

**ARCHIV FÜR MITTELALTERLICHE
PHILOSOPHIE UND KULTUR
АРХИВ ЗА СРЕДНОВЕКОВНА
ФИЛОСОФИЯ И КУЛТУРА**

**Sofia, 2016
София, 2016**

Editorial Board

John Demetracopoulos (Patras)
Wouter Goris (Amsterdam/Köln)
Andrei Plesu (Bukarest)
Pasquale Porro (Bari)
Stefan Sanjakoski (Struga)
Bogolub Šijaković (Beograd/Nikšić)
Carlos Steel (Leuven)

Издателски съвет

Янис Деметракопулос (Патра)
Ваутер Хорис (Амстердам/Кьолн)
Андрей Плешу (Букурещ)
Паскуале Поро (Бари)
Стефан Санджакоски (Струга)
Боголюб Шиякович (Белград/Никшич)
Карлос Стил (Лувен)

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на „Изток-Запад“.

© Tzotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev, Andreas Speer,
Herausgeber, 2016
© „Изток-Запад“, 2016

ISBN 978-619-152-886-8

INSTITUT FÜR MITTELALTERLICHE PHILOSOPHIE UND KULTUR

**ARCHIV
FÜR MITTELALTERLICHE
PHILOSOPHIE
UND KULTUR
Heft XXII**

Herausgegeben von
Tzotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev
und Andreas Speer

ИНСТИТУТ ЗА СРЕДНОВЕКОВНА ФИЛОСОФИЯ И КУЛТУРА

**АРХИВ
ЗА СРЕДНОВЕКОВНА
ФИЛОСОФИЯ
И КУЛТУРА
СВИТЪК XXII**

Издаван от
Цочо Бояджиев, Георги Каприев
и Андреас Шпеер



HINWEISE ZUM ZITIEREN УКАЗАНИЯ ЗА ЦИТИРАНЕ

Die Quellen- und Sekundärliteratur wird in den Fußnoten nach dem Originaltitel auf folgende Weise zitiert:

Източниците и интерпретаторската литература се цитират в бележките с оригиналните заглавия по следния начин:

Monographien: / Монографии:

Beispiel / пример: J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden – New York – Köln, 1996, 21.

Aufsätze in Sammelbände:

Статии в сборници:

Beispiel / пример: T. Kobusch, „Gott und die Transzendentalien: Von der Erkenntnis des Inklusiven, Impliziten, Konfusen und Unbewußten“, in: *Die Logik der Transzendentalien (Miscellanea Mediaevalia 30)*, ed. M. Píková, Berlin – New York, 2003, 427–429.

Aufsätze in Sammelbände eines Autors:

Статии в сборни томове от един автор:

Beispiel / пример: L. Benakis, „Die aristotelischen Begriffe Physis, Materie, Form nach Michael Psellos“, in: Id., *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Athens, 2002, 38–41.

Aufsätze in Zeitschriften: / Статии в списания:

Beispiel / пример: M. Gorman, „Uses of the Person-Nature Distinction in Thomas's Christology“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 67/1 (2000), 58.

Texte von mehreren Autoren oder Herausgeber: /

Текстове от повече автори или издатели:

Beispiel / пример: L. Denkova/P. Yaneva/K. Ivanova, „The Reception of Pseudo-Dionysius in Medieval Bulgaria“, in: *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, edd. T. Boiadjiev/G. Kapriev/A. Speer, Turnhout, 2000, 102–103.

Bei zweiter und weiteren Erwähnungen eines Textes in den Fußnoten wird der Text durch Name des Autors, Kurztitel und Hinweis auf die Fußnote, wo er zum ersten Mal zitiert ist, angeführt:

При второ и по-нататъшни споменавания на един текст в бележките под черта, текстът се въвежда с името на автора, съкратено заглавие и указване на бележката под черта, където е цитиран за първи път:

Beispiele / примери: Aertsen, *Medieval Philosophy* (cf. nt. 1), 58.

Benakis, „Die aristotelischen Begriffe“ (cf. nt. 3), 40.

Die Titel aller Werke, die man im Grundtext des Beitrages erwähnt, sind kursiviert und ohne Anführungszeichen zu zitieren:

Заглавията на всички произведения, споменати в основния текст на статията се цитират в курсив и без кавички:

Beispiel / пример: Die griechische Übersetzung der *Summa contra gentiles* erscheint im Dezember 1354. / Гръцкият превод на *Сума против езичниците* се появява през декември 1354 г.

Die Quellenliteratur wird nach den jeweils angenommenen Normen zitiert.

Изворовата литература се цитира по съответните общоприети норми.

Alle Autoren sind verpflichtet, ihre Beiträge mit einer kurzen Zusammenfassung (ca. 1000 Zeichen / 160 Worte) in englischer Sprache zu begleiten.

Всички автори се задължават да прилагат към статиите си кратко резюме на английски език (около 1000 знака / 160 думи).

СЪДЪРЖАНИЕ

<i>Олег Георгиев (София)</i> Ars vel scientia (disciplina)?	7
<i>Смилен Марков (Велико Търново)</i> Историчност на персоналното битие – задочен диалог между Мартин Хайдегер и св. Йоан Дамаскин	53
<i>Катерина Георгиева (София)</i> Опит за разглеждане на менталните болести през въпроса за същността при Фотий.....	63
<i>Иван Йорданов (София)</i> Анализ на идеята за многото светове във Византийската философия	71
<i>Gergana Dineva (Sofia)</i> Recontextualization of the Concept of Teaching: If Man Could Teach and Call Himself Teacher. The Thomas Aquinas’s „Commentary“ on <i>De magistro</i> of Augustine.....	87
<i>Мария Янакиева (София)</i> Проблемът за битието във философската артикулация на мистическия опит: Майстер Екхарт и Ибн Араби.....	107
<i>Хайнрих Сузо</i> Книга на истината (<i>превод Цочо Бояджиев</i>)	117
<i>Георги Каприев (София)</i> 2015.....	145
Милан Гьоргевиич: синтезът Николай Кавасила.....	147
Смилен Марков: метафизичният синтез на Йоан Дамаскин.....	151
Гергана Динева: метафизиката на границата.....	155
In memoriam.....	159
Abstracts in English	163

ОЛЕГ ГЕОРГИЕВ (СОФИЯ)

ARS VEL SCIENTIA (DISCIPLINA)?

Grammatica igitur est ars vel scientia...
Dominicus Gundissalinus.
De divisione philosophiae
(De grammatica)

Въведение

Този текст представлява опит за рационална реконструкция на усилията на няколко представители на латинския Запад да осмислят и установят значенията на понятията „изкуство“ и „наука“ („дисциплина“) и да изградят възможната ясна терминологична граница между тях. Или казано с думите на Яко Хинтика¹, ще бъде коментирана концептуалната рамка, която е била използвана в различните исторически текстови източници за да бъдат изяснени значенията на споменатите понятия. По този повод ще напомня, че още Хегел настоява, дето историята на идеите е важна част от разбирането на същността на „законите на природата“, свързвайки при това разбирането на идеята за наука с древногръцкия рационализъм и по-специално – с Аристотеловото учение за причина в Ме-

¹ J. Hintikka, *Concepts of Scientific Method from Aristotle to Newton*. In: *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.) Helsinki, 24–29 August, 1987. Vol.I. Ed. by Monika Asztalos, John E. Murdoch and Ilkka Miiiniluoto. *Acta Philosophica Fennica*, Vol. 48, Helsinki, 1990, p. 72.

тафизика. Така историята на средновековната визия за същността и характера на науката за природата и нейното дисциплинарно разгръщане, с помощта на седемте свободни изкуства в школите, по традиция се свързва с интерпретацията на Аристотеловото текстово наследство. Ако вземем за пример усилията по създаването на основите на християнската метафизика, извършено в епохата на късната Античност и Ранното средновековие, ще видим, че върху нея съществено влияние имат няколко фактора: християнизираната платоново-питагорейска традиция; Аристотеловата логика и натурфилософия; библейско-теологическата есхатологична нагласа, осигуряващи необходимата основа, върху която да се развива ранно средновековната визия за наука. Разбира се, подобни генерализации са често неспособни да очертаят пълнотата и сложността на действителната историческа ситуация и затова – принципно неудовлетворителни. По простата причина, че философските основания, които детерминират тези процеси не могат да бъдат изолирани в чистата им форма. Те по-скоро са представени с помощта на различните перспективи и пътища, по които се разгръща мисленето на хората от конкретната епоха, разкриващо се в текстовете на авторите от това време.

Може да се предположи тогава, че заявеното по-горе намерение ще е съпътствано с определени трудности и особено, що се отнася до периодите на преход, доколкото те включват различни „парадигмални“ ограничения: според методологията на Томас Кун, всяка нова парадигма притежава както нови, характерни за самата нея елементи, така и компоненти на старата, отстъпила вече мястото си парадигма. В случая това означава съвместяването на старата, антична визия за „изкуство“ или „наука“ с новата, отразяваща характерните за времето „границы на представянето“ (Мишел Фуко) на самото знание. По този повод в книгата си „Наука, изкуство и природа в мисленето на средновековието и модерността“ Алистър Кромби отбелязва, че за да разберем дадено културно явление е необходимо да изучим динамиката на интелектуалната ориентация и преориентация на хората от съответната традиция,

към която то принадлежи². Разбирането на средновековната идея за *scientia* или *ars* тогава – при отчитане спецификата на външните предизвикателства и вътрешните конфликти – като този, между разум и вяра – ще минава през рационалната реконструкция на всички действащи върху нея исторически, ментални, социални, религиозни или политически предпоставки. Едва тогава, в рамките на този процес, можем да очертаем нейните граници и характерни черти като продължител на- и в съответствие с древногръцкия научен модел, от една страна, но и като детерминиран от характерните особености на християнската теологическа доктрина, от друга. Трудностите в подобен тип историческа реконструкция идват не само от наличните исторически предразсъдъци, по отношение на популярната представа за научното знание в „тъмните векове“, но и от загубата на голям брой текстови исторически свидетелства, както и от различното схващане за наука и технологичен прогрес в съвременността и средновековието.

От друга страна, практическата реализация на знанието, покривано от седемте свободни изкуства в школите е била доминирана – в различна степен и според различни обстоятелства – от разбирането, че на обучението **не бива** да се гледа като на лично дело, т.е. като дело на индивидуален преподавател. То е задача и грижа на църквата, която използва за нейната реализация своите служители. Духовникът е „учител“, избран от Бог, който да учи своите ученици как да открият пътя към спасението, както твърди Рабан Мавър в началото на *De institutione clericorum*³. Подобна нагласа предполага различна идея за наука и като такава – изискваща нов метод на интерпретация, нов тип учител и различен вид образователна

² A. C. Crombie, *Science, Art and Nature in Medieval and Modern Thought*, Hambledon Press, London, 1996, p. 16.

³ Rabanus Maurus, *De institutione clericorum* 1,2: „doceantque populum Dei omnia legitima eius et praecepta quae mandaverat ad eos“ (PL 107, 297f.). Cf. C.H. Lohr. *The Medieval Interpretation of Aristotle*. In: *Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. II, Cambridge University Press, 2010, p. 80.

институция, която предполага различни нива на възприемане и преинтерпретация на Аристотеловата визия за епистоме, в съответствие с изискванията на креационистката доктрина.

И още нещо: изкуствата, както и науката, имат своя собствена стратегия за отнасяне към заобикалящия ни физически свят като и двете, в съответствие със специфичните си изисквания, по свой начин обмислят всяка промяна в нагласите си към тази заобикаляща ни среда. Големият проблем тук е, че една от стратегиите на късната Римска античност и Ранното средновековие, според която те възприемат този заобикалящ ни свят, е като за не толкова населен с емпирически съществуващи единични неща, а по скоро като за пространство, изпълнено със символи. В основата на подобна визия лежи добре познатата Платонистка доктрина за това, че зад всеки обект и събитие стои Идея, духовно образувание или смисъл, в който непосредственият опит е просто несъвършено отражение или алегория: за християнството, светът е създаден от Бог за духовно възвисяване на човека и неговото създаване (на света) няма никаква друга цел⁴. Ефектът върху науката при такава визия за природата, продължава Лин Уайт, е бил унищожителен. Вместо оригиналните натурфилософски съчинения широко разпространение в християнската епоха например имат текстовете, копиращи *Физиолог* – раннохристиянско съчинение, писано във времето, някъде, между II и IV в. Това съчинение, преведено впрочем и в България през X–XI в. и известно като *Естествословник*⁵, е силно алегоризиран и морализиран бестиарий (и лапидарий), т.е. разказ за животни и камъни, където се интерпретира творението, разглеждано пределно символически.

⁴ L. White, jr. *Natural Science and Naturalistic Art in the Middle Ages*. The American Historical Review, Vol. 52, No. 3 (Apr., 1947), pp. 421–435, p. 424.

⁵ Ив. Дуйчев, Ц. Кристанов, *Естествознанието в средновековна България (Сборник от исторически извори)*, София, 1954, с. 162–181.

Съществена трудност и един от проблемите, които съпътстват всеки опит да се разберат механизмите и принципите за систематизирането на знанието в късната Античност и Ранното средновековие тогава, ще е терминологичната нееднозначност на значенията, които тези времена влагат в понятията: „изкуство“, „наука“ или „дисциплина“. Типичен пример в тази посока е и логиката, която винаги е принадлежала на кръга от свободни изкуства и по специално на изкуствата за словесността, но тя, също така, е определяна често от средновековните автори и като наука. Това различаване е установено с помощта на понятията *logica utens* и *logica docens*, т.е. системата от адекватни принципи, които ни помагат да говорим „истинно“, и природата на логиката като изкуство, което е предмет на изучаване в школите. Независимо от това, Аристотеловата логика е неотменна част на свободните изкуства от тривиума и тя е имала своето отражение дори върху Августиновата визия за изкуствата и теологията, единени в системата на знание за монашеския преподавател, за когото ролята на учител е само едната част от – или преходен аспект в – неговия живот, в който той е можел да намери и използва твърде малко от необходимото за един отдаден на вярата човек. Всичко това, без съмнение, е водело до промяна в основните интуиции, влагани в разбирането на смисъла и значението на *scientia*.

Допълнителен действащ фактор в развитието на този процес в следващите времена, както напомня Кромби, е настъпилият през XII и XIII в. обрат в традиционните есхатологични нагласи – преведените от гръцки и арабски оригинални текстове и новите коментари към тях оформят два нови подхода към научното знание: на автори, които се концентрират върху основните въпроси на знанието и съществуването, и на такива, които се съсредоточават върху специфични въпроси от математическите или естествените науки⁶. Имало е, разбира се, и смесица от двете. Във философската общност например, която споделяла идеята за общо образование с подкре-

⁶ Crombie, op. cit., p. 32–33.

пата на съществуващите научни области, всички те са изглеждали като принадлежащи на едно интегрирано интелектуално цяло. Взаимодействието на програмите с осъществяване на взаимовръзките между *episteme* и *techne*, на *scientia* и *ars* обаче са били основни за цялата последваща динамика на научното развитие⁷. Казано с други думи, историческата рефлексия върху научните достижения в Средновековието показва, че още от самото си начало те са били модифицирани с помощта на интерпретацията на миналото и настоящето на света по отношение на очакваното бъдещо, интерпретация, която е варираща според различните гледни точки за същността на човешкото съществуване.

Като цяло, има три важни предпоставки, които определят спецификата на научната и светогледната ориентация на средновековните автори: отношението към природата и начините за нейното изучаване, факторите, които влияят върху начина на организация и методиката на научното изследване, и накрая – ценностната (верската) ориентация, която задава границата при определянето на съответстващите на духа на времето морални норми.

Съдбата на *scientia*⁸ (ἐπιστήμη)

Вече беше казано, че отбелязаната неустановеност на значението е била предизвикана, по всяка вероятност, от различните смисли и разбиране, които авторите от съответната епоха са влагали в понятията „наука“ и „изкуство“. Така например средновековната философия въвежда в употреба термина

⁷ Ibid., p. 33.

⁸ Същност, макар понятията „наука“, естествени науки“, „натур-философия“ или „физика“ често да бъдат използвани синонимно в Средновековието, то в определени контексти е необходимо да се извеждат и разликите между тях. По подобен начин синонимно се използват и „изкуства“, „философия“, „светски дисциплини“, когато става въпрос за разбиране на знанието, покривано от дисциплините на тривиума и квадриума.

scientia в съответствие с традицията, която стои зад гръцкото понятие *ἐπιστήμη* (от *ἐπίσταμαι*, „да знам“). *Scientia* е латинска дума, която се използва, за да обозначи най-важните научни концепции които изразяват Аристотеловия възглед за наука. В съответствие с такова разбиране наука за Аристотел е търсенето на средния термин в силогизма. Научното знание, което е построено върху доказателствени съждения, трябва да отговаря на няколко критерия: те трябва да се опират на универсално валидни истинни предпоставки; трябва да съдържат предпоставки, които са същностни една спрямо друга и по този начин осигуряващи необходимия характер на пропозициите; те трябва да бъдат формирани по такъв начин, че предикатът да е истинен спрямо субекта⁹. Така, спрямо третия критерий, Аристотел дава на научните дисциплини необходимото автономно пространство, така че всяка една да има собствена област на изследване, собствени принципи и истинни резултати. На тази основа той очертава и разликата между *scientia quia* – знанието за факта и *scientia propter quid* – знанието за причината¹⁰.

Стойки в основата на интелектуалния подем през XII и XIII в., Аристотелова идея за наука придобива изключително значение за това време. Тази важност, повече или по-малко ясно проявяваща се при различните автори от този период, поставя основата не само на новата образователна среда и маркира промените в систематиката на свободните изкуства, и по-специално на диалектиката, но и преобръща някои традиционни нагласи, свързани с традиционни авторитети като Августин или Боеций. С две думи, постепенно *scientia* започва да се конституира все повече като теоретично познание, което е необходима стъпка към върховно интелектуално познание – мъдростта (*sapientia*). Може да се приеме обаче, че преди рецепцията на Аристотеловите *Libri naturales*

⁹ *Medieval Science, Technology, and Medicine: An Encyclopedia*, eds. Thomas F. Glick, Steven Livesey, Faith Wallis, Routledge, London – New York, 2014, p. 455–456.

¹⁰ *Ibid.*, p. 456.

в периода XII-XIII в. философия на науката в латинския Запад реално не съществува. Този извод е приложим, дори ако използваме едно по-широко и традиционно описание на наука просто като интелектуална активност, която преследва истината. Така например Хуго от Сен Виктор през XII в. не прави разлика между *ars* и *scientia*, когато цитира буквално в своя *Дидакаликон* 2.1, Исидор от Севиля за това, че науката (*scientia*) може да бъде наречена изкуство (*ars*), когато споделя правилата и предписанията на изкуството (*ars dici potest scientia, quae artis praeceptis regulisque consistit*) като в този случай „наука“ се свързва със знанието, покривано от свободните изкуства от тривиума и квадравиума. Подобно е и мнението на Хуго за диалектиката, която той разбира като наука, в смисъла на изкуство или дисциплина (*sicut cum dico dialecticam esse scientiam, id est, artem vel disciplinam* – 2.30). Не е по-различно и мнението на Доменико Гундисалви по въпроса, който определя граматиката едновременно като наука и изкуство (*Grammatica igitur est ars vel scientia*)¹¹. Едва през следващият, XIII в., благодарение на рецепцията на Аристотел и по-специално на Първа и Втора Аналитика, авторите започват да говорят за ясна отлика между *ars* и *scientia*.

Всичко това поражда въпроси за преноса на отдавна установени значения в различни исторически периоди и интелектуални контексти. В тази връзка можем да се добави, че едновременно и по отношение епохата на преход от Античност към Средновековие – IV–VI в., и към времето преди повторното откриване на Аристотел на Запад, постоянното внимание на изследователите е насочено към това, как *scientia*, казано най-общо, бива формулирана и как бива разбрана в контекста на християнската вяра? И не на последно място: как целият корпус от знания бива класифициран и разпределен в съответните дисциплини (изкуства)?

¹¹ Dominicus Gundissalinus (Gundisalvo): *De divisione philosophiae*, ed. L. Bauer, Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter IV, 2/3 (1903) (De grammatica), p. 45.

Когато представят значенията на *scientia* повечето историци на науката изтъкват следните факти. В Аристотеловата философия *ἐπιστήμη* (лат. *scientia*) е специфичен технически термин. Във Втора Аналитика I, 2 71 b 10 Аристотел твърди, че притежаваме научно или неоспоримо познание (*ἐπιστήμη*) за факта, като различно от случайното, само ако знаем че причината (*αἰτία*), на която фактът е резултат е причина за самия факт; и още – ако знаем, че фактът не може да бъде друг. Според него, този тип познание се придобива единствено чрез доказателство (*ἀπόδειξις*), технически термин, който той дефинира като „силогизъм, който прави възможно да познаваме (научно) поради това, че притежаваме подобен силогизъм“. Както всеки друг силогизъм и доказателственият е съставен от три категориални пропозиции, всяка от които свързва субекта с предиката или атрибутите му, т.е. две предпоставки и едно заключение. Предпоставките за доказателството трябва да бъдат истинни, универсални и изначални (т.е. от свойствените на предмета начала), които Аристотел нарича принципи. Те също така трябва и да са предполагащи заключението, в смисъл, че чрез познаването на предпоставките ние сме наясно със заключението. Наука, тогава, за Аристотел, е натрупването на принципи и силогизми, които са свързани с нещата по специфичен начин, т.е. откъм произхода им, което е нейният истински предмет. В случая с аритметиката предметът има отношение към числата, с всичките техни свойства. науката обаче не е нещо, което съществува отделно от душата. Тя е предразположение (*ἔξις*) на душата към доказателство, т.е. да осигурява валидни логически изказвания, основани върху универсални принципи.

Всичко това предполага, че основната идея на Аристотеловата визия за научно изследване може да бъде определена по достатъчно ясен и адекватен начин. Той разглежда научното изследване буквално като проучване с ясно изразена изследователска стратегия, т.е. като включваща въпроси процедура. Добър пример за това е стратегията, описана в *Топика*, която наподобява практикуваната и в Академията диалогична схема, където Сократ използва задаването на въпроси като

вид диалектическа игра. В *Топика* Стагирит прилага силогистичната логика като дори се опитва да направи силогизмите единствената възможност да изясни първите принципи на науката, като и за обяснението на различните феномени. Ясно е тогава, че пътят към тези първи принципи остава подвластен на диалектиката. От това пък следва, че по отношение на всички тези случаи Средновековието наследява от Античността модела на **въпроси** и **отговори**. Така например в обучението различните коментатори на Аристотел свободно използват този модел на „питане“, „допускане“, „възприемане от слушащия“ и т.н. Този факт е достатъчен за да видим в нова светлина една страна на средновековното мислене, която ще се прояви много активно в периода XI–XIV в.: ако това е наистина релевантен елемент от научното дирене то той показва, че е имало всички основания, постепенно логиката да се превърне във водещ изследователски инструмент там.

Не бива да пропускаме и факта, че освен Аристотел, голямата фигура в усилията по формиране основата на ранната християнска образованост, наука и култура без съмнение се нарича Августин. Впрочем, значима роля в преподаването на основните антични текстови източници в Средновековието, освен него, играят още и т.нар. *латински енциклопедисти*. Те доразвиват започнатото от римските енциклопедисти, които възприели от елините идеята за *enkuklios paideia* като фиксирали смисъла и начините на прилагане на сродните дисциплини, наричани още „човешки“ или „свободни“ изкуства, формиращи основата на общото образование¹². Аристотел, продължава авторът, е използвал *paideia* в смисъла на „*общо образование*“ за да покаже начина, по който се формира

¹² R. McKeon, *The Organization of Sciences and the Relations of Cultures in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in: *The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium of Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages – September, 1973.* ed. and introd. by John Emery Murdoch and Edith Dudley Sylla, *Boston studies in the philosophy of science*, vol. 26, Oxford, 1976, p. 152–153.

възможността за изказването на тези и подкрепата им с аргументи, но запазва „организацията на знанието“ и науките за философията. Така древногръцките философи, които са енциклопедисти според целите и методите си, откриват възможността пред Варон или Квинтилиан да използват кръга от изкуства и науки като необходимо стъпало към професионалните области, като архитектурата или реториката, организирани според правилата на изкуствата. На тази основа Плиний Стари, използвал секуларните изкуства и науки като необходимо условие в своята *Естествена история*¹³.

След Августин, който изгражда християнската теологическа рамка с помощта на адаптираната за целите на вярата неоплатоническа схема, грижата за знанието и по-специално за това как да се отнася християнството с наследената образователна езическа традиция, основана на седемте свободни изкуства, е свързана и с усилията на Боеций. Става въпрос за превода, изучаването и коментарите на Аристотеловите логически текстове, както и за писането на автентични учебни пособия по отделните изкуства като аритметика и музика. Принос за удържане на античната идея за образованост, наука и в един малко по-широк смисъл – култура са имали още текстовете на Марк Теренций Варон (116–27 г. пр. Хр.), Марий Викторин (IV в.) и Марциан Капела, със съчинението си *За брака на Меркурий и Филология* (най-вероятно писан във времето между 410 и не по-късно от 439). Малко по-късно Флавий Касиодор (490–585) ще напише учебно ръководство, включващо знания от седемте свободни изкуства, както и напътствия за изучаване на библейските текстове. След тях интелектуалното развитие в Западна Европа и изследванията върху идеята за *scientia* са силно повлияни от политическата, икономическата и социалната нестабилност, характерна за тези времена. С едно изключение. В първата половина на VII в. Исидор от Севиля написва текст, наречен *Етимологии*, който представлява тематичен сборник с енциклопедичен характер: от свободните изкуства, през знанията по геогра-

¹³ Ibid., p. 153.

фия и политика, та до строежа на кораби. Въпреки техните забележителни постижения в областта на средновековната образованост обаче, единствено усилията на Августин могат да бъдат описани като насочени към очертаването на онова, което днес наричаме *философия на науката*.

Августин

Стара истина е, че Августиновата епистемология е тясно свързана с неговата теория за знака. Тя е част от по-общата му теория за думите като знаци. Един от големите въпроси, който стои пред подобна епистемология, тогава е въпросът за природата и същността на езика, както и за неговото отношение с реалността. По този повод, в *За Троицата*, когато обяснява потенциалния характер на съдържанието на *memoria*, Августин говори за процеса на изграждане на актуално познание и обсъжда създаването и размяната на думи – *verba*. Това той прави на фона на виждането за тях като носители на смисъл¹⁴. Думата е това, чрез което мисловният акт формулира себе си. Проблемът за него е, че след грехопадението подобно формулиране, което има отношение към истинното познание, е станало принципно проблематично, тъй като нашият интелект вече не е бил способен да разбира нещата в един непосредствен акт на възприемане; ние възприемаме единичните неща опосредствано, например с помощта на видовата им определеност: „това е човек“. Затова той е можел да пристъпи, но вече по нов начин, към решаването на един проблем, който е представлявал интерес и за античните изследователи: как функционира езиковият знак по отношение процеса на познание? Неговата теория за езика предвиждала двустранна лингвистическа трансформация: способността на човека да се изразява с помощта на своята си реч трябва да придобие нова форма, подобна на тази, изразена от ап. Павел за виждането като „през огледало“ (1 Кор. 12:12). От друга страна, действието, приложено за трансформацията (със съдействието на вя-

¹⁴ *De Trin.*, X, 2, in: PL 42. 956–957.

рата) на човешкото непълно познание в завършено познание за Бога с помощта на непосредственото съзercание, трябва да бъде предефинирано до модус на словесното изразяване¹⁵. Но как човек може да използва езика по начин, който е бил замислен от Бог? Правилната подредба на речта според Августин трябва да е следствие от Въплъщението. Тъкмо затова той предпоставя Иисус като основен елемент в разбирането на лингвистичната епистемология, в Чистото Лице той вижда възможността за вербална, но и актуална възможност за съпричастност между Бог и човека¹⁶.

Августин достига до тази своя твърда убеденост не само с вярата си, а по един наистина забележителен, но и принципно систематичен начин, т.е. с помощта на изградената от него теория за знака. Основен момент в разбирането на тази теория е допускането, че нахлуването на злото в света радикално е променило отношенията и връзките между човека и неговия Създател, доколкото човекът е „изпаднал от състоянието на непосредствено познание, до познание чрез посредничеството на знака“¹⁷. Което показва, че нещата, които съзираме с помощта на знака, разкриват собствената си видимост и реалност единствено чрез съ-относимостта си с Твореца. Тъкмо това според Августин означава, че сакралният смисъл на знаците в Светото Писание надхвърля екзистенциалния интерпретационен човешки интелектуален максимум, който е достигнал своя предел. Затова търсенето на смисъл трябва да надмогне този предел и с помощта на божествената любов да осъществи истински диалог между видяното и неговия смисъл.

Погледнато по-общо, Августин разглежда знаците не просто като същности извън ума, а по-скоро като индекси (своеобразни показалци) на реалността, която е извън нас

¹⁵ M. Colish, *The Mirror of Language. A Study in the Medieval Theory of Knowledge*, University of Nebraska Press, Lincoln – London, 1983, p. 16.

¹⁶ Ibid., p. 25.

¹⁷ P. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, Dorset Press, New York, 1967, p. 262.

и като предшествващи познаващия субект; освен това, те, по природа, са принципно изразими чрез езика. Тук е необходимо да се каже, че основата на Августиновата теория за знака се е оформила под влияние на античните и християнски схващания за знака, отправящи ни не само към Библията, но и към Аристотел, стоиците, платонизма и неоплатонизма¹⁸.

¹⁸ Платоновият диалог *Кратил* е класически пример в тази посока. В него от обобщенията на Сократ научаваме, че всички неща притежават съ-относими с тях знаци и имена. Така връзката между думите и нещата притежава имитационен характер като този вербален мимезис би бил невъзможен, ако не съществуваше естествено сходство между нещата и думите. Думите обаче имат когнитивни ограничения: доколкото из-образяват нещата, те, метафизически, са все пак една стъпка назад от реалността и техният миметически капацитет е по-скоро количествен, отколкото качествен; така те не могат да изразяват своя референт в цялост. И това се вижда от случаите, когато с думите биват изразявани, независимо от „тук и сега“, абстрактни идеи или идеални форми. Толкова по-сложно става тогава да се отговори на въпроса за това, как формулираме нашите истинни изказвания, ако човек не притежава трансвербални критерии за истина? И още нещо: ако думите са преходни, както е преходен и светът на нещата тогава непосредственото познание, с което езикът ни запасява, също би било частично и преходно. Така за Платон двусмислеността на вербалните знаци става разбираема в контекста на философията му за двата свята: на идеалните форми и на материалните неща, които са несвършено отражение на идеалния образец.

Контекстът, в който пък Аристотел разглежда знаците е на първо място по-скоро логически, отколкото езиков и така той се опитвал да раздели мисленето от езика, който е за него просто посредникът, с чиято помощ логиката действа. Това отново поставя въпроса за това, знаците естествени ли са или конвенционални. За него знаците представляват демонстративни (доказателствени) предпоставки (пропозиции), които са необходимо или правдоподобно доказани (в българския превод на Първа Аналитика „знак“ е заменен с „признак“). Логическата форма чрез която Аристотел верифицира тези демонстративни предпоставки е силогизмът, бил той индуктивен или дедук-

Богатата и многолика антична теория за знака бива ин-

тивен. Така дефиницията за знак, която той използва ни отправя към *Първа Аналитика*: знаците си съответстват с пропозициите (обективното значение/съдържание на изказването), които са необходимо истинни.

Казано най-общо, за Аристотел и стоиците знаците предопределят емпиричния подход към разбирането на човешкото познание. Според стоическото схващане например всички реални неща са телесни и затова думите, физически артикулирани и физически възприемани (като звук) са телесен и точен знак на реалностите, които представят. Така думите, артикулирани и възприемани от тялото са акустични форми или физически реалности, които достоверно отразяват съществуващите реални неща, на които те съответстват. Това, от своя страна, било знак за тях, че езикът е естествен феномен, а думите могат да ни водят към истинно познание, с тяхната способност да о-значават. Разбира се, тук стои въпросът за това, как знаците биват възприемани по подходящия начин в човешкия ум? Отговорът се корени в стоическия психологизъм: цялото човешко познание е резултат от взаимодействието между *рнеита*, излъчвана от сетивно възприеманите обекти и физическата *рнеита*, която привежда в действие сетивата на познаващия и така произвежда сетивна връзка, по която сетивните данни достигат да ума. Там те са подложени на оценяващата дейност на ръководния логос и ако са преценени като истинни биват превръщани в каталептична представа. Това пък означава, че стоическата процедура за изолиране на сигурно познание не изисква непременно пропозициите, формирани от каталептичните представи да функционират като термини в демонстративните (доказателствените) силогизми. Което променя характера на самата стоическа логика: логическите твърдения са за тях *lekta* (*Lekton*, гр.: „да кажа“), т.е. съдържанието на пропозициите в силогистичната логика. Така *lekta* притежават значение, но тъй като са нетелесни, те нямат и реално съществуване, т.е. те не са естествени знаци на естествените обекти и това определя разликата между езика и актуалното съдържание, *lekta*. За разлика от думите, логическите пропозиции може и да притежават значение, но те не притежават реално битие и затова не могат да послужат при откриване, подреждане или потвърждаване на феномените от света извън ума. От тук следва и пропозицио-

корпорирана от Августин в неговата лингвистична епистемология. Това, което можем да научим от неговите ранно християнски текстове (като *Soliloquia* например), е вниманието към идеята за познание чрез речта и езика като цяло. Той уточнява своята лингвистична епистемология в други свои произведения – *De magistro* и *De doctrina christiana* и особено *Изповеди (Confessiones)*, където говори за писаната и изречената дума като за посредник на откровената мъдрост.

Всичко това предопределя и подхода му към формирането на представата за характера и природата на знанието. Когато говорим за пътищата на познание и осмисляне значението на *scientia* обаче, тогава на първо място следва да споменем отликата от класическите програми, която Августин вижда в степените на познавателното въздигане на разума към тайните на съществуващото: свободните изкуства (и всички останали изобретени от човека изкусности) са път към овладяване на знанието за творението и те са включени в цялото, наречено *scientia*; знанието, което сме получили като дар от Откровението, се нарича „мъдрост“, *sapientia*. С това той продължава живота на класическата традиция, но разглежда изкуствата като въвеждащи към висшето знание дисциплини. За Августин важността на свободните изкуства не се дължи на тяхната практическа полезност, а по-скоро на ролята им на облагородяващи разума, т.е. те се съотнасят с теоретическото знание. Казано с други думи, те трябва да насочват вниманието на изучаващите ги към безтелесните, вечни неща или: „... да ги отведе със сигурни стъпки през телесното към безтелесното.“¹⁹

налният характер на стоическата логика, която класифицира логическите твърдения именно като *lekta*. Очевидно е тогава, че стоиците изхождали не от понятието, както това правели Платон или Аристотел, и следователно не от името, а от изказването, в което тяхната абстрактна категория „лектон“ получавала конкретно изражение.

¹⁹ Per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam: *Retractiones, Disciplinarum libri*, I, 6. 591. <http://www.documentacatholicaom->

Като цяло, възгледът на Августин за значенията на „наука“ (*disciplina*) и „изкуство“ (*ars*) е като за почти синонимни²⁰. По простата причина, че откривайки закономерностите в обкръжаващия ни свят човекът постепенно достигнал до идеята за необходимостта от тяхното изучаване (*discere*) и разпределил полученото знание в съответстващи му „дисциплини“ (изкуства). Затова, когато говори специално за етимологията на думата *scientia*, в гл. 1 на книга XIV на *За Троицата* той казва, че тя може да приеме значението на *disciplina*, както би следвало, според него, да се преведе гръцкото *ἐπιστήμη*, тъй като *disciplina* имала името си от *discendo*, „(да) уча“, което може да бъде наречено и „знание“, *scientia*, защото всяко нещо бива изучавано, за да го знаем²¹. Изглежда, че логиката на Августин следва връзката, която той е виждал между *discere* и *scire*, „да

nia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Retractationum_Libri_Duo_MLT.pdf

²⁰ За да изясним това нека се обърнем към коментара на Прокъл върху първа книга на *Начала* на Евклид. Той започва с намирането на различните значения, което може да има понятието *наука* (*ἐπιστήμη*) в текстовете на Платон. Платон, казва той, често класифицира като *наука* всяко знание за универсалното, било то емпирично или научно, и отличаващо се от онзи тип сетивно възприятие, което ни позволява да познаваме индивидуалните неща. В този смисъл е употребено понятието *наука* в *Държавникът* или *Софист*, където Платон, между останалите науки, нарича така изкуството на софиста, но което квалифицира като чист навик в *Горгий*. После знанието за универсалното бива подразделено от Платон на вид, който знае причината (за нещата) и на вид, който не знае причината: първият той нарича *наука*, а вторият *навик* (*ἐμπειρία*). Именно в този контекст той нарича и изкуствата (*τέχναι*) *науки*, а не навизи. По този начин, всяко знание, което осмисля целесъобразността и причините на своите обекти, представлява *наука*. И. Адо, *Свободные искусства и философия в Античной мысли*, Греко-латинский кабинет, Москва, 2002, с. 145.

²¹ ...scientia siue etiam ut nonnulli de graeco epistemen interpretati sunt, disciplina, quae utique a discendo nomen accepit, unde et scientia dici potest. *De Trinitate*, XIV, I, 1.

знам“ и от там – *scientia*, макар, това да представлява един некоректен етимологически прочит на *discere* – „уча“, „изучавам“. Въпреки това, подобна връзка, която Августин вижда между „дисциплина“ и „наука“ (впрочем, Алкиной и Апулей понякога също са разглеждал *ἐπιστήμη* като *disciplina*)²², то трябва да се каже, че в следващите времена тя ще намери място при анализа на значението на тези понятия, както е например при Исидор от Севия.

В един друг негов текст, наречен *За количеството на душата* (*De quantitate animae*) Августин ни представя едно различно разбиране на *scientia* – там той свързва **знание с разбиране**, *intellectus*. Такова схващане изглежда произтича и от връзката, която Августин полага между вяра и разбиране. Разбирането той схваща като характерната способност на човешкия разум да „различава“ като резултат от способността му да „търси“ и „преследва“ и така да ни води към неизвестното²³. Така, когато изяснява връзката между вяра и разбиране, Августин обикновено говори за *intellectus*, *intelligere*, *intelligentia*; когато обаче обсъжда резултатите от делото на мисленето/разсъздението в ума, той говори за *scientia*. Точно затова неговата дефиниция за *scientia* на практика е почти идентична с дефиницията за разбиране – *intellectus*. За да изясни по-добре връзката между разум и знание, както и специфичния характер на човешкото познание, Августин използва аналогията с връзката между *гледане* и *виждане*: знанието е успешният завършек на усилията на разума за разбиране на

²² Що се отнася до понятията „изкуство“ (*τέχνη*), „наука“ (*ἐπιστήμη*, *disciplina*), „това, което може да се научи“ (*διδάκτον*, *docile*) – употребени от Алкиной, а така също частично и от Апулей, аз мисля, че в дадения контекст те следва да бъдат интерпретирани в този много специален смисъл, в който ги е разбирал Аристотел в шеста книга на своята *Никомахова етика* – пак там, с. 99.

²³ De quant, an. 27. 52 – 30. 58 (PL 32, 1065–9).

съществуващото²⁴. Изглежда, че така Августин се е опитвал да покаже непоколебимостта на рационалното знание: нещо е познато, когато е представено като ясно и открито в ума или казано с други думи, когато е „видяно“ от него²⁵. Такова разбиране има отношение и към научно/диалектичката отлика, която е основана на идеята, че някои от свободните изкуства са научни – математическите, а останалите: диалектически, което показва, че Августин се е опитвал да създаде една концепция за знанието като цяло.

Подобна визия за наука обаче остава принципно непълна, тъй като има отношение единствено към човешкото знание. За да бъде изградено цялото на познанието е необходимо към *scientia* да добавим *sapientia*, истинската мъдрост. За целта е наложително да изтъкнем отликите между различните равнища на познание, които Августин ни представя, заедно с разбирането си за *scientia*: той определя мъдростта (*sapientia*) като специален тип познание: нарича я „съзерцателно познание“, което има отношение към вечните неща²⁶. Затова то може да бъде разглеждано и като знание-уподобяване, което полага едно от началата за разбирането на връзката между образ и подобие. Така емпирическият подход към света е само един от видовете познание за него. С две думи, нещата могат да бъдат познавани, както според тях самите, така и в светлината на вечната истина за тях. Което показва, че за него думите не са единствените знаци, носители на знание; такива могат да бъдат и образите. Затова, когато се говори за истинност и адекватност на познанието Августин добавя едно понятие, което е известно и на античната философия: подобие или сходство. „И когато знанието се уподобява с нещата, които познава, т.е.

²⁴ Itaque cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, conjectus in rem aliquam, videt illam scientia nominator. Ibid. 27. 53 (PL 32, 1065).

²⁵ Ibid. 30. 58 (PL 32. 1068–9).

²⁶ ... sive ad contemplativam scientiam pertineant, quam proprie sapientiam sive ad activum, quam proprie scientia nuncupandam esse diserui. De Trin. xv 10. 17 (PL 42. 1069).

знание за които е то, тогава при такова знание, когато познаващият ум познава самия себе си, познанието става свършено равенство. Затова то е и образ и слово на ума...²⁷

Всичко това в значителна степен променя представата за (научно) знание, както и идеята за наука изобщо. По този повод в *За християнското учение* е казано: „Самата истина за съединяването (на мислите) не е човешко изобретение; тя е известна и възприета от тях за това, та с нейна помощта да може да се учи и да се обучава, а самата тя е заложена в нещата от вечните идеи в нещата“²⁸. Което означава, че истината не е дело на човешката разбираща способност – тя съществува обективно в света и разумът е способен единствено да я открива; същото важи и за математическите положения. Но за да се разбере обективното съществуване на истината или законите, според които е изграден този свят, от съществено значение е заложена вътре в него „истинна светлина“. Или, както е казано в *За истинната религия*: „Следователно всеки, който се съмнява в истинността на истината, притежава в себе си нещо истинно, в което не се съмнява. Но всяко истинно нещо е истинно, единствено благодарение на истината и затова този, който се съмнява, не трябва да се съмнява в истината.“²⁹

²⁷ Et cum habeat notitia similitudinem ad eam rem quam novit, hoc est, cujus notitia est, haec habet perfectam et aequalem, quia mens ipsa, quae novit est nota. Ideoque et imago et verbum est. De Trin. IX 11.16. (PL 42. 1069).

²⁸ Ipsa tamen veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere: nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta. De doctr. chr. II, 32,50. http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_De_Doctrina_Christiana_Libri_Quatuor_MLT.pdf.

²⁹ Августин, А. *За истинната религия*, в: Августин, *Малки трактати*, ЛИК, 2001, XXXIX, 73, с. 119.

Марциан Капела – *За брака на Меркурий и Филология*

Модерните изследователи не са единни в мнението си относно датирането на текста – предполага се, че той е писан след 410 г. и не по-късно от 439 г., в Картаген, Северна Африка. Оформен е в духа на мениповата сатира³⁰ като съчетава проза и стихове; състои се от девет книги, първите две от които описват годеща и сватбата на Меркурий и Филология с изразните средства на алегорията, а останалите седем са посветени на изкуствата, които се появяват като шаферки или „помощнички“ на Филология. Така Марциан Капела продължава темата за подчинеността на земното знание на висшата (небесната) мъдрост. Както и при Августин, седемте свободни изкуства могат да помогнат при изясняването характера на божествената мъдрост, като разликата е в това, че според Августин, изкуствата са изобретени от този мъдрост, докато при Марциан Капела нейната роля е да ги надзирава и да бъде техен опекун. Това е доказателство за божествения произход на седемте дисциплини, които човек може да постигне, помнейки за божествения произход на собствената си душа, както и за това, което тя е видяла по време на контакта си с небесата³¹. Самото име на невестата – *Филология* (обичаща разума), както и на нейната майка, *Фронесис* (Φρόνησις) – *практическа мъдрост* – показват, че тези две свойства на разумната част на душата, са и основата на науката за различаването на добро от зло, представлявайки фундамента на етическите добродетели.

Що се отнася до характера на това съчинение като цяло, то може да се каже, че залезът на класическата римска образованост е ясно осезаем в последните векове на Античността, но той е като че ли най-впечатляващ в пространството на литературния стил. Елегантният Цицеронов изказ, характерен за най-добрите години на римската класическа култура, във времето на преход е отстъпил място на бледи подражания и тогава

³⁰ „Сатириите на Менип“. Менип от Гадара, киник, III в. пр. Хр.

³¹ И. Адо, *Свободные искусства и философия в Античной мысли*, Греко-латинский кабинет, Москва, 2002, с. 164.

автори като Марциан Капела са започнали да задават тона при композирането на прозаически съчинения. Текстът на този автор обаче е имал силно влияние върху авторите от девети и десети век. Макар, че не е могъл да придобие важността, която са имали текстовете на християнските енциклопедисти в опита им да адаптират схемата на свободните изкуства в пространството на християнската култура³². И все пак, той е представлявал популярна енциклопедия, където са могли да бъдат открити подробности, отнасящи се до всички области на знанието, каквато е например книга VIII, която представлява един „отличен справочник“ на гръцкото енциклопедическо мислене, отразявайки професионалната същност на своя източник – енциклопедията на Варон³³. Това е правело от *За брака на Меркурий и Филология* популярен учебник по астрономия и география в Северна Африка и Южна Европа през пети и шести век, но и през Каролингската епоха, където е бил предмет на множество коментари, като важността му започва да преминава едва, когато единадесети и дванадесети век се запознават с основите на гръцкото космографско и космологическо мислене. Показателен за ролята, която е имал последният в обучението през Ранното средновековие, е един пример от десети век: Волфганг от Регенсбург, студент и по-късно преподавател в школата във Вюрцбург (972–994) използвал за целите на своето преподаване *За брака на Меркурий и Филология*, най-вече по молба на неговите ученици, които (по техните думи) се нуждаели от коментара на това съчинение. Около век по-късно, през 1080 г., текстът на Марциан Капела е послужил като основа за поетическо вдъхновение при създаването на една поема, която копирала идеята на съчинението; нещо, което показва водещата роля на поетическото обучение в дисциплинарното

³² D. Wagner, *The Seven Liberal Arts and the Scholarship*. In: *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, ed. David L. Wagner, Indiana University Press, Bloomington, 1983, p. 19.

³³ C. Kren, *Astronomy*, in: *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, p. 229.

пространство, подвластно на тривиума по онова време³⁴. Хуго от Сен Виктор, който възприел алегоричния метод на Марциан Капела при представянето на свободните изкуства, в книга втора на своя *Дидаскаликон* (когато представя разделението на механическите изкуства) се позовава на коментара на Джон Скот Ериугена към същият автор, а именно, че тези изкуства са дар, който Филология получила от Меркурий³⁵.

За Марциан Капела дисциплините са особен вид изкуства, както е казано във втора книга на *За брака на Меркурий и Филология*. Следва да се отбележи още, че за него, както и за Августин (*De ordine*) седемте свободни изкуства са и *disciplinae* (II, 138)³⁶, т.е. науки; Капела ги нарича още *disciplinae cyclicae*³⁷ (IX 998).

Изглежда, че за него е било от съществено значение да покаже в този текст принципното единство на дисциплините (изкуствата), феномен, оставащ неразбираем за модерния човек, да когото остава впечатлението, че те са групирани по случаен признак. За учителите на Ранното средновековие обаче като Касиодор, Исидор от Севиля, Алкуин, Рабан Мавър, Джон от Солзбъри или Тиери от Шартър, които разглеждат изкуствата като седем компоненти, т.е. като необходимо вътрешно интегриран курикулум, този факт е извън всяка дискусия³⁸. От съществено значение за тях е бил фактът, че

³⁴ M. Amsler, *Etymology and grammatical discourse in late Antiquity and the early Middle Ages*, Amsterdam – Philadelphia, 1989, p. 141.

³⁵ The *Didascalicon* of Hugh of St. Victor. transl. by Jerome Taylor, Columbia University Press, New York – London, II, 20, p. 75.

³⁶ ... няколко млади жени, част от които наречени изкуства, а други – дисциплини... (sed dum talia uirgo undanter euomeret puellae quam plures, quarum Artes aliae, alterae dictae sunt Disciplinae).

³⁷ ...тя (Сатура) смеси Музите и боговете, недодялано и с просташки селски брътвеж говори относно енциклическите дисциплини... (inmiscuit Musas deosque, **disciplinas cyclicas** garrire agresti cruda finxit plasmate).

³⁸ *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*. Vol. I. *The Quadriuium of Martianus Capella Latin Traditions in the Mathematical Sciences 50 B.C. – A.D. 1250*, by William Harris Stahl.; With a Study

още Цицерон и Квинтилиан са схващали свободните изкуства като необходима основа за образованието на оратора, т.е. за тях *encycloios paideia* е въведението към всички форми на високата култура: литерална, технологична, научна и разбира се – философска, независимо от идеалния характер на такова изискване. Като цяло обаче, при отсъствието на текста на Варон *Disciplinarum Libri IX*, Марциановата версия от пети век на латинската представа за дисциплините от тривиума и квадравиума ни дава твърде малко материал, по който да съдим за равнището на изучаваната наука в римските школи от времето на късната република и ранната империя, т.е. знанието, което е било достъпно за Цицерон, Овидий и Вергилий, както и онази наука, която е взела връх за повече от хилядолетие в латинския Запад и която е имала своята кулминация в традицията в Шартр през XII век³⁹. По тази причина би било твърде амбициозно да очакваме от Марциан Капела сериозен анализ на понятието *наука*. Също толкова неуместно би било да очакваме сериозен анализ на самото понятие *дисциплина*, тъй като е очевидно, че за Марк Теренций Варон (от малкото останали фрагменти от съчинението *De disciplinarum libri IX*, по-всяка вероятност оказало влияние върху Марциан Капела) *дисциплина* не притежава това значение, което ще придобие по-късно за средните платоници и латинските неоплатоници или за автор като Августин, който при използването на *дисциплина* се влияе силно от последните⁴⁰. Освен това, късната платонистка традиция на практика е ограничила смисъла на *disciplina*: различавайки *disciplina* (ἐπιστήμη) от *ars* (τέχνη), пише И. Адо. Някои от средните платоници, както и някои неоплатоници, запазили значението на *disciplina* за тези от свободните изкуства, които се изучават с помощта на

of the Allegory and the Verbal Disciplines. by Richard Johanson with E. L. Burge, Columbia University Press, New York – London, 1971, p. 90.

³⁹ *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*. Vol. I, p. 5.

⁴⁰ И. Адо, *Свободные искусства и философия в Античной мысли*, с. 192.

чисто разсъждение, като не се нуждаят от опит и практика и по този начин са способни да ни доведат до съзercание на умопостигаемото⁴¹. Нещо повече, такова ограничение в смисъла на *disciplina* превраща към идеята за 7-те изкуства, която има неоплатонически характер и която идея прави от тях тъкмо *дисциплини*; това обаче не се отнася до архитектурата и медицината, които, като „човешки изкуства“, постепенно изгубват статуса си на равни с останалите 7 и затова скоро биват извадени от схемата. Тук трябва да напомним, че за покъсните на Марциан Капела времена, както е например при Касиодор, за дисциплини биват считани единствено математическите науки и донякъде диалектиката⁴². И все пак, възможното обяснение на вниманието, което Марциан отделя на неоплатоническата визия за седемте свободни изкуства (като най-вероятният му източник е Порфирий) е свързана с опита да се отговори на въпроса за пътищата, по които разумната душа може да се завърне към своя първоизточник. Става въпрос за онази – както е при Порфирий – четиристепенна скала на подредба на добродетелите, които разумната душа трябва да следва.

И все пак ми се струва, че не бива да се преувеличава ролята на неоплатонизма, не само при написването на този текст, но и спрямо излъчваните от него послания. По всяка вероятност, обикновените хора от Средновековието, както и средновековните образовани хора са виждали в *За брака на Меркурий и Филология* просто необходимо въведение към изучаването на изкуствата, като са считали Марциановия текст за завършен и компактен трактат, макар и преработен в одеждите на фантазията и алегорията, схващайки го едновременно за очароващ, но и полезен в обучението⁴³, но едва ли

⁴¹ Пак там.

⁴² Quarto de mathematica, quae quattuor complectitur disciplinas, id est, arithmetica, geometrica, musica et astronomica. Instit., II, praef., 4, p. 91, 4. 19.

⁴³ *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*. Vol. I, p. 21.

като пособие, в което да открият някои елементи от неоплатоническата философия.

И накрая: казах вече, че за средновековните схолари близката връзка между тривиума и квадривиума е била много по-естествено нещо, отколкото за нас. В тази си убеденост те са следвали патристическите авторитети като Августин, който в *За порядъка* казва: „И така, във всички тези науки (*disciplinae*) всичко е представено от Разума като управлявано от числата, макар, че тези числа се проявяват най-ясно в образите на онези мери, в които Разумът, мислейки ги и разполагайки ги в себе си, е видял свършената истина и в същото време в това, което е познаваемо със сетивата, той е открил само техните сенки и следи в този свят“⁴⁴. Казано по друг начин, за средновековните учени мъже, както и за ранните питагорейци, предмети като аритметиката и геометрията са имали универсално приложение, доколкото са стояли в основата на числовия синтез, изграждащ представата за съществуващото и поставящ акцента върху световната хармония. Изкуства от тривиума пък са били считани за полезни при излагането, както на дисциплините от квадривиума, така и на собственото си съдържание, още повече, че с тяхна помощ се е изяснявала връзката между език и мислене. На тази основа е ставало и вътрешното разделение във функциите на изкуствата – дисциплина като метриката се е считала по всяка вероятност като по-приложима към граматиката и реториката, отколкото към математиката и хармонията, и затова в историята на Марциан Капела Минерва (римска богиня на занаятите и изкуствата) решава, че нейният предмет принадлежи на музиката. Диалектиката от своя страна е представена като родствена на геометрията, доколкото има общи неща между използваните от тях методи: доказателствата на геометрическите формули, както и в диалектика са форма на логическа разсъдъчност. Всъщност за връзката между дисциплините от тривиума и квадривиума говорел още – в *Атически ноци*, като цитира Варон (18,15,1) – Авъл Гелий, според когото същест-

⁴⁴ *De ordine*, II, 15, 43.