

Цочо Бояджиев

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ
том II
СРЕДНОВЕКОВИЕ
2

АВГУСТИН И ДЕКАРТ
ОТ ПЛИТОН ДО ВИСАРИОН
СТАТИИ

София, 2020

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“.

© Цочо Бояджиев, автор, 2020
© Издателство „Изток-Запад“, 2020

ISBN 978-619-01-0668-5

Цочо Бояджиев

**ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИ
ИЗСЛЕДВАНИЯ
ТОМ II
СРЕДНОВЕКОВИЕ
2**

**АВГУСТИН И ДЕКАРТ
ОТ ПЛИТОН ДО ВИСАРИОН
СТАТИИ**



СЪДЪРЖАНИЕ

АВГУСТИН И ДЕКАРТ. РАЗМИШЛЕНИЕ ВЪРХУ ОСНОВАНИЯТА НА МОДЕРНАТА КУЛТУРА / 9

I.	Няколко думи за въведение	11
II.	Проблемът	13
III.	Контекстът	14
IV.	Едно предварително наблюдение	16
V.	Принципът на съмнението	18
VI.	Едно „психоаналитично“ отклонение	20
VII.	Августин: „Аз съм“	21
VIII.	Из трактата „За природата на доброто“	28
IX.	Ренесансът: експанзията на емпиричния Аз	34
X.	Два текста	45
	1. Марсилио Фичино, Платоновата теология, за безсмъртието на душата, XIV 3	45
	2. Джовани Пико дела Мирандола, Хептаплус, V 6	48
XI.	Жилото в пъттa	50
XII.	Декарт: „Обратната перспектива“	58
XIII.	Декарт: „Мисля, следователно съм“	63
XIV.	Из „изследване на истината с помощта на естествения разум“	66
XV.	Аз съм пътят, истината... животът?	69
XVI.	Каква ми е Хекуба	73
Приложение	76	
	Диалогичният принцип на историко-културното изследване	76
	Едно допълнение	93

От Платон до Висарион /97

Няколко пояснителни думи 99

Първа лекция.

Началото на дискусията за отношението

между Платоновата и Аристотеловата философия 100

Платон. Живот и съчинения 101

„За различията между Платон и Аристотел“ 102

Втора лекция.

Началото на дискусията за отношението между Платоновата и Аристотеловата философия

(учението за идеите) 114

Трета лекция

Съмнения и опровержения 124

Първите реакции 124

Георги Схоларий и неговата „Защита на Аристотел“ 131

Четвърта лекция

Отговорът на Платон 146

Пета лекция

Философските възгледи на Платон 154

„Коментар върху халдейските оракули“ 154

„Закони“ 159

„Трактат за добродетелите“ 176

Шеста лекция

Продължение на дискусията 181

Критиката на Теодор Газа 181

Защитата на Михаил Апостолий 184

Отговорът на Андроник Калист 186

Седма лекция

Аргументите на Матей Камариотис 188

ОСМА ЛЕКЦИЯ

„ХУЛИТЕЛЯТ НА ПЛАТОН“ И НЕГОВИЯТ ОПОНЕНТ.....	197
Георги от Трапезунд, Полемиката срещу Теодор Газа	197
Георги от Трапезунд, „Сравнение между Платоновата и Аристотеловата философия“	200
Намесата на Николо Пероти.....	216

ДЕВЕТА ЛЕКЦИЯ

ФИЛОСОФСКИТЕ ВЪЗГЛЕДИ НА ВИСАРИОН	218
„Срещу хулителя на Платон“	219
„За природата и изкуството“	236

ЛИТЕРАТУРА.....	244
-----------------	-----

СТАТИИ / 247**ЕДИН ДИСКУСИОНЕН ВЪПРОС**

у Тома от Аквино: ПРИЧИНАТА ЗА ГРЕХА	249
--	-----

ПРОБЛЕМЪТ ЗА СВЕТАЛИНАТА

в коментара на свети Тома от Аквино	296
върху „За божествените имена“ на Дионисий Псевдо-Ареопагит.....	296

СВЕТИ ТОМА ОТ АКВИНО

И СРЕДНОВЕКОВНАТА ВИЗИЯ ЗА ЧОВЕКА	309
---	-----

STUDIOSITAS И CURIOSITAS

у свети Тома от Аквино	331
------------------------------	-----

МАЙСТЕР ЕКХАРТ ИЛИ ЗА МЪЖЕСТВОТО НА РАЗУМА	336
--	-----

ГЕОРГИЙ ПАХИМЕР МЕЖДУ ПЛАТОН

и Дионисий: единното и битието	360
--------------------------------------	-----

MERISTON SYMBOLON. ГРИГОРИЙ АКИНДИН

и СПОРЪТ ЗА ТАВОРСКАТА СВЕТАЛИНА	375
--	-----

XV. АЗ СЪМ ПЪТЯТ, ИСТИНАТА... ЖИВОТЪТ?

В ЗАКЛЮЧЕНИЕ НЕКА ПОВТОРИМ ОТНОВО разгърнатите формули на Августиновото и на Декартовото *sum*. За първия „аз съм“ означава „аз-съм-като-творение-Божие“, за втория – „аз-съм-като-мислеща-вещ“. За първия себеидентичността на човешкото съществуване се определя от неотменното присъствие на Бога в нас, за втория – от несъмнената наличност на акта на мислене в душата. Разбира се, различните принципи конституират различни светове, и нашата следваща задача би могла да бъде вглеждането в очертаванията на тези светове, израстващи и надстрояващи се върху така определените конститутивни принципи. Тук обаче аз ще се задоволя само с един, но – струва ми се – изключително значим шрих.

Вгледаме ли се в образната система на Августиновите творения, ние лесно можем да забележим особено пълтно присъстващите в нея три смислозадаващи символа – пътят, истината и животът. Присъствието на тези символи в Августиновите текстове е обяснимо. Ако „аз съм“ дотолкова, доколкото съм Господен, а Бог е „пътят, и истината, и животът“ (Иоан. 14:6), то всяко описание на съществуващото е осъществимо най-непосредствено и най-адекватно тъкмо чрез тези три модалии: съществуването е насоченост по пътя Господен, пребиваване при Божията истина, причастност към вечния живот. Пътят, истината и животът са трите „лика“ на човешкото битие, неговата олицетвореност. При това тази триада не допуска в себе си никаква дисбалансираност. Моето съществуване не може да бъде оправдано чрез простата устременост по пътя, чрез безкрайното боготърсачество, ако то не е в същото време и в някакъв смисъл притежаване на Божията истина. Но то не може да бъде метафизически оправдано и ако е само пребиваване в истината, без да е в същото време и причастеност към живота. Защото самото богопознание е за нас вечен живот (Иоан. 17:3). Казано накратко, за Августин истинно съществуващият човек, т.е. поелият пътя към Бога християнин, е непременно *жив човек*.

Тази трафаретна констатация е необходима, за да отправим от нея – като от своеобразен хоризонт – погледа си към Декарт.

Действително и безспорно съществуваща за него е мислещата субстанция, *ens cogitans*. Но за конституирането на *ens cogitans* е достатъчна наличността на ясна и очевидна истина в душата и на ефективен метод, способен да актуализира тази истина. И само толкова! Истината и пътят описват изчерпателно човешкото *sum* и Декарт е последният, който без нужда би „умножавал същностите“. Наистина, първото послание на апостол Йоан Богослов прогласява, че „Бог ни е дарувал живот вечен; и този живот е в Неговия Син. Който има Сина Божий, има този живот; който няма Сина Божий, няма този живот“ (5:11–12), ала нали вече се знае, че Бог не може да бъде със сигурност основанието за нашето съществуване! В такъв случай какво става с живота?

Текстовете на Декарт са изключително показателни. Удивително е почти пълното отсъствие в тях на традиционната за философската книжнина изобщо тема за живота и смъртта. Това отсъствие е толкова по-необяснимо при огромната значимост на темата в сюжета на самия Декартов живот. Достатъчно е да напомним, че тъкмо проблематичността на съществуването на прага на смъртта принуждава Декарт да се съпротивява срещу небитието както физически (с помощта на упражненията по фехтовка и езда), така и логически (с помощта на центрирането на човешкото битие в мисленето).

Очевидно тук е налице някакво разминаване между литературния и жизнения пласт на съществуването или – по-скоро – между „живеенето“ и самото-съществуване, между *existere* и *esse*. Наистина, ако аз съм не човек, а „мислеща вещ“, то моето метафизическо определение ще образуват не животът и смъртта, а мисленето. Що се отнася до живота и смъртта, то тяхното отношение се определя от принципа: *aumer la vie sans craindre la mort* (АТ, II 480). „Да обичаме живота, без да се боим от смъртта“ – и това е всичко. Действителен край на човешкото съществуване ли е смъртта, безсмъртна ли е душата, какви са измеренията на отвъдния живот – към всички тези съдбоносни за *живия човек* въпроси Декарт се отнася с удивително безразличие. Разбира се, Декарт добре знае, че тъкмо идеята за безсмъртието на душата може да ни подтикне да жадуваме смъртта, ала бедата е там, че никое разумно основание не доказва самото безсмъртие (АТ, IV

315). Ние бихме могли да имаме – на основата на вярата, но и на естествения разум – добри надежди, ала в никакъв случай не и сигурност в отвъдния живот (АТ, IV 333). Аз, изповядва Декарт в писмото си до Мерсен от 24 декември 1640 г., не съм казал и дума за безсмъртието на душата, „понеже не можех да докажа, че Бог не би могъл да я унищожи“. Единственото, което е възможно да твърдим със сигурност, е, че природата на душата е изцяло различна от тази на тялото и че следователно душата не умира ведно с тялото. Ала сама по себе си отделеността на душата от тялото не доказва нейното безсмъртие (АТ, VII 153).

Наистина, темата за живота присъства в писанията на Декарт – но извънредно рядко, и то само в един точно определен контекст. Ако за Августин придобиването и съхранението на живота е акт на надмогване, акт на прехождане в друго екзистенциално състояние, то за Декарт собственият проблем на живота е не качествената трансформация на Аза, а удължаването на неговото „живеене“. Впрочем и принципната цел на всички свои изследвания Декарт вижда не другаде, а в запазването на здравето (АТ, IV 329) и в максималното „технологично“, чрез медицината, удължаване на живота (АТ, I 507). Такова удължаване е възможно по принцип, стига да *знаем* „изкуството“ за това – както е възможно да удължим живота на растенията и животните с помощта на съответните „изкуства“ (АТ, V 178). На свои познати мислители се хвалил дори, че е изнамерил средство за продължаване на човешкия живот до 400–500 години (АТ, XI 671).

Така драматичната екзистенциална опозиция „живот – смърт“ се подменя от чисто квантитативното съизмерване на двете модалии, а с това по същество се сменя самият проблем. Самият живот се подменя от мисленето и поради това трагедията на смъртта се преживява просто като загуба на възможността за функциониране на разума (АТ, IV 282). Впрочем в тази подмяна ние лесно бихме могли да разчетем типичния акт на табуиране на жизнено значимите екзистенциалии във философската литература на новото време. За смъртта просто не се говори, нейното име не се споменава – вероятно поради архаичния страх от магическото призоваване – чрез името! – на злощастieto, от енергетизиране – чрез произнесеното име! – на губителните сили на

небитието. Нека ми бъде простено сравнението, но тук Декарт ми прилича на уплашено дете, което много внимателно гледа да не изрече думата, пораждаща в него ужас и трепет, на дете, което със свито сърце непрестанно повтаря на себе си: „не ме е грижа и не ме е страх“. Този инфантилен рефлекс е много типичен и ако се вгледаме в собственото си поведение – в собственото си интелектуално поведение!, – ние много лесно бихме го открили и в самите нас.

Разбира се, там, където е ампутирана смъртта, по същество е ампутиран и самият живот – защото тоталността на живота непременно включва в себе си и смъртта. Тъкмо поради това и логическият лек срещу смъртта, предлаган ни от Декарт, е изчистеният от смъртта живот, животът на чистия метод, животът в абстракцията, животът не на човека, а на мислещата вещ. И тъкмо поради това този лек е абсолютно неефикасен. Защото опитвайки се да прогоним смъртта, ние всъщност сами я каним в себе си. Тя прониква в нас именно чрез чистия метод, който е абсолютна нежизненост, чрез абстракцията, която е не живот, а „извлеченост“ от живота и значи смърт. Декарт е достатъчно проникателен мислител, за да не забелязва това. И ние бихме могли да разпознаем някакво особено униние и безнадеждност в писанията му относно възможността за продължаване на живота, някаква странна тъга зад самохвалните оптимистични думи – защото *prolonger la vie* все пак не е равностойно на придобиване на вечен живот.

И тъй, укрепвайки нашето „съм“ чрез несъкрушимата подпора на *cogito*, Декарт е принуден да ампутира – в името на сигурността – самия живот. Животът трябва да бъде отстранен именно поради неговата неотменна проблематичност, поради факта, че той е винаги „със-смъртта“, че е непременно *живот-и-смърт*, съществуване-и-несъществуване. „Аз съм“ може да бъде съхранено единствено когато от него бъде отстранен коефициентът на небитийност, ала това не може да стане, ако не бъде отмахнат червеният с небитие живот. Алтернативата се очертава съвършено ясно: или аз собствено *не съм* или *аз съм мислеща вещ* (а не жив човек). Изборът на Декарт пада върху втората възможност. Самата формулировка на алтернативата, прочее, предопределя този избор, защото в едно „или – или“ ние никога не бихме

предпочели безусловното небитие пред макар и редуцираното съществуване.

XVI. КАКВА МИ Е ХЕКУБА

И за какво? За нищо.

Зарад Хекуба!

Каква му е Хекуба, той на нея

какъв ѝ е...

Шекспир, „Хамлет“, второ действие

Под този въпрос-заглавие един приятел публикува бележка по повод моя книга (в. АБВ, бр. 10/7 май 1991 г.). Разбира се, самият той, бидейки заразен от същата болест, знае много добре отговора. И все пак той формулира прекрасно недоумението на мнозина, виждащи ни да се занимаваме в тези бурни и превратни времена с отвлечени и привидно странични предмети. Това недоумение е съпътствало цялата ми досегашна дейност, и днес аз се чувствам задължен да изкажа експлицитно – макар и пределно сбито – екзистенциалните мотиви на своето начинание. Разбира се, най-напред трябва да заявя убеждението си, че става дума за напълно конкретен и значим предмет, доколкото няма по-конкретна и по-значима тема от тази за основанията на собственото ни съществуване. Тъкмо напротив, проблемите, които могат да поемат върху себе си предиката „актуални“, със самата си ситуативност проявяват себе си като случайни и малозначителни: защото валидното единствено тук-и-сега е лишено от вътрешния обем и изразителност, определящи метафизическата релевантност на един предмет.

Тук му е мястото и да декларирам, че предлаганият от мен „опит“ не носи в себе си никакъв реставраторски смисъл. Аз винаги съм бил далеч от мисълта да противопоставям една „добра“ епоха от миналото на недостойните „модерни времена“ и в този смисъл да апелирам за връщане към „изгубения рай“. Историческата реконструкция има за мен значението на своето

рода отстъпване от саморазбиращите се очевидности на нашето непосредствено живеене, обглеждането им от един външнопоставен тям хоризонт, гарантиращ възможността за тяхното рефлексивно преосмисляне и активиращ духовната ни енергия за тяхното критическо коригиране.

Така от хоризонта на Августин аз се надявам да съм съзрял някои основни дефекти на модерното самовъзприемане и на модерния стил на живот, да съм ги съзрял не външно-разсъдъчно, а с вътрешното око на душата, и по този начин в някакъв смисъл и да съм се имунизирал против тях.

Това е, на първо място, *редукционизмът*, свеждането на пълнотата и богатството на човешкото битие към една само, пък била тя и най-съществената, дименсия на съществуването. Все едно каква ще бъде „подпората“ на автентичното човешко съществуване, дали това ще бъде мисленето, езикът, социалността, либидото или нещо друго, такава позиция е за мен принципно неприемлива, доколкото тя е свързана неизбежно с ампутацията на онова екзистенциално преизобилие, което наричаме „живот“.

На второ място това е безогледният *активизъм*. Разбира се, свеждането ми към „мислеща вещ“ непременно ме конституира като homo faber – защото самото мислене е активност. Ала животът не е само активност. Животът – в неговата пълнота – е непременно и страдателност, безкрайно съчинителство, но и смирена отдаденост, actio, но и contemplatio.

На трето място идва *егоцентризмът*. Тук няма да се спрам на този така характерен дефект на модерната епоха. Сторил съм го на друго място (вж. „Сократовите беседи и модерният диалог“). Ще си позволя да подчертая само, че за мен новоевропейският его-центризм е не просто една морално осъдима, но и една метафизически порочна позиция. В този смисъл моите мотиви против нея са не сантиментални (всички призови към човешката солидарност от позицията на *безусловното ergo sum*, които се отправят от някои съвременни философски течения, ми изглеждат напълно лишени от основания), а изцяло коиструктивно-метафизически.

Най-сетне това е особеното, бих го нарекъл истерично-героично, *изражение* на човешкото същество, отсъствието в него на съзнание за граница и на смиреност. Наистина, безкрайно активният, самокоинституиран се и самодостатъчен Аз се възправя с една неимоверна горделивост, с една надменна изпъченост, която би изглеждала внушително, ако зад нея не прозираше все пак сянката на онази недостатъчност, която ни е изкушила да превърнем живия човек в „мислеща вещ“, в „агент на езикови изрази“, в „син на работническата класа“ или в нещо подобно. Тъкмо странното съчетание между безмерното високомерие и смътното усещане за ущърбност поражда истеричната свръхактивност на модерния човек. Аз самият съм боледувал от тази болест (а не съм излекуван напълно от нея и до днес) – затова добре познавам симптомите. Що се отнася до лечението ѝ, не бих дръзнал да посочвам рецепти. „Будет и того, что болезнь указана, а как её излечить – это уже Бог знает!“ (Лермонтов).