията е слята и (i) слята и дистрибутивна ако може валидно да се слезе от пропозицията до неопределена конюнкция от нейни сингуларни твърдения по отношение на този термин; иначе (ii) е просто слята.

В този последен случай, 2 (ii), Окам отбелязва: „възможно е да се слезе по пътя на пропозиция с дизюнктивен предикат и е възможно да се заключи първоначалната пропозиция от всяка сингуларна“. Така, предикатът на едно общоутвърдително съждение има просто слята супозиция, понеже слизанията 1 и 2 (i) не са валидни, но от „всеки човек е живо същество“ може валидно да се заключи „Всеки човек е това живо същество или онова живо същество и така нататък за всички живи същества“<sup>28</sup> и обратно, от „Всеки човек е това живо същество“ (когато изобщо това би било вярно [ако е останало само едно живо същество]) може да се заключи, че всеки човек е живо същество.<sup>29</sup>

В същия дух в *Енциклопедия Британика*, в статията *Теория на супозицията*, се дава следното разяснение:

Персоналната супозиция бива разделяна на няколко типа, включително (отново детайлите варират при различните автори): (1) определена (напр. кон във

---

<sup>28</sup> Тук дизюнктивният предикат е (това живо същество, или онова, живо същество, или...) като се има предвид, че дизюнкцията се разбира в смисъл на и/ или, защото тя е вярна ако единият или другият или и двата нейни члена са верни.

<sup>29</sup> *Medieval Theories: Properties of Terms* in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Tue Feb 5, 2002; substantive revision Thu Mar 2, 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/medieval-terms/index.html#ref-26>

За семантичната стойност на термина...

„Някакъв кон бяга“), (2) слята и дистрибутивна (напр. кон във „Всеки кон е животно“) и (3) просто слята (напр. *животно* във „Всеки кон е животно“<sup>30</sup>).<sup>31</sup>

Виж и таксономичната схема на Спейд и съответните примери в приложението.

### В обобщение

Резюмирайки всичко дотук, можем да кажем, че в средновековното логико-метафизично мислене се открояват две значими семантични теории: теория на супозицията и учението на спекулативните граматичности. Първата разглежда основно *suppositio* на предикатните и субектни изрази – референциалния обхват на термините в контекста на съответната пропозиция, макар и да е отбелязвана „твърда“, независеща от контекста супозиция на термина. Втората е съсредоточена върху общите значения, носени от изолираната част на речта (*significatio* или *consignificatio*, или *modi significandi*), върху една семантична единица, взета сама по себе си. Вероятно *термин* и *част на речта* могат да бъдат разгледани като двата главни претендента за основен семантичен елемент на средновековните семантики: първият, имащ супозиция; втората – значение. Същевременно има някакво основание те да се мислят не противоположени, а като моменти на една обща, макар и

---

<sup>30</sup> Отново: предикатът в общоутвърдителното съждение има просто слята супозиция, изпълнявайки следните условия: 1) по отношение на него може да се слезе до единична или сингуларна пропозиция с дизюнктивен предикат: Всеки кон е (това животно и/или това животно, и/или това животно, и/или...) и 2) може валидно да се изкачим от сингуларното твърдение „Всеки кон е това животно“ до „Всеки кон е животно“ (в редкия случай, когато е останал да съществува само един кон, но все пак валидно).

<sup>31</sup> <https://www.britannica.com/topic/history-of-logic/The-theory-of-supposition>

не ясно обособена като такава, семантична доктрина<sup>32</sup>: терминът има супозиция в рамките на зададеното от неговото значение общо поле на възможни референти. Последните са вече конкретно придавани на използваните думи от пропозиционалния контекст, бивайки елементи на едно предзададено от значението на термина (сам по себе си, т.е. преди да бъде термин в тесен смисъл, а част на речта в модистки смисъл) семантично множество.<sup>33</sup>

Накратко, ако се поддадем на изкушението да схематизираме, с цената на ред неточности, може да представим съпоставително двете семантични доктрини така:

<sup>32</sup> Мюре посочва Анонимен коментар върху *Първа аналитика* от средата на XIII в., където се скицира семантична система, комбинираща референция и сигнификация.

<sup>33</sup> „Супозицията се отнася до употребата на термин, който вече има значение.“ (Dutihl Novaes 2011: 1230) Това „вече“ има априорен характер. Така, трябва да допуснем, че значението на даден термин (в общ смисъл) е условието на възможността за всяка негова референция. И ако следваме по аналогия Кантовото разграничение на емпирично и трансцендентално, значението се отнася към референцията така, както едно трансцендентално условие към обусловеното от него емпирично. И тук идва въпросът: Може ли тогава самото значение да бъде референт? – По-скоро не. То, като условие за възможността на всяка референция, самò не може да бъде референт; като трансцендентално, самò стои извън полето на емпиричните неща, към които се отнасят изказванията ни; като семантико-логически указващо на цял клас от биващи, самò не е биващо от този клас, а е тяхното интелигибелно битие – това, което ги прави идентифицируеми именно като такива, като биващи от точно този клас. И, продължавам спекулацията по оставеното ни, вече от Хайдегер: ако въпросът за смисъла на битието понякога ни отвежда към това, че *битие* всъщност е някакво значение, чрез което идентифицираме отделените биващи (както настоятелно отбелязва в работите си върху Хайдегер Кристина Лафонт), то, макар и последните да могат да бъдат, и всъщност постоянно да са, референти на думите в нашите изказвания, самото битие не може да е референт. Битието сякаш е нещо, което – доколкото то прави реалното тъкмо реално – самò не може да бъде реално, но при все това реално го „има“ (само?) в езика. Вж. Андреев 2020: 105, 106.

## За семантичната стойност на термина...

Теория на супозицията	Теория на модусите на значение
Излагана в <i>Суми</i> .	Излагана в <i>Спекулативни граматика</i> .
Представители: <i>сумулисти</i> или <i>терминист</i> .	Представители: <i>модисти</i> .
Разглежда <i>термина</i> ( <i>terminus</i> ) като основен семантичен елемент.	Разглежда <i>частта на речта</i> ( <i>pars orationis</i> ) като основен семантичен елемент.
Терминът има сменатична стойност <i>супозиция</i> ( <i>suppositio</i> ): референция, денотация.	Частта на речта има семантична стойност <i>значение</i> ( <i>significatio</i> ): модуси на значение ( <i>modi significandi</i> ), съ-значения ( <i>consignificationes</i> ), втори или пред-лексикални, значения.
Семантичната стойност на термините, супозицията, е <i>зависима от употребата</i> им в пропозиция. Пропозиционалният контекст определя референцията, денотацията или вместо какво стоят, към какво сочат в изказаното думите термини: към отделни биващи, класове биващи, понятия, имена.	Семантичната стойност на частите на речта, модусите на значение, е <i>независима от употребата</i> им в изречение. Това са езикови форми, които изразяват и дори са структурно идентични с логическите форми ( <i>modi intelligendi</i> ) и формите на реалността ( <i>modi essendi</i> ).

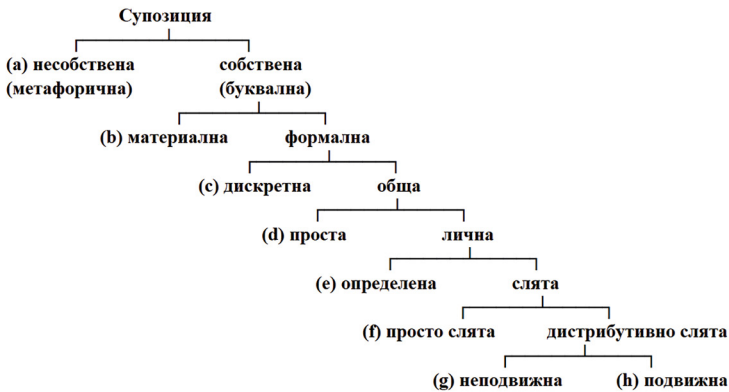
Тук следва да бъдат отбелязани две максими: 1) Субектите са такива, каквито предикатите позволяват (*talia sunt subiecta, qualia permiserint predicata*); 2) терминът може да има супозиция в границите на това, което означава (*terminus supponit illud quod significat*). Това позволява да се мисли, че в случая на 1) значението на предиката определя супозицията, за какво може да стои, на термина субект, а в случая на 2) че изобщо супозиция, термин да реферира към нещо, е възможна в рамките на предопределеното от значението поле – значението се явява условие за възможност, спрямо супозицията, че модусите на значение на частта на речта, предзадават всяка възможна референциална или денотативна семантична стойност

на нейна употреба в контекст, когато тя става термин. И накрая, че доктрината на спекулативните граматиките се явява теория от по-висш, така да се каже „трансцендентален“ в Кантов смисъл, порядък спрямо теория на супозицията, доколкото първата разглежда условията за възможност на предмета на втората.<sup>34</sup>

Всичко това обаче, изтръгва материята от нейната нестройна историко-текстуална конкретика.

### Приложение

При все възможните вариации у различни автори, добра систематична класификация предлага следната схема, дадена от Спейд, заедно със съответни примери:



<sup>34</sup> Като тук следва да се каже, че един много важен тип супозиция от особен интерес за номинализма на XIV в., материалната (нека припомним примера за нея: кон в „кон е едносрична дума“), за разлика от останалите, не е свързана със значението, бивайки употреба на думата, при която тя реферира сама със себе си като със свой „материал“. (вж. Dutihl Novaes 2011: 1233)

Примери:

- (а) След шестия ход руският шахматист беше смазан човек. (b) Човек е двусрична дума. (c) Този човек е мой брат. (d) Човек е вид. (e) На вратата има човек. (f) Всеки масажист е човек. (g) Всеки човек, който не е служител, е избираем. [неподвижна, защото логическото слизание под „човек“ е спряно от „който не е служител“, оттук не може да се изведе, например, „Джон, който не е служител, е избираем“, дори (ако не е дадена повече информация) „Джон е избираем“.] (h) Всеки човек е живо същество.

Тази схема има за цел да представи всички по-важни видове супозиция, познати на средновековните логици, но нито точно тези видове супозиция, нито тяхната организация могат да бъдат приписани на някой конкретен логик (Spade 1982: 196).

## БИБЛИОГРАФИЯ

Андреев 2020: Андреев, Я. „Die Seinsfrage съгласно неговото материално и формално значение“. *Философски алтернативи* 5 (2020), 98–120.

Андреев 2024: Андреев, Я. „Идеи на разума: за една Кантова терминологична корекция на философията на съзнанието“. *Критическият дух. 300 години от рождението на Имануел Кант*. Благоевград, 2024, 113–134.

Covington 1984: Covington, M. A. *Syntactic theory in the high middle ages: modistic models of sentence structure*. Cambridge, 1984.

Dutilh Novaes 2011: Dutilh Novaes, C. „Supposition Theory.“ *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. London, 2011, 1229–1236.

Ebbesen 1981: Ebbesen, S. „Early supposition theory (12th–13th century) I.“ *Histoire, Épistémologie Langage, Sémantiques médiévales: Cinq études sur la logique et la grammaire au Moyen Âge*. 3/1 (1981), 35–48.

Ebbesen 2013: Ebbesen, S. „Early supposition theory II.“ *Medieval Supposition Theory Revisited*. Leiden, 2013, 60–78.

Murè 2013: Murè, D. “Suppositum between Logic and Metaphysics. Simon of Faversham and his Contemporaries (1270–1290).” *Medieval Supposition Theory Revisited*. Leiden, 2013, 205–229.

Pinborg 1982: Pinborg, J. “Speculative Grammar.” *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism: 1100–1600*. Cambridge, 1982, 254–270.

Spade 1982: Spade, P. V. “The Semantics of Terms.” *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism: 1100–1600*. Cambridge, 1982, 188–196.

# III.



*Ясен Андреев-Васюта*

**Институция и конституция на  
филологическата хуманитаристика**

*Марта Методиева*

**Влиянието на Неофитос Дукас върху  
преподавателската дейност на Райно Попович**

*Николай Гочев*

**Писателят, политикът и червеноармеецът,  
или създаването на Чехословакия**


*Martin Smith*

**The Poetic and Scientific in the Educational Frame**





ЯСЕН АНДРЕЕВ-ВАСЮТА



ИНСТИТУЦИЯ И КОНСТИТУЦИЯ  
НА ФИЛОЛОГИЧЕСКАТА  
ХУМАНИТАРИСТИКА

INSTITUTION AND CONSTITUTION  
OF THE PHILOLOGICAL STUDIES  
OF CULTURE



JASSEN ANDREEV-VASYUTA

**Резюме**

Конституирането на историко-филологическата хуманитаристика е продължителен процес, разгръщащ се в множество посоки. Преминавайки от Просвещението към Неохуманизма, тя се утвърждава като когнитивна, институционална, социална, академична, образователна и административна реалност. Този период свидетелства не само за формирането на съвременния методологически и институционален канон, но и за възхода на нова неохуманистична научна идеология и историцистка стратегия за легитимиране на *disciplinae humanae*. Те престават да бъдат просто хранилища на догматични учения, наследени от традицията на западния свят, лишени от изследователска и иновативна стойност, и престават

да функционират само като спомагателни дисциплини, маргинализирани в рамките на университетската йерархия. Тъй като истината на хуманитарните науки не е нито вече постигната, нито наследена, нейното придобиване не може да се състои в безкритично усвояване и препредаване.

### Ключови думи

филологическа културология, изследователски императив, европейски университет, университетски семинари, *Studiosus philologiae*, неохуманистична научна идеология, форми на институционална еманципация, академичната консолидация, Кант, Шлайермахер

### Abstract

The constitution of historical-philological studies represents a protracted process, unfolding across multiple dimensions. Moving from the Enlightenment to Neohumanism, the European humanities establish themselves as cognitive, institutional, social, academic, educational, and administrative realities. This pivotal period witnesses not only the formation of the modern methodological and institutional canon, but also the rise of a new Neohumanist scientific ideology and historicist strategy for legitimizing *disciplinae humanae*. They cease to be mere repositories of dogmatic teachings inherited from the tradition of the Western world, devoid of genuine exploratory and innovative value, and cease to function merely as auxiliary fields marginalized within the lower ranks of the university hierarchy. Because the truth of the humanities is neither achieved nor inherited, its acquisition cannot consist in uncritical assimilation and retransmission.

### Keywords

historical and philological cultural studies, research-imperative, the European university, institutional emancipation, academic consolidation, philological university seminars, neohumanist scientific ideology, Kant, Schleiermacher



„Най-късно след Кант едно схващане, според което философията и обхванатите от нея същински науки – историко-емпиричните познания, от една страна, и чистите познания на разума, от друга, – стоят под властта на една чужда сила и не са подчинени единствено на истината – на тяхната собствена истина – не може повече да се поддържа научно“ (Arnd 1998: 37).

### **Хуманитарното познание като симптом и аспект на прехода към модерния свят**

Обособяването на дискурса за символното съществуване на човека е многоизмерен и продължителен процес. Това важи за установяването му като когнитивна, като институционална, като социална, като академична, като образователна и като административна реалност. Въпросното обособяване по-надолу е дискутирано като симптом и интегрална част на прехода към модерния свят. Прехождайки от Просвещението към Неохуманизма, европейската хуманитаристика се конституира в своя съвременен смисъл и функция. През този ключов период се конституира нейният модерен методологически и институционален канон. През него биват създадени и нейните неохуманистична научна идеология и историческа легитимационна стратегия. И до днес те продължават да формират историческия фон на съвременните дискусии вътре в, а най-вече върху хуманитарната област.

Съдружието на проучвателите-ерудити в стара Европа за дълго остава езотерично и екс-териториално. Това съдружие на *Gelehrten* постепенно прехожда към една модерна, а именно, държавно организирана, държавно финансирана и чиновнически инспектирана изследователска и образователна институция. Европейските университети биват обновени и започват да важат като основния носител и пазител на науч-

ното и образователното развитие. *Disciplinae humanae* се професионализират и от начетено занимание с авторитарното минало те се превръщат в хуманитарно-научно изследване. Те вече се обособяват като специфична професия (Beruf), практикувана в институционално подсигурана среда въз основа на държавно „одлъжностяване“ (Verbeamtung).

Разрушаването на традиционните културни обусловености и обезценяването на догматичното познание доминират просвещенската епоха. Тя апелира настойчиво за практическа полезност на науката. От тези просвещенски апели на свой ред се преминава към новите идеали за интелектуална и институционална самостоятелност на научното мислене (Vierhaus 1985, Carhart 2007).

Двата процеса на държавно институционализиране и интелектуално автономизиране имат за своя пресечна точка един трети значим структурен обрат. Той касае себеразбирането на хуманитаристиката като собствено когнитивна реалност. Става дума за прехода от традиционната „наука“, редуцирана до безкритично пазителство на едно наследено и проверено знание, към модерна наука, разбираща себе си решително като творене на нови истини. Това е начинание от изцяло нов интелектуален формат, поставяща себе си на първо място под „примата на метода“ и така, подчиняваща себе си на конституиращата Модерността процедурална рационалност (Szondi 1970: 9, 13, Gadamer 1986: 202).

От просвещенската епоха насетне, постепенно, но сигурно, се прехожда от старото схващане за хуманитарното занимание като ерудиция и изящен стил върху фундамента на западната традиция, към новата концепция за знанието като иновация, достигната в резултат на изследователски процес (Forschungsprozess, research process) (Turner 1980: 68, Nipperdey 1982: 65, Vom Brocke 1981: 727). Тази модерна концепция налага радикално скъсване с предходния модел на знанието за човешката култура. Неговата ориентация е подчертано ерудитска, статична, традиционалистка и архивар-

ска. Тази безкритична насока към миналото малко по малко бива прекъсната. То повече не важи като догматичния извор на релевантни интелектуални доктрини. Миналото вече не може да гарантира авторитарната валидност на такива анахронични доктрини.

Бивайки форми тъкмо на процедурална рационалност, европейските *Kultur-* и *Geisteswissenschaften* престават да се самоидентифицират с базирани върху авторитет и спекулация проникновения относно културното съществуване на човека. Създаването от тях познание повече не се схваща като статична величина, постигната и гарантирана от *gelehrte* традиция на западния свят. То вече се разбира като интегрална част от отворената и потенциално безкрайна система на човешкото познание. При това не става дума за система в анахроничния маниер на спекулативна философия на немския идеализъм, за дълго влиятелна в сферата на науките за духа. А става дума за „система“ в модерното процесуално значение на „отворен“, тоест, на „безкрайно апроксимативен смислов хоризонт“.

Така хуманитарните дисциплини постепенно престават да функционират просто като хранилища за доставени от миналото догматични учения, лишени от експлоративна и иновативна стойност. От късната просвещенска епоха, те започват все по-настойчиво и все по-успешно да основават своята научна идентичност и културна легитимност върху нови фундаменти – върху теоретико-аргументативния и процедуралния си характер, върху претенциите си за концептуална иновативност, и за (повече или по-малко непосредствени) практически ползи. Хуманитарната истина не е достигната отдавна, не е приета и не е проверена, а нейното достигане не може да бъде нищо друго, освен поставяне под императива на изследването – *research-imperative* (Turner 1973).

В условията на модерната култура, историко-филологическата културология стои пред задачата да продуцира, увеличава и разпространява нов тип знание за човека и неговото

символно битие. То по своята същност следва да бъде научно легитимно, методически гарантирано, публично достъпно, автономно достигнато, интересубективно валидно, практически разпространено, критически придобито. Днес това схващане за дискурсивната природа на културологичното знание се предпоставя като нещо колкото самопонятно, толкова и безалтернативно. Новият процедурален модел започва своя исторически ход от последната третина на осемнадесети век. Бавно, но победно, той се разпростира и налага в цялата дисциплинарна област по протежението на деветнадесетото столетие (Kjørup 2001). Така методологизирането, професионализирането, позитивизирането, де-метафизикализирането, историзирането и онауконачуването се превръщат в тясно взаимосвързаните научни доминанти на хуманитарната област, неизменно структуриращи както нейното фактическо развитие така и историята на нейната теория (Theorie-Geschichte).

Бивайки симптом на прехода към Модерността, дискурсът за културното битие на човека преминава през професионализацията, академичното и социалното утвърждаване, методологизацията, нарастващото специализиране, историзирането и тематичното разклоняване. Въпреки всички тези успешни процеси следва да се отбележи, че на практика традиционният модел на знанието никога не изчезва напълно и никога не бива действително изцяло заменен от знанието като продукт на самостоятелно и критично проучване. Дори днес значителна част от реалната „научна“ дейност в хуманитарната област се състои предимно в прегледи, хроники и пре-предаване на мисли, идеи и учения, създадени от съответните авторитети. Тук не-рядко се наблюдава крайно зло-вредната практика на изчерпване на „изследователската“ работа с намиране, обзор и преразказ на чужди, вече признати или просто модерни учения. Само в хуманитарната сфера разказването на биографията на класик на дадена дисциплина, проследяването на нейната история и празнословния

мистицизъм се приемат безусловно за легитимно практикуване на самата дисциплина.

Преходът от Просвещение към Неохуманизма е значима фаза не само за формирането на *методологическия* канон. Преходът от старата хуманитарна „наука“ към нов вид наука, реализираща себе си като критика и иновация, е съпътстван от процеса на дълбоко историзиране на областта. От края на осемнадесетото столетие, пионерите на модерната културология започват да практикуват своите дисциплини в светлината на новото историцистко мислене. Пътищата, по които се достига до него, са различни за различните хуманитарни дискурси. В този процес на историзиране могат да се разграничат двата етапа на историцисткото обновление на класическата филология чрез Вилхелм фон Хумболт, свързано с научното етаблиране на специалността антична история, и на конституирането на историографията като универсална историческа наука. Тук следва да се спомене и вътрешно-дисциплинарното роене и обособяване на нови самостоятелни специалности. Крайният резултат на този процес на диференциране е когнитивното етаблиране и академичното институционализиране на поредица нови самостоятелни области като епиграфия, археология, антична география, история на музиката, митологично изследване, сравнително езиковедие, сравнителна митология, национални и нови филологии, палеография, общо религиознание, литературознание, педагогика, дидактика и др.

Преминаването от късното Просвещение към Неохуманизма е от значение не само за конституирането на хуманитаристиката тъкмо като модерно научно изследване. Решаващият преход от старата ерудиция, представляваща архив на проверени „знания“, към наука, настойчиво разбираща себе си като критическа проверка, се преплита с другите, вече споменати, процеси на държавно администриране, академично обособяване и интелектуално автономизиране.

Два ключови еманципативни проблема получават своето разрешение най-вече в резултат на неохуманистичната реформа на немския университет. Първият е проблемът за възможността за институционализацията и автономността на европейската наука като цяло – модерна наука, вече окончателно освободена от традиционното опекунство на църквата и религията, без същевременно нейната трудно извоювана независимост да бъде нарушавана или застрашавана от външните спрямо нея интереси на държавата или обществото. Вторият е проблемът за възможността за институционалната самостоятелност и академичната консолидация на цялата хуманитарна група, освободена от традиционното опекунство от страна на теологическия и юридическия висш факултет.

Естественото институционално място на *disciplinae humanae* за столетия е низшия и страничен факултет на свободните изкуства. Радикалната промяна на традиционния подопечен статус е редно да се посочи като особено значима и богата на положителни последици. Еманципацията и сплотяването имат своята интересна предистория, стигаща далеч назад във времето. Кулминационният момент на тези процеси са знаменитата автономизация и консолидация на европейските науки за културата от самото начало на деветнадесетото столетие. До тогава те са били просто спомагателни странични университетски специалности. Сега тривиумът на *artes sermonicales* се превръща от подготвителни хуманитарно-езикови курсове, предхождащи същинското следване във висшите факултети, в цяла самостоятелна научна група, притежаваща вече равнопоставен факултет.

Всичко това е окончателно и официално реализирано чрез основаването на Берлинския университет. Създателите на новата *Alma Mater Berolinensis* предлагат, легитимират и налагат принципно нова уредба. Тя регламентира не властови, а вече пълноправни и равноправни отношения между основните научни групи и съответните техни факултети. „Същинският

университет“ може да бъде открит само във философско-хуманитарния факултет. Единствено той обхваща „цялата естествена организация на науката“ (Schleiermacher 1956: 256). Неговите специалности повече не стоят в периферията, а формират самия институционален *център* (Schleiermacher 1956: 256). По този начин са създадени решаващите предпоставки за по-сетнешното, така успешно развитие на цялата хуманитарна област през настъпващото деветнадесето столетие.

### Старият европейски университет: знание и обучение

В епохата на късното Средновековие се появява нова форма за обучение и образование. Тя постепенно се институционализира успешно, като първоначално носи името „*Studium Generale*“, а по-късно бива наричана просто „университет“. Средновековното виждане за наука и образование е дълбоко вкоренено в културната традиция (Wolter 1959). То е определено от един педагогико-дидактически дисциплинарен канон, който в голяма степен отговаря на идеята за обичайно образование на Античността – *enkyklios paideia*. В този канон са обхванати дисциплините на факултета по изкуства (*Artistenfakultät*), а именно седемте свободни изкуства: *septem artes liberales*. Следователно той включва, от една страна, *trivium*-а на ориентираните към езика дисциплини: *artes sermonicales*, граматика, реторика, логика, и математическия *quadrivium* с неговите четири пътя – аритметика, музика, геометрия и астрономия.<sup>1</sup> Историописта първоначално не намира подобаващо място в рамките на хуманитарния тривиум. Тя остава за дълго извън канона на преподаваното и изучаваното в низшия факултет културологично знание. Едва през епохата на Хуманизма в това отношение настъпва съществена промяна (Buck 1973). Тогава историческото повествова-

---

<sup>1</sup> Във връзка с дисциплината граматика и нейното развитие от нормативна област на „правилното писане и говорене“ до теоретична наука, подобна на логиката (спекулативна граматика), виж: Димитров 2023.

ние постепенно бива включено в канона на свободните изкуства. Първоначално това става най-вече под странната форма на морални наставления, създадени въз основа на античните историографии.

Единството на усвояване, преподаване и изучаване е основната задача пред стария европейски университет (Vandermeersch 1993). Тези обаче са определени от пред-модерния модел на хуманитарното „знание“ и следва да бъдат разглеждани на фона на неговата ерудитска, авторитарна, статична, традиционалистка и архиварска ориентация (Kjøgur 2001).

В духа на този модел заниманието с проявленията на човешката култура бива идентифицирано с *Gelehrsamkeit*, като тази е взета в обичайната си конотация на „широка ученост“, „обхватна начетеност“, „базирана върху изящен стил ерудитщина“, „изкусност“, „пространна осведоменост“. То обаче не се схваща като резултат на дискурсивно *procedere*.

Същевременно се изхожда от представата за знанието като нещо, което е вече постигнато и като нещо, което е вече проверено. То няма динамичен характер и не резултира от активен и перманентно преодоляващ себе си изследователски процес, а е застинала даденост. Тази подлежи не на постоянна критическа проверка, а само на научаване и пренасяне през времето.

Това, което се разбира под знание за културата в пределите на неговия предмодерен модел обичайно са спекулативни и фриволни учения. Те не са винаги отвъд всяко, но най-често са отвъд всяко съществено теоретико-аргументативно измерение. Начетени, но съмнителни, доктрини, които, макар и не винаги, най-често си остават без домогване до иновативност.

Шнеделбах посочва съответната функция на преподаването и изучаването в рамките на средновековния, а дори и на абсолютисткия университет. Обучаване тук означава „опосредстване на едно по същество статично, фиксирано в компендиуми и в произведенията на признати авторитети зна-

ние. Креативността на университетския учен не е търсена, по-скоро често дори е нежелана – Кант в Кьонигсберг още е трябвало да изнася лекции по чужди учебници. Понеже за схоластичното и рационалистичното разбиране за наука истината вече е констатирана и позната, нейното усвояване по същество представлява само едно заучаване“ (Schnädelbach 2013: 39).

### ***Humanitatis Studia* в институционалната уредба на предмодерния университет**

Факултетната структура на европейския университет изкристализира постепенно в хода на тринадесетото и четирнадесетото столетие. Тя обхваща, най-често, макар и не винаги, четири отделни факултета – правен, богословски (теологичен), медицински и обслужващият и маргинален *Artistenfakultät*. Първите три са самостоятелни и са институционално първенстващи. Те са наречени „висши“ и са насочени изцяло към осигуряването на професионално образование. Обучението в професията на бъдещите юристи, медици и духовници е тяхното основно и важно предназначение.

Институционалното място на *disciplinae humanae* за столетия си остава низшият и маргинален факултет по свободни изкуства. Особеното си наименование „изкуства“, „*artes*“, той получава от обхванатите от него дисциплини, разбирани в унисон с традицията като *bonae artes*, и по-точно, като *septem artes liberales* (Grafton&Jardine 1986). През ренесансовата епоха тривиумът окончателно се разширява до системата на *studia humanitatis*. Бидейки *artes*, нейните дисциплини представляват най-вече един хабитус. Този, по пътя на упражнение, посредством стриктно следване на правила и благодарение на близкото познаване на класическите образци, следва да артикулира уменията да се сътворяват нови произведения в различни хуманитарни области.

Традицията дефинира институционалните отношения между старите университетски факултети и между подслонените в тях дисциплини като властови отношения. Тук *Artistenfakultät* е подопечен, просто допълващ и изпълняващ само обслужващи функции в голямото, но неравноправно научно семейство. Докато трите висши факултета са ориентирани към задоволяване на конкретни потребности на църквата и държавата, езиковият тривиум на *artes sermonicales* е изцяло подчинен на нуждите на централните професионални факултети. По този начин всички европейски науки за културата за дълго време са „тенденциозно подчинени на традиционните ориентиращи системи на решаващите институции: на християнската религия и на римското право“ (Scholtz 1991: 40). А това на свой ред получава своята легитимация посредством доминантния наратив на „християнската теология на историята“ (Scholtz 1991: 41).

Историко-филологическите дисциплини имат неизгоден пропедевтичен статут – те функционират тъкмо като *Hilfs-Wissenschaften*. Техните „научни“ задачи за дълго време най-често се свеждат до следното: обучение по старогръцки и латински като езиците на науката; обучение на студентите, следващи във висшите факултети, по арабски, халдейски и иврит, необходимо за конкретните цели на мисионерската дейност на Изток; предоставяне на останалите университетски дисциплини класиците и античните автори в коментирана и тексткритическа форма за целите на систематична и историческа оценка; предоставяне на останалите университетски специалности на общата история на литературата и на биографичните и библиографични сведения; събиращество и съхранение на историческо знание; способстване на теологията в нейните усилия по разбиране на Новия Завет и на богословски релевантни текстове.

Ограничаването на „професионалните“ задачи на хуманитаристиката изцяло отговаря на нейните спомагателни, подготвителни и обслужващи функции (Bursian 1883: 259,

Hentschke&Muhlack 1972: 64). На свой ред те определят нейното маргинално институционално положение в академичното семейство: „*Humaniora* или *Humanitatis Studia* се наричат свободните изкуства, които ни подготвят за обучението във висшите факултети. Под тези *Humanioribus* обичайно се разбират философията, историята, антикварството, поезията, реториката, граматиката и всички езици, които отличават хората от останалите животни“ (Zedler 1735: 1155, König 1917).

Дисциплините на философско-хуманитарния факултет извоюват институционалната си автономия в края на сложен исторически процес. От този дълъг процес следва да бъдат споменати най-малко две относително самостоятелни фази. Това са университетското етаблиране на европейската хуманитаристика под специфичната форма на филологически и исторически семинари и еманципацията на *Studiosus philologiae* като независима университетска специалност.

### **Обособяването на *disciplinae humanae* под формата на университетски семинари**

Класическата филология, текст-критиката и текстова интерпретация са сред най-рано възникналите и най-средни европейски форми на културологично познание. След Филип Меланхтон немските *artes sermonicales* едва ли имат фигура от ранга на Петрарка, Лоренцо Валла, Еразъм, Сцалигер, Петер Бурман или Ричард Бентли. Традиционните центрове на хуманистичната филология и историография са Италия и Франция. В сферата на филологико-историческите проучвания на Античността, от началото на шестнадесети до средата на седемнадесети век, господства френската традиция. Холандската и британската текст-критика и формално-езикови анализи доминират европейската научна сцена до началото на осемнадесетото столетие. Към този исторически момент, в немската хуманитаристика, започва процес на все по-динамично развитие и все по-ускорена модернизация, в резултат

на което тя постепенно се превръща в безспорен доминантен фактор в общоевропейски контекст (Roelcke 2014, Turner 2015).

Еманципацията и консолидацията на историко-филологическата културология са тясно свързани с успешното ѝ институционализиране под формата на университетски семинари (Erben 1913). Процесът има своята интересна предистория, белязана от създаването и утвърждаването на нови университетски специалности, професури, катедри и образователни планове по реторика, поетика, гръцки, халдейски и иврит, естествено и гражданско право в дългия ход на шестнадесетото и седемнадесетото столетие (Boehm 1978). Основна роля в него играят първоначално най-вече филологическите дисциплини (Haase 1847, Bursian 1883: 519, Erben 1913).

В Гьотингенския университет, *Die Georgia Augusta*, през 1737 г. за първи път в немски контекст е създаден филологически семинар – *Seminarium philologicum*.<sup>2</sup> Първият негов ръководител е именитият професор по реторика и красноречие Йохан Матиас Геснер. Филологическата, образователната и институционалната дейност на Геснер е внушителна.<sup>3</sup> Той е авторът на *Philopatris dialogus Lucianeus* (1714), *Institutiones rei scholasticæ* (1715), *Chrestomathia Ciceroniana* (1717), *Chrestomathia Pliniana* (1723) и издателят на монументалната *Chrestomathia graeca* (Reinhold 1991, Kurig 2020).<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Относно детайли по основаването на Гьотингенския филологически семинар виж: *Schulordnung vor die Churfürstlich-Braunschweig-Lünebergische Lande. Darinnen sonderlich 2. Die Einrichtung des Seminarii Philologici zu Göttingen 2/13 August 1737* във Wegner 1951: 90, както и Paulsen 1965: 25, 39.

<sup>3</sup> За дейността на Геснер като първи ръководител на Гьотингенския филологически семинар виж: Bursian 1883: 387, Friedrich 1991, Schindel 1989: 8.

<sup>4</sup> Геснер излага основната си концепция в своите *Лекции за въведение в изучаването на филологията, историята и философията, Vorlesungen zur Einführung in das Studium der Philologie, Geschichte und Philosophie*, от 1757 г. В тези уводни лекции филологията се дефинира като общо познание на езика, а трите дисциплини – философия, филология и история – съставляват най-важните компоненти на *eruditio universalis* (Kurig 2020). Лекциите до голяма степен важат като опит за теоретико-познавател-

## Институция и конституция на филологическата...

Основната задача на семинара е декларирана в неговия правилник: „да се премахне недостигът на способни учители за в бъдеще“ (Wegner 1951: 90). В учебния план са предвидени учебни занятия по математика, физика, история и философия. Основният акцент в реалната дейност бива поставен върху собствено филологическите колегиуми и занимания (Lehrveranstaltungen). Такива са семинарите по латинска и гръцка граматика, въведенията в история и теория на реториката и поетиката, обстояйните прочити и интерпретации на класически римски и гръцки автори.

Приблизително до средата на осемнадесетото столетие традиционната теологична концепция за подготовка на учители все още остава в сила. Затова е и разбираемо, че новосформираниите университетски семинари първоначално не биха могли да получат самостоятелен статут. Те продължават да функционират институционално под формата на спомагателни филиали, обслужващи студентите, следващи в професионалните богословски и юридически факултети. Основното академично предназначение на тези семинари се състои в подобаваща езикова подготовка по гръцки и латински, като езици на науката, тъкмо на бъдещи духовници, юристи и училищни преподаватели. Семинаристите традиционно са предимно теолози и затова от тях се изисква „винаги да се вдават в необходимите части на учението за Бог“ (Wegner 1951: 90).

В последна сметка самата реална академична практика на Гьотингенския семинар започва да привилегирова филологико-езиковите, в най-широк смисъл, учебни занятия и така чисто хуманитарното, а не богословското, обучение и образование. Тук става дума за един „формален компромис между теология и филология, при който последната обаче постепенно съумява да взема надмощие“ (Muhlack 1985: 107). Така вече може да започне постепенната консолидация на разпилени-

---

но легитимиране на все по-нарастващото значение на културологичното познание (Muhlack 1985: 109).

те в най-различни университетски ниши езикови и исторически занимания около един вече институционално подсигурен и академично признат център (Clark 1989).

### **Преобразяването на *Studiosus philologiae* от *Hilfs-Wissenschaft* в самостоятелна университетска специалност**

През 1777 г., отново в Гьотингенския университет, в резултат на своите усилия Фридрих Волф съумява да се иматрикулира като първия студент по филология в Германия. Така *Studiosus philologiae* се конституира за първи път като самостоятелна университетска специалност, обучаваща не чужди, а свои собствени студенти-филолози.<sup>5</sup>

По повод получаването на професурата по красноречие и поезия, пруският министър се обръща към Волф с ясен призив: „Отдайте се сега изцяло на вашата наука [...] и помогнете да отхвърлим единствения упрек, който все още продължава да засяга Хале: че тук не се образават филолози“ (Körte 1833: 124, 210). На 15 октомври 1787 г., Волф създава първия семинар по класическа филология към университета на Хале - *Seminarium philologicum Halense*. Така тук за първи път в немски контекст е създаден институт, предназначен за обучение не на следващи теология или право, а образоващ единствено студенти-филолози, бъдещи училищни и университетски преподаватели по класически езици и стара литература.<sup>6</sup> Прием и обучение в правилника е предвиден единствено

---

<sup>5</sup> В Гьотингенския университет значително по-рано от Волф вече е имало студенти, иматрикулирани тъкмо като *Studiosus philologiae*. Виж интересната корекция на „легендата“ за първия студент филолог при Schroeder 1913: 168: „Най-първият измежду всички се е вписал още на 13 август 1736 година, още преди основаването на философския семинар, и повече от четиредесет години преди Волф, под номер 533 в общия студентски регистър: Йохан Хенрих Вагнер, *Studiosus philologiae*.“

<sup>6</sup> Детайли за структурата и дейността на филологическия семинар на университета в Хале са дадени в: Bursian 1883: 519, Paulsen 1965: 25, 224, Fuhrmann 1959: 192.

за онези студенти, които сериозно възнамеряват „да следват *humanoira* и да се посветят трайно на училищното преподаване“ (Paulsen 1965: 225).<sup>7</sup>

Древните езици, както и класическото хуманитарно образование – *Sprachen und Humaniora* – при Волф повече не представляват външни притурки, обслужващи висшите позитивни факултети. Те формират самия „фундамент на всяка останала научна култура (*der Grund aller weitem gelehrten Cultur*) и посредством заниманието с тях се оформят и практикуват повечето духовни сили“ (Wolf 1787/1935: 55). Семинарните учебни занятия, колоквиуми, колегиуми и упражнения на практика се състоят от собствено хуманитарни занимания.

Самата новосформирана институция има свое самостоятелно историко-научно значение (Horstmann 1978: 57, Ugolini 2022a). Това е не само първият семинар, обучаващ свои собствени студенти филолози, но и първият в същинския смисъл на думата „професионален“ хуманитарен университетски институт, който успява да си спечели последователи в множество немски университети (Körte 1835). Неговият именит основател подчертава изрично необходимостта „да се събужда духът на самостоятелното усилено изследване (*den Geist der eigenen angestregten Forschung zu wecken*)“ у неговите участници (Wolf 1935: 55).

Волф предефинира същността и функцията на университетския филологически семинар. Той го определя като „един институт, посветен на опазването на учеността (*Aufrechthaltung der Gelehrsamkeit*) и посветен на подготовката и образованието на академични доценти“ (Wolf 1835: 7, 328). Така бива очертан продуктивен път, по който науките за културата на деветнадесетото столетие неизменно ще продължават да се движат – „като среда за образование на академичния прираст филологическият семинар се превръща в

---

<sup>7</sup> Paulsen 1965: 225, виж подробности при: Körte 1833: 200 и Arnold 1861: 94.

мястото за опекунство и грижа за самата наука (Pflegerstätte der Wissenschaft selbst)“ (Wolf 1835: 7, 328, Arnold 1861).

### **Окончателната институционализация на хуманитаристиката като автономна научна група**

През 1798 г. Кант придава на стария „спор на факултетите“ формата на критическо противопоставяне на низшия на юридическия, теологическия и медицинския факултет. В действителност, той признава на трите висши факултета едно особено място поради тяхната съществена обществена функция. Характерно за тях е не само, че те почиват върху авторитет, но и, че са подвластни на контрол от страна на традиционните ориентационни системи на доминиращите институции на държавата и църквата.

Съществената разлика между трите професионални и подопечния философски факултет се състои на първо място в това, че в последния се добиват познания на чистия разум и познания от историко-емпирично естество. Но така неговите дисциплини се „занимават единствено с учения, които не се възприемат за директива по заповед на един по-висш“ (Kant 1968: 24). Неговите представители се осланят единствено на ръководството на разума – тяхната основна научна задача е свързана преди всичко с „публичното представяне на истината“ (Kant 1968: 22). За Кант в спора на факултетите тъкмо разумът следва „да получи правото да говори публично, тъй като в противен случай истината не би излязла на бял свят“ (Kant 1968: 24). Защото „всичко се свежда до истината“ – полезността обаче, която „високите факултети обещава за потребностите на правителството, представлява само един второстепенен момент“ (Kant 1968: 26).

Аргументацията на Кант преобръща радикално отношението на подчинение и изолация, в което традицията е поставила философско-хуманитарния факултет и подслонените в него дисциплини. Неговата университетска „служба“ вече се

състои в това да контролира останалите и да служи на истината – „да изнамира единствено истината, в полза на всяка наука, и да я предоставя за угодна употреба на високите факултети“ (Kant 1968: 26). Андреас Арнд подчертава основното следствие от Кантовата постановка: „най-късно след Кант едно схващане, според което философията и обхванатите от нея същински науки – историко-емпиричните познания, от една страна, и чистите познания на разума, от втора, – стоят под властта на една външна сила и не са подчинени само на истината – на тяхната собствена истина – не може повече да се поддържа научно“ (Arnd 1998: 37).

Кант противопоставя низшия на трите висши факултета и аргументира схващането, че философската, историко-филологическата и емпиричната наука не само не може да стои под чужда опека, а откривайки своята собствена истина, тя вече контролира позитивните факултети. Въпреки всичко това, подчинения институционален статут на хуманитарния факултет и схващането за неговите дисциплини като *Hilfswissenschaften*, външни притурки с обслужващи функции, остават непроменени дори през късното Просвещение.

Едва с настъпването на „философската ера“ на европейския университет *disciplinae humanae* стават самостоятелна научна група със свой равнопоставен на останалите факултет. Едва в новоосновения Берлински университет те придобиват окончателно така нужните им институционална сигурност и академично признание – сигурност и признание, които ще направят възможно успешното развитие през настъпващото столетие.

Новата реформирана институционална уредба не само извежда хуманитарните дисциплини от традиционното им подопечно и маргинално положение. Тя почива върху цялостна легитимационна стратегия и мащабна научна идеология, отреждащи едно особено и вече отчетливо привилегировано място на философско-хуманитарния факултет и неговите специалности. Идейните корени на тази неохуманистично

инспирирана професионална идеология лежат, от една страна, във философския идеализъм на Фихте и Шелинг, а от друга – в богатата традиция на Гьотингенския неохуманизъм от Аст, Волф и Бьок до Шлайермахер и Хумболд (Schelsky 1963, König, 1970, Turner 1980, Fallon 1980). Тя прави от бившия подопечен *Artistenfakultät* един институционално равнопоставен и започва настойчиво да претендира, че тъкмо той представлява същинското научно ядро на новия университет. В нейната основа залягат различни ключови идеи – специфичната немска идея за наука (*Wissenschaft*); идеята за знание и неговата интеграция; идеята за хуманитарно образование и духовно усъвършенстване. Успешната реализация на всички тези идеи обаче се оказва начинание, осъществимо само от дисциплините на факултета на философското, историко-филологическото и емпиричното познание. Затова тъкмо на тях идеолозите на новия Берлински университет отреждат централното място.

За тях единството на философския факултет има своето основание в единството на образованието и духовното развитие. На тези по това време се приписва една почти религиозна роля в системата на науката. А причината е, че хуманитарното образование се разглежда като процес на „самоосвобождаване на индивида от естествената ограниченост“ – *Selbsterlösung des Individuums aus naturhafter Befangenheit* (Schnädelbach 1983: 43). Волфганг Фрювалд с право подчертава, че „митът за науките за духа като науки, които единствено опосредяват образованието и предпоставят образование, води своето начало от възникването на тези науки при реформата на деветнадесетото столетие“ (Frühwald 1991: 102). Неохуманистичната образователна програма до голяма степен превръща Хумболтовия университет в „едно специализирано училище за хуманитарни науки“ – „eine bloße Fachschule für Geisteswissenschaften“ (Frühwald 1991: 102).

Съгласно изразителната формулировка на Шлайермахер: „очевидно същинският университет, както той би форми-

рал научното сдружение, е обхванат единствено във философския факултет (Schleiermacher 1956: 219, 256). Останалите три позитивни факултета не представляват нищо повече от „специални училища, които държавата или е основала, или най-малкото, тъй като те се отнасят непосредствено до нейните съществени нужди, по-рано и по-отлично е взела под своята защита“ (Schleiermacher 1956: 219, 256). Професионалните факултети на медицината, богословието и правото възникват поотделно от другите за да отговорят на една необходимост, а именно на необходимостта, посредством теория и посредством традиция от познания сигурно да се фунда-ра сигурно един необходим праксис.“ (Schleiermacher 1956: 256ff). Единствено във философския факултет обаче „е обхва-ната „цялата естествена организация на науката (die ganze natürliche Organisation der Wissenschaft), чистата трансценден-тална философия и цялата естествено-научна и историческа област, двете преимуществено с онези дисциплини, които най-непосредствено се доближават до средищния пункт на познанието“ (Schleiermacher 1956: 219).

В реформирания модерен университет всеки ще намери своето институционално място и всеки следва да открие и легитимира своето единство. Но за разлика от философско-ху-манитарния, всички позитивни факултети имат своето един-ство не „непосредствено в познанието (Schleiermacher 1956: 220), а в нещо друго. Макар и да лежи в нещо действително „практическо и полезно“, тяхното единство си остава осно-вано в едно „външно занимание“ (ein äußer Geschäft – Schleiermacher 1956: 220). Ако наистина „всичко се свежда до исти-ната“, то практическото и полезното следва да са само един „второстепенен момент“ (Kant 1968: 26).

## БИБЛИОГРАФИЯ

Димитров 2023: Димитров, С. „Модуси на значение в средновековната спекулативна граматика“. *Аруко – Четения. Логос. Догма. Фантазия; Мит. Име. История.* София, 2023, 422–455.

Димитров 2019: Димитров, С. „Знак и значение“. *Знаци и значения в теоретична интерпретация и прагматичната комуникация.* В. Търново, 2019, 11–36.

Arnd 1998: Arnd, A. “Philologia – ancilla philosophiae? Zur Philosophie der Philologie.” *Philologie und Philosophie.* Tübingen, 1998, 35–47.

Arnold 1861: Arnold, J. F. J. *Friedrich August Wolf in seinem Verhältniss zum Schulwesen und zur Pädagogik.* Band I. Braunschweig, 1861.

Boehm 1978: Boehm, L. “Wissenschaft-Wissenschaften-Universitätsreform. Verwissenschaftlichung von Wissen und zur Wissenschaftsorganisation in der frühen Neuzeit.” *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 1 (1978), 7–36.

Buck 1973: Buck, A. “Der Wissenschaftsbegriff des Renaissance-Humanismus.” *Wolfenbütteler Beiträge* 2 (1973), 45–64.

Bursian 1883: Bursian, C. *Geschichte der classischen Philologie in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Band XIX. München&Leipzig, 1883.

Carhart 2007: Carhart, M. *The Science of Culture in Enlightenment Germany.* Cambridge, 2007.

Clark 1989: Clark, W. “On the Dialectical Origins of the Research Seminar.” *History of Science* 27 (1989), 111–54.

Classen 2002: Classen, C. J. “Das Alter der “Klassischen Philologie.” *Hermes* 130 (2002), 490–7.

Classen 1989: Classen, C. J. (Hrsg.) *Die Klassische Altertumswissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen: eine Ringvorlesung zu ihrer Geschichte.* Göttingen, 1989.

Crane 1967: Crane, R. S. “Shifting Definitions and Evaluations of the Humanities: The Aims and Scope of the Humanities in the Early Renaissance.” *The Idea of the Humanities, and Other Essays Critical and Historical.* 2 Vols., Vol. 1. Chicago, 1967.

Crane 1967: Crane, R. S. "Shifting Definitions and Evaluations of the Humanities: The Humanities and Themes of Education in the Eighteenth Century." *The Idea of the Humanities, and Other Essays Critical and Historical*. 2 Vols., Vol. 1. Chicago, 1967.

Engel 1959: Engel, J. "Die deutschen Universitäten und die Geschichtswissenschaft." *Historische Zeitschrift* 189 (1959), 222–379.

Erben 1913: Erben, W. "Die Entstehung der Universitäts-Seminare." *Internationale Monatschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 7 (1913), 1247–1265.

Friedrich 1991: Friedrich, R. *Johann Matthias Gesner: sein Leben und sein Werk*. Genniges, 1991.

Frühwald 1991: Frühwald, W. "Humanistische und naturwissenschaftliche Bildung." *Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift*. Frankfurt am Main, 1991.

Fuhrman 1959: Fuhrman, M. "Friedrich August Wolf." *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 33 (1959), 190–210.

Gadamer 1986: Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philologischen Hermeneutik*. Tübingen, 1986.

Haase 1847: Haase, B. F. "Philologie." *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste*. III Section. 23 Theil. Leipzig, 1847.

Heimpel 1959: Heimpel, H. "Über Organisationsformen historischer Forschung in Deutschland." *Historische Zeitschrift* 189 (1959), 139–222.

Hermann 1969: Hermann, U. "Philologie und Geschichtswissenschaft." *Wesen und Rang der Philologie. Zum Gedenken an Hermann Usener und Franz Bücheler*. Stuttgart, 1969.

Horstmann 1978: Horstmann, A. "Die „Klassische Philologie“ zwischen Humanismus und Historismus." *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 1 (1978), 51–70.

Kant 1968: Kant, I. "Der Streit der Fakultäten." *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Band VII. Berlin, 1968.

Kern 1924: Kern, O. *Friedrich August Wolf*. Halle, 1924.

König 1970: König, R. *Vom Wesen der deutschen Universität*. Darmstadt, 1970.

Körte 1833: Körte, W. *Leben und Studien Friedrich August Wolf's, des Philologen*. II Bände. Essen, 1833.

Körte 1835: Körte, W. *Friedrich August Wolf über Erziehung, Schule, Universität. Consilia scholastica*. Quedlinburg&Leipzig, 1835.

Kurig 2020: Kurig, J. "Auf dem Weg zur ‚allgemeinen Bildung‘. Delegitimierung und Rekonstruktion humanistischer Gelehrsamkeit in der frühen Aufklärung am Beispiel Johann Matthias Gesners (1691-1761)." *Bildung als Aufklärung. Historisch-anthropologische Perspektiven*. Wien, 2020, 188–209.

Muhlack&Hentschke 1972: Muhlack Ul., Hentschke, A. *Einführung in die Geschichte der klassischen Philologie*. Darmstadt, 1972.

Muhlack 1985: Muhlack, Ul. "Klassische Philologie zwischen Humanismus und Neuhumanismus." *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen, 1985.

Nipperdey 1983: Nipperdey, Th. *Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*. München, 1983.

Paulsen 1965: Paulsen, Fr. *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten*. Berlin, 1965.

Reinhold 1991: Reinhold, Fr. *Johann Matthias Gesner. Sein Leben und sein Werk*. Roth 1991.

Reiter 1904: Reiter, S. "Friedrich August Wolf." *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 13 (1904), 89–99.

Roelcke 2014: Roelcke, T. *Latein, Griechisch, Hebräisch. Studien und Dokumentationen zur deutschen Sprachreflexion in Barock und Aufklärung*. Berlin&Boston, 2014.

Rudy 1984: Rudy, W. *The Universities of Europe 1100–1914: A History*. London, 1984.

Rüegg 1993: Rüegg, W. (Hrsg.) *Geschichte der Universität in Europa*. München, 1993.

Sandys 2010: Sandys, J. E. *A History of Classical Scholarship*, 3 Vols. Cambridge, 2010.

Schelsky 1963: Schelsky, H. *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*. Reinbek bei Hamburg, 1963.

Schindel 1989: Schindel, Ul. "Johann Matthias Gesner. Professor der Poesie und Beredsamkeit 1734–1761." *Die Klassische Altertumswissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen*. Göttingen, 1989, 9–27.

Schleiermacher 1956: Schleiermacher, Fr. "Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn, nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende 1808." *Die Idee der Deutschen Universität*. Darmstadt, 1956.

Schnädelbach 1983: Schnädelbach, H. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main, 1983.

Scholtz 1974: Scholtz, G. "Geschichte. III. Der Geschichts-Begriff vom Humanismus bis zur Aufklärung." *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band III. Basel, 1974, 352–361.

Scholtz 1991: Scholtz, G. "Skizze zum Strukturwandel der Geisteswissenschaften seit dem 18. Jahrhundert." *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main, 1991, 36–56.

Schmidt 1989: Schmidt, P. L. "Friedrich August Wolf und das Dilemma der Altertumswissenschaft." *Konferenz zur 200. Wiederkehr der Gründung des Seminarium philologicum Halense durch Friedrich August Wolf*. Halle&Saale, 1989, 64–78.

Schröder 1913: Schröder, E. "Studiosus philologiae." *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 32 (1913), 167–172.

Szondi 1970: Szondi, P. "Über philologische Erkenntnis." *Hölderlin Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*. Frankfurt am Main, 1970.

Turner 1980: Turner, R. S. "The Prussian Universities and the Concept of Research." *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur* 5 (1980), 68–92.

Turner 1981: Turner, R. S. "The Prussian professoriate and the research imperative, 1790–1840". *Epistemological and social problems of the sciences in the early nineteenth century*. Dordrecht, 1981.

Turner 1983: Turner, R., St. "Historicism, Kritik, and the Prussian Professoriate, 1790 to 1840." *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*. Band II. Göttingen, 1983, 449–90.

Turner 2015: Turner, J. *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*. Princeton, 2015.

Ugolini 2022: Ugolini, G. "Friedrich August Wolf and the Birth of *Altertumswissenschaft*." *History of Classical Philology: From Bentley to the 20th century*. Berlin&Boston, 2022, 57–89.

Vandermeersch 1993: Vandermeersch, P., A. "Die Universitätslehrer." *Geschichte der Universität in Europa*. Band I: Mittelalter. München, 1993.

Vierhaus 1985: Vierhaus R. (Hrsg.) *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen, 1985.

Wegner 1951: Wegner, M. *Altertumskunde*. Freiburg, 1951.


Wolf 1910: Wolf, G. *Einführung in das Studium der neueren Geschichte*. Berlin, 1910.

Wolf 1807: Wolf, F. A. "Darstellung der Alterthums-Wissenschaft." *Museum der Alterthums-Wissenschaft*. Berlin, 1807, 3–145.

Wolf 1924: Wolf, Fr. A. "Idee eines *Seminarii philologici* von 1786." *Friedrich August Wolf*. Halle, 1924.

Zedler 1735: Zedler, J. H. *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*. Band XIII. Halle&Leipzig, 1735.

МАРТА МЕТОДИЕВА



ВЛИЯНИЕТО НА НЕОФИТ ДУКАС  
ВЪРХУ РАЙНО ПОПОВИЧ  
ЗА ФОРМИРАНЕТО МУ  
КАТО УЧИТЕЛ

THE INFLUENCE OF NEOFIT DUKAS  
ON RAJNO POPOVIĆ  
IN HIS FORMATION  
AS A TEACHER



MARTA METODIEVA

**Резюме**

Статията изследва връзката и влиянието на гръцкия книжовник Неофит Дукас върху българския възрожденски учител Райно Попович. Особен интерес представлява старопечатният документ на Попович – вероятно личният му учебник, по който е водил часовете си. В него е поместена реч на Дукас, произнесена в Букурещ през 1830 г., в която той възхвалява ползата от заниманията с философия.

**Ключови думи**

Дукас, Попович, философия, Възраждане

**Abstract**

The article explores the relationship, and influence of, the Greek scribe Neophytos Dukas on the Bulgarian Renaissance teacher Rayno Popovich. Of particular interest is Popovich's old printed document, probably his personal textbook, which he used in his classes. It contains a speech by Dukas, delivered in Bucharest in 1830, in which he praises the study of philosophy.

**Keywords**

Dukas, Popovic, philosophy, Renaissance

• • •

Неофит Дукас се ражда в областта Епир около 1760 г. Още като дете майка му го праща в близък манастир, но той бързо напуска мястото за покаяние, за да се доближи до извор на знание, което особено много почита. На 18 години отива в Йоанина при учителя Козма Балан, след това в Мецово, където учи три години при Деметриос Вардакос, напредничав, но не много мъдър учител. За да завърши филологическото си образование, Дукас успява да отиде в Букурещ, става домашен учител в знатни домове, като сам учи при известния Ламброс Фотиадис в училището му „Автентики Схоли“ (Διμαράς 1980: 342). През 1803 г. е извикан във Виена, където поема грижата за православната гръцка общност. Пет години по-късно му свършва договорът и той остава в града, отдаден на издателска дейност. В Букурещ се връща през 1815 г., за да наследи Фотиадис като учител и ръководител на училището му. Постига значителен успех на тази длъжност, като увеличава броя на учениците от 60 на 400. По това време животът му е в голяма опасност, тъй като той е краен поддръжник на катаревуса, езиковия архаизъм и обръщането към Древна

Елада. Възгледите му по отношение на езика не са свързани с идеен консерватизъм, а са израз на класицистичните насоки, появили се по време на Френската революция. Стреми се към старогръцкия език, за да се приближи до древното съвършенство. Мисълта му е смела и понякога по религиозните въпроси предизвиква безпокойството на консервативните църковни кръгове (Δημάρζ 1980: 342–348).

Сред авторите, които издава, превеждайки ги на новогръцки от старогръцки език между 1805 – 1813 г., са Тукидид, Ариан, Дион Хризостом, Максим Тирски, Библиотека на Аполодор, речи на атически оратори в 10 тома, Херодиан и др., а от 1834 до 1845 г. – Омир, Еврипид, Софокъл, Есхил, Теокрит, Пиндар и Аристофан. За него се казва, че *елинизъмът в пълна степен е живял в главата му* (Καλιτσουνάκη 1958: 354–355).

Също подтикнат от стремеж към по-добро образование, след 1815 г. в Букурещ отива и роденият през 1773 г. българин Райно Попович от Жеравна. Там той става ученик на Дукас, усвоява взаимната методика на обучение и изучава в голяма дълбочина старогръцки език. Преди да стигне до Букурещ, Попович учи в жеравненското килийно училище, после в Сливен, след което учителства три години в Котел. В желанието си да продължи образованието си заминава за Света гора, но за да учи там, трябва да се покалугери. Той не прави този избор и се насочва към Солун, където постъпва в солунското гръцко училище. След временен престой в града тръгва за о. Хиос, за да се обучава в прочутото хиоско училище.

През 1819 г. Попович се връща в Котел от Букурещ и открива частно училище, в което работи до 1826 г. Прочува се като учител по ново- и старогръцки език, ставайки известен с това, че преподава главно на старогръцки, като на по-начинаещите си ученици обяснява материала на новогръцки и на български, а на по-напредналите само на новогръцки. От 1827 г. в продължение на 25 години е учител в Карлово, в Елиногръцкото училище. Сред учениците му в двете училища са Петър Берон, Анастас Кипиловски, Георги С. Раковски, Евлоги

Георгиев, Гавраил Кръстевич, Ботьо Петков и др. (Пенев 1977: 393–396).

По време на обучението си Райно Попович изучава непреведените дотогава на славянски езици автори като Херодот, Ксенофон, Платон, Аристотел и др. Самият той превежда *Христоития или Благонаравие, Краткоко толкование на Божественния храм и на колкото са в него священии сосудъи и одеждъи, на Басните на Езон*. През 1857 г. завършва и непубликувания превод *Младаго Робинзона случай*. Първите две произведения издава в Будапеща през 1837 г.

Следвайки примера и модела на Дукас, Попович навлиза в дълбокото познаване на Античността чрез езика като ключ, който му отваря вратите към повечето хуманитарни науки като история, философия и филология. Пример за това са думите на Гавраил Кръстевич за учителя му:

Помня и до днес, преподаването му беше сякога много искусно, сладостно и ясно и с всичките исторически, филологически и други потребни разяснения придружено (Irmischer, Mineemi 1968: 377–378).

Попович никъде не споменава, че е учил и знае латински, а напротив, ползва обработения вариант на превода от латински на гръцки на Антоний Византийски. Доброто познаване и силната връзка с гръко-римската древност са налице. Преводът само през старогръцки език поражда скритата мотивация за превеждането на *Христоитията* на български. Макар и този тип произведения да са създавани с цивилизоващото предназначение да се усвои един нов бон тон в духа на времето, когато настъпват сериозни промени в начина на живот и възпитанието на децата, когато хората се учат да не бъдат груби, да имат добро поведение, за да се приспособят по-добре към социалния живот, да знаят как да седят, да се хранят, да говорят с по-възрастни, по-висшата цел е създаването на нов етичен кодекс. Въпросът е дали той е изцяло нов, или основ-

ните му принципи са вече добре познати още в Античността, но поради различни фактори са приглушени или заместени от други ценности от етично и религиозно естество. Ролята на Просвещението е да напомни и актуализира тези забравени модели на поведение от езическото минало. Предговорът на *Христоитията* потвърждава подобна гледна точка, защото в него имплицитно се доказва, че утилитарната цел за усвояване на добри нрави не би могла да бъде постигната, ако няма широк етически фундамент, върху който да се изградят правилата. Всъщност основен гарант за неговото полагане е не друго, а доброто образование. Новината в случая или забравената истина от Древността е, че добре образованият човек не е непременно само най-умният, най-челият, най-успелият, а преди всичко онзи, който се е научил най-добре да живее със себе си и с другите. А това се постига, ако той умее да бъде разумен, ако се научи да контролира емоциите си, ако знае как да не изпада в крайности, които да го повличат наляво или надясно и така да го отклоняват от пътя напред.

Познаващият Гръко-римската античност като Райно Попович няма нужда специално да заявява, че това са добре познатите етични принципи на Аристотел за „доброто живеене“ и радващите се на дълготрайна популярност както в Гърция, така и в Рим ценности на стоическата философия. В своята *Политика* (III, 13, 1283a) Аристотел въвежда основната роля на образованието и добродетелта за постигане на добър живот с думите:

И тъй, колкото до съществуването на държавата бихме могли да решим, че е правилно да си съперничат всички тези качества или някои от тях, става ли дума обаче [за постигане на] добрия живот, както казахме и преди, с най-голямо основание биха си съперничали образованието и добродетелта (Аристотел 1995: 85).

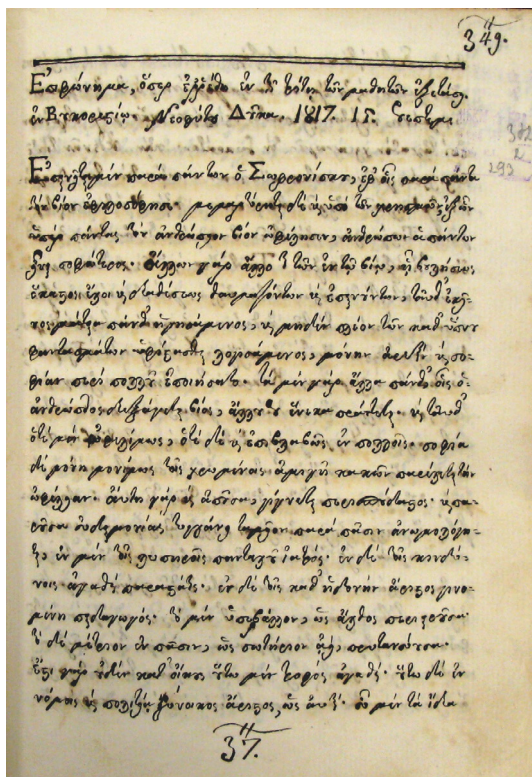
Попович на много места говори директно или косвено за добродетелта като основното, което трябва да познават младите хора, и още в началото пояснява, че нищо в тази ценност не противоречи на християнската етика с думите: „Защото като гледам езичниците, някои от тях имат такъв разум за истинския Бог, и такава ревност към добродетелта, без да са чували Евангелието...“ (Попович 1830: 10).

Връзката между Попович и учителя му Дукас може да се проследи съвсем директно, ако се проучи подробно фондът на българския просвещенец, съхраняващ се в БИА, ф. 372. В хода на подобно проучване, при поръчката на документ с арх. единица № 2, л. 1-387 от 22 декември 1830 г., обявена в каталог със заглавието *Драми*, се установи, че съдържанието на екземпляра не съответства на заявеното. При сравнение със следващата архивна единица, 3, л. 388–489, озаглавена по същия начин, но наистина съдържаща препис на старогръцки трагедии от Софокъл, Еврипид и Есхил, предположихме, че става дума за грешка по аналогия. Същинското съдържание на арх. единица № 2 представлява множество философски и реторически текстове, включващи имената на различни автори, очевидно преписи на новогръцки език на части от произведенията им. От направеното досега проучване на тази архивна единица може да се изрази предположение, че е учебник или наръчник по философия, който Попович е ползвал по време на преподавателската си дейност. Трябва да се отбележи, че никъде не се чете името му и допускането, че книгата е негова, се основава на сходство в почерка му с другия документ, за който споменахме, както и с писмата му, които също се намират в неговия архив. За изследването на влиянието на Неофит Дукас върху Райно Попович от особен интерес са включените части от негови речи, както и едно писмо от него до Стефан Богориди.

Разчитането и преводът на написаното в ръкописа на Попович са два отделни и трудни процеса, изискващи време и средства. Време, докато първо се свикне с почерка му и специ-

фиките на изписване на определени букви и буквосъчетания и чак след това се започне с постепенното разчитане и превод на цели думи, изрази и изречения. Попович пише на катаревуса и за имащия опит със старогръцки това е улесняващо, защото старогръцко-българският речник е по-богат и по-добър от новогръцко-българския и дава повече възможности за разбиране на специфични думи. Има примери обаче, когато и в двата речника не може да се намерят лексеми, използвани от Попович, като „тематография“ и „епифонима“. Първото понятие изобщо отсъства и е очевидно професионален жаргон на учител, който си представя отделните теми, за които привежда съответните части от текстовете. Второто се превежда и в двата речника като „отглас, възглас“, но контекстът не предполага нито едното, нито другото значение, а по-скоро отвежда към „откъс, извадка“ от казаното от някого – в случая от Неофит Дукас по време на негова лекция в Букурещ (Пример 1):

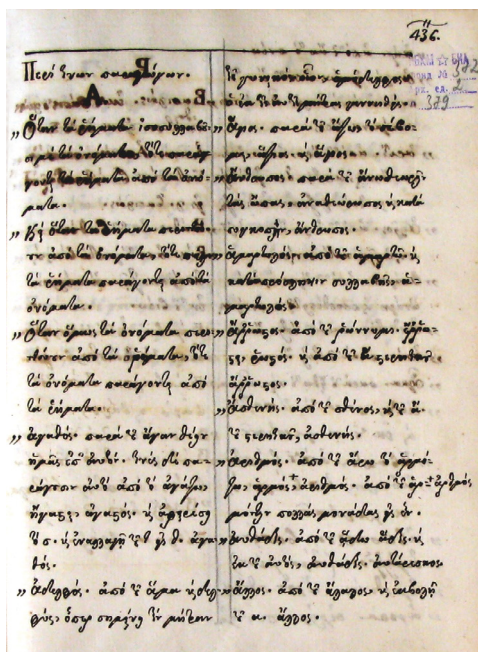
Пр. 1: Ръкописен откъс от реч на Неофит Дукас в Букурещ, изнесена през 1830 година.



Същината на думите на Дукас е ползата от занимаията с философия през целия живот на човека, подкрепена с различни примери за реални и митологични образи, които въплъщават идеята за мъдрост, благоразумие и ползотворно мислене и живеене. Той говори за мъдростта и знанието, придобити в съня, за това, че правилното мислене е най-разумното лекарство.

За работа с архиви се изискват сериозни средства. Дигитализацията в НБКМ тече с добра скорост, но тя няма как да обхване всичко. Документ като помагалото на Попович представлява изключителен интерес за изследователя по различни причини, но тъй като не е текст, подготвян за официално издание, не оправдава работата по дигитализирането му.

Структурата на прилежно изписания сборник на учителя Попович се състои от съдържание/пинакс на представените автори, конкретни цитати от произведения, етимологичен речник и списък на римските съответствия на гръцки богове (Пример 2):





Подборът на авторите, с които просвещенецът работи, подкрепя вече представената теза, че той органично съчетава работата и с християнски, и с антични автори, както и с вече споменатия ментор-съвременник на Попович, Дукас:

**Сред християнските**

**богослови и историци са:**

Либаний  
Йоан Хризостом  
Епископ Григорий  
Василий Велики  
Варлаам Мартир  
Теодор, епископ на Тир  
Атанасий Велики

**Сред античните автори са:**

Изократ  
Темистий  
Плутарх  
Лукиан  
Платон  
Ксенофонт

Накрая, за да дадем по-пълна представа за присъствието на текстовете на гръцкия просвещенец Неофит Дукас в българското интелектуално пространство и така да предоставим възможност да се проследи измерението на влиянието му върху българските просвещенци и техните наследници, ще приведем списък на книгите и преводите му, които могат да се намерят в БИА:

1. Препис на Евтропиевата *Римска история* в десет книги – 1807 г.
2. Ръководство по граматика – 1832 г.
3. Първи стъпки на децата в четенето
4. Лексикон на прочутите мъже – 1807 г.
5. Есхил. Преводи с учебна цел – 1839 г.
6. Граматически прерпис – 1812 г.
7. Спасени откъси от Ариан – 1809 г.

## Влиянието на Неофит Дукас върху Райно Попович...

В динамичното начало на XIX век в България връзката между учител-ментор и ученик-последовател е от изключителна важност за развитието на образованието и разпространението на идеите, целите и ценностите на Просвещението. Сътрудничеството на Дукас и Попович установява плодотворна среда за обучението и изучаването на старогръцки и новогръцки език, на антична философия и история, които полагат основата на достъпното за всички добро образование с класическа основа.

### БИБЛИОГРАФИЯ

Аристотел 1995: Аристотел. *Политика*. Прев. А. Герджиков. София, 1995.

Пенев 1977: Пенев, Б. *История на новата българска литература*. София, 1977.

Попович 1837: Попович, Р. *Христоутия или Благоуравие*. НБКМ (1837), сигнатура: Ст. 37.47, 1837. <http://digilib.nationallibrary.bg:8082/show-sk?id=38> (посетено на 30.09.2024)




Irmscher, Mineemi 1968: Irmscher J., Mineemi M. *Über Beziehungen des Griechentums zum Ausland in der neuern Zeit*. Berlin, 1968.

Дημαράс 1980: Δημαράс, Κ. Θ. *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*. Αθήναι, 1980.

Καλιτσουνάκη 1958: Καλιτσουνάκη, Ι. *Η αναβίωσις των κλασικών σπουδών εν Ελλάδι από της απελευθερώσεως και εντεύθεν*. Αθήναι, 1958.



НИКОЛАЙ ГОЧЕВ



ПИСАТЕЛЯТ, ПОЛИТИКЪТ  
И ЧЕРВЕНОАРМЕЕЦЪТ, ИЛИ  
СЪЗДАВАНЕТО НА ЧЕХОСЛОВАКИЯ

THE WRITER, THE POLITICIAN  
AND THE RED ARMY MAN,  
OR THE CREATION OF CZECHOSLOVAKIA



NIKOLAI GOCHEV

**Резюме**

Този текст е посветен на „чешкия“ (или чехословашкия) въпрос. Той би могъл да звучи така: „Кои са чехите?“. И тъй като съм свикнал да проучвам цивилизациите чрез книги, и сега направих така: прочетох *Старинни чешки предания* на романиста Алоис Ирасек и *Световната революция* на преподавателя по философия, станал впоследствие политик, Томаш Масарик. Това, което разказвам, е на основата на тези книги. Към края ще стане дума и за още един писател, чиято слава у нас е голяма. Роден е в Прага, сражавал се е през Първата световна война като австро-унгарски войник, а после е станал член на Руската комунистическа партия. Името му е Ярослав Хашек.

### Ключови думи

Чехословашкият въпрос, Алоис Ирасек, Томаш Масарик, Ярослав Хашек

### Abstract

This text is dedicated to the “Czech” (or Czechoslovak) question. It might be phrased as follows: “Who are the Czechs?” In my approach, I study civilizations through books, and as such, I undertook a reading of *Old Czech Legends* by the novelist Alois Jirásek and *The World Revolution* by the philosophy teacher who later became a politician, Tomáš Masaryk. What I present here is based on these books. In conclusion, I shall also discuss another writer whose fame in our country is considerable. He was born in Prague, fought in the First World War as an Austro-Hungarian soldier, and subsequently became a member of the Russian Communist Party. His name is Jaroslav Hašek.

### Keywords

Czechoslovak question, Alois Jirásek, Tomáš Masaryk, Jaroslav Hašek

### Въведение

Този текст е посветен на „чешкия“ (или чехословашкия) въпрос. Някой би попитал: „А какъв е този въпрос?“. Той би могъл да звучи така: „Кои са чехите?“.

Възможно е да съм си го задавал и по-рано, когато съм обръщал внимание на присъствието на чехите в по-новата ни история (братя Прошек, Мърквичка, Брожка, Иречек); или на това, че те живеят по земите на „моравците“, които някога са били кръщавани от светите братя Кирил и Методий; или когато съм разговарял с чехи.

Спомням си, че в юношеския отбор по хандбал на ЦСКА, в който участвах, играеше един чех на име Томаш. По онова време в нашите училища нямаше много чужденци. Имаше руснаци, също и арменци; но тях ние не ги смятахме за

чужденци. Причината сигурно беше, че говореха български не по-лошо от нас. А Томаш не знаеше български (макар че може впоследствие да го е научил) и поради това го смятахме за чужденец.

Сега с Димка имаме един приятел чех, преподавател по антична философия, който впрочем е превеждан на български още през 1990-те, като автор на послеслов към *Есетата* на Ян Паточка.<sup>1</sup> Казва се Филип Карфик. През септември, когато бяхме в Прага,<sup>2</sup> той ни посрещна много сърдечно и тримата разговаряхме надълго в едно ресторантче недалеч от университета. Тогава, като му казах, че цял ден съм обикалял из града, за да снимам, защото съм тук за пръв път, той ме погледна с голямо учудване. Може би съм му изглеждал като човек, който много пъти е бил в Прага. Самият той живее в центъра на града – на улица, която се казва „Българска“.

Та сигурно покрай това посещение отново ми се яви потребност да дам отговор на „чешкия въпрос“. И тъй като съм свикнал да проучвам цивилизациите чрез книги, и сега направих така: прочетох *Старинни чешки предания* на романиста Алоис Ирасек и *Световната революция* на преподавателя по философия, станал впоследствие политик – Томаш Масарик.

Това, което разказвам, е въз основа на основата тези книги. Към края ще стане дума и за още един писател, чиято слава у нас е голяма. Той е с 30 години по-млад от другите двама; роден е в Прага, сражавал се е през Първата световна война като австро-унгарски войник, а после е станал член на Руската комунистическа партия. Името му е Ярослав Хашек.

---

<sup>1</sup> *Еретични есета за философия на историята*. Превод и издание на В. Траянов, 1994. Послесловът на Карфик е на стр. 149–156.

<sup>2</sup> 19-23 септ. 2023.

Ирасек<sup>3</sup>

ПРЕДАНИЯТА

*Езически времена*

*Старинни чешки предания (Staré pověsti české)*<sup>4</sup> е разделена на три части. В първата се разказват легендите за езическото минало на чехите. Започва се с разказ за братята Чех и Лех, които тръгнали да търсят земя за своите родове.<sup>5</sup> Стигнали до едно високо място, наречено Ржип, и огледали простиращата се пред тях земя.<sup>6</sup> Наблизо се виждала река, която след време

---

<sup>3</sup> Алоис Ирасек е роден на 23 август 1851 в Хронов, Находско, в занаятчийско семейство. Завършва гимназия в Храдец Кралове, после история в Пражкия университет. През 1873 публикува *Скалаци* (за въстанието от 1775 г.). През 1878 излиза *Философска история*, 1884 – *Песоглавци* (въстанието на ходите от 1693 г.). През 1886 се преселва в Прага и работи 30 години като учител по история. През 1903, 1911, 1914 публикува съответно драмите *Ян Жижка*, *Ян Хус*, *Ян Рохач*. До 1906 излиза *Ф. Л. Век* (5 тома). До 1908 – *Между теченията*, *Против всички* и *Братство*. Умира в Прага на 12 март 1930 (по Ирасек 1978: стр. 339–340).

<sup>4</sup> 1894 г. Цитатите са съобразени с изданието Jirásek: 1988. За частите, които не са включени в българското издание, е използван руският превод на Ф. Боголюбова: Ирасек 1987.

<sup>5</sup> „По онова време двама братя от силен род, и двамата вождове, Чех и Лех решиха да напуснат заедно родната земя, зловеща поради борбите“ (превод П. Шиварова, 1978: 14 – следващите цитати са според този превод, ако не е посочено друго); „V ten čas dva bratři mocného rodu, oba vojvodové, Čech a Lech, spolu se o to snesli, že opustí rodnou zemi bojem neblahou“ (Jirásek 1988: 13).

<sup>6</sup> „И те стигнаха и се разположиха в подножието на върха, който се наричаше Ржип; „Došli a položili se na úpatí hory, jež slove Říp“ (Ирасек 1978: 16; Jirásek 1988: 14).

щяла да бъде наречена Вълтава.<sup>7</sup> Чех избрал да остане тук;<sup>8</sup> а Лех със своите хора продължил нататък.<sup>9</sup>

След смъртта на Чех неговите единородци – „чехите“,<sup>10</sup> – се обърнали към Лех с молба да им стане предводител. Той отказал, но ги посъветвал да изберат за свой вожд заможния и разумен Крок.<sup>11</sup> Крок съдел и управлявал справедливо, и хората били доволни от него. Родили му се три дъщери – лечителката Кази, магьосницата Тета и пророчицата Либуше – и след смъртта му властта преминала в техни ръце.

Не след дълго Кази се омъжила за един млад юначен ловец на име Бивой и напуснала бащиния си дом,<sup>12</sup> а Тета, която се била отдала на своите магии, заживяла другаде.<sup>13</sup> Така единствена водачка и съдийка на чехите останала Либуше.

---

<sup>7</sup> „Така стигнаха до третата голяма река, Вълтава, която течеше през див край“; „Tak došli až ke třetí velké řece, Vltavě, kteráž divočinou tekla“ (Ирасек 1978: 15; Jirásek 1988: 14).

<sup>8</sup> „Това е обетованата земя, пълна с дивеч и птици, богата с мед“; „To je ta země zaslíbená, zvíře a ptáků plná, medem oplývající“ (Ирасек 1978: 17; Jirásek 1988: 16).

<sup>9</sup> „По-младият брат на Чех, вождът Лех, който имаше голям род, реши да продължи по-нататък, към изгрев слънце“; „Také mladší bratr Čechův, vojvoda Lech, máje velikou čeleď, umínil si postoupiti dále na východ slunce“ (Ирасек 1978: 23; Jirásek 1988: 19).

<sup>10</sup> „Само име няма [земята]; помислете с какво име ще бъде наречена. – С твоето! На теб нека се нарича! – сякаш по внушение на боговете извика старец с дълга бяла брада“; „Jen jména nemá; rozvažte, jakým jménem by měla být jmenována.“ „Tvůj! Tvým nechť se jmenuje!“ zvolal jako z božského vnuknutí stařec dlouhé, bílé brady“ (Ирасек 1978: 17; Jirásek 1988: 16).

<sup>11</sup> „И се договориha да изпратят човек при Лех, брата на Чех, да поеме той управлението на народа. Ала Лех, който нямаше намерение да остане в Коуржим, отказа, като им препоръча за управник и съдия Крок, глава на силен род... Крок беше не само имотен, но и превъзхождаше другите с мъдростта и остроумието си“; „I uradili se, že pošlou k Lechovi, bratru Čechovu, aby na se přijal správu lidu. Lech však nemaje v úmyslu v Kouřimště zůstatí odepřel, ale poradil jim za správce a soudce Kroka, starostu mocného rodu... Zboží měl hojnost, než i moudrostí a vtipem nad jiné vynikal“ (Ирасек 1978: 27; Jirásek 1988: 22–23).

<sup>12</sup> Ирасек 1978: 33–42.

<sup>13</sup> Ирасек 1978: 31–32.

Нейният дворец бил разположен над Вълтава, на едно скалисто място, наречено Вишехрад.

Някои от чехите не били съгласни да ги управлява жена и започнали да недоволстват. Тогава Либуше ги посъветвала да изберат свои представители, които да идат в едно село недалеч от Вишехрад и да потърсят един орач на име Прше́мисъл. И като го открият, да го помолят да остави дома си и нивите си, да дойде в града им и да стане княз.<sup>14</sup>

Чехите я послушали и изпратили свои посланици при Прше́мисъл. Намерили го тъкмо когато бил запрегнал воловете за оран. Той най-напред отказал, но после се съгласил и отишъл с тях във Вишехрад. Там се оженил за Либуше и станал третия мъж владетел на народа след Чех и Крок. Неговите наследници щели да управляват чехите в продължение на няколко века.<sup>15</sup>

Писателят споменава имената на князете след Прше́мисъл. Това били Незамисъл, Мната, Войен, Внислав, Кршесо́мисъл, Неклан и накрая Хостивит, който бил последният езически владетел на чехите.<sup>16</sup>

По тяхно време страната трябвало да води нелеки войни. Първата избухнала веднага след смъртта на Либуше, когато на власт бил още Прше́мисъл. Тогава девойките от свитата на Либуше, които били привикнали да бъдат почитани от мъжете, се разбунтували и отказали да им се подчиняват; създали своя войска и се укрепили на едно място до реката близо до Вишехрад, което нарекли Девин. А недалеч оттам, още приживе на Либуше била издигната крепост, около която щял да израсне град, чиято слава, както тя предсказала, щяла да стигне до звездите. Този град щял да се нарича Прага.<sup>17</sup>

Девойките имали предводителка, която се наричала Власти. Те се биели добре и няколко пъти победили; но понякога

<sup>14</sup> Ирасек 1978: 42–49.

<sup>15</sup> До началото на XIV век.

<sup>16</sup> Ирасек 1978: 77–114.

<sup>17</sup> Ирасек 1978: 57–58.

си служели и с измама.<sup>18</sup> И все пак мъжете надделели; обсадили крепостта на бунтовничките и я превзели, а Власта загинала в боя.

Втората война била срещу един съседен народ, наречен „лучани“. Това станало по времето на княз Неклан. Той бил миролюбив и нерешителен, и се бавел да поведе войската си за битка срещу лучаните. Тогава един храбър младеж на име Честмир му предложил да го замести. Облякъл княжеските доспехи и се качил на коня му; чехите го помислили за Неклан и го последвали в битката. Успели да победят лучаните, убили предводителя им Властислав и пленили малкия му син; но Честмир загинал.<sup>19</sup>

Княз Неклан решил да запази живота на Властиславовия син. Настанил го в бащиния му замък и възложил грижите за него на един свой доверен човек – сърбина Дуринк.<sup>20</sup> Дуринк помислил, че князът би бил доволен да се отърве от момчето. Затова един зимен ден го повикал при реката, уж да ловят риба. Пробил със секира дупка в леда и му предложил да надникне в нея; и когато момчето се навело, му отсякъл главата. След това я прибрал в кожена торба, отишъл при Неклан и му я показал в присъствието на съветниците му. Неклан се възмутил от безчовечното деяние и прогонил убиеца.

Дуринк се отчаял – било поради престъплението си, било че изпаднал в немилост, и се обесил.<sup>21</sup>

Писателят разказва и други легенди.

Една от тях е за враждата между земеделци и рудокопачи (едно от пророчествата на Либуше е за изобилието на метални находища в чешката земя), за защитника на земеделците Хоримир и за неговия кон Шемик, който умее да говори и можел да прескочи всяко препятствие.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Историята за Цтирад и Шарка, Ирасек 1978: 70–75.

<sup>19</sup> Ирасек 1978: 86–104

<sup>20</sup> *Дуринк и Неклан*, Ирасек 1978: 108.

<sup>21</sup> Ирасек 1978: 106–113.

<sup>22</sup> Ирасек 1978: 78–86.

Друга: за княз Брунцвик, който напуснал чешките земи и се отправил на пътешествие; обиколил много страни и преживял чудни приключения. По пътя опитомил един лъв, който след това никога не се отделял от него; съпроводил го до Прага и умрял скоро след смъртта на господаря си – от скръб по него.<sup>23</sup>

Трета: за краля на Моравия Ечемик, който обичал да скита по земите на страната, преоблечен като обикновен пътник. Посещавал домовете на обикновени хора, споделял трапезата им и разговарял с тях, за да узнае как живеят.<sup>24</sup>

Последните две истории са поместени във втората част, където се разказват преданията от християнско време; но звучат така, сякаш са от първата.

### **Християнски времена**

*Моравци, чехи и словаци. Кралете на Бохемия*

В началото на втората част се разказва за просвещението на моравците от архиепископ Методий, когото ние наричаме св. Методий Славянобългарски – брата на св. Константин-Кирил. Моравците гледали на Методий като на духовен баща; но княз Сватоплук, който наследил Ростислав, се отнасял непочтително с него. Затова впоследствие пострадал, а моравската държава била разбита от унгарците, поляците и немците.<sup>25</sup>

Следват разкази за две големи войни на чехите – едната в началото на XII в. (1125–1126 г.) срещу немците, водени от император Лотар и маркграф Албрехт „Мечката“; а втората срещу унгарците на крал Бела (1260 г.). И в двете те побеждават, и всеки път в решаващия миг им се появява знак от небето – за това, че покровителят им свети Вацлав е близо и ги подкрепя.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Ирасек 1978: 152–172.

<sup>24</sup> Ирасек 1978: 125–133.

<sup>25</sup> Ирасек 1978: 115–125.

<sup>26</sup> Ирасек 1978: 134–135 и 145–151.

От началото на XIV в. в Бохемия вече има крале – но те не са потомци по мъжка линия на основателя на първата чешка династия Пршемисъл, а са немци от рода на Люксембургите. И все пак точно тогава идва „златният век“ на кралството. Синът на Ян Люксембургски, Карл IV, бил по майчина линия чех – защото баща му бил женен за Елишка от рода на Пршемисловците.

Това било най-славното време на Прага. Тя станала столица на Свещената Римска империя. Карл издигнал църквата „Св. Вит“ в Храдчани, разширил града с квартала Нове место и построил Каменния мост над Вълтава. Векове по-късно той ще бъде украсен с каменни статуи и ще се нарече „Карлов мост“.

Към всеизвестните събития от времето на Карл IV писателят прибавя и легенди, някои от които може би са създадени от него. Още в историята за Либуше се разказва, че тя била хвърлила във Вълтава златната люлка на своя син. Тази люлка била вълшебна: имала свойството да расте заедно с тялото на детето, положено в нея. За нея се твърдяло, че щяла да изплува от реката по времето, когато се яви велик наследник на Пршемисловците. Това бил Карл; но след смъртта му люлката, която се уголемила и превърнала в кралско ложе, потънала отново в реката.

Някога, когато се появи достоен наследник на неговия трон, тя ще изплува отново.<sup>27</sup>

Веднъж император Карл посетил тайно и с малка свита един манастир на брега на Елба. В подземията на манастира се пазело съкровище; но никой не знаел как може да се стигне до него, освен игуменът и двама от най-старите братя. Карл казал на тримата монаси кой е и запитал дали може да види съкровището. Те отвърнали, че то му принадлежи като на техния крал, и че ако кралството се окаже в голяма нужда, биха могли да му го предадат. Но засега не могат да го отвеждат там, освен с вързани очи. Така и направили. Кралят минал през

---

<sup>27</sup> Ирасек 1978: 64–65.

проходите до подземието с вързани очи, там видял съкровището, а после бил отведен по същия начин – без да узнае какъв е пътят.

Все пак мълвата се разпространявала; и по време на хуситските войни в манастира се появили двама панове и поискали от братята да им предадат съкровището. Те отказали; били измъчвани, но понесли изтезанията и не разкрили нищо.

Впоследствие манастирът бил залят от водите на Елба и тайната на съкровището останала завинаги скрита.<sup>28</sup>

Карл имал двама синове – Вацлав IV, който го наследил като крал на Бохемия, и Сигизмунд, който станал император.

Може да се забележи, че Ирасек се въздържа да отправя упреци към монарсите; ако народът страда, отговорни за това са по-низшестоящите властимащи: панове, земани, дворяни, барони, управители, кметове, общински съветници, юристи.<sup>29</sup>

Имената на кралете и императорите служат най-напред за означаване на времената. Казва се: при този се живееше по-добре, а при този – по-зле. Когато се разказва за екзекуцията на някои благородници през XVIII в., които с помощта на баварския принц Карл Алберт опитали да възстановят чешкото кралство, това е представено като нещастие за страната; но се премълчава, че се е случило по времето на Мария Терезия.<sup>30</sup>

За Сигизмунд не се казва нищо повече от това, че е издал грамота за неприкосновеност на Ян Хус за събора в Констанц, но не се е погрижил да го предпази наистина.<sup>31</sup> В едно от пророчествата, поместени в третата част, се казва, че при Мати-

---

<sup>28</sup> Jirásek 1988: 128–136. Също и в Ирасек 1987: 147–158.

<sup>29</sup> *Староместкият часовник, За Далибор от Козойед, Кутнохорските рудокопачи, Божият съд.*

<sup>30</sup> *Лобни места*, Ирасек 1978: 248–249.

<sup>31</sup> Вж. *За Жижка*, Ирасек 1978: 263. Казва се само „императорската грамота“. Името му е споменато по-късно, когато се казва, че през 1423 г. Жижка тръгнал да воюва направо срещу него (Ирасек 1978: 275).

аш и Фридрих нещата в страната ще станат „съвсем зле“; но за самите тях не се казва нито добро, нито лошо.<sup>32</sup>

Има владетели, които биват споменавани с добро – Иржи от Подебради,<sup>33</sup> Владислав II Ягелонски,<sup>34</sup> Йосиф II.<sup>35</sup> Карл IV, както видяхме, е възвеличен като главен земен покровител на чехите; а свети Вацлав – за чийто живот впрочем не се разказва нищо, – като небесен.<sup>36</sup>

Но да се върнем към Вацлав IV. Той, подобно на легендарния Неклан, бил колеблив, неуверен владетел. Съпругата му, кралица София, слушала проповедите на Ян Хус; но когато Жижка го попитал какво мисли за убийството на магистъра в Констанц, той не отговорил нищо ясно.<sup>37</sup>

По някое време едва не станал жертва на заговор. Пановете го хвърлили в затвор близо до Вълтава, но бил спасен от една лодкарка на име Зузана, която му помогнала да избяга, като го превозила до другия бряг.<sup>38</sup>

Неговия шут Жито умеел да прави необикновени фокуси и дори истински чудеса, и с това си умение посрамил фокусниците на баварския херцог, както някога Мойсей надминал с чудесата си влѣхвите на фараона.<sup>39</sup>

---

<sup>32</sup> *Пророчествата на Хавлас Павлата* (Jirásek 1988: 260; Ирасек 1987: 328). Става дума за Фридрих Пфалцки, крал на Чехия от 1 ноември 1619. Една година по-късно е битката при Била Хора (8 ноември, 1620) (Рихлик&Пенчев 2010: 212-214).

<sup>33</sup> *За Далибор от Козойед*, Ирасек 1978: 216. Ян Жижка му бил кръстник (Ирасек 1978: 278).

<sup>34</sup> 1471-1516. Вж. Jirásek 1988: 260; Ирасек 1987: 328. За Ягелонски също в *Кутнохорските рудокопачи*, Ирасек 1978: 299-300. Хронологическите сведения за чешката история са главно според Рихлик&Пенчев 2010.

<sup>35</sup> *За крал Ечемик*, Ирасек 1978: 131.

<sup>36</sup> *Знамето на св. Вацлав*, Ирасек 1978: 142-151.

<sup>37</sup> Ирасек 1978: 263.

<sup>38</sup> *За крал Вацлав IV*, Ирасек 1978: 198-201.

<sup>39</sup> *Вълшебникът Жито*, Ирасек 1978: 190-198.

По негово време много евреи били убити в синагогата в седмицата преди един Великден, защото били заподозрени, че убиват християнски деца, за да вземат кръвта им.<sup>40</sup>

След Вацлав IV започва нова епоха в чешката история. Избухват хуситските войни, в които се прославя Ян Жижка – най-добрият пълководец в чешката история. Но успехите на хуситите и тяхното настояване за промени в тайнствата и богослужението – промени, доближаващи ги до православие – стават причина за беди в чешката страна. Оттогава те получават името на народ-еретик в западна Европа. Това не се променя с идването на Хабсбургите като крале на Бохемия, и покрай тях – на монасите йезуити. 200 години след началото на хуситските войни битката срещу имперската войска при Бяла планина (Била хора) е загубена; и няколко десетки от водачите на чехите са екзекутирани на площада в Старе место.<sup>41</sup>

Тогава множество чешки благородници и последователи на религиозната общност, наречена „Чешкото братство“ трябвало да напуснат страната. За тези неща се говори в разказите „Лобни места“ и „Розовата ливадка“.

И така, в началото на XVII век Бохемия вече била изцяло зависима от виенските монарси, а чешкият народ – от местните „панове“. Ако дотогава някъде селяните били свободни – тоест подчинени само на краля – правата им били отнети.

Така се случило с „ходите“, които имали независимост срещу задължението да пазят границата на Бохемия с Бавария. През XVII век те в продължение на 70 години водили дела с тамошните феодали и с Виенския двор; представили много грамоти от крале и императори още от времето на Ян Люксембургски, но накрая загубили и им било наложено наказание, наречено „вечно мълчание“ (perpetuum silentium). И тъй като упорствали, били принудени към подчинение с военна сила, а водачът им Ян Козина бил осъден на смърт и обесен.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> *От еврейския град*, Ирасек 1978: 227.

<sup>41</sup> *Лобни места*, стр. 246–248; *Божият съд*, Ирасек 1978: 307.

<sup>42</sup> *Божият съд*, Ирасек 1978: 305–317.

Писателят, политикът и червеноармеецът...

Първият от тази поредица „разкази за съпротивата срещу пановите“ за кутнохорските миньори (рудокопачи), които настоявали за подобряване на заплащането и условията на труд. Това било по времето на крал Владислав II Ягелонски. Известието за техните бедни стигнало до него и той взел справедливо решение.<sup>43</sup>

Последният разказ от втората част е за словака Яношик. Той произхождал от селско семейство; а по онова време феодалът можел да забрани на крепостните си да изпращат своите синове на учение.<sup>44</sup> Все пак разрешение било получено и Яношик започнал да учи богословие. Но скоро след това се отказал; събрал дружина от връстници и станал хайдутин. Разказват, че една самодива му дала меч, който разсичал всяка броня; и възшебен колан, който го правел неуязвим.

Но след време бил предаден от гайдаря на четата. Други издали тайната на възшебния колан и така Яношик бил пленен, осъден от властите и обесен.

Но разказите за неговите подвизи се носели из словашката земя и хората вярвали, че някога той пак ще се върне.<sup>45</sup>

### Прага

Разказите за чешките земи са повече отколкото за словашките; а сред тях важно място заемат тези за Прага. В много от тях се предават легенди за хората на изкуството и науката:

<sup>43</sup> *Кутнохорските рудокопачи*, Ирасек 1978: 284–301.

<sup>44</sup> Масарик съобщава същото за себе си – и неговият баща трябвало да иска разрешение от господарите си, за да може синът му да учи: „Баща ми беше словак, родом от Копчани. Той се беше родил крепостен, роб, и си беше останал роб за цял живот. Положителното му влияние върху мен – в сравнение с майчиното – беше незначително. Беше природно даровит, но на училище не е ходил... В имперските владения крепостното право са беше запазило и след [18]49-та: представяте ли си, баща ми трябваше да иска разрешение от господарите за това, аз да постъпя в реално училище“ (Чапек 2000: 117–118).

<sup>45</sup> *За Яношик*, Ирасек 1978: 318–332.

музиканти, изобретатели, понякога и обикновени студенти, чиито дарби достигали до вълшебство, но можели да бъдат придобити и с помощта на злите сили.

Разказва се за благородника („земан“) Далибор, който помогнал на едни крепостни селяни срещу несправедливия им господар Адам Плосковски. Срещу него обаче се обединили областните управители на Литомержския край; сметнали го за бунтовник, изпратили войска и много от въстаналите селяни били убити. Далибор бил заловен и затворен в кулата на Храдчани.<sup>46</sup> Изминало много време, преди съдът да вземе решение за наказанието му.

Докато чакал решението, Далибор сам се научил да свири на цигулка. Бил достигнал такова майсторство, че жителите на града всяка вечер се събирали под кулата да го послушат – и в замяна на хубавата музика го дарявали с пари, храна и каквото още му било нужно. Но дошъл денят, в който присъдата била обявена – и тя била смърт. Така цигулката на Далибор замлъкнала.

А кулата, в която бил затворен, нарекли „Далиборка“.<sup>47</sup>

За сградата на общината, намираща се на главния площад в „Старе место“, един майстор-часовникар на име Хануш изработил необикновен часовник. На всеки кръгъл час около този часовник и до днес се събират тълпи от любопитни. Но общинските власти се побояли, че майсторът може да изработи и друг такъв, или дори по-хубав; и да го даде в друг град. Затова наели хора, които се промъкнали една нощ в дома му и го ослепили.<sup>48</sup>

По времето на крал Рудолф II<sup>49</sup> в еврейския град живеел един равин на име Йехуда Льов бен Бецалел, който познавал кабалата и умее да прави магии. Благодарение на тази своя

---

<sup>46</sup> Построена по времето на Владислав II Ягелонски (Ирасек 1978: 217; Jirásek: 1988: 163).

<sup>47</sup> За Далибор от Козойед, Ирасек 1978: 216–224.

<sup>48</sup> Староместкият часовник, Ирасек 1978: 206–216.

<sup>49</sup> 1576–1611.

тайна наука той успял да изработи изкуствен човек и го нарекъл Голем. Големът разбирал езика на създателя си и изпълнявал неговите нареждания. Всяка вечер равинът поставял в устата му листче, изписано с еврейски букви и тогава Големът оставал неподвижен.

Но веднъж, когато отишъл за служба в синагогата, равинът забравил да постави листчето в устата на автоматичния си прислужник. Оставен без надзор, Големът започнал да буйства: рушал сгради и убивал хора. След тази случка равинът решил да го обездвижи завинаги.<sup>50</sup>

Разказва се, че някога в Прага живял прочутият лекар, учен и чудотворец доктор Фауст. Той притежавал къща, която се намирала в Нове место, срещу пазара за добитък.<sup>51</sup> Много десетилетия или векове след изчезването на Фауст веднъж там влязъл да се подслони един студент, който бил съвсем обеднял: не можел нито да плаща квартирата си, нито да си купи най-необходимото.

Той знаел, че къщата е изоставена и в нея не влиза никой. Знаел и легендата: че тук живял доктор Фауст, който бил продал душата си на дявола срещу обещанието да узнава и получава всичко, което желае. Накрая се разкалял и пожелал да развали договора, но една нощ дяволът нахлул в стаята му през тавана и го отвлякъл.

И все пак студентът нямал къде другаде да иде и влязъл в къщата. Разходил се по стълбищата и коридорите, надникнал в няколко стаи, накрая влязъл в една от тях, седнал на креслото пред една стара маса и не след дълго заспал.

На другата сутрин се събудил отпочинал и бодър. Продължил да разглежда дома, минал през още няколко стаи. В една от които имало дупка в тавана – може би точно тази, през която дяволът отнесъл Фауст. Разходил се из двора, после се върнал и влязъл в един голям и висок салон, на чийто таван били изрисувани слънцето, луната, планетите и съзвез-

<sup>50</sup> *От еврейския град*, Ирасек 1978: 237–243.

<sup>51</sup> Аз отидох там, когато бях за няколко дни в града през септември.

дията. До стените се издигали тъмни библиотечни шкафове с книги, а по масите имало различни метални съдове и множество стъклени шишенца, пълни с цветни разтвори. В средата на салона се намирала голяма маса, покрита със зелено сукно: върху нея лежали свитъци, изписани и чисти листа, и една разтворена книга, до която стоял метален свещник с полуизгоряла свещ. На една от съседните маси студентът забелязал черна паничка, в която бил оставен сребърен талер – нов и лъскав. Това било достатъчно, за да се нахрани и да си купи здрави обувки.

Излязъл, останал в града през целия ден и когато се вечерило, се върнал и пренощувал пак в същото кресло. А на сутринта отишъл в големия салон и намерил в черната паничка друг сребърен талер.

Парите, които получавал по този тайнствен начин, му били повече от достатъчни. Студентът започнал да живее като богат човек; накупил си хубави дрехи, често канел познатите си на вечери из града и престанал да посещава занятията в университета. И тъй като разходите му непрекъснато се увеличавали, направил и дългове. Може би се е опитал с магии, научени от книгите в дома, да накара непознатият дух да му изпраща повече пари.

И една нощ дяволът го отвлякъл – по същия начин, както някога и Фауст.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> *Къщата на Фауст*, Ирасек 1978: 249–259. Подобна история, макар и не така зловеща, се разказва за един архитект от времето на Карл IV. Той строил голяма църква на Нове место. Бил замислил да я построи с купол, какъвто другаде нямало; но се боял, че когато свали скелето, куполът може да се срине. И за да не стане това, продал душата си на дявола, който му обещал да задържи постройката. Но архитектът се отчаял и вместо да разпреди на работниците да разглобят скелето, го подпалил. Хората около храма се разбягали, гредите започнали да падат и изглеждало, че цялата сграда ще се срине. Но не станало така, а куполът, за който архитектът се боял, оцелял. Но не могъл да го види – защото си помислил, че трудът му е пропаднал, съжалил за споразумението с дявола, и се самоубил (*За стара Прага*, Ирасек 1978: 178–183).

*Пророчества*

Третата част на книгата се състои от пророчества за бъдещето на чешките (а може би и словашки) земи.

На първо място е поставен текст, който има вид на късно античен или средновековен апокриф. Разказва се посещение то на Савската царица при Соломон<sup>53</sup> и за разговора им в дворцовата градина, продължил три дни.

В първия ден тя му говорила за бъдещето на неговата държава: за разпадането ѝ на две след смъртта му, Вавилонския плен, завръщането на евреите в Палестина, Втория храм и Христос. Във втория ден: за разпространяването на Христовата вяра по цялата земя, за християнските императори и крале, но и за развалата на нравите и изнемоощяването на вярата; и също, за изчезването на еврейската държава и разпръскването на еврейския народ. На третия – за страната Чехия, нейните градове и крале и за бедите и страданията на чехите, изпратени им от Бог поради греховете им. И за последната им битка срещу враговете, в която те ще победят, предвождани от тайнствените Бланицки рицари. Тогава най-сетне в чешката страна ще настъпи мир и благоденствие.<sup>54</sup>

В тази част е поставена срещата на Карл IV със слепия юноша, който му говори за бъдещето на Чехия и му известява имената на неговите наследници до Рудолф II; и после, пророчеството на заможния домовладика Хавлас Павлата, живял по времето на Владислав II.

---

Подобна сделка бил сключил и Жито, вълшебникът на Вацлав IV: и дяволът отнесъл и неговата душа (Ирасек 1978: 198).

<sup>53</sup> Jirásek 1988: 249; Ирасек 1987: 313. Вж. Матей, 12:42: „Царицата на Юга ще се надигне в съда с това поколение и ще го осъди, защото дойде от краищата на земята, за чуе мъдростта на Соломон; а ето, тук има повече от Соломон.“

<sup>54</sup> Накрая сибилата посочва дори точните цени на пшеницата, месото и бирата, които ще бъдат установени в чешките земи и, както изглежда, ще останат непроменени за вечни времена. Jirásek 1988: 254; Ирасек 1987: 320.

Накрая е разказът за Бланицките рицари.

Те били воители, които живеели в подземията на планината Бланик. Понякога някой мъж или жена попадал в техните покои и ги заварвал да спят, насядали около тежки дъбови маси и в пълно бойно снаряжение. Спели и конете им в оборите. Попадналите там се задържали, както им се струвало, за кратко; но когато излезели, узнавали че в горния свят са изминали не часове, а години.

Някога, когато „времената се изпълнят“ и страданието на чешката земя стане непосилно, Бланицките рицари ще излязат от подземията; и, предвождани от свети Вацлав, ще влязат в голямата битка срещу враговете на страната.

„После ще настъпи траен мир и чешката страна ще си почине. Наистина много чехи ще загинат по време на тези битки, но които останат, ще бъдат истински мъже. Като помнят грешките на прадедите си и своите грешки, те ще се държат здраво и враговете никога не ще ги победят“.<sup>55</sup>

### *Една чешка Библия*

Някой читател би казал, че *Преданията* са написани по библейски. Може да се каже дори повече – че писателят е направил опит да създаде една малка чешка Библия. Би могло да се забележи, че частта, сравнима с Новия завет, е третата, и то най-вече апокалиптичният разказ за Бланицките рицари. Но пророчества за последните дни и „великата битка в края на вековете“ се намират и в други части на книгата.<sup>56</sup>

В началото виждаме един славянски народ без държава и писан закон, който открива своята „обещана земя“. Той е воден от Чех и Лех, които напомнят Авраам и Лот, а също Мойсей и Иисус Навин. Следват битки с местните племена (луча-

---

<sup>55</sup> *Бланицките рицари*, Ирасек 1978: 336.

<sup>56</sup> *Розовата ливадка*, Ирасек 1978: 304.

ните) и междуособици като онази с въстанието на девойките, напомняща бунта срещу Мойсей при изхода от Египет.<sup>57</sup>

Пророчицата Либуше, която узаконява властта на първия чешки княз, напомня Самуил, който помазва Саул, като предупреждава евреите, че оттук нататък те няма да са така свободни, както са били (защото вече не Бог, а човек ще господарува над тях).<sup>58</sup>

Чехите воюват със силни съседни народи (немци, унгарци) както евреите воюват с асирийци и вавилонци: понякога успешно, друг път – не. Те са близки с поляците и словациите, както евреите са близки с потомците на Исмаил, брата на Исаак, и на Едом (Исав), брата на Иаков.<sup>59</sup>

Имат своя „златен век“ по времето на Карл IV, чието управление напомня царуванията на Давид и Соломон. Прага, със своя блясък на имперска столица е като „свещен град“ на чехите и е подобна на Давидовия и Соломонов Иерусалим. Но от Вацлав IV нататък страната отслабва, започват смутове и настъпва разделение – както при Соломоновите наследници.

Надълго разказаните страдания на чехите напомнят други места от Стария завет: робството в Египет (*Изход*), Вавилонския плен (*Царства IV*, 24-25; *Иеремия*), персийската власт (*Естир*, книгите на Ездра и Неемия), гонението при Антиох Епифан (*1 Макавеи*, 1-6). Войните на Жижка, а също опитите

---

<sup>57</sup> Числа, 16.

<sup>58</sup> „И рече [Самуил]: ето какви ще бъдат правата на царя, който ще царува над вас: той ще взима синовете ви и ще ги прави свои колесничари и свои конници, и те ще препускат пред колесниците му... ще взима дъщерите ви да правят благовонни мазила, да готвят ястие и пекат хляб... ще взима десетък от дребния ви добитък, и вие сами ще му бъдете роби“ (*1 Царства*, 8:11-17). Либуше: „Не умеете да цените свободата... повече няма да ви управлявам, тъй като в сърцата си желаете за владетел мъж. Мечтаете за вожд, който ще взема вашите синове и вашите дъщери да му служат, а от добитъка и конете ви ще отнема най-хубавото, което му харесва. Искате да слугувате, както не сте слугували...“ (*За Либуше*, Ирасек 1978: 47)

<sup>59</sup> *Битие*, 21 и 25.

на чехите да получат справедливост и помощ от императора във Виена (кутнохорските рудокопачи, „ходите“ в Домажлице) са донякъде подобни на разказаното Макавейските книги, *Естир*, 1-2 *Ездра* и *Неемия*.

Разказите за чудеса, подвизи и нещастия на отделни лица наподобяват някои от тези в *Съдии* (смъртта на Цибор, подмамен от Шарка – както Самсон е пленен от филистимците поради предателството на Далида),<sup>60</sup> и *Царства* (изтребването на царския род на юдеите от Навуходоносор, напомнящ екзекуцията на мнозина знатни чехи след битката при Била Хора).<sup>61</sup>

### *Чехите и другите*

Прави впечатление, че съдбата на чешкия народ, която му е предопределила „мир и благоденствие“ след много страдания, изглежда твърде отделена от тази на всички останалите народи. Очаква се идването на Бланицките рицари като армия на освободители, предвождана от свети Вацлав. Създава се усещането, че след победата той вечно ще царува над чехите. Но всичко това става независимо от състоянието на останалия свят. Не се казва, че чехите ще властват над други народи; но не се казва и какво ще стане с тези други народи.

Така че тук, при Ирасек, имаме една малко странна есхатология – странна с това, че е изключително чешка. Тя взима предвид единствено чехите (може би заедно със словаците) и не се интересува от никой други.

Би могло да се обърне внимание на разликата с Паисий Хилендарски – и той историк и писател. Паисий също изразява надеждата, че някога Бог ще въздигне българското царство. Но към това добавя: „и гръцкото“.

---

<sup>60</sup> *Съдии*, 16.

<sup>61</sup> *Царства*, 25:6–7.

Писателят, политикът и червеноармеецът...

## Масарик

### Университетска работа и обществени изяви

През десетилетията, в които Ирасек е учител по история<sup>62</sup> и пише своите романи и драми, неговият съвременник Томаш Гариг Масарик преподава философия в Пражкия университет<sup>63</sup> и се занимава с политика: член е на Младочешката партия и е бил избран за депутат в австрийския парламент.<sup>64</sup>

Извън университетската общност е познат и с участието си в някои обществени спорове: веднъж по въпроса с автентичността на представяните за средновековни Зеленохорски и Краловедворски ръкописи,<sup>65</sup> който започва в началото на XIX век и продължава до 70-те години на XX,<sup>66</sup> веднъж за де-

---

<sup>62</sup> Твърди се, че сред неговите ученици бил и Ярослав Хашек. Вж. <https://vojtisek.tripod.com/hasek/biograph.htm>; <https://www.private-prague-guide.com/article/jaroslav-hasek/>

<sup>63</sup> „Завършил е гимназия във Виена. После учил във философския отдел на Виенския университет, където през 1876 г. получил докторска степен по философия, а през 1879 му било дадено званието „доцент“. Когато през 1882 в стария Карлов университет били учредени чешки и немски отдел, той бил предложен да оглави катедрата по философия и социология в чешкия отдел. Останал на тази позиция в продължение на 32 години и по едно или друго време преподавал на повечето от водещите чешки философи, социолози и учители, на които предстояло да станат водещи фигури в новата република.“ Machotka 1950: 7.

<sup>64</sup> “In 1891–1893, he was a member of the Reichsrat in Vienna for the Young Czech party (Mladočeská strana)” Šmíd 2017: 63.

<sup>65</sup> „Вацлав Ханка (1791–1861) – поет, учен, и „откривател“ на уж древните литературни паметници – Краловедворския и Зеленохорския ръкопис“ (наречени така по мястото на „откриването“ им), които в действителност, както по-късно става ясно, е изработил сам (Рихлик&Пенчев 2010: 316). Вж. Павлов & Тодоров 1986: 98–100.

<sup>66</sup> „Полемиката около „Ръкописите“ стана обект на политиката и попадна във вестниците; ревизията на мнимодревните славянски паметници се оказа ревизия на целия съвременен културен живот“ (Чапек 2000: 94). „Масарик не е бил инициатор на спора. По това време той се е преместил от Виена в Прага, четял лекции в университета и издавал научното списание „Атенеум“. Статията си за резултатите от проучването на „Ръкописите“ Ян Гебауер предложил на редактора на „Филологически листи“ проф. Квичале, но последният, явно от предпазливост,

лото срещу един чешки евреин, обвинен и осъден за убийство на млада християнка;<sup>67</sup> и веднъж за обвинението срещу група сръбски политици в Хърватия за шпионство в полза на Сърбия.<sup>68</sup> С тези си изяви той придобива репутацията на противник на чешкия национализъм, католическия антисемитизъм, шпиономанията и полицейщината в тогавашна Австро-Унгария.

### **Начало на околосветското пътуване**

#### *Италия и Швейцария*

В деня, когато австро-унгарският престолонаследник и съпругата му са убити в Сараево, Масарик е на почивка със семейството си в Германия (Саксония).<sup>69</sup>

---

предложил да се отпечата при Масарик в „Атенеум. Масарик се съгласил...“; „Схватките от 1886-87 г. не поставили последната точка в спора, но вярата в истинността на „Ръкописите“ била силно подкопана. Спорът продължил общо век и половина и завършил след като в 1966-70 г. „Ръкописите“ били подложени на експертиза в Пражкия институт по криминалистика“ (Вербин 2003: 62–64).

<sup>67</sup> „Малко преди Великден през 1899 г. близо до градчето Полна (в района на Ихлава) е намерена мъртва младата Анежка Хрузова. За убийството ѝ е обвинен евреинът Леополд Хилснер... Под влияние на масовата истерия съдебните заседатели в Областния съд в Кутна Хора осъждат на 16 септември 1899 Хилснер на смърт. Тогава Масарик публично се обявява против суеверието относно еврейските ритуали и в защита на обвиняемия... През пролетта на 1918 Хилснер е освободен“ (Рихлик&Пенчев 2010: 422–423). В *Моята изповед*, Хашек обявява: „Момчето в Полна не бе убито от Хилснер, а от мене!“ (Хашек 1986: 51).

<sup>68</sup> През август 1908 г. в Хърватия са арестувани един след друг 53 души, срещу които на 3 март 1909 започва голям съдебен процес... По време на процеса виенският „Нойе Фрайе Пресе“ публикува серия статии от родения в Моравия австро-немски историк Х. Фридюнг (1851-1920), в които въз основа на предоставените му от министъра на външните работи барон А. Лекса фон Ерентал (1854-1912) документи обвинява хърватските сърби в подривна дейност. Масарик успява да докаже, че материалите, предоставени от Ерентал и публикувани от Фридюнг, са фалшификати (Рихлик&Пенчев 2010: 423).

<sup>69</sup> Изложението за дейността на Масарик по времето на войната е основано на неговите спомени. Използвани са главно руският и английският им текст (1926-1927), взето е предвид и изданието на чешки от 1936:

Той е женен за американката Шарлота Гариг (и е прибавил нейната фамилия към своята) – протестантка, произхождаща от род на южнофренски хугеноти,<sup>70</sup> Самият Масарик на младини бил ревностен католик<sup>71</sup>; но в зрелите си години се е отдалечил от католицизма, както става ясно в интервюто му с Емил Лудвиг, където говори надълго по религиозни въпроси.<sup>72</sup>

---

Масарик 1926; Masaryk 2009; Masaryk 1936. Вж. Масарик 1926: 8; Masaryk 2009: 1.

<sup>70</sup> „През 1877 в Лайпциг той срещнал една млада американка, г-ца Ш. Гариг, която по това време учела там изкуства. Те се влюбиха и скоро след това се оженили в Ню Йорк (1878). Тя не само му помагала в работата, родила и отгледала четирите му деца (един от които, Ян, бил убит скоро след комунистическия преврат от февруари 1948), но и непосредствено повлияла на неговите политически и морални цели. Отчасти под нейно влияние Масарик станал протестант, отказвайки се от католицизма, който му бил донесъл много емоционални безпокойства в годините на младостта му... Неговата вяра съчетавала страстта за истина на Ян Хус, чешкият религиозен водач от XV в., който бил изгорен на клада като еретик, хуманизма на Чешките братя и практическата религиозност на американското протестантство“ (Machotka 1950: 7). Вж. Масарик 1926: 116; Masaryk 2009: 105.

<sup>71</sup> Както може да се научи от разговорите му с Карел Чапек, водени през 1930-те, когато той вече е президент на Чехословакия. „Тези книги аз направо ги гълтах и станах такъв ревностен католик, че даже жената на майстора-ковач, който ме беше взел за ученик, обърнах в католичеството“ (Чапек 2000: 103). „Работа над этим „драгоценным человеческим документом“, который Чапек назвал „Беседами с Т. Г. Масариком“, затянулась. Первую главу он заканчивал в Топольчанках в сентябре 1928 г. (в конце того же года она была опубликована). В сентябре 1929 г. и конце сентября – начале октября 1930 г. в тех же Топольчанках Чапек завершает работу над второй главой, опубликованной в 1931 году. Третья глава „Бесед с Т. Г. Масариком“ и дополнение к ним – глава четвертая „Молчание с Т. Г. Масариком“ – появились только в 1935 г., хотя длительные сентябрьско-октябрьские „интервью“ с президентом состоялись и в 1932, и в 1933 гг. „Молчание с Т. Г. Масариком“ было впервые опубликовано в газете „Лидове новины“ 7 марта 1935 года. Все вместе было опубликовано в марте 1937 года. По этому изданию (К. С. Novory s T. G. Masarykem. Praha. Fr. Vorovy-Cin, 1937) и осуществлен перевод с чешского языка В. А. Мартемьяновой (1990)“ (Чапек 2000: 103). За създаването на книгата вж. и Чапек 1995: vi.

<sup>72</sup> „Избрах евангелистката църква, защото тя беше най-близка до църквата на Чешките братя. [Преди това] бях живял като католик, вътрешно

Масарик се завръща след около месец в Прага. Казва, че се е надявал случилото се да остане само австрийско-сръбски конфликт; но след като Великобритания обявила война на Германия, „загубил всяка надежда“.<sup>73</sup>

Като всеки чешки общественик, и той е размишлявал много за положението на чехите в Хабсбургската империя. Много е известно изказването на влиятелния чешки историк от средата на XIX Фр. Палацки, че „Ако я нямаше вече Австрия, щяхме да сме принудени да я създадем“; което ще рече, че за негерманските народи в нея, и особено за чехите, тази държава е действала като защитник срещу „немското море“, в което те иначе биха се удавили.<sup>74</sup>

Но Масарик смята, че смисълът на разрастващата се война, и то най-напред от гледна точка на чехите и словаците, е в това, Австро-Унгария да бъде премахната. И тази задача се превръща в негова мисия от есента на 1914-та нататък.<sup>75</sup>

---

бях напуснал католицизма и затова смятах, че не е достойно да остана в тази църква“ (Ludwig 1936: 26-27). „Finally, at the age of 30, years of doubt, the influence of the exemplary life of his wife, and the conviction that the Catholic Church was incapable of reform, T. G. Masaryk converted to the Evangelical Reformed Church“ (Šmíd 2017: 60).

<sup>73</sup> „Последната ми надежда изчезна, след като (на 4 август) Англия обяви война на Германия“ (Masaryk 2009: 1; Масарик 1926: 9)

<sup>74</sup> „На хоризонта се появява възможност за австрийско-унгарско изравняване, за сметка на останалите нации в империята. Обезпокоен от подобно развитие, Фр. Палацки публикува през април и май 1865 г. във вестник „Народ“ серия статии под надслов „Идеята за австрийска държава“, представяйки своята собствена визия за Австрия като алтернатива на подготвяния дуализъм“ (Рихлик&Пенчев 2010: 356).

<sup>75</sup> „Отвращението към пангерманизма, на който служеха Виена и Будапеща, ме накара да се намеся и в югославския процес и в световната война...“; „Германската и австрийската империя, възникнали от средновековната [Свещена] римска империя се обединиха... за немците беше важно да покорят Европа, Азия и Африка, накратко, Стария свят; против това въстана останалият свят, и за пръв път Новият свят, Америка, дойде на помощ на негерманската Европа за отблъскване на немското нападение“ (Масарик 1926: 39-40; Masaryk 2009: 32). „Германският империализъм беше по същество насилнически.... Немските философи и историци провъзгласяваха, че поляците трябва да бъдат унищо-

През декември той заминава за Италия<sup>76</sup> и след кратък престой в Рим продължава към Швейцария,<sup>77</sup> където остава до септември 1915 г. Немаловажно събитие от това време е публичната му лекция по повод на 500-годишнината от изгарянето на Ян Хус.<sup>78</sup> В нея той представя своето виждане за бъ-

---

жени (Е. фон Хартман), а на чехите да им се счупят главите (Момзен) (Масарик 1926: 75; Masaryk 2009: 63). Този призив на известния античник Момзен е направил впечатления и на Хашек: „Точно преди двайсет години професор Момзен в прекрасната си статия „An die Deutschen in Österreich“ призова немците да чупят твърдите чешки глави...“ (Хашек 1986: 329).

<sup>76</sup> „Потеглих от Прага през Виена на 17 дек. 1914 от Венеция със спиране във Флоренция пристигнах в Рим на 22 дек.“ Бил в Италия през 1876 и го впечатлили многобройните надписи, свидетелстващи за тиранията на Австрия (Масарик 1926: 43; Masaryk 2009: 35). А. В. Амфитеатров (1862-1938) разказва, че двамата се запознали през 1914 в Рим, в хотел „Флора“. Масарик бил с дъщеря си Олга. Бил много зает и внушавал на всички, с които се срещал (министри, депутати, посланици, журналисти), че „Austria delenda est“. „Гледайки на войната с чешки очи, Масарик виждаше, че поражението на Антантата ще бъде смъртна присъда за чехи и словаци, притиснати между вечните си поробители – германци и унгарци“. През 1915 дъщеря му Алиса била в затвора, имуществото му – конфискувано, а самият той бил задочно осъден на смърт. Срещнали се още два пъти: първия път пак в Италия (Масарик 1926: 68; Masaryk 2009: 57), втория път в Лондон през 1916. Тогава Амфитеатров написал статия за седмичника „Нова Европа“ относно това, че Русия „не е съмнителен съюзник“. Това било важно да се каже в страна, „финансираща войната“. Масарик превел статията и извлечение от нея било отпечатано в „Таймс“. Целият този спомен на Амфитеатров бил публикуван в „Сегодня“ през март, 1930.

<sup>77</sup> На 11 ян. 1915 потеглил от Рим към Женева през Генуа. По това време К. Крамарж (лидер на младочехите) и Рашин били пратени в затвора, дъщерята на Масарик Алиса и съпругата на Бенеш били арестувани (Масарик 1926: 55; Masaryk 2009: 49). На 15 март получава съобщение от Прага, че от болест е починал синът му Херберт (Масарик 1926: 57; Masaryk 2009: 48). Когато на 23 май Италия обявява война на Австро-Унгария, Масарик намира, че това е добра новина (Масарик 1926: 66; Masaryk 2009: 55 – „I was delighted“).

<sup>78</sup> Това било на 4 юли в Цюрих - „Дойде времето да действаме публично срещу Австрия“ (Масарик 1926: 92; Masaryk 2009: 78).

дещето на чехите и словаците: те трябва да имат независима държава, а Австро-Унгария да бъде унищожена.

Лондон

Към есента на 1915 г.<sup>79</sup> Масарик се мести в Лондон, където вече е получил покана да оглави новоучредената катедра по славянски изследвания в Лондонския университет.<sup>80</sup> За това, както изглежда, му е съдействал шотландският славист Сетън-Уотсън, който, заедно със Стид (H. W. Steed), му осигурявал достъп до „най-влиятелните кръгове“ на Лондон.<sup>81</sup> Благодарение на Стид някои писмени изложения на Масарик за вътрешнополитическото положение в Австро-Унгария и

---

<sup>79</sup> През октомври България влиза във войната на страната на Централните сили. „В Швейцария имаше и силна българска пропаганда. Милуков, прогонен от дореволуционна Русия, беше живял дълго в България и поради това беше по-близък до българите [отколкото до сърбите]. Българите искаха не само цяла Македония, но и т.нар. „българска Морава“ в Сърбия. Съюзниците им обещаваха всичко това.“ Това, че българите не били привлечени към съюзниците, в Лондон се оценявало като голям неуспех на съюзническата дипломация. Белград пада на 8 окт., а по същото време в Месопотамия побеждават турците (Масарик 1926: 63; Masaryk 2009: 53). В Лондон Масарик се срещал с Н. Бъкстон – „приятелят на българите“ (Масарик 1926: 126; Masaryk 2009: 90).

<sup>80</sup> Потегля на 5 септ. 1915 от Женева за Париж. Там, от 22 авг. започва да се издава чешкият вестник на д-р Сихрава. Френският преподавател Дени (автор на книга за Словакия) се стреми да организира славянските изследвания в Париж; издава *La Nation Tcheque* (Масарик 1926: 84; Masaryk 2009: 71). Масарик напуска Париж за Лондон на 24 септ. 1915 (Масарик 1926: 99; Masaryk 2009: 86 липсва). Бил добре приет с оглед на миналото му – има предвид спора си с Ерентал и книгата за Русия, издадена на английски през 1919 г. Също и „Хилснериадата“ (Масарик 1926: 96; Masaryk 2009: 82).

<sup>81</sup> Масарик 1926: 115; Masaryk 2009: 89. За срещите с тях вж. Масарик 1926: 14; Masaryk 2009: 7. „Моите приятели Сетън-Уотсън и Стид (той му помагал още в борбата с Ерентал – Масарик 1926: 115; Masaryk 2009: 87; впоследствие превежда *State*) упорито ме викаха там [в Париж и Лондон]“. От 15 окт. 1916 Сетън-Уотсън започва да издава седмичника „*The New Europe*“, който постепенно станал „ръководният вестник“ на чешките задгранични организации (Масарик 1926: 65; Masaryk 2009: 54, 82).

вижданията му за ролята на чехите и словаците като възможен противник на Хабсбургското управление достигнали до тогавашния британски външен министър.

Масарик приел предложената му позиция, макар винаги да е бил преподавател по философия, а не по славистика. В интервютата си с Чапек, превърнали се, подобно на „Световната революция“, в автобиографични книги, той неведнъж отбелязва, че не е искал да стане преподавател, а още от млада възраст се е надявал да бъде политик и дипломат.<sup>82</sup> Подчертава, че министър-председателят Аскуит [април 1908 – дек. 1916] се бил съгласил да присъства на първата му лекция; и макар да не дошъл („разболял се“), все пак даденото съгласие е можело да се смята за добър знак за бъдещето на „чешкия и словашки въпрос“.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> „Стремежът ми да постъпя в дипломатическата академия се диктуваше отчасти от романтически настроения и отчасти от не напълно осъзнат интерес към занимания с политика“; „Когато бях гимназист във Виена, исках да стана дипломат, исках да постъпя в Академията за източни изследвания и даже посещавах практически курсове по арабски език. Но после, след като се убедих, че в Академията приемат само дворяни, изоставих това занимание. Струва ми се, че под „дипломация“ тогава разбирах странстване по разни земи“ (Чапек 2000: 94, 108).

<sup>83</sup> Масарик произнесъл лекцията си със заглавие „Проблемът за малките народи в европейската криза“ на 19 ноем. 1915. „Тук аз за пръв път изложих политическото значение на този особен пояс малки народи, който се намира в Европа между немците и руснаците“. Посланието било, че войната трябва да стане начало на голямо преустройство на Средна и Източна Европа; и ставало ясно, че разделението на Австро-Унгария трябва да е главната задача. Оценява лекцията си като „пръв голям политически успех“. Вестниците в Британия дали сведения за нея (Масарик 1926: 100, 115; Masaryk 2009: 86–88). Но още преди това, през окт. 1915 Стивд публикувал в „Единбург ревью“ програма за единна чехо-моравска-словашка държава (и нещо подобно през април 1916).

*Национален съвет на чехите и словаците*

Една от съществените задачи по пътя към решаването на този въпрос е създаването на политическа организация на чехите в „чужбина“ – тоест, извън територията на Австро-Унгария и на държавите от „Централните сили“. Тази организация трябвало да установи постоянна връзка с правителствата на Антантата, да получи от тях признанието, че представлява нацията на чехи и словаци, и най-сетне да започне да действа като „правителство в изгнание“.

Разбира се, в дейността си по създаването на тази организация, придобила след няколко промени названието „Национален съвет на чехите и словаците“, Масарик е имал помощници.<sup>84</sup> Най-близките и най-дейните от тях са Едвард Бенеш (след време президент на Чехословакия)<sup>85</sup> и астрономът Милан Шефаник (който загива при самолетна катастрофа край Братислава през пролетта на 1919 г.).<sup>86</sup> Към тях се присъеди-

<sup>84</sup> „Навсякъде (в чешките колонии) ме признаваха за водач (leader/vudce); имаше значение това, че съм бил член на парламента (poslanec)“ (а Бенеш и Шефаник не са били). Националният съвет се създава в течение на 1916. В Русия Дюрих създаде свой „Национален съвет“, но той се разпаднал. „На 20 март 1917 обявихме „Чехословашката държава“; Националният съвет беше обявен за Временно правителство, а аз - за диктатор. На 12 май в Киев беше създаден Отдел на Чехословашкия национален съвет в Русия. Този съвет беше признат от колониите [казва, че в Париж имало опозиция от някои, които се надявали да получат постове в една бъдеща руска „Сатрапия на Бохемия“]. „Чехословашкият национален съюз в Америка“ ги признал на 14-ти дек. 1916“ (Масарик 1926: 91–93; Masaryk 2009: 78–80).

<sup>85</sup> „Преди войната го познавах [Бенеш] слабо; следях парижките му статии... Гледах към Прага – и в главата ми се въртяха мисли за нашето бъдеще, за пророчествата на Либуше. Но все пак в основата на политическата ни дейност бяха парите. Д-р Бенеш имаше толкова, че можеше да започне задграничната си работа на своя сметка; а моите американски приятели изпратиха достатъчна сума за мен и семейството“. През ян. 1917 Масарик прави изявление, че Националният съвет не е зависим финансово от съюзническите правителства (Масарик 1926: 89; Masaryk 2009: 77).

<sup>86</sup> За него вж. Масарик 1926: 110–112; Masaryk 2009: 100–102.

няват завършилият в САЩ юрист Щефан Осуски<sup>87</sup> и депутатът от Виенския парламент Йозеф Дюрих.<sup>88</sup>

„Националният съвет“ е имал голяма полза от дейността на Воска (E. V. Voska), за когото Масарик говори повече във връзка с престоя си в Америка.<sup>89</sup> Воска, както се вижда от казаното, бил професионален разузнавач.<sup>90</sup> Още през 1915 г. той се бил сдобил с правото да издава чехословашки паспорти, признавани във Великобритания, Сърбия и Русия.<sup>91</sup> По-късно създавал шпионска организация на чехи и словаци в Съединените щати, която, смята Масарик, е оказала съществени услуги на тамошните тайни служби и съдействала много за повишаването на доверието на съюзниците към Националния съвет; и изобщо на съчувствието им към чешкия и словашки стремеж към независимост. „Много се надявам един ден г-н Воска да издаде своите спомени“ – пише Масарик покрай изложението на заслугите на този свой сътрудник.

Седалището на Съвета било в Париж; а Масарик, макар и по това време да живеел в Лондон, бил негов председател. Съветът имал свой секретар, а самият Масарик имал личен секретар.

---

<sup>87</sup> От лятото на 1916. Д-р Осуски бил словак, знаел унгарски (Масарик 1926: 97; Masaryk 2009: 83).

<sup>88</sup> Той пристигнал при Масарик в Швейцария н края на май 1915. Крамарж го бил избрал да представя чехите в Русия (Масарик 1926: 61; Masaryk 2009: 51). Бил „зависим от руското правителство, което правело лошо впечатление в Лондон и Париж“. Изключват го от Националния съвет (Масарик 1926: 89; Masaryk 2009: 76).

<sup>89</sup> Но и преди това. Вж. Масарик 1926: 11; Masaryk 2009: 27. Още в началото на войната той предал на американската чешка колония сведения за дейността на Масарик; оттам можели да помагат финансово (Масарик 1926: 90; Masaryk 2009: 76).

<sup>90</sup> Организирил в Америка „плодотворен антишпионаж“, с което спечелил „политически престиж за себе си и за нас“. Работата му „била оценена и в Англия“ (Масарик 1926: 98; Masaryk 2009: 84, 95).

<sup>91</sup> Масарик 1926: 62; Masaryk 2009: 261.

Впоследствие се създава и негов клон в Русия, който, покрай учредяването на чешки военни подразделения, добива голямо значение.

### *Среща с Бриан*

През 1916 г. Масарик успява да се срещне с френския министър-председател Бриан<sup>92</sup> и да му представи своята програма за създаване на държава на чехите и словаците; като тази програма предполага и пълно разглобяване на Австро-Унгарската държава. Той смята тази среща за важно събитие с това, че тя повлиява на отношението на Съюзниците към Националния съвет и към него лично като негов председател; и огласява възможността за тази бъдеща държава пред един от малцината политици, от които зависи вземането на най-важни решения.<sup>93</sup>

През ноември 1916 г. на 86-годишна възраст умира император Франц-Йосиф II; на негово място император на Австро-Унгария и крал на Унгария става Карл I. Масарик не веднъж обсъжда дейността му, включително и тайната му дипломатия, насочена към запазване на държавата с цената на различни отстъпки – от сепаративен мир с Антантата,

---

<sup>92</sup> Аристид Бриан, министър-председател от окт. 1915 до март 2017 г. „Благодарение на Шефаник щях да имам достъп до него“ (през лятото на 1916 г. Шефаник се срещнал и с император Николай II, който му поръчал да предаде поздрав на Масарик). Бил приет на 3 фев. 1916. Бриан се запознал с плана му, според който „разделението на Австрия на естествените ѝ и исторически части щяло да доведе до действително отслабване на Германия и следователно до спокойствие за Франция“. Бриан „приел плана и обещал да го осъществява“. Разговорът направил впечатление в Лондон (появили се съобщения в „Таймс“ и други вестници) и укрепил позициите им там.

<sup>93</sup> Масарик нарича направеното в Париж „Бриановски ход“ (Масарик 1926: 105, 111; Masaryk 2009: 96, 101). На 22 фев. 1916 прочита лекция в Сорбоната за „панславизма“, в която твърди, че той не е така опасен, като пангерманизма (Масарик 1926: 109; Masaryk 2009: 98). Връща се в Лондон на 26 фев. 1916 (Масарик 1926: 114; Masaryk 2009: 110).

Писателят, политикът и червеноармеецът...

до федерализация на държавата с автономия на различните етноси: чехи, словаци, хървати, може би и на задкарпатските русини.

1917 идва с големите сътресения в Русия, довели до съществена промяна в обстановката на фронтите. Вследствие на февруарските вълнения в страната и особено в Петербург, Николай II се отказва от престола в полза на брат си Михаил Александрович; който също отказва да бъде император.

Правителствата на Лвов и Керенски не постигат плавен преход към републиканска уредба и в края на октомври в столицата е извършен известният преврат, който, подобно на френския от края на XVIII век, бива наричан в продължение на много десетилетия и по целия свят „Велика революция“.

### Русия

Масарик напуска Лондон, където е прекарал около година и половина, и пристига в Петербург през май 1917 – почти по едно и също време с Ленин. Задачата му, наред с учредяването на руски отдел на Националния съвет, е да се запознае с положението на чехословашкия корпус (наричан и „чехословашки легиони“).

Още през лятото на 1914 чешките емигранти в Русия се обръщат към император Николай II с предложение да влязат в боевете срещу Централните сили и да допринесат за освобождението на отечеството си от австро-унгарския гнет.<sup>94</sup>

По това време представите как ще изглежда страната на чехите (или на чехите и словаците) са различни: от автономия в границите на австро-унгарската държава до кралство, обвързано с Русия. През същата година Николай II два пъти

---

<sup>94</sup> На 7-11 март 1915 г. в Москва се основава „Съюз на чехословашките общества в Русия“. По подобен начин „нашите земляци се организираха в Сърбия и в България... Навсякъде се създаваха и провъзгласяваха приблизително еднакви планове; протестът срещу Австро-Унгария се изразяваше главно чрез встъпване в съюзническите войски“ (Масарик 1926: 60; Masaryk 2009: 50).

приема чешките и словашки делегати и утвърждава създаването на едно военно формирование, наречено „Дружина“.<sup>95</sup>

Впоследствие немалко чехи, мобилизирани в австро-унгарската армия, биват пленени; понякога този плен е и доброволен. Сред онези, които сами пожелали да преминат на руска страна, е писателят Ярослав Хашек.<sup>96</sup>

В течение на следващите години „Дружина“-та нараства и се преобразува в полк, после в бригада, после в дивизия. Към тази дивизия през 1917 г. се прибавя втора и оттогава вече се говори за „чехословашки корпус“.

Корпусът е разположен близо до Киев и там именно, в месеците на големите промени и в началото на Гражданската война, пристига Масарик. Той остава до началото на март 1918, като през това време се среща и преговаря с представители на различни сили: сред тях генерал Духонин, който за кратко време е началник на Генералния щаб,<sup>97</sup> представители на правителството на новосъздадената украинска държава, болшевикът Муравъов, чиято бойна част влиза в Киев и прогонва оттам украинските власти. По тези земи предстоят още

---

<sup>95</sup> Масарик, който е настроен почти еднакво отрицателно към централно- и източноевропейските монархии (Австро-Унгария, Германия, Русия), смятайки ги за „теокрации“ в широк смисъл, и противопоставяйки ги на „западните демокрации“ (Британия, Франция, Швейцария, Америка), казва, че не би трябвало да се разчита на „славянофилството“ на руските управляващи: защото, когато говорят за „славянство“, те имат предвид почти само православно славянство. Така мислел Изволски (министър на външните работи през 1906-1910) (Масарик 1926: 107; Masaryk 2009: 98). За отношението на Масарик към чешкото русофилство вж. Масарик 1926: 19, 23; Masaryk 2009: 12, 15. За „Дружина“ се споменава още в началото (Масарик 1926: 25; Masaryk 2009: 18, текстът е различен). „Още [Ян] Колар (1793-1853, „словашки евангелически пастор и поет, пишец на чешки... автор на т.нар. идея за славянско единство“ – Рихлик&Пенчев 2010: 316) показваше защо идеята за славянската солидарност е възникнала в малката Словакия“ (Масарик 1926: 28; Masaryk 2009: 12, 15).

<sup>96</sup> Р. Питлик (Хашек 1986: 25) посочва точна дата – 24 септември 1915 г.

<sup>97</sup> Масарик 1926: 187; Masaryk 2009: 167.

Писателят, политикът и червеноармеецът...

много битки между болшевиките и „всички останали“; но нито Масарик, нито чехословашките „легиони“ ги дочакват.

След подписването на мирния договор между правителството на Народните комисари, от една страна, и Германската империя, от друга,<sup>98</sup> Русия напуска коалицията на Съюзниците; и, стратегически погледнато, позицията на Централните сили (сред които е и България) се усилва. За Русия мирът е постигнат с цената на огромни териториални и следователно, човешки и икономически загуби. Загубена е Финландия, балтийските страни, Полша и цяла Украйна с Бесарабия. При това Русия е поела задължението да върне всички пленници; и да не подкрепя никаква бойна част на нейна територия, която се намира във война с Централните сили.

#### *Един чешки Анабазис*

Но точно в това положение е Чехословашкият корпус. За цялото време на съществуването си, още откакто е само „Дружина“, той бил командван от руски офицери. Разбира се, това са били офицери от царската армия, повечето от които и след Брест-Литовск смятат, че Русия трябва да продължи да воюва на страната на Съюзниците и срещу Централните сили. Масарик, който все повече гледа на оглавявания от него Национален съвет като на единствено законно представителство на чехи и словаци, настоява за невмешателство във „вътрешните работи“ на Русия. Поради това той отказва на всяка от страните – и на болшевиките, и на техните противници, – да съдейства военно чрез сънародниците си; а вместо това се договаря с френското правителство да признае Чехословашкия корпус за част от френската армия. Така и става, и за главнокомандващ на войската е назначен генерал Жанен, който не след дълго пристига в Русия.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> Брест-Литовск, 3 март 1918.

<sup>99</sup> „Щефаник дойде при мен на 6 септ. 1918 във Вашингтон, отправяйки се за Сибир с ген. Жанен“. През февр. 1919 Щефаник се върнал в Евро-

Неговата задача обаче няма да е друга, освен да командва чехословаците, докато напуснат границите на Русия и се прехвърлят на Западния фронт, влизайки в редиците на френската армия. Остава да се реши въпросът по кой път да стане това. По суша и на запад не е възможно. Възможно е по море, като най-близките достъпни пристанища са тези в северна Русия – Архангелск и Мурманск. По пътя натам обаче чехите лесно биха били въвлечени в сражения с германците; или пък разоръжени от болшевиките.

Поради това Масарик – разбира се, не сам, а заедно с военното ръководство, – избира по-дългия, но по-сигурен път: през Сибир за Владивосток. Това е походът, който самият той, като човек с класическа подготовка, уместно нарича „Анабазис“.<sup>100</sup>

За разлика от Ксенофонт обаче Масарик не предвожда войската си лично, нито дори се придвижва заедно с нея. Макар и да има заслуги за успеха на сибирския поход, той никога не е бил военен; бил е преподавател, писател, общественик и най-сетне – политик.

След като провежда няколко срещи в Москва, отпътува (7 март 1918 г.) с влак по Транссибирската магистрала за Владивосток в един вагон с британски граждани, охраняван от четирима войници от Червената армия. Достига Владивосток в края на месеца; а след това (поради редица препятствия) не потегля направо за Америка, а се насочва (на 1 април) към корейското пристанище Пусан, минавайки по Манджурската железопътна линия през Харбин и Мукден. На 6-ти достига японското пристанище Шимоносеки и на 8-ми вече е в Токио, където разговаря с японски, американски и френски дипло-

---

па и убедил Фош в необходимостта армията да се върне през Владивосток; и че руснаците не могат да се справят с болшевиките. Фош чул първо от него за чехите и за тяхната борба с Австрия. Бил протестант, син на словашки пастор. „Водеше пропагандата по-скоро като апостол, отколкото като дипломат или войник“ (Масарик 1926: 111, 113; Masaryk 2009: 102–104)

<sup>100</sup> Масарик 1926: 77; Masaryk 2009: 275.

мати. Там успява да предаде на американския представител един „меморандум“ за президента Уилсън, представящ неговите впечатления от положението в Русия, виждането му за хода на войната и предложения за условията, при които би могло да се сключи мир с Централните сили.

От Япония потегля на 20 април и след девет дни пристига във Ванкувър.

Сега да оставим Масарик в Америка и да видим какво се случва с неговата армия по пътя ѝ през Сибир. На 26 март 1918 военното ръководство получило телеграма от комисаря по националните въпроси на Руската федерация Й. В. Сталин, че корпусът може да отпътува за Сибир, без да бъде възпрепятстван от правителството на болшевиките. Единственото условие е чехословаците да предадат част от въоръжението си, тъй като то е собственост на руската държава; и да задържат толкова, колкото е необходимо за безопасното им преминаване до Владивосток. Чехите предават оръжието, но не след дълго, по повод на едно сблъскване с германски и австрийски пленници на Челябинската гара, до поместните съвети се получава разпореждане, подписано от Л. Д. Троцки, според което корпусът трябва да бъде разоръжен напълно; и всеки чехословак, който откаже да предаде оръжието ти, да бъде разстрелван. Командването на чехите решава да се съпротивлява; и следват поредица от превземания на градове, разположени по Транссибирската магистрала, от Челябинск до Иркутск. Тези събития стават известни в Америка и, както пише Масарик, „за нас узнаха всички и всички ни се възхищаваха“.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> „И други градове по Волга, като Самара и Казан, и места в Сибир и по Транссибирската магистрала бяха завзети. Ефектът в Америка беше смайващ и невероятен – изведнъж чехите и чехословаците станаха известни на всекиго... Нашият контрол върху железопътната линия и завладяването на Владивосток имаха приказан блясък, който се усилваше на мрачния фон на германските успехи във Франция...“ (Масарик 1926: 77–78; Masaryk 2009: 276–277).

Вероятно поради това чехите не успяват да останат толкова неутрални, колкото е било замислено в началото; и започват сътрудничество със Сибирското правителство, оглавявано от адмирал Колчак. След поредицата поражения през 1919 г., понесени от войските на Колчак, чехите, които все още владеят множество гари и населени места по протежение на магистралата, стигат дотам, да завладеят руския златен резерв, на стойност 650 млн рубли, разположен в няколко вагона.<sup>102</sup> Освен това те стават охрана и на вагоните, в които пътува щабът на Колчак, както и самият той. По това време адмиралът се нарича „Върховен управник на Русия“; и е признат за такъв от правителствата на ред държави, сред които и победителите във войната.

В крайна сметка обаче не остават верни на Колчак, а предпочитат да се споразумеят с неговите – вече надделяващи – противници, за да си осигурят благополучно достигане до тихоокеанския бряг. Затова през януари 1920 го предават на есерите, а те от своя страна – на болшевиките, които го разстрелват в началото на февруари.<sup>103</sup>

### *Америка*

Да се върнем обаче при Масарик, когото оставихме във Ванкувър, края на април 1918 г.

След пристигането си в Америка той провежда редица срещи със свои сънародници – първо в Чикаго, после и в други градове. По това време САЩ вече от цяла година са във вой-

---

<sup>102</sup> „След 4 януари 1920 г. златният запас бил взет под охрана на смесен караул, който към 1 март 1920 го предал, съгласно запазените документи, на местните есеровски власти“ (К. Радан и В. Д. Каминин, 2013: <https://tinyurl.com/yanhpsnn>)

<sup>103</sup> „Жанен е обещал на Колчак безопасно преминаване до Британската военна мисия, но на 15-ти януари 6-ти полк на чехите предава на левите есери в Иркутск три железопътни вагона, в които се намирал бившият Върховен управник, председателят на неговия Съвет на министрите и златният резерв“ (Бийвър 2023: 373).

на с Централните сили; и много от чешките сдружения се надяват на „освобождението“ на чешките и словашки земи и са готови по разни начини да допринесат за това. И все пак съюзническите правителства нямат определен план какво ще се прави „след войната“; пък и самият ѝ изход все още е неясен. Масарик обръща внимание, че в началото на годината и Уилсън, и Лойд Джордж избягват да говорят за разчленяването на Австрия – което именно е целта на Националния съвет, – макар да заявяват, че тамошните народи „трябва да бъдат свободни“.

И все пак в следващите месеци в изявленията на водещите политици се наблюдава придвижване към позицията, че на мястото на Австро-Унгария трябва да се създадат няколко държави, така че свободата на хървати, сърби, румънци, поляци и чехословаки да бъде гарантирана.

В Америка той общува с лица, имащи достъп до „взимащите решения кръгове“.<sup>104</sup> Успява да се срещне с президента Уилсън, като наред с това е в постоянна връзка с неговия кабинет (и казва чрез кого се е осъществявала връзката). Така се стига до октомври 1918, когато получава сигурни знаци, че Съюзниците гледат на Националния съвет като фактическо правителство на Чехословакия – макар тази държава все още да не съществува юридически.

### ***Край на околосветското пътуване***

#### *Създаването на Чехословакия*

Събитията текат бързо. След обръщението на император Карл I към президента Уилсън, че е готов да работи за федерализиране на Австро-Унгария, Масарик – от името на Националния съвет, – обявява независимостта на Чехословакия. Това става на 14 октомври 1918 г.; а на другия ден е публи-

---

<sup>104</sup> Той разчита на Чарлс Крейн, с който се познават поне от времето, когато Масарик чете лекции в Чикаго (1901). Крейн му помага финансово още в началото на войната (Масарик 1926: 15; Masaryk 2009: 8).

кувано изявление на Уилсън, според което Америка поставя като условие за мирни преговори пълната независимост на „потиснатите народи“. След няколко дни в Прага, където действа Национален комитет, оглавяван от Крамарж, избухва въстание; и на 28 октомври се обявява отделянето на чехите и словаците от Австро-Унгария.

И двата органа на чехословашката съпротива са посочили свои „правителства“; но до разкол не се стига, а постовеите се договарят на среща в Женева, проведена през първата половина на ноември. Крамарж става министър-председател, Бенеш – министър на външните работи, а Масарик – президент; и като такъв е посрещнат в Прага през декември същата година.

Скоро след това съюзническите правителства, които са признали Чехословакия, дават съгласие нейните войски да завземат словашките земи, дотогава управлявани от Будапеща; и да следят за администрирането на териториите на бившата Австро-Унгария.

Тогава всичко това сигурно е изглеждало като последния бой на чехите, водени от небесния си покровител св. Вацлав; след което вече е трябвало да настъпи време за покой и плодотворен труд, както се пророчества у Ирасек.

Редно е да споменем, че именно на него е възложено да прочете декларацията за обявяването на независима Чехословакия в Прага, на 28 октомври 1918;<sup>105</sup> и че той е напълно достоен за тази чест.

### ... и Хашек

Остава да кажем, че през декември 1920, когато повечето от чешките легионери вече са напуснали Владивосток и за-

---

<sup>105</sup> Ирасек 1978: 340.

Писателят, политикът и червеноармеецът...

вършват околотсветския си поход,<sup>106</sup> в Прага се завръща червеноармеецът Ярослав Хашек.<sup>107</sup>

Той няма да заеме висок държавен пост (като философ Масарик), нито ще бъде предложен за висока литературна награда (като историка Ирасек); ще живее двойно по-малко от тях; и все пак ще напише историята на храбрия войник Швейк, която ще стане най-четената и цитираната книга от чешки писател през целия бурен ХХ век.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Бийвъър 2023: Бийвъър, А. *Русия. Революция и гражданска война 1917–1921*. София, 2023.

Бондаренко 2001: Бондаренко, Е. Ю. *Чехословацкие военнопленные на дальневосточной земле в годы гражданской войны и военной интервенции*. Владивосток, 2001.

Вербин 2003: Вербин, Е. *Чехия, которую вы не знаете*. Ческе Будейовице, 2003.

Ирасек 1978: Ирасек, А. *Старинни чешки предания*. София, 1978.

Ирасек 1987: Ирасек, А. *Старинные чешские сказания*. Москва, 1987.

Масарик 1926: Масарик, Т. Г. *Мировая революция. Воспоминания*. Т. 1–2. Прага, 1926.

Павлов&Тодоров 1986: Павлов, Ив., Тодоров, В. *История на чешката литература*. София, 1986.

Паточка 1994: Паточка, Ян. *Еретични есета за философия на историята*. София, 1994.

Рихлик&Пенчев 2010: Рихлик, Ян., Пенчев, Вл. *История на Чехия*. София, 2010.

---

<sup>106</sup> „Чехословацкие военнопленные на дальневосточной земле в годы гражданской войны и военной интервенции“. Бондаренко 2001: 20. Вж: [http://www.riatr.ru/2001/4/Russia\\_and\\_ATR\\_2001-4\\_013-021.pdf](http://www.riatr.ru/2001/4/Russia_and_ATR_2001-4_013-021.pdf)

<sup>107</sup> „Сред постъпилите в Червената армия е и легионерът-писател Ярослав Хашек (1883–1923), авторът на „Приключенията на добрия войник Швейк““ (Рихлик&Пенчев 2010: 430).

- Хашек 1986: Хашек, Я. *Избрани творби в три тома*. София, 1986.
- Чапек 2000: Чапек, К. *Беседы с Т.Г. Масариком*. Москва, 2000.
- Čapek 1995: Čapek, K. *Talks with T. G. Masaryk*. North Haven, 1995.
- Jirásek 1988: Jirásek, A. *Staré pověsti české*. Praha, 1988.
- Ludwig 1936: Ludwig, E. *Defender of Democracy. Masaryk speaks*. London, 1936.
- Machotka 1950: Machotka, O. *T.G. Masaryk*. Washington, 1950.
- Masaryk 1936: Masaryk, T., G. *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918*. Praha, 1936.
- Masaryk 2009: Masaryk, T., G. *The Making of a State. Memories and Observations 1914–1918*. New York, 2009.
- Šmíd 2017: Šmíd, M. “T. G. Masaryk: His spiritual life and his disputes with the Catholic Church.” *Historia ecclesiastica* 1 (2017), 58–75.

MARTIN SMITH



THE POETIC AND SCIENTIFIC  
IN THE EDUCATIONAL FRAME

ПОЕТИЧНОТО И НАУЧНОТО  
В ОБРАЗОВАТЕЛНАТА РАМКА



МАРТИН СМИТ

**Abstract**

This article advances the premise that, within the academy, *ars scientiae* is often perceived as superior to *ars poetica*—a disparity that impedes their productive interaction and, consequently, limits the benefits of their integration. In response, the argument presented here calls for an equal emphasis on both, to restore an epistemological balance within the educational frame. By according each approach its due regard, we may harness the full value of their synergy: the provision of knowledge enriched with ontological significance.

**Keywords**

*ars scientiae*, *ars poetica*, philosophy of education, epistemology, ontology, wisdom, Stoicism

### Резюме

Настоящото проучване тръгва от предпоставката, че *ars scientiae* е поставено над *ars poetica* в академията. Това довежда до неравновесие, при което пълният капацитет на всяка една от тях не може да бъде достигнат. В отговор се разглежда възможността за равнопоставяне на *ars poetica* на *ars scientiae* в институционалната образователна рамка. Основанията за това са: първо, да бъдат ползвани предимствата и на двата подхода и, второ, да се създадат предпоставки за тяхното синергично действие.

### Ключови думи

*ars scientiae*, *ars poetica*, философия на образованието, епистемология, онтология, мъдрост, стоицизъм

• • •

### Introduction

Originally composed to accompany a presentation delivered to АРУКО in December 2023, this article explores the institutional imbalance between *ars scientiae* and *ars poetica* within contemporary academia. The prevailing emphasis on scientific rationalism has, it is suggested, constrained the full potential of both approaches. To address this, the article proposes an equal emphasis: first, to allow each method to reach its proper expression; and further, to realise their combined potential, namely, epistemic clarity informed by existential meaning.

### Defining the terms

Before proceeding, we define the central terms used in this presentation. First, *ars scientiae*, the art of science, is used here to denote a systematic, logical, and rational mode of inquiry. It de-

## The Poetic and Scientific in the Educational Frame

scribes knowledge generation grounded in inductive reasoning, where logical inferences build premises in pursuit of deductive universals.

In contrast, *ars poetica*, the art of poetry, refers to an arational approach to epistemic matters. The poetic seeks neither the rational nor the irrational, but a third path unconstrained by the terms of reason. It accords instead with that which is experienced as most real: the arational object that is life itself, whose essence lies beyond the reach of logical or analytical capture.<sup>1</sup>

This is to say, scientific knowledge translates into a theoretical experience of life, perceived from a position of abstraction, an object to be examined from an objective distance. Whereas the poetic addresses the actual: the subject's experience of the world. Immediate, subjective, and indivisible. Scientific knowledge thus functions as an separating intermediary, while poetry serves as a personal mediator, by which self and world are brought into unity.<sup>2</sup>

### ***Ars poetica* as the counterbalance**

With these distinctions in place, we consider how *ars poetica* complements reason by supplying what it omits, specifically valid ways of apprehending reality that reach beyond abstraction toward personal experience. In such cases, the poetic emerges as a countervailing force: reasserting the value of immediacy, subjectivity, and reflective insight. The following illustrates how *ars poetica*, far from ornamental, provides a vital corrective to reductive scientific discourse.

For instance, Romantic poets such as William Wordsworth and Samuel Taylor Coleridge emphasised emotion, intuition, and aesthetic encounter as central to their creative vision, offering a necessary balance to science's objectifying approach. Viewed through the lens of *ars poetica*, their verse resists the reduction of

---

<sup>1</sup> Eliot 1922.

<sup>2</sup> Ricoeur 1992: 122, 147–148.

the world to data and mechanism, fostering instead a deeper engagement with the essence of human existence.<sup>3</sup>

Similarly, Heidegger's philosophy suggests that the poetic more faithfully articulates the human condition.<sup>4</sup> Attending to the personal, the poetic addresses the objectification implicit in technological development.<sup>5</sup> Contemporary poets such as Hugh Dunkerley suggest that the poetic may reconcile the depersonalising tendencies of modern life, offering a medium through which the subject's relation to the world may be rehumanised.<sup>6</sup>

### **Epistemic knowledge vs. ontological meaning**

This discussion identifies a key distinction between the poetic and the scientific. Namely, while *ars scientiae* describes the *what* and *how*, it remains unable to address the *why* of the object. Instead the latter is understood in terms of its material condition; the product of cosmic chance or anomaly. Hence, as an exclusive mode of inquiry, *ars scientiae* rejects or overlooks phenomena that do not conform to its rules, and reinterprets all else according to its criteria.

Thus, science is valuable in that it generates standardised knowledge, yet it fails to provide meaning in any ontological sense. It does not account for the conditions of being within which its operations take place. As an illustration, a numerical value may record the frequency of a phenomenon, yet that number in itself discloses nothing of the phenomenon's significance. The datum, though precise, remains ontologically mute.<sup>7</sup> As such, beyond its measurements, science remains absent of meaning; its conclusions are without existential context.<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> Wordsworth, Coleridge 1798.

<sup>4</sup> Heidegger 1971: xv.

<sup>5</sup> Heidegger 1977: 34–35.

<sup>6</sup> Dunkerley 2016.

<sup>7</sup> Damasio 1994: 160–161.

<sup>8</sup> Searle 1992: 39.

## The Poetic and Scientific in the Educational Frame

To the contrary, it is proposed that the poetic provides a frame within which knowledge is endowed with meaning, yielding more than knowledge alone. Put differently, it enables a transcendent comprehension that surpasses mere epistemic understanding.<sup>9</sup> It is not simply that the mind apprehends a concept in theory; rather, the entire being assimilates its meaning in reality.<sup>10</sup>

The point, then, is that the *significance* of knowledge should not be equated with knowledge for its own sake. Rather, the poetic provides a frame in which knowledge contributes to a gestalt meaning. Poetic forms such as allegory, metaphor, and myth serve as illustrative examples. These devices convey information that qualifies as knowledge, yet they yield an awareness greater than the sum of their parts, namely *wisdom*.<sup>11</sup>

At this juncture, it is posited that wisdom constitutes the highest category within the epistemic hierarchy, with the poetic offering the closest approximation of reality translated into language. Yet it must be acknowledged that words cannot contain the essence of the thing in itself. Even so, insofar as words serve as placeholders for concepts, poetry, through the imaginative act, enables meaning to emerge beyond literal definition, as the imagination engages with the word.<sup>12</sup>

Accordingly, we might consider *wisdom poetry*, akin to wisdom literature in that it seeks to impart insight regarding the human condition. It addresses existential concerns through poetic expression, within which ethical and metaphysical themes are frequently explored. More than knowledge alone, wisdom poetry imparts significance to the information it conveys. Crafted to deliver a message within a message, such texts, often simple in form, are capable of communicating insight to the reader.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Alter 2010: 203.

<sup>10</sup> Heidegger 1971: x.

<sup>11</sup> Ehrmann 1927.

<sup>12</sup> Kipling 1910.

<sup>13</sup> Larrington 1993: 1.

## Poetry and the human condition

Though an indispensable instrument, reason alone does not suffice for the subject to proceed through life. Once the goods that depend upon rational calculation—food, shelter, and material security—are secured, the remaining human endeavour is largely symbolic; namely, that which distinguishes the human from the animal proceeds in the poetic domain. Thus, while necessary, reason and knowledge, in themselves, do not constitute humanity. Rather, a transcendent aspect of being renders the rational humane.<sup>14</sup>

For example, in acknowledging the mortality of the body, we recognise that human life is innately tragic, an insight that defines our humanity. The act of being human unfolds within the ontological realm, prior to and beyond the epistemic. Accordingly, knowledge follows from the subject's finite experience of being, which precedes it. It follows that *ars scientiae* may measure and describe what it encounters, yet it cannot truly *know* in this existential context.

In contrast, the poetic addresses that which precedes knowledge, specifically the essence of both object and subject. It is uniquely equipped to honour the suffering intrinsic to human life: heartache, angst, loss, and similar. If humanity is known by its common experience, then such capacities constitute the essence of being human—with the subject's existence granting these constituents.<sup>15</sup>

On this basis, if existing well requires self-knowledge, then *ars scientiae* remains insufficient. By contrast, *ars poetica* enables the self to comprehend its own being—and thereby ponder how to actualise its full potential, perhaps the most difficult human task of all. In light of Ricoeur's *self* constituted through narrative, we find the poetic provides coherence, and through this imaginative structuring, the subject may direct the self toward desired ends.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Ricoeur 1992: 111.

<sup>15</sup> Rilke 2000: 47.

<sup>16</sup> Ricoeur 1992: 114.

### The art of *ars poetica*

Rather than the extent to which emotion is stirred, this account proposes that the poetic be measured against an objective, qualitative standard. Good poetry, in this view, is that which provides practical utility in the real world; it improves the grounds for living. If we accept this criterion, the poetic and the philosophical appear as close cousins, both conveying a principal intention—to elevate life above a prior condition.

Examples are found in Ehrmann's *Desiderata*<sup>17</sup> or Kipling's *If*.<sup>18</sup> These texts, in essence, strive to impart wisdom, so that the subject may suffer less and thrive. Good poetry is sense-making, as Henley's *Invictus*,<sup>19</sup> a poem that grants meaning to discomfort which might otherwise prove unbearable. In short, it is the deeper significance embedded within the verse that that renders suffering intelligible, revealing the hidden meanings within affliction.

We must also consider that good poetry respects its limitations. It discerns the matters to which it is properly suited, in contrast to those questions more aptly addressed by *ars scientiae*. Consider, for example, the architect as an analogy. To be excellent, the architect must possess the capacity to create humane spaces shaped by soothing and inspiring proportion, scale, and rhythm: the poetic aesthetic cast into stone. While at the same time, this artisan must also possess an exhaustive scientific knowledge of materials.

What emerges is that the *ars poetica* and *ars scientiae* supplement one another in synergy, each respecting the other's domain of expertise. Otherwise, just as an exquisite palace made of plaster collapses in the first rain, the architect who designs a durable but inhumane concrete tower also fails. That is, *ars poetica* and *ars scientiae* embody their respective arts when serving their suited applications, each complementing the other. Whereas, the moment either seeks to suppress its counterpart, this integrity is lost.

---

<sup>17</sup> Ehrmann 1927.

<sup>18</sup> Kipling 1910.

<sup>19</sup> Henley 1888.

### The strengths of *ars poetica*

As mentioned, this account suggests that *ars poetica* and *ars scientiae* proceed in disequilibrium within the academy, with *ars poetica* commonly regarded as less valuable. Consequently, it is appropriate to consider the distinct benefits conferred by the poetic, benefits often overlooked in contexts where scientific rationalism is elevated above other forms of understanding.

For instance, reason may conclude that life's inescapable hardships render it unjustifiable, leading to the proposition that life ought to be prevented. In contrast, the poetic justifies life by granting meaning to the human condition. In this light, suffering, heartache, and related afflictions are rendered worthwhile amidst a rhapsodic narrative, disclosing purpose within tragedy and countering reason inclined toward misanthropy.

Likewise, the poetic clarifies experience, rendering events fathomable and open to integration by the subject. Although not typically regarded as an epistemic method, in contrast to abstract knowledge, here the *ars poetica* makes sense of knowledge relative to the world and self. Facilitating the progression from experience to knowledge, and later to wisdom, the highest epistemic realisation.

Added to which, whereas *ars scientiae* stands prior to and above the individual, the poetic honours the subjective. This is not to suggest that the self retreats into fantasy; rather, the poetic permits the internalisation of truth upon equal terms, the subject and world in reciprocity. By analogy, *ars scientiae* may determine the chemical composition of coloured paints, whereas *ars poetica* enables the painter's personal expression. This, in turn, enables the subject to find meaning in life: something that, arguably, *ars scientiae* does not provide.

In keeping with this distinction, if scientific knowledge is temporal, shaped by the epoch in which it is agreed upon, then it follows that such knowledge is susceptible to fashions, prevailing ideologies, and trends in thought. In contrast, the poetic, universally relevant to the human condition, more readily transcends

disparate eras. The characteristic by which we find humankind's enduring concerns—suffering, love, loss, and hope—expressed in poetry that resonates across generations.

Finally, poetic insight is not universally accessible; rather, it conceals its meaning from the superficial glance and protects itself from the profane. Unlike knowledge crafted for immediate comprehension, the poetic speaks most fully to those already attuned—intellectually, emotionally, or spiritually—to its register. It presupposes certain conditions within the reader, without which its deeper message remains veiled. To the uninitiated, it may appear as mere decoration, easily forgotten; to the prepared, it discloses a precise address through which further insight is revealed.

### **Encompassing and unifying**

We now turn to what may be considered the poetic's principal capacity, its encompassing and unifying character. It is proposed that, more so than *ars scientiae*, *ars poetica* is capable of grasping the timeless and the perennial. To illustrate this claim, one might say, figuratively or perhaps even literally, that life is ordered by a concealed poetry: an underlying structure, a poem without beginning or end, unfolding throughout time, a verse within which all life is expressed.

Though speculative, the poetic may be that which pervades creation itself: the unifying story that flows through all things, the narrative through which existence becomes self coherent. The poetic, in this conception, characterises the divine thought by which all is arranged, the imagined and subjective becoming objective in material form. Such order is glimpsed by humankind when addressed in its own language, poetry.

The suggestion is that the poetic constitutes the universal just beyond the veil, just beyond the reach of our senses. In this way, poetry stands as the mode closest to describing and revealing the metaphysical reality beneath immediate perception: the ground upon which all reality rests. Thus, beyond serving as a vehicle for

evocative or poignant sentiment, the poetic may be employed to convey concepts too expansive or profound to be contained within prose.

From this, we may infer that poetry functions symbolically, pointing beyond itself to meanings that exceed the reach of language. Through the poetic arrangement of words, emblems arise, composite symbols through which intuition may apprehend reality as an effect that emerges from a prior cause. Moreover, if we accept the existence of the soul, *ars scientiae* may be seen as the language of the mind, while *ars poetica* expresses the voice of the soul.

The poetic, in this sense, expands into something familiar, symbolic analogy retained by the soul. Perhaps this is why poetry speaks to the reader immediately, as though the new verse were already known. In contrast, *ars scientiae* presents the unfamiliar: the novel discovery rather than the *aide-memoire*. Moreover, as the poem loses meaning when its words are isolated, so too the meaning in life is lost as *ars scientiae* separates the subject from the poetic gestalt by fragmentation.

In consequence, *ars scientiae* may reduce the poetic to mundane prose, preserving the form of words while discarding their significance, stripping away the divine aesthetic, the ordered unity within which humankind dwells. Further still, by dividing objects from their relational whole, *ars scientiae* may conclude that life is accidental, devoid of intrinsic significance. In contrast, when the poem is left intact and received as a totality, the *why* emerges, revealing life itself as its own justification.

### **The poetic wisdom of stoicism**

To illustrate the synergy between *ars poetica* and *ars scientiae*, we might consider Stoicism, a tradition often associated with rational discipline, yet one whose foundation reveals a poetic structure. This case demonstrates how the poetic and the scientific need not exist in opposition but may instead operate in concert.

## The Poetic and Scientific in the Educational Frame

The Stoic system is divided into *physics*, *logic*, and *ethics*, with its logic and ethics often cited as models of objective rigour. Yet both are grounded in Stoic physics, which itself depends on a poetic cosmic myth to sustain its metaphysical foundations. Considered closely, it becomes clear that although the Stoics are commonly regarded as champions of reason, it is the poetic that provides their point of departure.

Specifically, the Stoic *cosmos* is conceived as a living, ordered whole, an eternal unity animated by a divine rational principle, *logos*, expressed through *pneuma*, the primal substance that underlies all existence. This divine consciousness, immanent in all things, forms a pantheistic order in which all entities participate.<sup>20</sup> Thus, to live well, the subject must align with this order by attuning to the universal harmony that organises reality.

Furthermore, beyond its metaphysical structure, Stoicism is replete with poetic analogy. Its ethical reflections frequently draw upon metaphor, symbol, and imagery to convey insight in ways that transcend abstract reasoning. For instance, Marcus Aurelius, in his *Meditations*, writes: “The earth knows longing for the rain, the sky knows longing...And the world longs to create what will come to be. I tell it... I share your longing.”<sup>21</sup> Here the cosmos is personified, its generative tension rendered in lyrical form. Elsewhere he reflects, “To be like the rock that the waves keep crashing over. It stands unmoved and the raging of the sea falls still around it,”<sup>22</sup> and again, “Dig deep; the water, goodness, is down there. And as long as you keep digging, it will keep bubbling up.”<sup>23</sup> These examples, drawn from across the Stoic corpus, demonstrate that even within a tradition famed for its rational clarity, the poetic remains essential, not as a mere embellishment but as a mode of thought that grants epistemic depth.

---

<sup>20</sup> Aurelius 2002: IV. 40.

<sup>21</sup> Aurelius 2002: X. 21.

<sup>22</sup> Aurelius 2002: IV. 49.

<sup>23</sup> Aurelius 2002: VII. 59.

The proposal, then, is that Stoicism unfolds in three motifs or stages: (i) a poetic metaphysics, (ii) a scientific worldview, and (iii) poetic wisdom. Or simply, Stoicism proceeds from the poetic, to the scientific, and returns to the poetic. This progression illustrates the accompanying premise of this article—that Stoicism embodies the meeting point of *ars poetica* and *ars scientiae* in synergy.

In closing, a final thought arises from the perspective set forth here: could it be that *ars poetica* emulates *logos*, the divine poetry that inspires all others? Might Stoicism's doctrines of determinism and providence be read as expressions of a cosmic poem already written? And if so, does the poet meeting the muse signify something greater, an encounter with the divine mind by which all things are ordered and made intelligible?

Though such questions remain speculative and ultimately unanswerable, they nevertheless gesture toward a truth the poetic alone may approach: the idea that humankind's relation to the cosmos is itself poetic—a relation that invites our humanity, preserving us from a merely rational or mechanical condition.

### Conclusion

Stoicism demonstrates that *ars poetica* and *ars scientiae* are mutually necessary. Their integration yields wisdom, a synthesis that unites the epistemic with the poetic. Through *ars scientiae* we outwardly understand, and through *ars poetica* we inwardly comprehend. Where knowledge provides utility, the poetic imparts meaning; or put differently, the poetic renders knowledge humane. Education, then, must sustain both modes, granting science its precision and poetry its insight, so that the academy speaks to both the mind and the soul.

**REFERENCES**

- Alter 2010: Alter, R. *The Wisdom Books: Job, Proverbs, and Ecclesiastes*. New York, 2010.
- Aurelius 2002: Aurelius, M. *Meditations*. New York, 2002.
- Damasio 1994: Damasio, A. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York, 1994.
- Dunkerley 2016: Dunkerley, H. *Hoxton*. London, 2016.
- Ehrmann 1927: Ehrmann, M. *Desiderata*. 1927.
- Eliot 1922: Eliot, T. S. *The Waste Land*. New York, 1922.
- Heidegger 1971: Heidegger, M. *Poetry, Language, Thought*. New York, 1971.
- Heidegger 1977: Heidegger, M. *The Question Concerning Technology*. New York, 1977.
- Henley 1888: Henley, W. E. *Invictus*. 1888.
- Kipling 1910: Kipling, R. *If*. 1910.
- Larrington 1993: Larrington, C. *A Store of Common Sense: Gnostic Old Icelandic and Old English Wisdom Poetry*. Oxford, 1993.
- Ricoeur 1992: Ricoeur, P. *Oneself as Another*. Chicago, 1992.
- Rilke 2000: Rilke, R. M. *Duino Elegies: The Tenth Elegy*. New York, 2000.
- Searle 1992: Searle, J. R. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, 1992.
- Wordsworth & Coleridge 1798: Wordsworth, W., Coleridge, S. T. *Lyrical Ballads*. London, 1798.



# IV.



## **Платон, Писма I–VI**

*Въведение, превод от старогръцки и бележки:*

*Николай Гочев*







# ПЛАТОН

## ПИСМА I–VI



Въведение, превод от старогръцки и бележки:  
Николай Гочев<sup>1</sup>

• • •

### Въведение

След смъртта на Сократ Платон, заедно с други сократици, заминал за близката Мегара, където бил приет от Евклид.<sup>2</sup>

Няколко години по-късно посетил Сиракуза, управлявана по онова време от Дионисий I. Това е първото му пътуване

---

<sup>1</sup> Преводът е направен по изданието на С. F. Hermann: *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*. Vol. VI. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, 1907. Взети са предвид и изданията на I. Burnet (*Platonis opera*. T. V. Oxonii, 1906) и J. Souilhé (*Platon. Oeuvres complètes*. T. XIII, Lettres. Paris, 1926). Също и преводите на М. Ficino (*Venetiae*, 1571), V. Cousin (Paris, 1811), G. Burges (Лондон, 1855), J. Souilhé (Paris, 1926), G. Morrow (Indianapolis/ NY, 1935/1962), С. Кондратьев (Москва, 1972), L. Brisson (Paris, 1987), R. Radice (Милано, 2001), Ст. Терзийски (София, 2002).

<sup>2</sup> εἶτα γενόμενος ὀκτώ καὶ εἴκοσιν ἐτῶν, καθά φησιν Ἑρμόδωρος εἰς Μέγαρα πρὸς Εὐκλείδην σὺν καὶ ἄλλοις τοῖσι Σωκρατικοῖς ὑπεχώρησεν (Диоген Лаерций III, 6). Евклид е действащо лице в диалога Теетет, където началното действие (преди въвеждането на основния разговор между Сократ, Теодор и Теетет) протича в Мегара.

до Сицилия; сведения за престоя му там намираме у Плутарх и Диоген Лаерций. И двамата писатели говорят за нетърпимостта на тирана към Платон и решението му да го предаде на спартанеца Полид, който после го продал като роб на остров Егина (стар противник на Атина).<sup>3</sup> Там Платон едва не бил осъден на смърт; спасил го някой си Аникерид, който го откупил и го отвел в Атина.<sup>4</sup>

Изглежда, че скоро след завръщането си Платон създал свое „училище“ в т.нар. „Академия“ – озеленено предградие на Атина, където имало гимназион и светилище на „херос“-а Академ;<sup>5</sup> и добавил още едно, посветено на музите. Разказват, че негов съсед там бил Тимон, наричан „човекомразецът“: и че Платон бил единственият човек, с когото Тимон общувал.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> παρέδωκε δὲ αὐτὸν Πόλλιδι τῷ Λακεδαιμονίῳ κατὰ καιρὸν διὰ πρεσβείαν ἀφιγμένῳ ὥστε ἀποδόσθαι. κάκεῖνος ἀγαγὼν αὐτὸν εἰς Αἴγιναν ἐπίπρασκεν (Диоген Лаерций III, 19). Според Олимпиодор бил егинец: παρεδόθη Πόλλιδι τῷ Αἰγινήτῃ ἐμπορευομένῳ εἰς Σικελίαν πρὸς πρᾶσιν (Животът на Платон, 2).

<sup>4</sup> Плутарх. Дион, 3-5; Диоген Лаерций III, 18. За тези неща се споменава и у Олимпиодор. Случката с Полид обаче е включена в разказа за второто посещение, когато тиран е Дионисий Млади; и освен това се твърди, че Полид предал Платон направо на Аникерид, а за опита на егинците да го осъдят не се споменава: τοῖνυν τὴν δευτέραν ὁδὸν ποιησάμενος καὶ διαβληθεὶς ὑπὸ τῶν δορυφόρων τοῦ Διονυσίου πρὸς αὐτόν, ὡς βουλευέται τὴν ἀρχὴν περιποιῆσαι τῷ Δίῳνι καὶ καταλῦσαι τὸν Διονύσιον, κρατηθεὶς ὑπ' αὐτοῦ παρεδόθη Πόλλιδι τῷ Αἰγινήτῃ ἐμπορευομένῳ εἰς Σικελίαν πρὸς πρᾶσιν. ὁ δὲ ἀγαγὼν αὐτὸν εἰς Αἴγιναν εὗρεν Ἀννίκεριν ἐκεῖ τὸν Λίβυν μέλλοντα πλεῖν ἐπὶ τὴν Ἥλιν ἐφ' ᾧ τεθρίπῳ ἀγωνίσασθαι. περιτυχὼν οὖν τῷ Πόλλιδι ὠνεῖται παρ' αὐτοῦ τὸν Πλάτωνα, κρείττω τὴν δόξαν ταύτην πάσης ἐν τεθρίπῳ νίκης ἀγωνισάμενος (5).

<sup>5</sup> ἐπανελθὼν δὲ εἰς Ἀθήνας διέτριβεν ἐν Ἀκαδημίᾳ. τὸ δ' ἐστὶ γυμνάσιον προᾶσκειον ἀλσῶδες ἀπὸ τινος ἥρωος ὀνομασθὲν Ἐκαδήμιου, καθὰ καὶ Εὐπολῆς ἐν Ἀστρατεύτοις φησὶν (Диоген Лаерций III, 7).

<sup>6</sup> Ἀφικόμενος δὲ εἰς τὰς Ἀθήνας διδασκαλεῖον ἐν Ἀκαδημίᾳ συνεστήσατο, μέρος τι τούτου τοῦ γυμνασίου τέμενος ἀφορίσας ταῖς Μούσαις. καὶ μόνῳ τῷ Πλάτῳ ἐνταῦθα Τίμων ὁ μισάνθρωπος συνῆν (Олимпиодор. Животът на Платон, 6).

Дионисий умрял към 367 пр. Хр. Имал две жени,<sup>7</sup> за които се бил оженил едновременно: едната се казвала Дорида, майка на наследилия го Дионисий II, а другата - Аристомаха, дъщеря на Хипарин и сестра на бъдещия „диктатор“ на Сиракуза Дион.<sup>8</sup>

Дион изглежда е бил близък с Дионисий II или поне се е стремил да му влияе. След като станало ясно, че той наследява баща си като владетел на Сиракуза, Дион положил всякакви усилия да го убеди да покани Платон в града. Уверявал го, че един истински владетел трябва да има най-доброто образование, а Платон е първият сред гърците, който може да даде такова образование.<sup>9</sup> Дионисий не се противил дълго и изпратил покана, която Платон, след известни колебания, приел – и, както се твърди в Седмо писмо, направил това главно заради Дион.<sup>10</sup> И тъй, през 367 пр. Хр. пристигнал в Сиракуза за втори път.

Дион смятал, че Дионисий ще бъде повлиян от мислите и личността на Платон не по-малко, отколкото той самият пре-

---

<sup>7</sup> За браковете на Дионисий I: Διονύσιος ὁ πρεσβύτερος εἰς τὴν ἀρχὴν καταστάς, εὐθὺς ἔγημε τὴν Ἐρμοκράτους τοῦ Συρακοσίου θυγατέρα [казва няколко думи за обстоятелствата около смъртта ѝ]. Διονύσιος δὲ τὴν ἀρχὴν ἀναλαβὼν καὶ κρατυνάμενος, αὐθις ἄγεται δύο γυναῖκας ἅμα, τὴν μὲν ἐκ Λοκρῶν ὄνομα Δωρίδα, τὴν δ' ἐπιχώριον Ἀριστομάχην, θυγατέρα Ἰππαρίνου, πρωτεύσαντος ἀνδρὸς Συρακοσίων καὶ Διονυσίῳ συνάρξαντος, ὅτε πρῶτον αὐτοκράτωρ ἐπὶ τὸν πόλεμον ἠρέθη στρατηγός. λέγεται δ' ἡμέρᾳ μὲν ἀμφοτέρας ἀγαγέσθαι μιᾶ... ἢ δ' Ἀριστομάχῃ πολὺν χρόνον ἅπαις συνώκει τῷ Διονυσίῳ, καίπερ σπουδάζοντι περὶ τὴν ἐκ ταύτης τέκνωσιν, ὅς γε καὶ τὴν μητέρα τῆς Λοκρίδος, αἰτιασάμενος καταφαρμακεύειν Ἀριστομάχην, ἀπέκτεινε. Ταύτης ἀδελφὸς ὢν ὁ Δίων... (Плутарх. Дион, 3).

<sup>8</sup> Дион е човекът, за когото става дума в няколко от писмата и най-вече в Седмо – най-дългото и обсъждано от всички. Отдавна се смята, че ако някое от писмата в сборника наистина е писано от Платон, това трябва да е Седмо. В своя обширно коментиран превод на „Писма“–та L. Brisson дава списък на 32 изследователи, които са се занимавали с въпроса, като се започне от Фичино. Според 26 от тях „Седмо“ принадлежи на Платон (ст. 70).

<sup>9</sup> Плутарх. Дион, 10–11.

<sup>10</sup> За обстоятелствата вж. Седмо писмо 327b–329b.

ди двадесет години;<sup>11</sup> но се случило друго. Младият тиран се поддал на интригите на някои приближени, заподозрял Дион в опит да се добере до властта и след няколко месеца му наредил да напусне Сиракуза.<sup>12</sup> Дион заминал за континентална Гърция и се установил в Коринт;<sup>13</sup> а после живял и другаде, включително в Атина, където взел участие във философския живот на Академията.<sup>14</sup>

Платон не бил предвидил такова развитие. Изглеждало, че е безполезно и небезопасно да се задържа в града. По това време сиракузците влезли във война и това му послужило като предлог да замине. Споразумял се с Дионисий, че след като войната завърши, те двамата биха могли да дойдат отново (за Дион, който имал жена и син в Сиракуза, и всичките му

---

<sup>11</sup> В Седмо писмо Платон разказва за запознанството им по времето, когато Дион бил още младеж, а Сиракуза се управлявала от Дионисий I: „Защото когато пристигнах в началото в Сиракуза, бидейки на почти четиридесет години, Дион беше на възрастта, на която сега е Хипарин, и каквото мнение имаше тогава, на това и остана - да мисли, че сиракузците трябва да бъдат свободни и да живеят според най-добрите закони“ (324a-b). „И тъй, с тази мисъл дойдох в Италия и Сицилия, когато пристигнах за пръв път“ (326b). „Та замислен за тези неща в допълнение към предишните, се отправих към Сиракуза може би случайно; но изглежда, че тогава някой от висшите е устройвал да се сложи начало на нещата, станали сега около Дион и Сиракуза“ (326d-e). „Та защо казвам, че моето тогавашно пристигане в Сицилия стана начало на всичко? Изглежда че аз, като общувах с младия тогава Дион и му известяхах чрез доводи нещата, които ми се струваха най-добри за хората, и го съветвах да ги върши, не знаех, че по някакъв начин скришом от мен самия съм подготвял бъдещото събаряне на тиранията. Защото Дион, който беше твърде възприемчив и за други неща, и за доводите, изказвани тогава от мен, така решително и твърдо ги прие, както никога от младежите, на които съм попадал; и пожела да живее останалия си живот различно от мнозинството италийци и сицилийци, като обикна добродетелта повече от удоволствието и другия разкош. Като следствие от това до смъртта на Дионисий имаше един начин на живот, по-скоро неприятен за онези, които живеят според приетото при тиранията“ (326e-327b).

<sup>12</sup> Плутарх. *Дион*, 13-14. Седмо писмо, 329b-c.

<sup>13</sup> Корнелий Непот. *Дион*, 4; Трето писмо, 318a.

<sup>14</sup> Плутарх. *Дион*, 17.

имоти били там, това било по-необходимо); ако, разбира се, Дионисий ги покани.<sup>15</sup>

Шест години по-късно Платон, притиснат от настояванията на Дионисий, Дион и други<sup>16</sup> се съгласил да отиде за трети път в Сиракуза.<sup>17</sup> Оказало се, че Дион не бил поканен. Първоначално Дионисий си давал вид, че се радва да има Платон за съветник; но разговорите им били не толкова за философия, колкото по парични и правни въпроси. Платон настоявал Дион да бъде приет в града и правата му да бъдат възстановени; а ако не, поне да може да разполага с имуществото си.<sup>18</sup>

Дионисий не обърнал внимание на ходатайството на Платон и противно на това, което му бил писал, започнал да разпродава имуществото на Дион; изглеждало, че възнамерява да прекрати и изпращането на ежегодния доход, който Дион получавал, пребивавайки в изгнание.<sup>19</sup>

Платон разбрал, че отново е дошъл напразно. Към това се прибавили и опасенията, че враговете му ще го наклеветят пред наемниците на Дионисий, което би изложило живота му на опасност.<sup>20</sup> Дионисий от своя страна не давал знак, че ще му позволи да замине, когато пожелае.<sup>21</sup> Затова Платон направил всичко възможно, за да влезе във връзка с влиятелния си приятел Архит, който изпратил в Сиракуза кораб и писмо до Дионисий с настояване Платон да бъде оставен да

---

<sup>15</sup> Плутарх. *Дион*, 16; Седмо писмо, 338а; Трето писмо, 317а.

<sup>16</sup> Сред тях известният питагореец и политик Архит, с когото се познавали отдавна – може би от времето на първото идване на Платон по тези места, преди 27 години. Вж. Плутарх. *Дион*, 18.

<sup>17</sup> Седмо писмо, 338b–339e.

<sup>18</sup> Дион бил един от най-богатите гърци на времето си – състоянието му се изчислявало на около 100 таланта (Седмо писмо, 347b). Един талант съответствал, грубо казано, на около милион български лева. Вж. и Плутарх. *Дион*, 15.

<sup>19</sup> Седмо писмо, 345c, 346a–347e, 350a.

<sup>20</sup> Плутарх. *Дион*, 19.

<sup>21</sup> Седмо писмо, 346a–348a.

си тръгне.<sup>22</sup> Така и станало, и това бил краят на последното му посещение в Сиракуза.

Скоро след завръщането си отишъл в Олимпия, където се срещнали с Дион. Дион се готвел за война; разполагал с достатъчно пари, за да може да прехвърли хиляда наемници в Сицилия,<sup>23</sup> с които се надявал да прогони тирана. Според източниците силите му била нищожни в сравнение с тези на Дионисий – по това време само пехотата на владетеля наброявала около 100 000 души.<sup>24</sup>

Но Дион имал щастие: към него се присъединили войски от южносицилийските градове и той достигнал портите на Сиракуза с близо 20 хиляди души. По това време Дионисий бил в южна Италия; сиракузците не пожелали да се бият и приели Дион като „освободител“.<sup>25</sup>

По-нататъшните събития са разказани подробно от Плутарх в *Дион* (където той е съпоставен с Брут). По-кратки изложения намираме в XVI-та книга на Диодоровата *Историческа библиотека* и в *Дион* на Корнелий Непот.

В течение на избухналата гражданска война Дион се сблъскал с други противници на тирана, един от които бил сиракузецът Хераклид.<sup>26</sup> Въпреки първоначалния си успех Дион не бил избран сред стратегите, които били натоварени да водят войната със силите на Дионисий. Поради това напуснал с войската си града и се прехвърлил в Леонтини;<sup>27</sup> а после се завърнал по молба на сиракузците, за да им помогне в сражението срещу флотата на Дионисий, която била превзела

<sup>22</sup> За това споменава и Диоген Лаерций, но погрешно отнася намесата на Архит към второто пребиваване на Платон в Сиракуза. Вж. и Седмо писмо, 350a-b.

<sup>23</sup> Сред бегълците от Сиракуза, които не били малко, се намерили едва тридесетина желаещи да го последват (Плутарх. *Дион*, 22; Седмо писмо, 350b-d).

<sup>24</sup> Непот. *Дион*, 5.

<sup>25</sup> Диодор Сицилийски XVI, 9-10; Плутарх. *Дион*, 26-29.

<sup>26</sup> За него вж. Плутарх. *Дион*, 32-33.

<sup>27</sup> Плутарх. *Дион*, 39-40.

града. След победата първо се отнесъл благосклонно към Хераклид; но после поръчал убийството му.<sup>28</sup>

Впоследствие обаче (през лятото на 354 пр. Хр.) сам станал жертва на заговор.<sup>29</sup> Бил пронизан с меч в собствения си дом от наемни убийци, а после, след като сиракузците съжалили за станалото, бил погребан с най-големи почести.<sup>30</sup>

Такава е историята на трите Платоновите посещения в Сицилия и на опита на приятеля му Дион да превърне Сиракуза в „идеална държава“, начело на която ще стоят философи.

• • •

Четири от писмата, които читателят има пред себе си – били те от Платон или не, – са стари свидетелства за разказаните събития.<sup>31</sup> В останалите две става дума за отношенията му с други владетели и философи.<sup>32</sup>

Тези шест писма се превеждат на български за първи път.

<sup>28</sup> Непот. Дион, 6. Според Плутарх го е „допуснал“ (Дион, 53).

<sup>29</sup> Непот. Дион, 7–10. Плутарх. Дион, 57.

<sup>30</sup> Непот. Дион, 10.

<sup>31</sup> Съгласно Диоген Лаерций, писма е имало още в изданието на Платон, съставено от Аристофан Византийски (III–II в. пр. Хр.): „Ἐνιοὶ δὲ, ὧν ἔστι καὶ Ἀριστοφάνης ὁ γραμματικὸς, εἰς τριλογίας ἔλκουσι τοὺς διαλόγους... πέμπτῃν Κρίτων, Φαίδων, Ἐπιστολαί. Τριнадесетте, с които разполагаме, вече са били налични в изданието на Трасил (I в. сл. Хр.): Θράσυλλος δὲ φησι καὶ κατὰ τὴν τραγικὴν τετραλογίαν ἐκδοῦναι αὐτὸν τοὺς διαλόγους... Ἐπιστολαὶ τρεῖςκαίδεκα, ἡθικαί... – πρὸς Ἀριστόδωρον μία, πρὸς Ἀρχύταν δύο, πρὸς Διονύσιον τέτταρες, πρὸς Ἑρμίαν καὶ Ἐραστον καὶ Κορίσκον μία, πρὸς Λεωδάμαντα μία, πρὸς Δίωνα μία, πρὸς Περδικκαν μία, πρὸς τοὺς Δίωvos οἰκειούς δύο (III, 56–62). Лосев: „В настоящее время никаких сомнений в подлинности этих трех писем [VI, VII, VIII] не может быть... Во всяком случае эти [всичките тринадесет] письма представляют огромный интерес для биографии и для изучения философии Платона“ (Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3, Ч. 2. М., 1972; въведение, стр. 8). Вж. и Souilhé, стр. v–vi.

<sup>32</sup> Пето е до Пердика III Македонски, а Шесто – до Хермий (тиран на Атарней в Мала Азия) и „академиците“ Ераст и Кориск.

Превод на Седмо съществува от 22 години – той принадлежи на колегата Стоян Терзийски и беше издаден от сп. „Критика и хуманизъм“ през 2002 г. Откъсите от същото писмо, намиращи се в бележките тук, са преведени от мен.



## ПЛАТОН

### ПИСМА I-VI



#### Първо писмо

Платон поздравява Дионисий,

Прекарах при вас толкова време и се грижех за вашата власт (309), получил доверие повече отколкото всеки друг; ползите получавахте вие, а аз понасях клеветите, които бяха тежки.<sup>1</sup> Но знаех, че никое от по-суровите неща няма да изглежда, че е извършено с мое съгласие. Всички ваши съграждани,<sup>2</sup> с мнозина от които се трудех<sup>3</sup> и ги избавих от немалки беди, са ми свидетели. (b)

Като човек с пълна власт много пъти опазих града ви и бях отпратен с по-малко чест, отколкото подобава на някой бедняк, комуто сте наредили да отплава; а прекарах при вас толкова време. Затова оттук нататък ще решавам за себе си

---

<sup>1</sup> Вж. Трето писмо, 315-316.

<sup>2</sup> Или: „всички, които управляват държавата съвместно с вас“ – πάντες γὰρ οἱ συμπολιτευόμενοι μεθ’ ὑμῶν.

<sup>3</sup> Или: „на мнозина от които съдействах“ – ὧν ἐγὼ πολλοῖς συνηγωνισάμην.

с по-малко човещина;<sup>4</sup> а ти, който си голям тиранин, ще бъдеш сам.

Сияещото злато, което даде на изпращане (с), ти го донася Бакхий, приносителят на писмото. То не беше достатъчно за пътя, нито полезно за други неща; а причинява голям позор на теб, който го даваш, и не по-малък на мен, взимания го.<sup>5</sup> Затова не го вземам. За теб очевидно е все едно и да вземеш, и да дадеш толкова, така че го приеми и се погрижи за някой друг от другарите, както [се грижеше] за мен.

Аз бях обгрижен от теб достатъчно (d) и е уместно да кажа Еврипидовото: когато ти се случат други неща,

„ще поискаш да имаш такъв мъж край себе си“.

Искам да ти напомня, че и повечето от другите трагичи, когато въвеждат тиранин, убит от някого, го правят да се провиква:

„загивам празен от приятели, нещастният“, (310)

а никой не е представил някого, който да загива от недостиг на злато. И онова произведение изглежда нелошо на онези, които имат ум:

„не бляскавото злато е най-рядко в безнадеждния живот на смъртните,

нито стоманата,<sup>6</sup> нито леглата от сребро, проблясващи в очите на обглеждания ги,

ни плодните, благати, изобилни ниви на широкополната земя, а мисълта съгласна на добродетелни мъже.“

Бъди здрав (b) и знай колко си сгрешил към нас, за да се отнасяш по-добре с други.

<sup>4</sup> βουλεύσομαι τὸ λοιπὸν τρόπον ἀπανθρώποτερον.

<sup>5</sup> Вж. Второ писмо, 312с.

<sup>6</sup> Някои превеждат със „скъпоценен камък“, ἄδμας. Burges смята, че това е погрешно и пише „steel“.

## Второ писмо

Платон поздравява Дионисий,

Чух от Архедем,<sup>7</sup> че смяташ, че не само аз трябва да мирувам, но и близките ми да не правят или казват нещо недобро относно теб. Правиш изключение само за Дион (с). Тези думи, че „Дион е изключение“, значат, че аз не началствам над моите близки: защото ако началствах по такъв начин над другите, над теб и Дион, биха се случили повече добри неща за всички вас,<sup>8</sup> а и за другите гърци - както твърдя. Но имам успех в това,<sup>9</sup> да следвам своята мисъл. И ще добавя, че не е добро, което Кратистол и Поликсен са ти казали. Защото се твърди, че единият от тях бил казал (d), че чул в Олимпия мнозина от тези около мен да злословят за тебе.<sup>10</sup> Може би той чува по-добре; защото аз не съм чул.

<sup>7</sup> οἱ δ' [питагорейците около Архит] ἔπειψαν Ἀρχέδημον παρ' αὐτόν (Плутарх. Дион, 18, 6). За Архедем като посредник между Платон и Дионисий става дума и по-нататък - 312d-313e. Платон живял няколко дни при него по време на второто си пребиваване в Сиракуза (Седмо писмо, 349d). За Архит: „Изглежда, че след това и Архит е пристигнал при Дионисий - нали аз преди да замина, устройх [така че да се заключи] споразумение за дружба и приятелство между Архит и хората в Тарент, и Дионисий; и тогава отплавах“ - ἐγὼ γὰρ πρὶν ἀπιέναι ξενίαν καὶ φιλίαν Ἀρχύτῃ καὶ τοῖς ἐν Τάραντι καὶ Διονυσίῳ ποιήσας ἀπέπλεον (Седмо писмо, 338c). В 339d също се казва, че Дионисий и тарентинците около Архит установили приятелски отношения с политическо значение благодарение на Платон: τὴν πρὸς Διονύσιον αὐτοῖς γενομένην φιλίαν δι' ἐμοῦ, οὐ μικρὰν οὖσαν πρὸς τὰ πολιτικά... Плутарх: „[Дионисий] убеди питагорейците около Архит да повикат Платон - защото най-напред чрез него бяха установени приятелските им отношения“ (Дион, 18, 5).

<sup>8</sup> Според някои издания (Burnet, Souilhé) - „за всички нас“ (πλείω ἅν ἡμῖν).

<sup>9</sup> οὖν δὲ μέγας ἐγὼ εἶμι.

<sup>10</sup> Седмо писмо: „И като пристигнах в Пелопонес, в Олимпия, заварих [дошлия там] да гледа [състезанията] Дион и му заразказвах за нещата, които станаха. А той, като призова за свидетел Зевс, веднага поиска от мен и моите близки и приятели да се приготвим да накажем Дионисий: ние, задето е измамил госта си - защото така казваше и мисле-

Трябва, както ми се струва, да постъпваш по следния начин: когато някой каже нещо такова за някого от нас, да прашаш писмо и да ме питаш. Защото нито ще се поколебая, нито ще се посвения да кажа истината.

И тъй, отношенията между мен и теб се оказват ето такива. Ние нито сме непознати за който и да е от гърците, нито се мълчи относно общуването ни (ε). Нека не ти убягва, че и във времето занаят няма да се мълчи: участвалите в него са били такива,<sup>11</sup> че то не е било кратко, нито спокойно.

Та сега какво казвам? Ще кажа, като започна отвисоко. Естествено е умът и голямата мощ да се събират,<sup>12</sup> и те винаги се преследват едни други, търсят се и съжителстват. А и на хората е приятно, когато сами разговарят за тези неща, или ги чуват от други - както в собственото си общуване, така и в поезията (311). Когато разговарят за Хиерон и лакедемоняца Павзаний, им е приятно да споменават за общуването им със Симонид - какво е направил и какво им е казал. Свикнали са прославят коринтиецца Периандър и милетчанина Талес; Перикъл и Анаксагор; Крез и Солон като мъдреци, и Кир като властник.

И поетите, като подражават на това, събират Креон и Тирезий, Полиид и Минос (b), Агамемнон и Нестор, Одисей и Паламед; и по подобен начин, както ми се струва, първите хора са събрали Прометей и Зевс. И пеят как едни влизат в противоречие, а други създават приятелство; как някои веднъж са приятели, друг път си противоречат, и за едни неща са в съгласие, а за други - не.

Казвам тези неща, тъй като искам да посоча следното: от това, че някога ще настъпи нашият край (с), не следва, че го-

---

ше, - а той, заради несправедливото си прогонване и изгнаничество“ (350b-c).

<sup>11</sup> Souilhé предлага да се чете не τοιοῦτοι, а τοσοῦτοι, откъдето следва и промяна в превода.

<sup>12</sup> πέφυκε συνιέναι εἰς ταῦτόν φρόνησις τε καὶ δύναμις μεγάλη.

воренето за нас ще замлъкне; следователно трябва да се погрижим за него.

Необходимо е, както изглежда, да ни е грижа за времето занаят; след като, по силата на някаква природа, се оказва, че най-раболепните въобще не мислят за него, а най-приличните правят всичко, та занаят за тях да се чува с добро.

Това аз взимам и като довод, че мъртвите имат усещане за нещата тук. И най-добрите души се догаждат, че тези неща са така (d), а най-порочните твърдят, че не; но догадките на божествените мъже имат по-голяма стойност отколкото на онези, които не са такива. И си мисля, че предишните, за които говоря, ако им беше възможно да поправят своето общуване, биха се потрудили да се говори за тях по-добре, отколкото сега. Това за нас все още – да го кажем с бога, – е възможно: ако нещо не е било сторено добре при предишното ни общуване, да го поправим и с дело, и с думи. Защото твърдя, че ако се държим достойно, за истинната философия ще има по-добро мнение и говорене (e);<sup>13</sup> а ако постъпваме зле, ще е обратното. И ако се погрижим за това, не бихме правили нищо по-благочестиво; нито по-нечестиво, ако го пренебрегнем. А как трябва да стане, и какво е положението със справедливото, сега ще кажа.

Дойдох в Сицилия<sup>14</sup> със славата на човек, който се отличава сред занимаващите се с философия. Имах желание, като дойда, да те придобия за съвидетел (312), така че философията ми да бъде зачитана и от множеството. Изходът от всичко това не беше добър за мен.<sup>15</sup> Не казвам, че причината е в това,

<sup>13</sup> περὶ γὰρ φιλοσοφίαν φημι ἐγὼ τὴν ἀληθινὴν δόξαν ἔσεσθαι καὶ λόγον ἡμῶν μὲν ὄντων ἐπιεικῶν βελτίω. В някои издания καὶ λόγον се премахва. Сред преводачите има разногласие дали ἀληθινὴν трябва да се отнесе към φιλοσοφίαν (Morrow, Radice) или δόξαν (Фичино, Cousin, Souilhé, Кондратиев, Brisson).

<sup>14</sup> Става дума за първото посещение на Платон при Дионисий II.

<sup>15</sup> Седмо писмо: „И за мен се разпространи някаква мълва в Сиракуза, че съм бил убит от Дионисий, като виновен за всичко това, което беше станало тогава. А той, като усети, че всички ние сме в такова състояние

което мнозина биха казали, а по-скоро в следното. Изглеждаше, че ти не ми вярваш много, но искаш някак да ме отпратиш, а да повикаш други; и се опитваш да разбереш с какво именно се занимавам, без да ми имаш доверие (както ми се струва). Онези, които вдигаха шум около тези неща, бяха много; и казваха, че си ме пренебрегнал, (b) а си се захванал с други неща. Така че това се разчу.

А какво е справедливо да се направи след всичко това, чуй (за да отговоря на което питаш – как трябва ти и аз да се отнасяме помежду си). Ако въобще си пренебрегнал философията, тогава я остави на мира; ако пък си чул от някой друг или сам си открил неща, по-добри от тези при мен, зачитай тях; но ако ти харесва това, което е при мен, тогава несъмнено трябва и да ме зачиташ.<sup>16</sup> Та сега, както и в началото, води ти, а аз ще следвам: защото ако бъда зачитан от теб, ще те зачитам; (c) а ако не бъда, ще мирувам. При това, ако ме зачи-

---

[на страх] и се боеше да не би страховете да доведат до нещо повече, започна да се държи вежливо с всички, а и да утешава и мене. Казваше ми да бъда смел и всякак ме умоляваше да остана – защото да бъда прогонен от него не би му донесло нищо хубаво, а да остана – това да. И затова усилено си даваше вид, че ме моли. Но за молбите на тираниите знаем, че са примесени с принуди. И той се зае точно с това – да възпрепятства отплаването ми. Закара ме на акропола и ме настани на място, откъдето никой превозвач не би ме извел – не само ако Дионисий би забранил [което е очевидно], но и ако не би наредил, като сам изпрати някой да каже да ме изведат. И не би имало нито търговец, нито началник по отпътуванията, който би допуснал да изляза сам, без ме залови и заведе веднага обратно при Дионисий; като при това вече беше разгласено обратното на предишното – че Дионисий бил някак чудно благоразположен към Платон... Аз понасях всичко, пазейки първата мисъл, с която пристигнах – дали някак би стигнал до това, да пожелае живот на философ. Той обаче се съпротивляваше и победи. Та първото време на моя престой и дейност в Сицилия протече в условията на всичко това“ (329c-330b). Вж. Дион 14,4-16,6; Трето писмо, 316c-317a.

<sup>16</sup> „Ако ги е открил или научил, а те са достойни за образованието на една свободна душа, не би ли бил удивителен с това, че така лесно е унижил водача и главния в тези неща? А как го е унижил, това бих го казал“ (Седмо писмо, 345b-c).

таш и си водещ, ще изглежда, че зачиташ философията; а и това, че си взел предвид и други, ще ти донесе пред мнозина добра слава като философ. Ако обаче аз зачитам теб, а ти мен – не, ще изглеждам като човек, който се възхищава от богатството и го преследва; а знаем, че това носи недобро име пред хората. За да го кажа накратко: ако ти си зачитащият, това и за двама ни ще е украса, а ако съм аз, ще е обида и за двамата. За тези неща – това. (d)

„Малкото кълбо“ не е както трябва – ще ти го обясни Архедем, като дойде. Още повече трябва да обясни относно това, което е по-ценно и по-божествено от него, и за което ти беше изпратил въпрос.<sup>17</sup> Твърдиш, съгласно неговите думи, че не са ти били достатъчно доказателствата за природата на Първото. Това трябва да се каже чрез загадки, та ако се случи нещо с дъсчицата из морето или по земята,<sup>18</sup> прочелият да не разбере.

Става дума за следното (e). Около царя на всичко са всички [съществуващи], и всички са заради него; и това е причина за всички красиви неща. Вторите са около второто и третите – около третото. Човешката душа се стреми да научи за тях – какви са, – като гледа към сродните ѝ неща, от които никое не е достатъчно (313). [Тук] няма такова нещо, което да отнася до царя и до тези, за които казах. А след това душата казва: „Но какво е все пак? [това, което търся]?“

Това е, сине на Дионисий и Дорида, въпросът, който е причина за всички беди; или по-скоро родилната болка около него, явила се в душата. Тази болка, ако човек не я премахне, никога няма да постигне истината.

В градината под лавровите дървета ти ми каза, че това си го проумял и че е твое откритие (b); и аз казах, че ако ти се струва така, значи си ме освободил от много думи. И добавих, че не съм попадал на друг, който да е открил това, а големи-

<sup>17</sup> Според Souilhé: „Аз трябва да му го обясня“ („Je dois aussi lui expliquer“). Така и Brisson.

<sup>18</sup> Букв. „в гънките на море и земя“.

ят ми труд е около него.<sup>19</sup> А ти може би си чул от някого и веднага по божия участ си се устремил, а после, смятайки че си сигурен в доказателствата, не си ги укрепил - но се люшкаш<sup>20</sup> веднъж така, друг път иначе около представата. А тя съвсем не е такова неща [като истината] (с). И това не се е случило само на теб, но добре знай, че никой, който ме е чул за пръв път, не се е чувствал в началото иначе, освен така; и след като

<sup>19</sup> За трудността да се постигне истински напредък във философията и мнението на Платон за Дионисий като философ, вж. Седмо писмо: „На такива трябва да се покаже що е цялото това неща и какво е, и чрез какви трудности [се достига] и колко труд съдържа. Защото който чуе това, ако наистина е философ, близък и достоен за нещото, тъй като е божествен, той решава, че е чул за удивителен път; че сега трябва да се напегне и няма да [му] се живее, ако действа иначе. И като напегне себе си и водещия го по пътя, не се отпуска, преди да постави края на всичко, или добие такава сила, че да е способен да води сам себе си, без показващия [му пътя]. Такъв човек живее, мислейки в тази посока и според тези неща, действайки в делата, в които се намира, като наред с всичко винаги се държи за философията и [такова] всекидневно битуване, което ще го направи в най-голяма степен възприемчив за наука, паметлив и способен да разсъждава трезво в себе си; и не спира да мрази противоположното на това. А тези, които не са истински философи, но са оцветени с мнения, подобно на онези, чиито тела са загорели от слънцето, като видят колко науки има и колко много е трудът, и [както е] всекидневното държане, което със своята благопристойност съответства на нещото, решават, че всичко това е тежко и невъзможно за тях, и не стават способни да го упражняват; а някои убеждават себе си, че като цяло са чули достатъчно и нямат нужда от повече трудности... Така се каза и на Дионисий. Аз самият нито изложих всичко, нито той искаше; защото поради дочутото от други си даваше вид, че сам знае много; и то най-важното, и в достатъчна степен. И чувам, че по-късно бил написал за това, което чу, съставено сякаш е негово ръководство [по философия] и [там няма] нищо от онези неща, които е чул. На мен самия обаче не ми е известно нищо от тези работи. Знам, че някои други са писали за същите неща, но кои са, [сигурно] и те самите не знаят. Толкова имам да кажа за всички, които са написали и ще напишат, и които твърдят, че познават нещата, върху които аз се трудя – било чули от мен, било от други, било като че изнамерили сами: моето мнение е, че те не биха могли да разбират нищо от това [за което става дума] (340b-341c).

<sup>20</sup> ἄττεις. При Burnet – ἄττει σοι. Souilhé предлага ἄττουσι – „те се люшкат“ (se précipitent-elles).

един е имал повече трудности,<sup>21</sup> а друг – по-малко, с мъка се успокояват. Но почти никой не е бил с малко.

Та след като тези неща са така, ние, по мое мнение, почти открихме това, за което писа – как трябва да се отнасяме един с друг. Защото след като проверяваш тези неща, като общуваш с други и (d) минаваш покрай изказаните от тях, а също и ги [разглеждаш] сами по себе си, сега, ако проверката е била истинна, те ще се сраснат с теб и ти ще бъдеш близък и на тях, и на нас. Та как ще бъдат те,<sup>22</sup> и всички, за които казахме? Ти добре направи, като изпрати Архедем; и после, като дойде обратно при теб и ти извести каквото има от мен, сигурно ще те обхванат и други затруднения. Ако вземеш правилното решение, ще го изпратиш отново; и той, след като направи покупки,<sup>23</sup> ще дойде пак. И ако направиш това два или три пъти, и изпиташ достатъчно пратеното от мен (e), бих се учудил, ако предишните ти затруднения не се окажат много по-различни от следващите.

И тъй, бъдете смели и действайте така; защото нито ти ще поръчаш, нито Архедем ще направи някога по-красива и богоприятна търговия от тази (314). Внимавай все пак тези неща да не попаднат пред необразовани: защото, както ми се струва, за повечето хора едва ли има по-смешни неща; нито пък по-удивителни и вдъхновяващи за даровитите. Ако се казват често и се чуват непрекъснато в продължение на много години, те се пречистват с много труд, подобно на златото.

И чуй нещо чудно около това. Има хора, и то немалко, които са чули тези неща – и те са били способни да учат, (b) да помнят и след всякакви проверки да отсъдят. Та те, вече остарели и слушали ги не по-малко от тридесет години, казват, че онова, което тогава им е сторило най-невероятно, сега е започнало да им изглежда най-убедително и очевидно; а най-убедителното тогава, сега съвсем не им се струва такова.

---

<sup>21</sup> Или: „се е трудил повече“.

<sup>22</sup> Или: „как ще стане това“.

<sup>23</sup> Т.е. „след като получи от мен още разяснения“.

Като мислиш за тези неща, внимавай да не би някога да съжалиш за онова, което би било изтървано напразно пред други. Най-добрата защита е да не пишеш, а да научаваш точно: защото написаното няма как да не бъде изтървано. Поради това аз никога не съм писал за тези неща, и няма никакво съчинение на Платон [за тях], нито ще има,<sup>24</sup> а тези, за които се казва [че са от мен], са на добрия Сократ, когато беше млад. Бъди здрав и се вслушвай. А това писмо първо го прочети много пъти, а после го изгори.

<sup>24</sup> Седмо писмо: „Защото няма мое писание за тези неща и дано никога да няма. Защото това [знание] по никой начин не е изречимо, както са други научаеми неща (μαθήματα), но [се явява внезапно] като следствие от продължително обсъждане на самото нещо и от живеенето с него: ражда се в душата като светлина, запалена от изригнал огън, и след това храни само себе си. А че тези неща, написани или казани от мен, биха били казани най-добре – дотолкова знам; и също, че ако са написани лошо, няма да съм последният, който ще се измъчва от това. Но ако ми се струваше, че трябва да се напишат [с оглед на това] да са по силите на мнозина, и да се кажат - какво по-добро би било направено от нас през живота ни, от това, да напишем нещо, [което ще е от] голяма полза за хората, и да извадим природата [на съществуващото] на светло за всички? Но не смятам, че споменатото захващане с тези неща [ще е някакво] добро за хората, освен за малцина, които са способни и сами да [ги] открият с помощта на малко насочване. От останалите обаче то би изпълнило едни с несъответстващо високомерие, а други – с приповдигната и празна надежда, че са узнали възвишени неща“ (341c-e). „Който следва този разказ и отклонение (μὴν τε καὶ πλάνη; Morrow – „this discourse and digression“), добре ще разбере – все едно дали Дионисий, или някой по-малък или по-голям [от него] е написал нещо за висшите и първи [начала] на природата, - че, съгласно това, което казвам (κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον), той не е чул, нито е научил нещо здраво от нещата, за които е писал. Защото [тогава] би ги почитал както и аз, и не би дръзнал да ги изхвърли [там, където е] неподходящо и неподобаващо. Не ги е писал и за припомняне; тъй като няма никаква опасност човек да ги забрави, ако веднъж ги е обхванал в [своята] душа, защото са положени в най-кратките [обяснения] от всички. [Може да е] заради някакво грозно честолюбие: било да ги изложи като свои, било [да се представи като] причастен на образование – за което не е бил достоен, щом обича славата, идваща от [такава] причастност“ (344d-e).

За тези неща така. Учудил си се за Поликсен, че не съм ти писал за него.<sup>25</sup> (d) Аз и за Ликофрон, и за другите, които са при теб, казвам и преди, и сега, едно и също: че що се отнася до диалектиката, ти по заложби и подход към разсъжденията много ги надминаваш; и никой от тях не приема доброволно да бъде опровергаван, както някои предполагат, но с неохота. И все пак изглежда, че си се отнесъл с тях внимателно и им правиш подаръци. Това [има да кажа] за тях; за такива и то е много.

С Филистион, ако си решил да общуваш, общувай; а ако е възможно, отстъпи го на Спевсип и го изпрати. Спевсип също те моли за това. А и Филистион ми обеща, че ако го пуснеш, ще дойде на драго сърце в Атина.

Добре направи, че пусна този, който беше в каменоломните. Не ми тежи да те помоля и относно домашните му и Хегезип, сина на Аристон: защото ми писа, че ако някой вреди на него или на тях, и разбереш това, няма да го допуснеш (315).

Струва си да се каже истината и за Лизиклид: защото единствен измежду дошлите от Сицилия в Атина не се отмени от мнението си<sup>26</sup> за общуването ни с теб, но винаги казва нещо добро и изобщо предпочита да говори добре за нещата, които се случиха.

<sup>25</sup> Може би в смисъл „не съм ти писал да го изпратиш при мен“ (както пращаш Архедем). Според някои (Borges): „че не съм ти го изпратил“. При Burnet и Souilhé „οὐ“ е премахнато и смисълът е противоположен („Учудил си се, че съм ти го изпратил“).

<sup>26</sup> οὐδὲν μετέβαλεν (οὐδὲν μετεβάλετο – Burnet, Souilhé). Според някои: „Не разпространи превратно мнение“ (Cousin, Кондратиев, Morrow).

## Трето писмо

Ако напиша „Платон желае на Дионисий да се радва“, дали бих улучил най-доброто обръщение? (b) Или по-скоро, ако напиша, съгласно навика ми, „да е добре“<sup>27</sup> - както съм свикнал да се обръщам към приятелите си в писмата? Ти, както съобщиха тогавашните поклонници в Делфи, си се обърнал към бога, като си го поласкал със същата дума. Защото си писал:

„Радвай се и опазвай приятния живот на тирана“.

Аз във всеки случай не бих предложил с обръщение нито на човек (c), нито на бог да прави това. На бог, защото [така] бих препоръчал нещо противно на природата, тъй като божественото пребивава далеч от удоволствие и болка; а на човек, защото удоволствието и болката зараждат в повечето случаи вреда, като отраждат в душата неспособност за учене, забрава, неразумие и дързост. Относно обръщението нека тези неща бъдат казани така; а ти, като ги прочетеш, ги приемай както искаш.

Не са малцина, които говорят какво си казал пред някои пратеници: (d) че съм те чул да казваш, че възнамеряваш да населиш гръцките градове в Сицилия и да облекчиш сиракузците, като промениш управлението от тирания към царство. Тогава, както твърдиш, съм те бил възпрял да направиш тези неща, а ти си имал силно желание. Сега пък съм съветвал Дион да направи същото; и [излиза, че ние] си служим с твоите мисли, за да те лишим от управлението.<sup>28</sup> (e)

<sup>27</sup> Букв. „да прави добре“ – εὖ πράττειν. В едно писмо до атинските управляващи Дионисий размишлява за това пожелание: Διονύσιος Ἀθηναίων τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ εὖ μὲν πράττειν οὐκ ἐπιτήδειόν ἐστι γράφειν, ἐπεὶ τοὺς θεοὺς καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν ἱεροσυλεῖτε καὶ τὰ ἀγάλματα τὰ εἰς ἀνάθεσιν ὑφ’ ἡμῶν τοῖς θεοῖς ἀπεσταλμένα παρελόμενοι κατεκόψατε καὶ περὶ τοὺς μεγίστους τῶν θεῶν ἠσεβήκατε, περὶ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν ἐν Δελφοῖς καὶ τὸν Δία τὸν Ὀλύμπιον. Тъй като атинянинът Ификрат бил заловил край Керкира изпратени от Дионисий статуи от злато и слонина кост за светилищата в Олимпия и Делфи; и ги продал, за да плати на войниците си (Диодор Сицилийски XVI, 57).

<sup>28</sup> „А относно начина, по който това [да започна да го предпочитам пред Дион] би станало най-добре, ако изобщо би станало, [Дионисий] се колебаеше – а именно, като научава и чува размислите, отнасящи се до

Дали добиваш нещо с тези думи, сам знаеш; но си несправедлив към мен, като говориш обратното на станалото. Достатъчно бях клеветен от Филистид<sup>29</sup> и много други пред наемниците и повечето сиракузци за това, че живея в акропола; и те [които бяха] отвън, ако станеше нещо грешно, всичко приписваха на мен, защото си ме бил слушал за всички неща. Ти сам много добре знаеш, че по държавнически въпроси разговарях с теб по мой почин (316) общо и малко в началото, и в посоката, в която мислех, че ще постигна нещо повече.<sup>30</sup> Освен някои други неща, за които е ставало дума накратко, се занимавах донякъде с Въведението в „Законите“ – като оставим настрана това, което допълнително си писал ти или някой друг. Защото чувам, че впоследствие някои от вас са обработвали [написаното]: но и едното, и другото ще бъде разпознато от тези, които могат да съдят за моя характер.<sup>31</sup>

Но, както току-що казах, нямам нужда от оклеветяване пред сиракузците (и ако убеждаваш някои други, като говориш тези неща); но ми е нужна защита (b) както срещу пре-

---

философията, да се сприятелява и сближава с мен. Тъй като се боеше от доводите на клеветниците – да не би някак да му се попречи [като тиран] и Дион да постигне всичко“ (Седмо писмо, 330a-b). И по-нататък: „[Дион] се беше заел, след като го възпита и отгледа [така, че да бъде] цар, достоен за владението си, да общува с него [като такъв] за цял живот. Дионисий обаче [обръщаше внимание] на онези, които клеветяха и казваха, че Дион прави всичко, което правеше по онова време, като заговорник срещу тиранията; та [Дионисий] със замаян от образованието ум да загуби интерес към владението и да му го предостави; а той да го присвои и да го прогони оттам с измама. Тези неща победиха и втория път, [отново] говорени из Сиракуза - с една твърде странна и срамна победа за онези, които станаха причина за нея“ (333b-c).

<sup>29</sup> ἄδην γὰρ ὑπὸ Φιλιστίδου καὶ ἄλλων πολλῶν... διεβλήθη. Възможно е да става дума за пълководеца и историк Филип. Дион: Οἱ δὲ τῷ Δίῳνι πολεμοῦντες, φοβούμενοι τὴν τοῦ Διονυσίου μεταβολήν, ἔπεισαν αὐτὸν ἀπὸ τῆς φυγῆς μεταπέμπεσθαι Φίλιστον, ἄνδρα καὶ πεπαιδευμένον περὶ λόγους καὶ τυραννικῶν ἠθῶν ἐμπειρότατον, ὡς ἀντίταγμα πρὸς Πλάτωνα καὶ φιλοσοφίαν ἐκεῖνον ἔχοντες (11, 4-5).

<sup>30</sup> Или: „когато все още мислех, че мога да постигна нещо повече“.

<sup>31</sup> „Ще могат да различат това, което е написано от мен, от останалото“ (Brisson и др.).

дишната клевета, така и срещу тази след нея, която става по-голяма и по-тежка.<sup>32</sup>

Така че срещу тези двете съм принуден да направя две защиты: първо, че с основание избегнах да ти сътруднича в работите на града,<sup>33</sup> и второ, че не е бил мой този споменат от теб съвет или възпрепятстване по времето, когато си се готвел да възстановяваш гръцките градове, а пък аз съм ти прецел.

(с) Като начало чуй най-напред за първите неща.

Дойдох в Сиракуза, поканен от теб<sup>34</sup> и Дион.<sup>35</sup> Той ми беше добре познат и отдавна приятел, намиращ се в една средна

<sup>32</sup> πολὺ μᾶλλον ἀπολογίας πρὸς τε τὴν προτέραν γενομένην διαβολὴν καὶ τὴν νῦν μετ' ἐκείνην μείζω φουομένην καὶ σφοδρότεραν. Някои (Кондратиев, Souilhé) посочват сходството с „двете обвинения“, на които Сократ отговаря в речта си пред съда (*Апология*, 18-19). Brisson нарича мястото „imitation de l' Apologie“.

<sup>33</sup> τὰ τῆς πόλεως πράγματα – „държавните дела“.

<sup>34</sup> Ταῦτα πολλάκις τοῦ Δίωνος παραινούντος, καὶ τῶν λόγων τοῦ Πλάτωνος ἔστιν οὐσίνας ὑποσπείροντος, ἔσχεν ἔρωσ τὸν Διονύσιον ὄξυς καὶ περιμανῆς τῶν τε λόγων καὶ τῆς συνουσίας τοῦ Πλάτωνος, εὐθύς οὖν Ἀθήναζε πολλὰ μὲν ἐφοίτα γράμματα παρὰ τοῦ Διονυσίου, πολλὰ δ' ἐπισκήψεις παρὰ τοῦ Δίωνος, ἄλλαι δ' ἐξ Ἰταλίας παρὰ τῶν Πυθαγορικῶν, διακελευομένων παραγενέσθαι καὶ νέας ψυχῆς ἐξουσίᾳ μεγάλῃ καὶ δυνάμει παραφερομένης ἐπιλαβέσθαι καὶ κατασχεῖν ἐμβριθεστέροις λογισμοῖς (*Дион* 11, 1-2).

<sup>35</sup> „След това [Дион] се замисли, че [може би] не само у него са се появили тези схващания, които придоби благодарение на правилните разсъждения; и започна да забелязва, че те възникват и у други - наистина, не у много, но у някои се явяват. И сметна, че, навярно със съдействието на боговете, един от тях се е оказал и Дионисий; и щом това е станало, значи неговият и на другите сиракузци живот е стигнал до това, да бъде необикновено щастлив. Освен това помисли, че аз трябва непременно и колкото се може по-бързо да дойда в Сиракуза като участник в тези неща, помнейки общуването между нас - как лесно стана причина той да стигне до това, да пожелае най-хубавия и добър живот. И имаше големи надежди, че ако сега постигне това с Дионисий - както и се беше захванал, - би изградил без кланета, убийства и другите станали сега злини, щастлив и истински живот в цялата страна. Мислейки - и правилно, - тези неща, Дион убеди Дионисий да изпрати да ме поканят, а и самият той пращаше и настояваше да дойда непременно и колкото се може по-бързо, преди някои други, срещнали се с Дионисий, да го отклонят към друг живот, [различен] от най-добрия. Настояваше с такива думи (ако трябва да се каже по-надълго): „Какви

### Писмо III

и улегнала възраст<sup>36</sup>: нещо, което за хора, имащи поне малко разум<sup>37</sup> е напълно задължително, когато трябва да се взимат решения по такива въпроси, каквито тогава стояха пред теб. Ти пък беше твърде млад и неопитността ти относно нещата, за които трябваше да си опитен, (d) беше голяма; а освен това ми беше и непознат.

После някой – човек, бог или случай, – прогони Дион с твое участие и ти остана сам.<sup>38</sup>

Мислиш ли, че бих ти бил съобщник в политическите дела точно тогава: когато бях загубил разумния си сътрудник, а виждах неразумния останал в обкръжението на много и лоши хора – управляващ не, а мислещ си, че управлява, и [всъщност] управляван от такива? Какво трябваше да пра-

---

по-големи възможности“ (τίνας γὰρ καιρούς μεΐζους), рече, „да чакаме от тези, които сега са се явили по някаква божествена случайност?“ И изреждаше и владенията им в Италия и Сицилия, и собственото му влияние в тях, и младостта на Дионисий, и желанието му за философия и образование, което – както казваше, – било голямо, и неговите собствени племенници и близки, които лесно биха били привлечени към разбиранията и начина на живот, за които аз винаги говоря; и са съвсем способни да привлекат и Дионисий. Така че сега, ако изобщо някога, би се осъществила цялата надежда едни и същи хора да станат философи и водачи на големи държави. Увещанията бяха тези и множество други такива“ (Седмо писмо, 327b-328b). Вж. и 326a-b.

<sup>36</sup> ξένου πάλαι γεγονότος, ξένος е мъчно да се преведе на друг език. Означава „приятел-елин от друга държава“. С „добре познат“ превеждам δεδοκίμασμένου παρ' ἐμοῖ. Така и при Souilhé („que je connaissais à fond“). Може да се преведе с „изпитан отдавнашен приятел“. Кондратиев пише „которого я очень высоко ставил“. Brisson: „dont j'avais reconnu la valeur“. Morrow: „old and well-tried friend of mine“.

<sup>37</sup> Morrow: „as any man with a grain of sense can see“. Преди него и Cousin: „il jouissait de cette maturité et de cette force de l'âge que le moindre bon sens reconnaît nécessaires“.

<sup>38</sup> Седмо писмо: „И като дойдох – защото не трябва да се разпростирам, – намерих всичко около Дионисий пълно с раздор и клевети [изричани] пред властта (πρὸς τὴν τυραννίδα) заради Дион. Доколкото можех, го защитавах, но силите ми не бяха много. И може би вече на четвъртия месец Дионисий обвини Дион, че заговорничи срещу властта, и като го натовари на малък кораб, го изгони в безчестие“ (329b-c). Вж. и Дион 14, 4-5.

вя? Не беше ли необходимо точно това, което правех - да оста-  
 вя настрана държавните дела, (е) да внимавам за клеветите,  
 идващи от завист, а вас, макар далеч един от друг<sup>39</sup> и различ-  
 ни, да опитвам да ви помиря доколкото е възможно?<sup>40</sup> И ти  
 си свидетел, че никога не престанах да се стремя именно към  
 това.

И макар трудно, но все пак се съгласихме да отплавам за  
 дома, (317) тъй като вие бяхте във война; а след като наста-  
 не отново мир, да дойдем с Дион в Сиракуза, по твоя покана.<sup>41</sup>

Така бяха нещата около първото ми пътуване до Сицилия  
 и успешното ми прибиране вкъщи.<sup>42</sup> А после, след като настъ-  
 пи мир, ти ме канеше; но не според уговореното, а пишеше да  
 дойда сам, като твърдеше, че след това си щял да предложиш  
 на Дион да дойде. Затова не дойдох, но тогава и Дион ми се  
 разсърди - (б) защото мислеше, че е по-добре да дойда и да се  
 вслушвам [в това, което искаш].<sup>43</sup>

А после, година по-късно, дойде триера с писма от теб, и  
 главното в тях беше, че ако дойда, всичко около Дион ще ста-  
 не съгласно моето разбиране; но ако не, ще бъде обратното.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> καίπερ ἀλλήλων χωρὶς γεγονότας. Radice: „nonostante vi separasse la distanza“. Понякога се превежда преносно, както при Souilhé: „malgré vos divisions“.

<sup>40</sup> Букв. „да се опитвам да ви направя колкото се може повече приятели помежду ви“ - καίπερ ἀλλήλων χωρὶς γεγονότας καὶ διαφόρους ὄντας, πειρᾶσθαι φίλους ἀλλήλοις ὅτι μάλιστα ποιεῖν.

<sup>41</sup> Дион: ἐν τούτῳ δὲ πολέμου τινὸς ἐμπεσόντος, ἀποπέμπει τὸν Πλάτωνα, συνθέμενος εἰς ὥραν ἔτους μεταπέμψασθαι Δίωνα. καὶ τοῦτο μὲν εὐθὺς ἐψεύσατο, τὰς δὲ προσόδους τῶν κτημάτων ἀπέπεμψεν αὐτῷ, ἀξίων Πλάτω-  
 να συγγῶναι περὶ τοῦ χρόνου διὰ τὸν πόλεμον· εἰρήνης γὰρ γενομένης τά-  
 χιστα μεταπέμψεσθαι τὸν Δίωνα, καὶ ἀξιοῦν αὐτὸν ἡσυχίαν ἄγειν καὶ μηδὲν  
 νεωτερίζειν μηδὲ βλασφημεῖν κατ’ αὐτοῦ πρὸς τοὺς Ἕλληνας (16, 4-6).

<sup>42</sup> 367 г. пр. Хр.

<sup>43</sup> ἔλθειν ἐμὲ καὶ ὑπακοῦσαί σοι. Souilhé: „il jugeait préférable mon départ et ma soumission à tes ordres“.

<sup>44</sup> Дион 18, 6-8: ἔπεμψε δὲ καὶ Διονύσιος τριήρεις καὶ φίλους δεησομένους τοῦ Πλάτωνος, αὐτὸς τε σαφῶς καὶ διαρρήδην ἔγραψεν, ὡς οὐδὲν ἂν γένοιτο τῶν μετρίων Δίῳνι μὴ πεισθέντος Πλάτωνος ἐλθεῖν εἰς Σικελίαν, πεισθέντος δὲ πάντα. Седмо писмо: „Ако, убеден от нас [пише Дионисий], дойдеш

Срамувам се да кажа колко писма дойдоха от теб и от други – по твое настояване, – от Италия<sup>45</sup> и Сицилия, и до колцина от моите близки и познати; (с) и във всички аз бях подканван да пътувам и се искаше да ти се подчинявам във всичко. И всички, като се започне с Дион, бяха на мнение, че е необходимо да плавам и да не бъда малодушен.<sup>46</sup> Аз тогава и възрастта си им посочвах,<sup>47</sup> и за тебе твърдах, че няма да си в състояние да се съпротивляваш на онези, които ни клеветят и искат да стигнем до вражда. Защото и тогава виждах, и сега виждам, че извънредните богатства на частните лица, пък и на монарсите, (d) колкото са по-големи, толкова повече и по-големи клеветници и зловредни ласкатели създават.<sup>48</sup> Богатството и силата на всички останали притежания<sup>49</sup> не пораждаат никакво по-голямо зло от това.

---

сега в Сицилия, най-напред нещата относно Дион ще ти бъдат осигурени в посоката, която сам поискаш; а знам, че ще поискаш умереното, и аз ще приема. Ако пък не, нищо от нещата около Дион, нито за него, нито за другото, няма да стане така, както го имаш на ум“ (339с).

<sup>45</sup> εὐθὺς ὄρμησεν [Дионисий] ἐπὶ τὸν Πλάτωνα, καὶ πᾶσαν μηχανὴν αἴρων συνέπεισε τοὺς περὶ Ἀρχύταν Πυθαγορικοῦς, τῶν ὁμολογουμένων ἀναδόχους γενομένους καλεῖν Πλάτωνα· δι’ ἐκείνου γὰρ αὐτοῖς ἐγεγόνει φιλία καὶ ξενία τὸ πρῶτον (Дион 18, 5-6). Седмо писмо: „Идваха и други писма от страна на Архит и онези в Тарент, хвалещи философията на Дионисий; и че, ако не пристигна сега, това би повлияло зле (букв. – „съвсем бих оклеветил“) на приятелството им с Дионисий, възникнало чрез мен и имащо немалко значение за политическите дела. Така че по онова време това поканване се оказа такова: едните от Сицилия и Италия ме теглеха [да ида], другите от Атина с молбите си като да ме избутваха [натам]; и пак се яви същото твърдение, че не бива да предавам Дион, нито приятелите и другарите в Тарент. А и на мен самия ми дойде на ум, че няма нищо удивително в това, един млад и възприемчив човек, който е дочул неща, за които си струва да се говори, да стигне до копнеж по най-добрия живот“ (339d).

<sup>46</sup> Седмо писмо, 338a-b.

<sup>47</sup> Това се случва към 360 пр. Хр., когато Платон е на около 67 години.

<sup>48</sup> Със „зловредни ласкатели“ превеждам πρὸς ἡδονὴν μετὰ αἰσχροῦς βλάβης ὁμιλοῦντας. Souilhé: „de compagnons pour les plaisirs dégradants et infamants“.

<sup>49</sup> ἢ τῆς ἄλλης ἐξουσίας δύναμις. Morrow: „power of any sort“. Burges: „influence of any other power“.

И все пак пренебрегнах всичко това и дойдох,<sup>50</sup> като мислех, че никой от приятелите ми не бива да ме обвинява, че поради нехайството ми всички техни дела са пропаднали; а е могло да не пропаднат.<sup>51</sup> (е)

И като дойдох – знаеш всичко, което стана след това, – започнах да настоявам, според уговореното в писмата, първо да върнеш Дион, и то след като си се помирил с него като с близък човек – и подчертах това. И ако ме беше послушал, нещата сигурно да са по-добре<sup>52</sup> за теб, сиракузците и останалите гърци, отколкото са сега – както моето мнение се догажда.<sup>53</sup>

След това поисках с имуществото на Дион да разполагат домашните му, (318) а не да го разпределят разпределящите,<sup>54</sup> които познаваш. При това смятах, че той трябва да [продължава да] получава обичайното за всяка година и дори повече; а не по-малко, понеже аз съм тук.<sup>55</sup> И след като не постигнах нищо, поисках да замина.

После ти започна да ме убеждаваш да остана за годината, като заяви, че ще продадеш цялото имущество на Дион и ще изпратиш половината в Коринт, а останалото ще оставиш на

<sup>50</sup> В Дион (18, 3) Плутарх препраща към Седмо писмо, 345e: οὕτω μὲν δὴ φησιν ὁ Πλάτων ἐλθεῖν τὸ τρίτον εἰς τὸν πορθμὸν τὸν περὶ Σικελίαν, „ὄφρ' ἔτι τὴν ὀλοὴν ἀναμετρήσειε Χάρυβδιν“ (Одисея XII, 428).

<sup>51</sup> Или: „всичкото им имущество е било загубено, макар да е могло да не бъде“. Така го разбират Кондратиев, Souilhé, Morrow. Brisson се изразява по-общо: „d' avoir ruiné tous ses espoirs“; също Burges и Фичино.

<sup>52</sup> τάχ' ἂν βέλτιον τῶν νῦν γεγονότων ἔσχεν. Souilhé: „les événements auraient probablement tourné bien plus heureusement“.

<sup>53</sup> ὡς ἡ ἐμὴ δόξα μαντεύεται. Morrow: „so my inner oracle tells me“.

<sup>54</sup> Или „управляващите го“ (Кондратиев, Souilhé, Radice).

<sup>55</sup> Т.е., да не го ощетява, възползвайки се от това, че Платон се е съгласил да дойде отново в Сиракуза, засвидетелстввайки по този начин приятелството си с тирана. Cousin: „et que ma présence à Syracuse, loin de la faire réduire, t'engageât plutôt à l'augmenter“. Така и при други; но все пак мястото е мъчно. Дион: Χρόνου δὲ προϊόντος, ὁ Διονύσιος ζηλοτυπῶν καὶ δεδοικῶς τοῦ Δίωνος τὴν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν εὐνοίαν, ἐπαύσατο τὰς προσόδους ἀποστέλλων καὶ τὴν οὐσίαν παρέδωκεν ἰδίους ἐπιτρόποις (18, 2).

сина му.<sup>56</sup> (b) Мога да кажа много неща, които си обещал, без да направиш нищо, но поради броя им ги съкращавам.

Та след като продаде цялото състояние на Дион, без да си го убедил за това, макар да си твърдял, че няма да продадеш нищо, без да го убедиш, ти чудесни, увенча по един бляскав начин всичките си обещания. Намери способ – нито хубав, нито изящен, нито справедлив, нито полезен, – да ме сплашиш, като че ли не знам какво ставаше тогава; така че дори аз да не настоявам парите да му бъдат изпратени. (c)

Когато прогони Хераклид, което не се стори справедливо нито на сиракузците, нито на мен, тогава аз заедно с Теодот и Еврибий, те умолявах да не го правиш: и ти, взимайки това за достатъчен предлог, каза, че отдавна ти било ясно, че не ме е грижа за теб, а за Дион и Дионовите приятели и близки; и [за това] след като сега Теодот и Хераклид, близки на Дион,<sup>57</sup> биват набеждавани [за едно и друго], съм прибягвал до всичко, за да не понесат наказание. (d)

Това е положението с политическите въпроси, доколкото имат връзка с нашето общуване. И ако си забелязал в мен и друго отчуждение от теб, има защо да смяташ,<sup>58</sup> че всички те са станали по този начин.

Не се учудвай: справедливо бих се оказал лош в очите на човек, който има ум, ако, повлиян от размера на властта ти, предам стария тамошен приятел,<sup>59</sup> за чието трудно положение си причина ти, и който, да го кажа така, с нищо не е по-лош от тебе; и да предпочета тебе, който си постъпил несправедливо. И да правя всичко както ти нареждаш, явно заради пари – защото никой не би посочил нищо друго като причина за измяната, ако бях изменил.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Седмо писмо, 346c-347e.

<sup>57</sup> За тях вж. Седмо писмо, 348b-349c.

<sup>58</sup> καὶ εἴ τινα ἑτέραν ἀλλοτριότητα ἐνεῖδες ἐν ἐμοὶ πρὸς σέ, εἰκότως οἶε.

<sup>59</sup> τὸν μὲν παλαιὸν φίλον καὶ ξένον.

<sup>60</sup> Или: „за промяната в поведението ми, ако го бях променил“ – τῆς ἐμῆς μεταβολῆς, εἰ μετεβαλόμην. Souilhé: „on n’aurait point expliqué autrement ma volte-face, au cas où j’eusse ainsi changé“.

И тези неща, станали така, причиниха – по твоя вина, – вълчата обич помежду ни и това, че спряхме да общуваме.

Точно на място идват и думите, продължаващи казаното, за нещата, за които трябва да се защитя на второ място.<sup>61</sup> Гледай и внимавай (319) дали ще ти се стори, че лъжа и не казвам истината.

Казвам, че в градината, в присъствието на Архедем и Аристокрит, почти двадесет дни преди да си замина от Сиракуза, ти ме упрекваше в същите неща, които говориш и сега – че за Хераклид и за всички други ме е грижа повече, отколкото за теб. И ме запита дали си спомням, че в началото, когато бях дошъл, съм ти казвал да населиш гръцките градове. (b) Аз потвърдих, че си спомням, и че все още мисля, че това би било най-доброто.

Трябва да се каже, Дионисие, и казаното след тези думи. Аз те попитах дали само това съм те посъветвал, или и нещо друго към него. А ти тогава отговори разгневено и подигравателно, както си мислеше – впрочем твоята подигравка, тогава съм, сега е преминала наяве,<sup>62</sup> – та каза, като се смееше твърде престорено, (c) ако си спомням: „Казваше или да правя всички тези неща след като съм се образовал, или да не ги правя

<sup>61</sup> Казано е сложно: Σχεδὸν δ' εἰς λόγον ὁ λόγος ἦκει μοι συνεχῆς τῷ νυνδῆ γενόμενος, περὶ οὗ μοι τὸ δεύτερον ἀπολογητέον ἔφην εἶναι. „And now comes, almost as an immediate consequence of the foregoing, my statement on the second point“ (Morrow).

<sup>62</sup> Или „осмиваното, предметът на подигравката“. τὸ τότε σοι ὕβρισμα νῦν ἔλαρ ἀντ' ὀνειράτος γέγονεν. ἔλαρ означава „не-сънуване“, т.е. обратното на ὄναρ не само в смисъл на „будност“, но и на „реалност“ („действителност, истинско явление“ – Войнов и др.). Souilhé: „ce qui alors pour toi était insulte, maintenant, de rêve est devenu réalité“. Вероятният смисъл е: „ти тогава се подиграваше на мисълта, че Сицилия може да бъде управлявана от човек, придобил философско образование според моето виждане, но това се случи – сега е възможно тя да бъде управлявана от Дион, който е точно такъв“ (в тази посока тълкуват Souilhé, Morrow и Brisson).

[изобщо]“. Рекох, че си спомняш отлично. „Дали образован“, рече ти, „да геометърствам, или как?“<sup>63</sup>

А аз не казах онова, което ми идваше да кажа, защото се боях да не би заради една малка реч заминаването, което очаквах, да се окаже по-скоро теснота, вместо простор.

Но това, заради което бяха казани тези неща, е следното: недей да ме клеветиш, като казваш, че не съм ти позволил да населиш гръцките градове, (d) опустошени<sup>64</sup> от варварите, или да облекчиш сиракузците, като промениш тиранията в царство. [В опита си] да ме набедиш не би могъл да кажеш никога нищо, което да ми подхожда по-малко. Освен това бих могъл да добавя и по-ясни думи в опровержение, ако някъде се яви способен [да оценява] съд – че предлагам [тези неща], а ти не искаше да ги правиш. Не е трудно да се каже открито, че тези неща, ако бяха направени, биха били най-добри и за теб, и за сиракузците, и за всички сицилийци. (e)

Но, драги, ако отречеш, че си казал тези неща, макар да си ги казал, тогава аз имам право. Ако пък признаеш, то след това, като приемеш, че Стезихор е бил мъдър и вземеш за образец неговата „палинодия“,<sup>65</sup> премини от лъжата към истинната реч.

<sup>63</sup> Някои приближени на Дионисий (както разказва Плутарх) го предупреждавали, че има опасност да бъде заблуден от Платон и Дион дотам, че да се откаже от завидното си положение на сицилийски тиран и да иде в Академията, където ще му предложат да търси „премълчаното благо“ и да става щастлив „чрез геометрията“. В такъв случай властта щяла да премине в ръцете на Дион и племенниците му (синовете на Аристомаха от Дионисий I, полубратя на Дионисий II): *νυνὶ δὲ δι' ἑνὸς σοφιστοῦ καταλύσουσι τὴν Διονυσίου τυραννίδα, συμπίσαντες αὐτὸν ἐκ τῶν μυρίων δορυφόρων ἀποδράντα, καὶ καταλιπόντα τὰς τετρακοσίας τριῖρας καὶ τοὺς μυρίους ἰπτεῖς καὶ τοὺς πολλακίς τοσοῦτους ὀπλίτας, ἐν Ἀκαδημείᾳ τὸ σιωπώμενον ἀγαθὸν ζητεῖν καὶ διὰ γεωμετρίας εὐδαίμονα γενέσθαι, τὴν ἐν ἀρχῇ καὶ χρήμασι καὶ τρυφαῖς εὐδαιμονίαν Δίῳνι καὶ τοῖς Δίῳνος ἀδελφιδοῖς προέμενον.* (Дион 14, 3).

<sup>64</sup> Фичино: „dirutas a barbaris“.

<sup>65</sup> Вж. Федър 243a-b.

## Четвърто писмо

Платон поздравява сиракузеца Дион,

Мисля, че през цялото време (320) беше явно моето положително отношение<sup>66</sup> към случилите се неща; и това, че много ми се искаше<sup>67</sup> те да бъдат завършени. И не толкова заради друго, колкото заради грижата ми за красивото: защото смятам, че е справедливо (b) тези, които наистина са достойни и правят такива неща, да случат съответстващата слава.

Нещата понастоящем, да го кажем с бога, са добре; но голямата борба ще е за бъдещите. Защото може да се сметне, че и други биха се отличавали с храброст, бързина и сила; но що се отнася до истинност, справедливост, величественост (c) и окръжаващото всички тях благообразие, то, както някой би се съгласил, стремящите се да ценят тези неща е много вероятно да надминат другите. Така че сега е ясно какво казвам; но все пак трябва да си напомним, че на тези – знаеш кои, – подoba да надминават другите хора повече, отколкото [възрастните надминават] деца. И тъй, трябва да стане видно, че сме такива, каквито твърдим, че сме; освен всичко друго и щом като, да го кажем с бога, това ще е лесно. (d)

Защото за другите се оказва необходимо да скитат по много места, за да станат известни; (d) а положението около теб – ако това и да е по-живо казано,<sup>68</sup> – е такова, че хората от цялата вселена са обърнали поглед към едно място, и в него най-вече към теб.

<sup>66</sup> Или: „одобрение, благосклонност“ – *προθυμία*. Souilhé – „bonne volonté“; Brisson – „sympathie“; Morrow – „good will“.

<sup>67</sup> *πολλὴν εἶχον περὶ αὐτῶν σπουδὴν*.

<sup>68</sup> Burges: „if one may speak in rather an arrogant style“. Radice: „mi si passi l'arditezza dell' espressione“.

Така че, гледан от всички,<sup>69</sup> се приготви да се представиш като древния Ликург,<sup>70</sup> като Кир, или ако още някой е изглеждал да се отличава с характер и обществена дейност. Още повече след като мнозина (или почти всички) тук казват, (е) че има очакване след като Дионисий бъде убит,<sup>71</sup> нещата да се разпаднат – поради твоето, на Хераклид, Теодот и на други известни хора<sup>72</sup> честолюбие. Най-добре никои да не е такъв; но ако някой стане, ти се явявай лечител, та нещата да стигнат до най-доброто.<sup>73</sup> (321) Може би ти се струва, че е смешно да казвам тези неща, защото и ти не си в неведение за тях; но и в театрите виждам как актьорите биват насърчавани от децата,<sup>74</sup> та какво остава за близките,<sup>75</sup> за които някой би смятал, че го подканят ревностно поради доброжелателство.

И тъй, сега вие се борете. А на нас, ако има нужда от нещо, пишете; нещата тук са приблизително така, както и когато вие бяхте. Пишете какво сте направили, или каквото се случва да правите сега. (b) Защото чуваме много неща, а нищо не знаем. Сега идват писма от Теодот и Хераклид в Лакедемон и Егина, а ние, както се каза, макар да чуваме много, нищо не знаем.

<sup>69</sup> Плутарх цитира това място в *Дион* 52.

<sup>70</sup> Или: „Да покажеш, че онзи Ликург вече е остарял [и ти си го надминал]“. Morrow: „make ready to eclipse Lycourgus and Cyrus“; също и Radice. Brisson препраща към някои иронични похвали, които Сократ отправя към съвременните софисти: „Както останалите изкуства са напреднали и в сравнение с днешните майстори древните са по-слаби, можем ли да твърдим, че и вашето изкуство софистиката също е напреднала и старите софисти са незначителни в сравнение с вас?“ (*Големият Хипий*, 281d; Богданов, 1979)“.

<sup>71</sup> Или „отстранен“, ἀναίρεθέντος.

<sup>72</sup> Или: „и на други познати“. Burges: „and others of your acquaintances“.

<sup>73</sup> За това, какви са били намеренията на Дион (според Платон), вж. Седмо писмо, 335e-336a. После (337b-d) той казва какво би било най-добре да се направи след края на гражданската война.

<sup>74</sup> Според Brisson – „от техните деца“ („par leur enfants“).

<sup>75</sup> Burges: „to say nothing of their friends“; Souilhé: „et, à plus forte raison, aux approbations de leurs amis“.

Имай предвид, че изглеждаш на някои по-малко вежлив от подобаващото.<sup>76</sup> Да не ти остава скрито, че заедно с това, да се харесваме на хората, вървят и делата ни; а своеволството съжителства със самотата.<sup>77</sup> Желая ти успех.<sup>78</sup> (с)

---

<sup>76</sup> ἐνθυμοῦ δὲ καὶ ὅτι δοκεῖς τισιν ἐνδεεστέρωσ τοῦ προσήκοντος θεραπευτικὸς εἶναι. Burges: „less attentive“; Brisson: „moins serviable“.

<sup>77</sup> Souilhé: „l'arrogance voisine avec la solitude“. Плутарх цитира мястото в Дион, 8.

<sup>78</sup> За случилото се по-нататък Платон говори в Седмо писмо, 333e-334a. За мнението му за извършеното от Дион вж. 351c-e.

## Пето писмо

Платон поздравява Пердика,<sup>79</sup>

Посъветвах Евфрей,<sup>80</sup> както и ти ми писа, да не спира да се грижи за твоите неща. Имам право да дам и на теб така наречения приятелски свещен съвет; и за други неща, и как сега (d) трябва да се отнасяш с Евфрей.

Човекът е полезен за много неща, а най-голямо е това, което сега ти липсва поради възрастта и поради това, че няма много хора, които да посъветват младите за него. Защото всяка от държавните уредби има някакъв глас,<sup>81</sup> като че ли са някакви живи същества:<sup>82</sup> един принадлежи на демокрацията, друг – на олигархията, трети – на монархията; и много са тези, които ще кажат, че ги знаят, (e) но [истината е, че] са далече от това, да ги разбират – освен малцина. Та която от държавните уредби надава своя глас към богове и хора, и извършва действия, следващи гласа, тя цъфти и оцелява; а ако подражава на друга, загива.

Така че за тези неща Евфрей няма да ти бъде безполезен, макар да е силен и в други; (322) тъй като се надявам, че ще изнамира с теб словата на монархията не по-зле от оне-

<sup>79</sup> Пердика III, брат на Филип II и македонски цар от 365 до 359 пр. Хр. Вж. Г. Кацаров. *Цар Филип II Македонски* (1922; стр. 85-86 и 107). В: Гаврил Кацаров. Избрани съчинения. Т. I. Съст. П. Делев и Т. Попнеделев. УИ „Св. Климент Охридски“, 2001.

<sup>80</sup> За дейността на Евфрей при Пердика и какво се е случило с него след смъртта на царя се разказва следното: Εὐφραῖος μὲν γὰρ παρὰ Περδικῆ κατὰ βασιλεῖ διατρίβων ἐν Μακεδονίᾳ οὐχ ἦττον αὐτοῦ [ἐβασίλευε] φαῦλος ὢν καὶ διάβολος [ὄς] οὕτω ψυχρῶς συνέταξε τὴν ἑταιρίαν τοῦ βασιλέως ὥστε οὐκ ἐξῆν τοῦ συσσιτίου μετασχεῖν, εἰ μὴ τις ἐπίσταίτο γεωμετερεῖν ἢ φιλοσοφεῖν. ὅθεν Φιλίππου τὴν ἀρχὴν παραλαβόντος Παρμενίων αὐτὸν ἐν Ὀρεῶ λαβὼν ἀπέκτεινεν, ὡς φησι Καρύστιος ἐν Ἱστορικοῖς Ὑπομνήμασι (Атений XI, 119).

<sup>81</sup> φωνή. Кондратиев: „свой особый язык“; Souilhé: „chacun leur langue“. Morrow: „their own language“. Burges предпочита „voice“. Също и Radice – „voce“.

<sup>82</sup> Или: „както при някои животни“ – ἔστιν γὰρ δὴ τις φωνὴ τῶν πολιτειῶν ἐκάστης καθαπερεὶ τινῶν ζώων. Burges: „as it were from certain animals“.

зи, които са в твоето обкръжение.<sup>83</sup> Ако си послужиш с него за тези неща, ще имаш полза, а ще помогнеш много и на него.

Ако някой, който чува тези неща, каже:

„Платон си дава вид, че знае полезното за демокрацията, но макар да има възможност да говори пред демоса и да го съветва за най-добрите неща, никога не е станал да говори“, на това може да се отвърне:<sup>84</sup>

„Платон късно се е родил в отечеството си и е заварил народа вече възрастен (b) и привикнат от предишните [си съветници] да прави много неща, противни на неговия [на Платон] съвет.<sup>85</sup> Той с най-голяма радост би го посъветвал както [се съветва] баща,<sup>86</sup> ако не мислеше, че напразно ще се изложи на опасност, а повече от това няма да постигне.<sup>87</sup> Същото, мисля, ще направи и със съвета си към мен.<sup>88</sup> Ако изглеждаме неизлечими,<sup>89</sup> ще ни каже „много здраве“ и ще се откаже от съветването, отнасящо се до мен и моите неща.“<sup>90</sup>

Желая ти успех.

<sup>83</sup> οὐχ ἤκιστ' αὐτὸν ἐλίξω συνεξευρήσειν τῶν περὶ τὴν σὴν διατριβὴν ὄντων.

<sup>84</sup> Или: „На това ти [Пердика] можеш да отговориш“.

<sup>85</sup> Вж. Седмо писмо, 325d-326a.

<sup>86</sup> 331b-c.

<sup>87</sup> 330d-331d.

<sup>88</sup> Souilhé предпочита σύμβουλος (съветник). Това четене е прието и от Brisson.

<sup>89</sup> 330c-d.

<sup>90</sup> Множественото число тук има смисъл на единствено („Ако аз му се сторя неизлечим“).

## Шесто писмо

Платон поздравява Хермий,<sup>91</sup> Ераст и Кориск,

Струва ми се, че някой от боговете благосклонно и в достатъчна степен ви подготвя добра съдба – ако я приемете добре. Защото живеете в съседство и имате такова общуване, че да си помагате и за най-големите неща.<sup>92</sup> (d)

Защото нито изобилието на коне и друго военно оборудване, нито прибавянето на злато биха довели до нарастване на мощта на Хермий за всички неща повече, отколкото [придобиването на] сигурни приятели със здрав нрав.

За Ераст и Кориск твърдя, макар да съм стар, че към хубавата им запознатост с идеите се нуждаят и от познание,<sup>93</sup> което да ги предпазва от злите (e) и несправедливите; и от отбранителна мощ. Защото са неопитни – поради това, че са прекарвали голяма част от живота си с нас, които сме умерени

<sup>91</sup> Хермий бил тиран на Атарней и, ако се съди по източниците, приятел на Аристотел. Ето някои сведения за него: „Там е пребивавал и Аристотел, поради близостта си (κηδεῖα) с тирана Хермий. Хермий е бил евнух, домашен роб на някакъв банкир; бил в Атина, където слушал и Платон [това впрочем противоречи на казаното в 322e], и Аристотел. После се върнал и тиранствал заедно с господаря си, като първо му било възложено да управлява областите около Асос и Атарней. После го наследил и повикал при себе си Аристотел и Ксенократ; погрижил се за тях, а на Аристотел дал дъщерята на брат си за жена (συνῳκησε). Мемнон от Родос, който тогава служел на персите като военачалник, се престорил, че му е приятел и го поканил при себе си уж да предприемат нещо заедно; но го заловил и го изпратил при царя, където Хермий бил изтезаван и загинал. А философите се спасили, напусвайки местата, завладени от персите“ (Страбон XIII, 57). „[Аполодор в „Хрониките“ казва, че] след кончината на Платон в първата година на 108-ма олимпиада при [архонта] Теофил, Аристотел отишъл при Хермий и останал там три години; и [после] отишъл в Митилена“ (Диоген Лаерций. „Аристотел“ 9-10). „[Аристотел] имал и син Никوماх от наложницата Херпилида – след Питиада, която получил от евнуха Хермий, управител на Атарней“ (Vita Hesychie, 4).

<sup>92</sup> Morrow: „and each of you needs what the others can best supply“.

<sup>93</sup> Превеждам σοφία първо със „запознатост“, а после – с „познание“.

и нелоши хора. Затова казах, че се нуждаят от тези неща – за да не бъдат принуждавани да пренебрегват истинската мъдрост и да се упражняват в човешката и необходимата повече, отколкото трябва. Тази способност Хермий ми се струва, че я е придобил и по природа ([казвам това] макар да не съм общувал с него), и чрез изкуство благодарение на опит. (323)

И тъй, какво казвам? На теб, Хермий (тъй като познавам Ераст и Кориск повече, отколкото [ги познаваш] ти), заявявам, известявам и свидетелствам, че няма да намериш лесно по-достойни за доверие нрави от [нравите] на тези [твои] съседи; и ти препоръчвам да се държиш за тези мъже по всякакъв справедлив начин, без да гледаш на това като нещо между другото. И съветвам Кориск и Ераст също да се държат за Хермий, и всички вие да се опитвате с тези взаимни удържания (b) да стигнете до едно съединение на приятелство.

Ако изглежда, че някой от вас някак руши това приятелство – защото човешкото не е съвсем устойчиво, – изпратете тук при мен и при моите [хора] като упрек едно обвинително писмо: мисля, че ако не се случи разрушеното да е много, то словата дошли оттук, от нас, с правда и свян биха ви споили и свързали отново в предишната (c) близост и съобщност повече от коя да я припявка.<sup>94</sup> И когато за тази съобщност [се заемем да] философстваме всички – ние и вие,<sup>95</sup> – според това, което можем и се удава на всеки, то и сегашното предсказание ще има сила. А какво ще бъде, ако не правим това, няма да кажа; защото предричам добра слава и твърдя, че ще направим всички тези добри неща, ако бог иска.

Това писмо всички вие, които сте трима, ще е най-добре да го четете събрани заедно, а ако не – по двама; общо и колкото е възможно по-често. И да си служите [с него] като с до-

<sup>94</sup> ἐπιδοῖς ἡστινοσοῦν μᾶλλον ἂν συμφῶσαι καὶ συνδῆσαι. Кондратиев: „лучше любого заклинания“; Cousin: „mieux que les enchantements“; Souilhé: „mieux que toute incantation“.

<sup>95</sup> ἢν ἂν μὲν φιλοσοφῶμεν ἅπαντες ἡμεῖς τε καὶ ὑμεῖς. Morrow: „If all of us... apply our wisdom to the preservation of this bond“.

## Писмо VI

говор и главен закон (d) – което е справедливо, – като се заклевате както с нелишена от изящество сериозност, така и със шеговитост, която е сестра на сериозността.<sup>96</sup>

Да се заклевате в бога, владетел на всички неща – и сегашните, и бъдещите; и в бащата-господар на владетеля и причинителя – когото, ако наистина философстваме, всички ясно ще познаем, доколкото това е по силите на едни щастливи хора.

---

<sup>96</sup> ἐπομνύντας σπουδῇ τε ἄμα μὴ ἀμούσῳ καὶ τῇ τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ παιδιᾷ.





## ЗА АВТОРИТЕ В СБОРНИКА

### LIST OF CONTRIBUTORS



**Димка Гичева-Гочева** е доцент и доктор на науките. Завършва философия в СУ „Св. Климент Охридски“ през 1987 г., а през следващата година започва редовна аспирантура по антична философия. През 1990 г. става редовен асистент, през 2004 г. – доцент по антична философия. Първата ѝ дисертация е за телеологизма във философията на Аристотел (1998), втората е за понятията *справедливо* и *справедливост* преди и при Аристотел (2019). Автор е на книгите: *В лабиринта на Платон и Аристотел*. УИ „Св. Климент Охридски“, 1994; *Нови опити върху Аристотеловия телеологизъм*. Лик, 1999; *Университетът: накъде*. Сонм, 2002; *За Европа и университета*. Сонм, 2005; *Poikilia*. *Една книга за класическите гръцки мислители*. УИ „Св. Климент Охридски“, 2013; *Към разбирането за справедливо и справедливост преди и при Аристотел*. УИ „Св. Климент Охридски“, 2022. Преводач е на *За небето* и на кн. *Епсилон от Никомахова етика* на Аристотел, на *Против метода* на Паул Файерабенд. Редактор е на първия български превод на осем от книгите на *Метафизика*, направен от Николай Гочев.

Адрес за кореспонденция: [dimka.gocheva@gmail.com](mailto:dimka.gocheva@gmail.com)

**Иван И. Илиев** е защитил докторска дисертация в Института за литература – БАН (2016) и понастоящем е главен асистент в Катедрата по Библистика на Богословския факултет в СУ „Св. Климент Охридски“. Завършил е класическа филология в Софийския университет (2009) и има магистърска степен по старобългарски език в Катедрата по кирилومتодиевистика, Факултет славянски филологии, към същия университет (2012). Научните му интереси включват преводите от византийски гръцки на старобългарски, проблеми, свързани с есхатологията и апокалиптиката, история на славистиката, класически латински, текст-критика и издания на средновековни текстове, етимология. Автор е на две книги и над 40 статии и студии в националната и чуждестранна научна литература, редактор и преводач от древните европейски езици на Библията.

Адрес за кореспонденция: [ian\\_ilye@abv.bg](mailto:ian_ilye@abv.bg)

**Иван Кожухаров** е доктор по философия. Интересите му са в областта на средновековната философия, философия на религията, философия на историята и съвременна философия. Представява България в Проект за дигитално гражданство (DCE project) на Съвета на Европа. Преподавател по философия във Втора АЕГ „Томас Джеферсън“ гр. София.

Адрес за кореспонденция: [ivan\\_kunchev@abv.bg](mailto:ivan_kunchev@abv.bg)

**Кристина Япова** е музиколог, доктор по изкуствознание и професор в Института за изследване на изкуствата – БАН. Автор е на книгите: *Църковност и музикално мислене. С примери от творчеството на Добри Христов*. БАН, 2006; *Музиката на горните сърца*. БАН, 2007; *Звук и етос. Вариации върху тема от Боеций*. БАН, 2011; *Музика и логос. „Моисей и Арон“ на Шьонберг*. Рива, 2015; *Знанието за музиката: исторически рефлексии, философски перспективи*. БАН, 2020; *Музикалният разум*. БАН, 2023. Студии от последните години: *Музикологията днес в опита на своите исторически понятия*. Съвременна музикално мисле-

## За авторите в сборника

не, БАН, 2019; „Утешението на Философията“ на Боеций като музикално упражнение на душата. Българско музикознание, 3/2018; *Philosophy vs. Musical Aesthetics – On an (Im)possible Dialogue in 19<sup>th</sup> Century. Music between Ontology and Ideology*, ed. by Milena Vozhikova, Cambridge, 2020; Далхауз и краят на всеобхватното учение за музиката. Българско музикознание, 1/2022; *Византийските трактати по музика – опит за тълкуване на тълкуването*. Българско музикознание, 1/2025.

Адрес за кореспонденция: [yapovak@abv.bg](mailto:yapovak@abv.bg)

**Лъчезар Томов** е главен асистент в департамент Информатика на НБУ и утвърден учен по проекта SUMMIT към Софийския университет. Научните му интереси са в областта на вероятностите и статистиката, както и историята и философията на науката с фокус върху Платон. Преподава История на науката в НБУ заедно с д-р Валерия Сергеенкова. Участвал е в европейски проекти, насочени към подпомагане на пряката демокрация. Автор е на статии по история и философия на математиката и на книга, създадена заедно с ученици от четири училища. Автор на серия от есета за връзката между литературата и математиката в сп. Пеат некогаш. Носител е на наградата на Байт за 2021 г. и на златен медал с титлата Super Stem Ambassador от конкурса Super Stem България за 2021, 2022 и 2023 г. Работи с руски, английски, латински, италиански и испански.

Адрес за кореспонденция: [luchesart@gmail.com](mailto:luchesart@gmail.com)

**Марта Методиева** е учител по латински и английски в различни училища. Преподава и в СУ „Св. Климент Охридски“. Тя е преводач, редактор и публицист. През 2019 г. става доктор по история и теория на културата към ИБЦТ на БАН с дисертация на тема *Гръко-римската античност в българската книжнина (края на XVIII – първата половина на XIX век)*. Тя продължава изследването на присъствието на Античността в произведенията на българските възрожденски автори.

Сред статиите по темата са: *Христоитията на Райно Попович и Гръко-римската античност, Неофит Бозвели и рецепцията на Античността през превода на Димитриос Дарварис*. Мислене и действие, УИ „Св. Климент Охридски“, 2020; *Никола Пиколо и присъствието на Античността в трагедията „Смъртта на Демостен“ и поемата „Към лекаря Гларакис, който се завръща в родината си Хиос“*. Култура на пътуването в Европейския югоизток, БАН, 2020; *Пътят на един космополит. Неофит Рилски и отношението му към Античността*. Култура, 10/08/2021; *„Румънската следа“ в превода на „Гражданское позорище“*. Югоизточна Европа през вековете, ИБЦТ, 2021; *Ролята на Константин Фотинов в представянето на Гръко-римската античност пред българската читателска общност в началото на XIX век*. Любословие, 9/2021.

Адрес за кореспонденция: [martametodieva@gmail.com](mailto:martametodieva@gmail.com)

**Мартин Смит** работи в областта на нормативната етика в аристотелианската традиция. Интересите му са съсредоточени върху проблема за актуализирането на потенциала на личността без оглед на съпътстващи обстоятелства. Специализирал е в програмата по *Философия, преподавана на английски* и има докторска степен от Софийски университет „Св. Климент Охридски“.

Адрес за кореспонденция: [martinsmith01@hotmail.com](mailto:martinsmith01@hotmail.com)

**Николай Гочев** е роден през 1964 г. в София. По баща произхожда от Тракия, а по майка – от Македония. Завършил е НГДЕК (1983) и Атинския университет (1993). Преподава старогръцка литература и класическа древност в СУ „Св. Климент Охридски“. Автор е на книгите: *Античният херметизъм*. Сонм и УИ Св. Климент Охридски, 1999; *Александрия. Разкази за книги, хора и градове*. Сонм, 2002; *Писма до Егина*. Сонм, 2006; *Фантастичното през античността*. УИ „Св. Климент Охридски“, 2018; *Старогръцката литература*. УИ Св. Климент Охридски, 2019; *Автобиография*. УИ „Св. Климент Охридски“, 2021; *Траге-*

дията. УИ „Св. Климент Охридски“, 2023; *Историософия*. Студио Беров, 2023 и 2024. Превел е *Херметически корпус*. Проектория, 2012; *Антигона на Софокъл*. Проектория, 2014; *Епиномис на Платон*. УИ „Св. Климент Охридски“, 2024. Основател и пръв председател на *Асоциацията за развитие на университетското класическо образование* (2005). Пътувал е из Европа и Близкия изток между Варшава, Авиньон, Тбилиси и Абу Симбел. Разбирането му за основния предмет на академичните му занимания и за подхода към него е представено най-пълно в *Старогръзката литература. От легендарните начала на поезията до края на елинизма*. УИ „Св. Климент Охридски“, 2019. За връх на научната си работа смята превода и коментара на Аристотеловата *Метафизика*. Книги I-III и X-XIV са издадени през 2000 и 2017; кн. IV-IX излизат през 2019, Дива 2007; а цялата в един том е публикувана през 2020, УИ „Св. Климент Охридски“.

Адрес за кореспонденция: [leda1994@gmail.com](mailto:leda1994@gmail.com)

**Стефан Димитров** е доктор и главен асистент в Института по философия и социология – БАН. Научните му интереси са в областта на трансценденталната философия, феноменологията, средновековната логика, семантика и теория на езика. Превежда от френски и английски. Някои публикации: *Корелацията предмет-съзнание в Критика на чистия разум и принципът на онтологична конституция*. Критическият дух. 300 години от рождението на Имануел Кант, УИ „Неофит Рилски“, 2024; *Съзнание, предмет, значение. Външният корелат на съзнанието и въпросът за значението*. Философски алтернативи 1/2024; *Модуси на значение в средновековната спекулативна граматика*. АРУКО – Четения. Логос. Догма. Фантазия. Мит. Име. История. УИ „Св. Климент Охридски“, 2023; *Две средновековни семантични теории. Термин и част на речта*. Философски алтернативи 6/2022; *Знак и значение. Знаци и значения в теоретична интерпретация и прагматичната комуникация*, Фабер, 2019; *Метафизика и смисъл*. Назад към метафизиката, УИ „Неофит Рилски“, 2017.

Адрес за кореспонденция: [stefan.dimitrov@ips.bas.bg](mailto:stefan.dimitrov@ips.bas.bg)

**Ясен Андреев-Васюта** е доктор и главен асистент в Института по философия и социология – БАН. Неуспешна хабилитация през 2024 г. Научните му интереси са в областта на история на културологичното познание, феноменологията нейните актуални развития. Публикации: *Идеи на разума: за една Кантова терминологична корекция на философията на съзнанието*. Критическият дух. 300 години от рождението на Имануел Кант, УИ „Неофит Рилски“, 2024; *Аристотеловата Метафизика в български превод*. Философия, Херменевтичната хуманитаристика като процедурална рационалност. Аруко – Четения. Логос. Догма. Фантазия. Мит. Име. История. УИ „Св. Климент Охридски“, 2023; *Моделът на хуманитарното знание: ерудиция или метод*. Свят и познание. УИ „Св. Климент Охридски“, 2022.

Адрес за кореспонденция: [jassen.andreev@ips.bas.bg](mailto:jassen.andreev@ips.bas.bg)

Асоциация за развитие  
на университетското класическо  
образование

Association for Development  
of University Classical Education



ISBN 978-619-233-382-9 (печатно издание)  
ISBN 978-619-233-383-6 (електронно издание)



9 786192 333829

bookshop.nbu.bg