

Абстрактният човек е чудовищен: от Алберт Велики до Борхес и обратно¹⁷⁹

ЕВЕЛИНА МИТЕВА (КЪОЛН)

Abstract: In this text, presented as a lecture at the Sofia University in May 2016, I am taking the image from Jorge Luis Borges' *Dr. Brodie's Report* in order to make a point about Medieval author Albert the Great. Albert was famous for his theory of intellectual happiness. I argue in this text that Albert, even when defining the human being as intellect, never saw the man *only* as intellect. The other human faculties play important role in the process of human perfection.

Key words: Albert the Great, Intellectual Happiness, Jorge Luis Borges, Francisco Goya, Dante, Walter Burley, Metaphysical Man.

В тази лекция, обявена като 'академична', всъщност ще става дума и за една лична история. Тази история ще се появява понякога като червена нишка в тъканта на този иначе все пак академичен текст, за да съшие различни автори – но не и различни идеи – в един разказ.

И така, историята започва в студентските ми години, някъде между първи и трети курс. Превеждам – къде по-усилено, къде с прекъсвания – отделни съчинения на Алберт Велики. И докато денем превеждам Алберт – Алберт учителя на Тома от Аквино, Алберт учителя на схоластиката, – вечер чета различни неща, и едно от нещата, които просто ме отвяват с метафизически вятър, е Борхес. Установявам при това, че между двамата има прилика.

Алберт Велики (Albertus Magnus) е средновековен автор, роден вероятно

¹⁷⁹ Гост-лекция, изнесена в Софийски университет "Св. Климент Охридски" на 16 май 2016 г. Сърдечни благодарности на д-р Гергана Динева за съдействието при организацията на събитието.

през 1200 година, починал 1280. През 1223 г. той постъпва в основания няколко години по-рано доминикански орден¹⁸⁰, който бързо набира сила. През 1243-1248 г. Алберт заема катедрата по теология на доминиканците в Парижкия университет, а след това заминава за Кьолн, където по поръчка на ордена си трябва да открие висша школа. Следва го не кой да е ученик, а Тома от Аквино, който впрочем ще се окаже мълчаливо несъгласен по много въпроси с учителя си. Някъде още в началото на Кьолнския си престой Алберт решава да промени хода на историята – или да изпълни нещо отдавна намислено, зависи дали ще предпочетем да виждаме континуитет или революция в мисленето му – и на късната за онова време възраст от 50 години той се захваща с един огромен проект: да коментира всички съчинения на Аристотел. Съчинението, с което официално започва този проект, през 1251 г., е коментар към Аристотеловата *Физика*. Преди това той вече познава, разбира се, съчиненията на Аристотел, и дори държи лекционен курс, в който бива четена и коментира *Никомахова етика*, а лекциите са записани лично от младия Тома (1225-1274).

В пролога на *Физика* Алберт излага целта на своето начинание: да изгради *scientia perfecta*, пълно знание, завършена научна система. За целта той ще коментира съчиненията на Аристотел, като липсващите части¹⁸¹ ще бъдат, по собствените му думи и план, запълвани или от така наречените дигресиции, т.е. отклонения в изложението на Аристотеловия текст, в случаите, когато той е непълен или неясен, или дори с цели съчинения, ако липсите засягат цяла научна област¹⁸². Допускането на Алберт, че Аристотел е пропуснал да напише дадени части, сочи неговото убеждение, че той самият пише в съответствие с идеята за една всеобхватна, структурирана система на науките. Такива “пропуснати” Аристотелови съчинения, които Алберт дописва – и които са именно съчиненията, които през следващите векове ще се окажат едни от най-влиятелните от творчеството му, са *De mineralibus* и *De nutrimentu et nutrito*, коментар върху псевдо-Аристотеловото *De causis proprietatum elementorum*, цялото съчинение *De natura et origine animae*, *De intellectu et intelligibile*.

В тази представа за цялост на изложението, което отговаря на една цялост

¹⁸⁰ Доминиканският орден е основан през 1216 г. от испанския свещеник св. Доминик във Франция, с одобрението на папа Хонорий III (1216-1227 г.).

¹⁸¹ ALBERTUS MAGNUS, *Physica* l.1 tr.1 c.1, p. 1, ll. 38-3: “addemus alicubi partes librorum imperfectas”.

¹⁸² Ibid., p. 1, ll. 39-40: “et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit vel forte si fecit, ad nos non pervenerunt”.

на света, който изложението описва, се включва и душата. Тя също е описана цялостно, основно в аристотелистки термини. Освен че е разгледана в нейната цялост в рамките на коментара към Аристотеловата *За душата*, на отделните ѝ функции са посветени и отделни съчинения.

Душата е формалният принцип, който оживотворява естествените живи същества, в най-непосредствения смисъл, в който одухотворените същества (тези с душа) се различават от неодухотворените.¹⁸³ Така душата, като формален принцип, се явява родово понятие, което има своите видове. Присъединявайки се към аристотелистката традиция, Алберт разделя душата на вегетативна, сетивна и разумна. Вегетативната душа, присъща на растенията, е отговорна за функциите раждане, растеж и хранене.¹⁸⁴ У животните тези функции отново се изпълняват от вегетативната душа, но при тях е налице и сетивна душа – нейни основни функции са сетивното усещане и движението.¹⁸⁵ Разумната душа от своя страна е присъща само на човека.¹⁸⁶

В йерархията на природата тези видове души могат да имат самостоятелно битие – както например вегетативната душа е в растенията. Всяка по-висша душа обаче обхваща в себе си по-нисшите като свои способности, а не като отделни субстанции. Така у човека няма три души (вегетативна, сетивна, разумна), а една, която има всички душевни способности, от най-нисшите, каквито са пораждането или растежът, до най-висшите, като интелектуалното познание. Форма на човека е разумната душа, която обхваща в себе си сетивната и растителната, както една

¹⁸³ Когато обсъжда формата като структуриращ принцип на всяко нещо, Алберт започва именно от формите на неодушевените предмети, срв. *За природата и произхода на душата*, тр. 1 гл. 2, (Изток-Запад: София 2010, превод Е. Митева), стр. 40 и сл.. Тук няма да се спираме върху неодухотворения свят, макар че Алберт го разглежда в изложението си, доколкото за него всичко, от камъните до интелекта, е част от една обща схема, един свят.

¹⁸⁴ АЛБЕРТ ВЕЛИКИ, *За природата и произхода на душата*, трактат 1, глава 3, стр. 51, ред 26 – стр. 52, ред 5: “А жизненост наричам действителността и завършеността, която при живите същества е битието, и която без съмнение не е някоя потенция на природната и телесна форма, а от онази потенция, която е на душата и посредством която душата задвижва тялото в неговите жизнени дейности – жизненост, хранене, растеж, пораждане от себе си и други подобни потенции, които не са налични при никоя телесна форма.”

¹⁸⁵ АЛБЕРТ ВЕЛИКИ, *За природата и произхода на душата*, трактат 1, глава 4, стр. 62, 15-18: “От казаното дотук обобщаваме, че сетивното се отнася към растителното като действителност към възможност и като формиращо и движещо спрямо задвижвания от него инструмент.”

¹⁸⁶ На сетивната душа са посветени редица “малки философски трактати” (*Parva naturalia*), които в голяма степен следват съчиненията на Аристотел, например *За съня и бодърстването*, *За сетивата и усетеното*, *За паметта и спомнянето*, *За движенията на животните*, *За вдишването и издишването* и др. На разумната душа сама по себе си, за сравнение, е посветен само един трактат, и той не е коментар на Аристотел – *За интелекта и умопостигаемото*.

действителност обхваща и други потенци. ¹⁸⁷

Ако се спрем на разумната душа, то тя е съставена от възможен и активен интелект, за които Алберт отделя множество глави в различни свои съчинения, стремейки се да обясни коректно и изчерпателно какво представляват и какво е отношението помежду им. Алберт полага значителни усилия да преодолее Аристотеловото материално-формално тълкуване на тези два вида интелект (където възможният интелект е материалният, а активният – формалният принцип на познанието), но запазва въпреки това тази бинарна схема. Алберт категорично заявява, че възможният интелект не може да бъде наречен по никакъв начин материален, нито като състав, нито като чиста потенциалност. ¹⁸⁸ Активният интелект абстрахира познаваемите форми от предметите, като същевременно актуализира познавателните съдържания на възможния. В динамичното взаимодействие между тези две страни на интелекта се крие и възможността за актуализирането на интелекта до пълните му способности. Алберт нарича това актуализиране “усъвършенстване” и в резултат от него човек става способен да постигне съзерцание на божественото. Тази теория намира широк отзвук най-вече в края на XIII и началото на XIV век, а сред днешните изследователи е позната като теория за “интелектуалното щастие”.

В коментара си *За душата*, и особено в трактата *За интелекта и умопостигаемото*, в хода на няколко глави Алберт проследява как постепеното, йерархично усвояване на все по-абстрактни форми просветлява интелекта, въздига го в йерархията на познаваемото. Тази част от трактата е озаглавена тъкмо “За естественото усъвършенстване на интелекта”, т.е. това е процес, който е природно присъщ на човека, всеки човек по природата си може да се отправи на това усъвършенстващо пътешествие. Активният и възможният интелект, в своето взаимодействие, стават едно, и тази нова форма на актуално единство в познанието може да бъде наречена “формален” интелект. Служейки си с интелекта на *началата и инструментите*, т.е. с логическия инструментариум,

¹⁸⁷ АЛБЕРТ ВЕЛИКИ, *За природата и произхода на душата*, трактат 1, глава 6, стр. 72, 21-22: “А разумната душа, тъй като е форма на човека, прави целия човек да е човек.”

¹⁸⁸ АЛБЕРТ ВЕЛИКИ, *За природата и произхода на душата*, трактат 1, глава 8, стр. 79, 21-31: “Затова в душата няма такова устройство, което да е в смисъла на форма и материя. Заради това и Аристотел не казва, че душата е “това нещо”, а казва, че тя е безусловно форма. По-добре обаче да се каже, че интелектуалната природа е съставена от онова, което е от собствената й интелектуална природа, и от онова, чрез което интелектът се усъвършенства. Защото, както вече беше показано, интелектуалната природа е това, което е, от възможния интелект, а от действащия получава своето съвършенство като интелектуално битие в действителност.”

който насочва мисленето към истината, интелектът може да бъде актуализиран до *придобит*. Този придобит интелект означава, че “интелектът е придобил сам себе си”, усвоил е максимума на способностите си. В това свое максимално състояние той се е уподобил на божественото – станал е “асимилативен”. В схематичен вид: активен + възможен = формален -> ефективен + интелект на началата и инструментите -> придобит -> асимилативен.

В този момент интелектът, в своето съвършенство, постига щастието и неговите наслади. Трябва да се отбележи изрично, че това е момент в рамките на този – земен – живот. Теорията за интелектуалното щастие е интригуваща именно с това упование в силите на човека и неговата рационалност.

“От това разбираме, че съзерцанието на чудните истини е най-върховната наслада и е най-близко до природата [на интелекта], че в него разцъфтява цялата природа на човека като човек, и особено в съзерцанието на божествените истини: защото, както и преди казахме, в тях интелектът в най-голяма степен открива себе си според собствената си природа, защото човекът, в своето истинно определение, е само интелект.”¹⁸⁹

Нека се върнем за момент към моята история. В нея аз превеждам Алберт, слушам лекции по антична и средновековна философия, ставам от първи втори курс, после и трети, почвам дори да разбирам това, което превеждам. И така година след година у мен се наслагват абстракции и интелекти. Докато в един момент си задавам въпроса: наистина, възможно ли е чрез усъвършенстване на интелекта да постигнем щастие? В горния текст Алберт използва думи като “наслада”, говори за най-съкровено постигане на “собствената природа”. Нима *това* е щастие? Не е ли твърде много интелектуализъм всичко това? Нима е възможно чрез акумулиране на познание – сякаш акумулираме електричество – и чрез усъвършенстване на разума изведнъж да “светнем” в блажено съзерцание?

Тук идва Борхес.

¹⁸⁹ АЛБЕРТ ВЕЛИКИ, *За интелекта и умопостигаемото*, книга 2, трактат единствен, глава 8, стр. 239, 13-20.

Борхес е роден през 1899 година в Аржентина, в Буенос Айрес, в семейство на военни, дядо му по бащина линия е генерал, предците му по майчина линия са участвали във войната за Аржентинската независимост срещу испанската корона (1810-1816) и в семейството се носят героични истории. Обучава се вкъщи, с частни учители, баща му е наполовина с английски произход и Борхес също израства двуезичен, чете Шекспир в оригинал, когато е на 12 г.. Когато е на 15 години (1914 г.) семейството се мести в Европа и следващите 7 години живеят в Женева (Швейцария), а след това – това са годините непосредствено след края на Първата световна война – в Лугано, Барселона, Майорка, Севиля и Мадрид. През 1921 г. семейството се връща в Буенос Айрес и Борхес започва да пише и публикува под влиянието на сюрреализма. Във философски план това е времето на феноменологията на Хусерл и Хайдегер, на екзистенциализма на Сартр; това са и ранните години на такава икона на сюрреализма като Салвадор Дали. Борхес ще стане известен – и с това и ще остане в паметта на литературата – със своите лабиринти, безкрайно извиващи се навътре в себе си библиотеки, с градината с разклоняващите се пътеки; Дали – с изкривеното и разтичащо се време наред пустоцта; Хайдегер пише “*Битие и време*”, в която говори за автентичността на Аз-а и захвърлеността в света, за затварянето на възможностите на биване с течение на времето.

В този по някакъв начин разтичащ се, пределно лишен от граници, и същевременно ограничаващ ни свят – в който изборите не прокарват път, а затварят светове – свят, който за пръв път преживява световна война (а скоро ще преживее и втора), се търси и някакъв баланс, стабилност, и очевидният, вечният кандидат за стабилност и непроменливост е разумът.

Именно случаят Хайдегер¹⁹⁰ обаче, който от “автентичността на Аз-а” достига до идеята за “сврѣхчовека” като представител на една “чиста раса”, ни убеждава, че разумът, ако бъде изоставен в своята абстрактност, води до чудовищни резултати.

Разумът борави с универсални категории и понятия, абстрахиращи – т.е. отделени – от тяхната индивидуална материя. Върху тази чистота на разума от

¹⁹⁰ Срв. М. Лила, “Безотговорният разум”, в *Литературен вестник* 9 / 2016, <https://litvestnik.wordpress.com/2016/03/11/безотговорният-разум/>

материалното почива и идеята, платонистка по своя произход, че човек постига своето щастие, когато умът му съзре чистата, отделена от сенките на променливото и материалното истина. Това допускане е и в основата на описаната по-горе теория за интелектуалното щастие. Но именно тази чистота и абстрактност на разума са същевременно това, което приютява в подземие си основанията за неговата възможна чудовищност. Този образ срещаме в едно особено ярко описание у Борхес, в разказа “Докладът на Броуди”.

Разказът “Докладът на Броуди” (1970) е построен като типичен, сух доклад на пътешественик-мисионер, който разказва за местно племе и изгледите то да бъде покръстено въз основа на заварените от мисионера Броуди структура и обичаи на племето. Поради непроизносимото туземно име на племето докладчикът избира да говори за народа на яхусите, име, широко познато от популярните “Пътешествия на Гъливер”, и синоним за неразвит народ с гнусни и противоестествени порядки.¹⁹¹ Яхусите от доклада на Броуди са не по-малко отвратително от тези на Джонатан Суифт, те хвърлят кал по някого, когото искат да повикат, малцина от тях имат имена, и не могат да броят до повече от четири, но пък са изключително прецизни в търговията, разделяйки всяка стока на купчини от по четири. Племето, продължава описанието, има йерархична структура:

Племето има крал, чиято власт е абсолютна, но подозирам, че всъщност управляват четиримата шамани, които са го избрали и които му помагат да управлява. Всяко новородено момче се подлага на внимателен преглед; ако по него открият особени белези — така и не узнах какви точно, — го провъзгласяват за крал на яхусите. Веднага след това го скопяват, изгарят му очите и му отрязват ръцете до китките и краката до глезените, та нищо на тоя свят да не го отвлича от мъдростта. Живее затворен в пещера, наричана Замък (*Кзр*), където имат достъп само четиримата шамани и две робини, които се грижат за него и го мажат с животински изпражнения. По

¹⁹¹ Сръ. ДЖОНАТАН СУИФТ, *Пътешествията на Гъливер*, кн. 4, гл. 5 (превод Ал. ШУРБАНОВ): “Макар да мразел яхусите от неговата страна, все пак не ги осъждам за омразните им качества, както не смятам, че една гней (хищна птица) има вина за жестокостта си или остър камък за това, че му срязва копитото. **Но когато едно същество, което твърди, че е надарено с разум, е способно на подобни чудовищни дела, той се опасявал, че извършаването на тази способност е нещо по-лошо от самата скотщина.** Ето защо той бил уверен, че вместо разум ние притежаваме само някакво качество, годно да засили естествените ни пороци; както отражението от размътен поток връща образа на уродливо тяло не само по-едър, но и по-разкривен.”

време на война шаманите изкарват краля от пещерата, показват го на хората от племето, за да им вдъхнат смелост, и като талисман или знаме го носят там, където се води най-ожесточен бой. В такива случаи той обикновено загива веднага под градушката от камъни, която маймуночовеците изсипват върху него.¹⁹²

Някои елементи в това описание напомнят твърде много на познатата теория за чистия интелект. Царят на племето бива ослепен, лишен от осезание, отнета му е възможността за движение, сетивните желания. Удивителното обаче е обяснението защо се прави това: „та нищо на тоя свят да не го отвлича от мъдростта“. Кралят, абстрахиран – т.е. скопен – от всяка сетивност, е онзи представител на племето, който при цялата скотщина на народа си, го извисява до възможността за чиста, неопетнена от сетивността мъдрост. Доведен до крайност и до абсурд, този образ изказва несъстоятелността на философската мечта за постигане на мъдростта отделно (и отделено) от цялото, само с една от човешките способности, било то и най-висшата – интелекта.

Подобно свеждане *ad absurdum* срещаме и по-нататък в разказа, този път по отношение на поезията. Дивото племе на яхусите, оказва се, почита поезията като белег за божествен дар. След като е довел отвлъчението на читателя от обичаите и жестокостта на племето до връхна точка, внезапно Борхес заключава, с думите на мисионера Броуди:

„Съзнавам, че яхусите са диво племе, дори може би най-дивото на света, и все пак би било несправедливо да не отбележим някои неща, които ги оправдават. Те имат строга йерархия, оглавена от крал, говорят език, основаващ се на абстрактни понятия, вярват подобно на евреите и гърците в божествената искра на поезията и допускат, че душата продължава да живее и след смъртта на тялото. Утвърждават справедливостта на наказанието и на наградата. Всъщност те са, с две думи, също толкова цивилизовани, колкото и ние самите въпреки многобройните ни грехове.“

С това изведнъж читателят е поставен пред необходимостта да признае

¹⁹² Х. Л. БОРХЕС, *Докладът на Броуди, в Смърт и компас* (сборник), превод Д. НИКОЛАЕВА, Труд: София 2004.

пред себе си, че върху същите или съвсем близки принципи е построено и собственото ни общество, каквито и това на дивото, неграмотно племе. Идеалите, в които вярваме, са толкова близо до своето отрицание, колкото не бихме желали да допуснем. И това е особено валидно, когато тези идеали са изцяло абстрактни, лишени от съдържание – лишени от връзка с цялостната структура на индивидуалния или обществения организъм.

Разказът, отличаващ се с документален стил и особена отвратителност, която сякаш не води до никаква “поука”, а остава на равнището на обикновеното описание, е вероятно това, което поражда негативната оценка у критиците. “Докладът на Броуди” е заглавният разказ от едноименния сборник, окачествен от някои изследватели като “един от най-малко привлекателните опити на майстора Борхес”, а самият разказ – като “със сигурност една от най-слабите творби на Борхес”.¹⁹³

Независимо от негативните оценки, според мен не е случайно, че Борхес го избира за заглавен разказ на целия сборник. Още повече, в предговора Борхес окачествява този свой късен сборник като своя най-автентичен опит. “Сега, когато навърших седемдесетте, – пише Борхес – вярвам, че съм открил собствения си глас. [...] Вече напредналата ми възраст ме научи да се примиря да бъда Борхес.”

Символизмът в историята и нейното внушение остава отличителна черта за Борхес, променя се обаче неговият стил. Авторът, който остава в колективното ни съзнание със символистични фигури като лабиринти и огледала, градини с разклоняващи се пътеки и мистификации на енциклопедии и светове, изглежда в края на живота си се спира пред поразяващата и жестока обикновеност на “непосредственото”, стреми се да бъде “реалист”.¹⁹⁴ Борхес сякаш се отказва от чистите удоволствия на въображението, макар да си запазва убежището на отдалечените времена и места, където “въображението може да работи с по-голяма свобода”, пак по негови думи. Борхес прилага своеобразна аскеза на въображението, за да създаде място за своя нов реализъм, в който реалистичното може и да не е реално, но е вярно. “Въображението продължава да се опитва да си

¹⁹³ G. H. BELL-VILLADA, *Borges and His Fiction: A Guide to His Mind and Art*. University of Texas Press, Austin 1999, p. 261: “*Doctor Brodie’s Report* is, on first an final analysis, one of master Borges’ least appealing efforts. [...] The title piece is surely one of Borges’ weakest single works.”

¹⁹⁴ Х. Л. БОРХЕС, *Докладът на Броуди*, в *Смърт и компас* (сборник), предговор към сборника *Докладът на Броуди*.

представи смъртта на въображението, [...] за да позволи на действителността да просветне”.¹⁹⁵

Ако нарекохме тази лекция с подзаглавие “От Алберт Велики до Борхес и обратно”, то сега в това пътешествие започваме да се връщаме стъпка по стъпка назад, от Борхес обратно към нашето начало, Алберт, за да възстановим равновесието и да избегнем опасността чистият интелет да се превърне в ‘крал на яхусите’.

Една картина, която онагледява – и то като че ли с особено “борхесова” изразност – напрегнатите отношения между автора и неговото въображение, е гравюра номер 43 от цикъла *Los Caprichos* на испанския художник Франсиско Гоя (1746-1828). Гравюра номер 43 е озаглавена *El sueño de la razón produce monstruos*, *Сънят на разума ражда чудовища*. Таблото изобразява художника, заспал на работната си маса, а от мрака зад него го връхлитат нощни птици, грамадни прилепи, зад него сякаш дебне рис. Надписът на бюрото му гласи „Сънят на разума ражда чудовища“. Посланието би могло да се интерпретира двояко; в случай, че „сън“ означава „спане“, тогава заспалият разум е застрашен от наплива на нощните чудовища на своята фантазия. Ако пък схванем „сън“ като „съновидение“, тогава сънищата на разума, на самозабравилия се разум, са чудовищни. И в двата случая обаче явно Гоя се застъпва за съдействие между разума и въображението. Изоставено на себе си, въображението ражда чудовища; отделен от пластичността на въображението, разумът сам по себе си също произвежда чудовищни образи. В своята напрегната заедност с разума фантазията е „майка на изкуствата и извор на чудеса”.¹⁹⁶

Както фантазията, така и разумът имат нужда от балансиране, за да не се

¹⁹⁵ G. JOSIPOVICI, *Borges and the Plain Sense of Things* (15/03/2006), <http://www.readysteadybook.com/Article.aspx?page=josipovicionborges> : “[...] the creature lost in the labyrinth of his melancholy life, welcoming with relief the coming of Theseus, who will put an end to his solitude; the Symbolist writer who refuses the pleasures of mere imagination and sets out to write that which is quite other than any of our imaginings. As with Beckett and Stevens, Borges’ **imagination keeps trying to imagine the death of imagination**, but it is only when the imagination has been given its head that it can be effectively exorcised and so allow actuality to shine through.”

¹⁹⁶ Цитатът е от текст, запазен в националния музей Прадо, смятан за оригинален ръкопис от Гоя. Публикуван в: E. HELMAN, *Transmundo de Goya*, Alianza Editorial: Madrid 1983, p. 54: „La fantasía abandonada de la razón produce monstruos imposibles: unida con ella es madre de las artes y origen de las maravillas.“

изродят в своята крайност. Факт е, че проблемът за интелектуалността на интелектуалното щастие – т.е. за неговата универсалност, абстрактност, над-индивидуалност и елитарност – съществува още за пред-модерните автори. Ако направим още веднъж стъпка назад, срещаме този проблем у Данте. Дълбоко в Ада, в осмия ров на осмия кръг, гори с неизгарящ пламък Одисей, наказан за това, че е използвал разума си свръх мяра.

В своето теоретично съчинение *Pur (Convivio, 1304-1307 г.)*, писан на италиански, Данте, под влиянието на все още изключително популярния в този период дебат за интелектуалното щастие, си задава въпроса кои са пречките за неговото постигане. Как така интелектуалното щастие, което изглежда отворено като възможност към човешката природа изобщо, изглежда все пак не е достъпно за всеки.¹⁹⁷ Данте разграничава четири причини, които оправдано възпрепятстват човека да достигне до висшето щастие – две вътрешни (поради ограничение на тялото – например немота, слепота или друго ограничение; и поради ограничение на душата – каквото е порочността) и две външни (от необходимост – семейни и социални ангажименти; и от мързел – когато поради месторождението си някой живее на място, далечно от учебно заведение и от учени хора). Изхождайки от тези ограничения, Данте формулира и целта на собственият си проект, а именно – да популяризира философското знание, нужно на душата за постигане на интелектуалното, т.е. най-висшето възможно в този живот, щастие. Като част от този проект Данте пише на италиански; от друга страна това не би било достатъчно само по себе си, ако не бъде добавена гаранцията за политически мир. Само в условията на мир хората могат да се посветят на постигане на добродетелта, или на учението и изследването, нужни за постигането на интелектуалното щастие.

Данте, следвайки Аристотел, смята, че стремежът към знание е присъщ на всички¹⁹⁸, затова и се наема да “вулгаризира” и “популяризира” философското знание, вярвайки, че обещанието за ментално щастие се отнася не само за един интелектуален елит, а за всички хора.¹⁹⁹

¹⁹⁷ DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, in DANTE ALIGHIERI, *Opere Minori* vol. II t. I, C. VASOLI e D. DE ROBERTIS (a cura di), Riccardo Riccardi Editore: Milano – Napoli 1995², I, i, 1, pp. 3-14. Срв. P. PORRO, «*Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata*». *L'ideale della felicità filosofica e i suoi limiti nel Convivio dantesco*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 59 (2002) 2, pp. 389-406.

¹⁹⁸ АРИСТОТЕЛ, *Метафизика*, кн. 1 гл. 1: “Всички хора по природа се стремят към знание”.

¹⁹⁹ Th. RICKLIN, *Vom frate e maestro zum huomo universale. Mit Dantes Commedia auf den Spuren des Albertus Magnus*, in: *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen*

Това обаче, което конкретно ме връща към Борхес, е цитат от един английски логик от XIII век, Уолтър Бърли. Уолтър Бърли (1275 – сл. 1344) е роден в Burley-in-Wharfedale, Йоркшир, учи и става магистър по теология в Париж през 1324, където влиза в дебат относно универсалиите с Окам²⁰⁰ от позициите на крайния реализъм. В началото той тръгва от по-умерени позиции в смисъла на Аристотел, Тома от Аквино и Хенри от Гент – универсалното е нещо, което съществува реално в индивидите, за да стигне в спора си с Уилям Окам до краен реализъм – универсалните понятия съществуват като екстраментални реални, отделни от индивидуалните биващи (позиция, обозначава се като “платонизъм”).

В своя *Трактат за формите*²⁰¹ Бърли разглежда проблема за онтологичния статут и познаваемостта на формите, т.е. общите същности. В този контекст се натъкваме на един изключително интересен “мисловен експеримент”. Какво би станало, ако абстрахираме от човека всички негови случайни, несъществени, индивидуализиращи го белези, с други думи – ако абстрахираме акциденциите от индивида?

Трябва да се каже, че като се отделят всички акциденции от човека, остава субстанцията на главата и по подобен начин и субстанцията на крака, без никаква форма, нито едната част е до другата, нито са части едновременно [намиращи се] на едно място, нито са отделени [една от друга] по място, защото не са в място. Затова ако някой човек съществува така, той не е

Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet, A. BECCARISI, R. IMBACH und P. PORRO (Hrsg.), Meiner: Hamburg 2008 (= CPTMA Beiheft 4), pp. 315-332; id., *L'image d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin chez Dante*, in: *Saint Thomas au XIVe siècle, Revue thomiste* 97 (1997), pp. 129-142.

²⁰⁰ Уилям Окам (ок. 1287 – 1347) защитава позициите на номинализма: съществуват само индивиди, няма над-индивидуални универсалии, същности или форми; универсалиите са абстрахираны от нас понятия. Т. нар. общи имена са понятия, т.е. съществуват в ума ни, не са само думи.

²⁰¹ Уолтър Бърли различава универсална форма (*forma totius*), напр. “човековост” (*humanitas*), и конкретна форма (*forma partis*), която е формата на конкретния човек, т.е. душата. Според него “формата на цялото” у едно нещо е същото нещо като „формата на частта“ на това нещо. Ние обаче се отнасяме по различен начин към това едно нещо и съответно имаме различни понятия за него. „Човековост“ и „интелектуална душа“ се отнасят към същото нещо/имат един и същи референт, но имат различен смисъл. „Човековост“ е душата като онова, което от прави тялото определен вид тяло, а не е душата сама по себе си. „Интелектуална душа“ пък обозначава душата като определено биващо, но не като действителността на едно определено тяло. Така че „човековост“ е „интелектуалната душа, оформяща тяло“ (*Tractatus de abstractis*, Vatican City, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 2146, fol. 249rb). С тази референция към тялото Бърли се опитва да запази позицията на Тома (*De ente et essentia*, ch. 2) че определението на дадена същност трябва да включва не само формата, но и материята му.

количествен, защото няма част до част.

И, ако се каже, че този човек е чудовище, защото няма [добре] оформена глава, нито друга коя да е част съразмерна според природата, казвам, че като наричам такъв човек чудовище, което се е случило или е произлязло извън или срещу общия ход на природата, с това признавам, че той е чудовище, защото според природата всяка материална субстанция има в себе си акциденции, от чието основание се нарича нещо природно, защото според основанието на акциденциите си има естествено движение и естествен покой. Затова, ако човек бъде оголен от всички акциденции, този човек няма да бъде физически човек, а би бил единствено метафизически човек, а такъв никога не се намира в природата. Такъв обаче може да се намери по чудо или по Божията сила. Всичко казано изобщо за човека и за подобните естествени неща се казва за тях доколкото са естествени неща, така че този метафизически човек не би познавал посредством видовете, усвоени чрез сетивата, тъй като не би имал сетивни органи, а посредством видове, отпечатани в него или съобщени му от Бог, както познават ангелите.²⁰² [курсивът мой]

Метафизичният човек, по думите на Бърли, т.е. човек, от когото са били акциденциите, е чудовище. У него все още се намират някаква глава, някакъв крак, но деформирани, несъотнесени към една обща същност. Такъв човек, признава Бърли, би познавал както познават ангелите – не посредством сетивата си, а би схващал директно видовете, отпечатани в ума му от Бог. Такъв човек би бил не физически, а метафизически. Не природен, а абстрактен. Такъв човек,

²⁰² Walter BURLEY, *Tractatus De formis*, Pars Posterior, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: München 1970 (BAW Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Band 4), p. 64: Dicendum quod separatis omnis accidentibus ab homine substantia capitis manet et substantia pedis similiter sine omni figura nec est una pars extra aliam nec sunt partes simul secundum locum nec separate secundum locum, quia non sunt in loco. Unde homo sic existens non est quantus, quia non habet partem extra partem.

Et, si dicatur quod tunc esset monstrum, quia non haberet caput figuratum nec aliquam aliam partem dispositam secundum naturam, dico quod vocando illud monstrum quod contingit sive evenit preter aut contra communem cursum nature, sic concedo quod illud est monstrum, quia secundum naturam quolibet substantia materialis habet in se accidentia ratione quorum dicitur res naturalis, quia ratione accidentium habet motum naturalem et quietem naturalem. Ideo, si homo esset denudatus ab omnibus accidentibus, ille homo non esset homo phisicus sed esset homo mere metaphisicus et talis numquam invenitur in natura. Posset tamen per miraculum et potentiam divinam talis inveniri. Omnia autem dicta communiter de homine et de huiusmodi rebus naturalibus dicuntur de eis secundum quod sunt res naturales et ille homo metaphisicus non intelligeret per species adquisitas ex sensibus, cum non haberet organa sensuum, sed per species a Deo impressas vel notificatas quomodo angeli intelligunt (secundum quosdam nec esset ille homo corruptibilis nec mortalis naturaliter, cum non habeat qualitates quibus alia sunt contraria.)

казва Бърли, не се намира в природата.

Намира се, по каприз на историята, в един разказ на Борхес. Човек, комуто в името на чистото съзерцание на мъдростта, биват отрязани краката до глезените и ръцете до китките, бива ослепен, сведен до чист интелект – до метафизически човек, сведен до отрицание на човешкото и който, логично, умира скоро след това.

Доколко Борхес познава средновековната философия е въпрос, на който не се наемам да дам еднозначен отговор. Изтъква се по-скоро, че е чел северната митология.²⁰³ Самият Борхес цитира в други свои разкази (напр. “Тльон, Укбар, Orbis Tertius”) отделни философи на Новото време, като Лайбниц и Спиноза. Сходството, разбира се, би могло да бъде и случайно. Въпросът, през XIII-ти век така както и през XX-ти, остава: какво е онова, което изказва същността на човека и какво го прави щастлив; кое е щастието, съответно на индивидуалната природа на човека.

И ето, завършваме пак с Алберт Велики. Защото нали и така се казваше историята, от Алберт до Борхес, и обратно.

Макар да описахме в началото Алберт като застъпник на теорията за интелектуалното щастие, и макар някои от преките му философски наследници като Сигер от Брабант или Улрих от Страсбург да са го чели предимно в тази насока, самият Алберт е много повече от привърженик на менталното щастие. За него интелектуалното усъвършенстване е само един от възможните пътища за постигане на това висше щастие – съзерцанието на божественото в този живот. Наистина, интелектът е най-висшето у човека, той е божествената искра у него.²⁰⁴ И все пак, човекът е толкова много повече. Той е също и физическо, и етическо същество:

С твърдението, че душата не се нуждае от сетива и тяло, трябва да се разбира, че тя не се нуждае от тях за усъвършенстването на интелекта. Тъй че с това завършва последната степен на усъвършенстване на душата чрез

²⁰³ M. J. TOSWELL, *Borges the Unacknowledged Medievalist. Old English and Old Norse in His Life and Work*, Palgrave Macmillan: New York 2014 (The New Middle Ages Series).

²⁰⁴ Тъкмо за “искра” ще говори впрочем Майстер Екхарт, именно под влиянието на Алберт. Cf. A. DE LIBERA, *Albert le Grand*, Vrin: Paris 1990; id., *La Mystique rhénane. D' Albert le Grand à Maître Eckhart*. Vrin, Paris 1994; id., *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris 2005; L. STURLESE, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748 – 1280)*, C. H. Beck: München 1993.

интелекта.

Тя може да постига съвършенство и чрез добродетелта и щастието в добродетелта, което сме изследвали внимателно в *Етика*.²⁰⁵

Алберт на няколко места в съчиненията си говори за “етическо усъвършенстване” като за друг възможен път за постигане на щастието, редом с интелектуалното усъвършенстване.²⁰⁶ Алберт пише две съчинения, посветени на етиката, още в ранния си период – *За доброто* (*De bono*, преди 1240 г.) и *За природата на доброто* (*De natura boni*, ок. 1241-43 г.), а след като се залавя с проекта си да интерпретира Аристотел, той коментира *Никомахова етика* изцяло два пъти – в лекционния курс *Върху Етиката* (*Super Ethica*, 1250-52 г.) и в *Етика* (*Ethica*, ок. 1262 г.).

Под “етическо усъвършенстване” тук имам предвид предимно две неща: от една страна, добродетелите са йерархично структурирани, така че и при тях има възхождане, както и в интелектуалния процес. От друга страна, в самото интелектуално усъвършенстване “задвижващата” способност, онова, което привежда целия процес в действие, е не друго, а свободната воля.

Свободната воля е онова, което дава началото на всяко човешко действие – от решението, че искам да вървя в една или друга посока, до решението, че искам да разбера, да позная нещо.²⁰⁷ Особено внимание Алберт все пак отделя на актуализацията на възможния интелект в активен. Именно волята – а не самият интелект – е способността, която дава началото на този процес, а с това и на процеса на усъвършенстване.²⁰⁸ В *За душата* Алберт посочва два начин за свързването на възможния и активния интелект: това се случва по природа или с помощта на волята. По природа човек притежава в себе си някои умопостижими понятия, които са получени не с помощта на

²⁰⁵ АЛБЕРТ ВЕЛИКИ, *За интелекта и умопостижимото*, книга 2, трактат единствен, глава 8, стр. 250, 13-20.

²⁰⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De natura et origine animae*, tr. 2 c. 14, Ed. Colon. 12, p. 39, ll. 78-79: “De parte autem animae, qua vult et operatur, quae pars affectiva vocatur, est alia via perfectionis.” Cf. *IV Sent.*, dist. 17 A, art. 10, Ed. Borgnet 29, p. 674 b; *De int. et intell.*, l. 2 tr. un. c. 12, Ed. Borgnet 9, p. 520b-521a.

²⁰⁷ Albertus Magnus, DE HOMINE. p. 491, 14-20: Stricte autem dicitur appetitus rationalis animae, et in hac significatione propriissime accipitur. Et adhuc dicitur tribus modis in illa significatione secundum triplex eius obiectum. Obiectum enim eius aut est intra aut extra. Intra, sicut potentiae animae, quas omnes voluntas inclinatur ad actum, secundum quod dicimus “volo intelligere” et “volo videre” et “volo ambulare”.

²⁰⁸ Ibid. p. 442, 23-27: Si autem quaeritur, quid sit reducens possibilem de habitu in actum, dicendum quod nihil nisi voluntas. Et hoc patet per definitionem habitus datam a Philosopho, scilicet quod habitus est, quo quis aliquid agit, quando voluerit.

сетивата, а са първите и истинни принципи на познанието. Посредством волята, от друга страна, ние придобиваме знание, учейки се от учители. Този процес на придобиване на познание постепенно просветлява възможния интелект и го прави все по-способен да се свърже с активния като негова форма и да стане по този начин *придобит интелект*.²⁰⁹ По-горе вече споменахме как протича постигането на интелектуално съзерцание; сега можем да видим освен това, че за Алберт в основата на този процес стои волята.

В *За интелекта и умопостигаемото* Алберт обръща още веднъж внимание на учението (*studium*) като фактор, отговорен за постигането на *intellectus adeptus*.²¹⁰ *Studium*, чрез което ние достигаме до все по-чисти интелектуални съдържания, е въпрос на усилие, на решение и следване на това решение. Достигането на интелектуално блаженство, следователно, не е чисто интелектуален, “автоматичен” процес, а може да бъде разглеждано като резултат от взаимодействието и съдействието между интелект и свободна воля.

Алберт Велики, Уолтър Бърли, Данте, Гоя, Борхес. За всички тях човек трябва да бъде цялостен – свободна воля и интелект, интелектуални и морални добродетели, акциденции и същност, въображение и разум. В противен случай човек е непълен, осакатен от нещо, с отрязани способности. Пълноценният човек е цялостен – от най-нисшите, до най-висшите си способности; от крайното до безкрайното.

²⁰⁹ ID., *De anima*, l. 3 tr. 3 c. 11, p. 221, ll. 81-91: Quaedam autem speculatae fiunt in nobis per voluntatem, quia scilicet studemus inveniando et studiando a doctore, et haec omnia fiunt intellectu agente influente eis intelligibilitatem, et faciendo haec intellecta secundum actum esse intellecta intellectus agens coniungitur nobis ut efficiens. [...] et ideo in omnibus his accipit continue intellectus possibilis lumen agentis et efficitur sibi similior et similior de die in diem. Et hoc vocatur a philosophis moveri ad continuationem et coniunctionem cum agente intellectu.

²¹⁰ ID., *De int. et intell.*, l. 2 tr.un. c. 8, p. 514b: adeptus est qui acquiritur per studium. Adeptus igitur intellectus est, quandum per studium aliquis verum et proprium suum adipiscitur intellectum, quasi totius laboris utilitatem et fructum. (в българския превод: стр. 238, ред 2-5).