

ПЛАТОНОВАТА ТЕОЛОГИЯ, КНИГА XVI, ГЛАВА 1-7.

МАРСИЛИО ФИЧИНО.

Книга шестнадесета, която разрешава въпроси, повдигнати от епикурейците

Глава I

Следва вторият въпрос. Защо душите са затворени в земни тела?

1. След като отговорихме на първия въпрос и показахме, че божествеността на ума подхожда на нашите души, нека отговорим на втория и покажем защо душите, ако наистина са божествени, са затворени в тъй низши тела.

Основание първо. За да имат познание за отделните неща¹.

2. Божията същност, стига само това име да ѝ приляга, не е просто някакъв род, обхващащ в себе си определени неща, защото в противен случай действието ѝ би се ограничавало единствено до нещата, принадлежащи към този именно род: както например водата създава влажното, но не и сухото, а огънят, обратно, поражда сухото, не обаче и влажното. Тъй като Бог, напротив, чрез собствената Си същност сътворява всички родове на нещата, а творещото пребивава над всичко, което бива сътворено, Той не попада сред родовете на нещата, а е над всички родове. И тъй, когато се визира в собствената Си същност – начало и образец на всичко, Той съзира всички родове на нещата, още всички видове и отделните неща. Защото Божията същност е начало, среда и крайна цел не само на началата на видовете, но също и на роящите се под който и да било вид отделни неща. Действително, тъй като няма в себе си нищо подобно на материята, която обикновено хвърля сенки пред познанието, божествената същност е светлина и пределна прозрачност. Тъкмо затова през собствената Си същност, сякаш през светлина, която сътворява и разграничава отделните неща, Бог ги прозира. А понеже Божията същност е свършено обособена не само от всяка материя или свойство на материята, но също и от всяко определено

¹ Сетивното възприятие, чрез което душата познава отделното, се обсъжда от Плотин именно в контекста на въпроса за душата на земята и за собствените ѝ възможности за възприятие (Plot. *Enn.* IV.4.22-27).

условие или отношение към тази или онази твар, като освен това е безкрайна, ето защо стои, да го кажа тъй, безразлично спрямо всичко. И тъй, (Бог) или не познава нищо, освен Самия Себе Си, или пък всичко. Но безбожно е да твърдим, че не познава нищо, защото Той е пределното основание и на познаващото, и на познаваното, и на познанието.

3. Несъстоятелно ще се окаже и възражението на Авероес, че Бог би се принизил, ако би отправил взор към по-низшето. Наистина, понеже (Бог) познава, че е начало на всичко под Себе Си, затова и знае що е това по-низше битие, следователно разбира на какво основание то търпи някакъв недостиг. Но макар да съзнава самото основание на недостига, Сам Той не е уязвим за този недостиг. Та ако Бог в обмислянето на самата дълбинна основа на несъвършенството, която е пределно чужда на Самия Него, Сам не става по-несъвършен, без съмнение толкова по-малко несъвършен ще се окаже, докато отправя зора Си към други, били те и твърде несъвършени, неща.

4. Какво да добавим? Познанието на себе си и на другото бива желано като нещо добро, защото представлява някакво притежаване на себе си и на другото. Възможно е обаче някой начин на познание да е по-малко желан от друг, ако действително начинът, по който познават външните сетива, е несъвършен, по-малко несъвършен е онзи, чрез който познават вътрешните сетива, а още по-малко – този на разума; най-сетне в най-малка степен несъвършено познава ангелският ум. Следователно, начинът на познание, по който Бог разграничава отделните неща, доколкото е безкрайно по-съвършен от този на ангелите, със сигурност не съдържа никакво несъвършенство, а напротив – цялото съвършенство в пълна степен. Без съмнение божественото познание е такова, щото чрез самото това съвършенство да става безкрайно. Най-сетне, както за нас, крайните същества, е по-добре да имаме знание за едно или друго крайно, отколкото да бъдем лишени от него, така на безкрайния Бог подобава в по-голяма степен да съзира безкрайното, отколкото съвсем нищо или пък крайни неща. Той познава отчетливо навсякъде отделните неща, щом този, който има във властта си причината на причините, притежава по съвършен начин съвкупността на причините и всяка от тях поотделно. А отчетливото прозиране, като изцяло по-

съвършено от обърканото, следва изцяло да се предпочита пред него. Но за да не се отклоняваме повече, нека пристъпим към обсъждане на останалото.

5. Ангелът също познава целокупното божие творение, както и отделните твари. Без съмнение, ако предмет на нашия ум са самото битие и общосподелимото истинно и по тази причина човешкият ум се насочва, макар стъпка по стъпка, към всички съществуващи и истинни неща, подхожда да се заключи, че умът на ангела, който стои по-високо от нашия, схваща всичко, и то, както настояват платониците, всичко в един миг. Но в какво се вглежда ангелът, че да види всичко? Нима насочва погледа си към телата? По никакъв начин. Тъй като ангелският ум е неподвижен и съзира всичко в един миг, той не може да познае тази целокупност благодарение на телата, които като се изменят непрестанно в своя бяг, един път показват едно, друг път – друго. И щом начинът на действие следва начина на съществуване, ангелът, който съществува напълно свободен от тяло, ще проумява без да се опира на телесното; освен това не подлежи на оформяне от страна на телата онзи, който е по-превъзходен и не влиза в съприкосновение с тях.

6. Дали пък (ангелът) не обръща взора си към ангелската същност? Наистина той прави това, но в ангела съзира единствено ангел. Защото ще види в ангелската природа толкова, колкото нейният собствен обхват позволява. Тя обаче е ограничена изцяло в ангелския род. И тъй, в нея ще съзре ангела, а останалите родове на нещата ще различи само смътно. Наистина, ако материята възпрепятства познанието, а сътворената същност съдържа в себе си нещо, подобно на материя, безформено и затъмнено, следва, че никой сътворен ум, доколкото в себе си съзира някаква гола мрачина, не ще постигне яснота на зрението и съгледаното: също както ако луната се вгледаше в себе си, без още да е получила светлината на искрящото слънце. Следователно, както окото не различава цветове, освен посредством самите форми на цветовете, така и умът не вижда с яснота родовете на нещата, освен чрез собствените им форми, щом наистина формата е това, което привежда в действие. Същността на ангела е форма единствено на ангела и то по някакъв начин затъмнена. Но Божията същност – или по-добре: истината и благостта – е форма на всички неща и

пречиста светлина, корен, разумно основание и образец. И тъй, единствено през нея, като през слънчева светлина, всички неща могат да бъдат съзрени.

7. Нима следователно ангелът съглежда целокупността на нещата през самата божия същност? Не, това не е възможно да стане през абсолютната Божия същност без никакъв посредник. Защото как безкрайната същност без предварително приготвяне може подобно на форма да се съотнесе с крайния ум? Все пак необходимо е самият ум да има в себе си някаква форма, чрез която да осъществява проумяването. Ето защо ангелът възприема от Божията същност формите и образците на нещата; и както посредством слънчевата светлина, придаваща действителност на всички цветове, окото възприема формите на същите тези цветове и вижда цветно, така посредством Божията светлина, придаваща действителност на всички неща, умът на ангела приема видовете на същите тези неща и ги проумява. Както подобава, Бог оформя по-напред и в по-пълна степен най-близката до Себе Си духовна материя, ще рече ангелските умове, а едва след това – и най-отдалечената от Него материя на света.

8. Но много на брой са умствените степени, много повече от телесните, както предава Дионисий Ареопагит². Понеже отличният Първомайстор пожелал да установи повече степени в по-превъзходните си творения, отколкото в по-низшите. Така Божият град ще бъде по-бляскав, ако в него степените на благородните и свободни граждани са повече, отколкото тези на наемниците и робите. Такова без съмнение е съотношението между умовете и телата.

9. Колко на брой обаче ще да са главните редове сред ангелските степени, това достатъчно обсъдихме, изхождайки от мнението на Дионисий, както в съчинението *За религията*, така и в *За грабването на Павел*³. Също и това, по какъв начин платониците разделят редовете на девет, разгледахме при друг случай, понеже очевидно ангелите са някакви интелекти, съзерцаващи самото върховно умопостигаемо, в което съзират същността, живота и способността за проумяване⁴. При умопостигаемото в същността са положени както животът, така и проумяването – но според мярата на същността. Сетне, и в живота имаме

² Pseudo-Dionysius, *De caelesti hierarchia* VI.2-IX.4, XIV (PG III.200d-261d, 321a). (MA)

³ Ficino, *De christiana religione* 14 (Op. c. 19), *De raptu Pauli* (Op. cc. 699-701). (MA)

⁴ Ficino, *Theologia Platonica*, XII.7.8. (MA)

останалите две – по сходен начин според мярата на живота. Все така и в проумяването пребивават останалите две, ще рече същността и животът – според някаква негова си мяра. В този случай следователно върховното и единно умопостигаемо се разделя на три (степени) и през тези три се умножава до девет. **10.** Интелектите, които отправят взор към самото (умопостигаемо), се разпределят по същия начин в девет реда. И по този начин платониците разделят ангелите, отдадени единствено на съзерцание. А онези, които освен това участват в управлението на света, някои разделят с помощта на дванадесетицата и седмицата, преди всичко според дванадесетте знака на Зодиака и седемте планети. Сетне към тях добавят други някакви ангелски войнства, в съответствие с броя на звездите във всяка от световните сфери, изпълняващи там определени служби; и още толкова подразделения от демони и герои, подчинени на ангелите; и най-накрая също толкова на брой редове отделни души, които се прикрепят към по-висшите божествени сили.

11. Но нека сега оставим войнствата на демоните и героите; достатъчно е да сме разбрали, че платониците полагат над нас безброй умове; а когато ги назовава, Ямблих възприема не само имената „ангели“, но и „архангели“ и „начала“ от нашите (теолози), и смята, че божествената светлина снизхожда през всички тях като през стъкла чак до нас. Ето защо онзи божествен лъч, оформящ умовете, достига през почти неизброими междинни духовни степени чак до най-низшите умове, каквито именно са човешките души. Тук изглежда трябва да се обмислят четири неща. На първо място – божественият лъч, сетне – положените в него видове на нещата (които видове наричаме още разумни основания на нещата, които ще бъдат сътворени, и идеи), на трето място – умовете, на четвърто – способностите на умовете.

12. Доколкото пребивава в свръхпростото Божие единство, лъчът е свършено единен и свръхпрост, и излага пред божественото око единна идея, сиреч едната Божия същност; но в същото време тя е съобщима за нещата, които ще бъдат сътворени, посредством множество начини на съществуване. Последните у Платон са самите идеи на нещата, като според такива начини нещата следва да бъдат създадени. И тъй, едната Божия същност е едната идея, която изпълнява функциите на всички идеи, и през тази единна идея Бог обхваща с поглед

целокупното творение. Колкото повече напредва онзи лъч при изливането си от Бога, отдалечавайки се от божественото единство, толкова повече се раздробява, и ако първоначално пред божественото око е излагал единна идея, сетне представя на ангелските очи все повече и повече (идеи): както изведената от центъра линия, която в него е била неделима, колкото по-надалеч отстъпва, в толкова повече части се разпростира. Или още по-точно, както слънчевият лъч в самото слънце проявява единната форма на светлината, в огъня – множество форми, още повече – във въздуха и водата, извънредно много – в земята. Както се променя онзи божествен лъч, така и умовете, в които се влива. Защото колкото по-близо се намира умът до божественото единство, толкова по-единен и прост е той; колкото пък по-далеч отстои – толкова повече за него важи обратното. А всеки ум улавя идващия лъч в съответствие с природата си. Ето защо висшите умове го улавят по по-прост, останалите – по-раздробен начин. Затова и малко на брой са идеите, изрисувани от лъча в издигнатия нависоко ум, в следващия са повече, а нататък се умножават още и още. А понеже колкото нещо е по-просто и в по-голяма степен единно, толкова то е по-силно, по-висшите умове се отличават с по-прозорлива способност за проумяване, а в следващите тя отслабва. Вследствие на това по-висшите умове виждат посредством по-малкото на брой идеи не по-малко, отколкото останалите умове – през по-големия брой идеи. По същия начин извънредно опитният лекар предвижда у болния бъдещите проявления на заболяването посредством един симптом, неопитният се нуждае от повече симптоми, за да постави диагноза, а начинаещият – от твърде много. А досетливият слуга разбира от едно кимване заповедта на господаря си, докато на по-несхватливите трябва да се обяснява многословно. Следователно както поради простотата на току-що излелия се от Бога лъч, така и поради единството и чудната прозорливост на висшите умове, на върха на ангелската йерархия идеите са твърде малко на брой и съвсем общи, докато в следващите (степени) в съответствие с реда те се умножават и стават по-частни.

13. Разгледай един пример, сходен, както ми се струва, с истината. За перипатетиците най-общото от всички неща е самото битие. То се подразделя на две: първото съществува от себе си, второто – в друго; първото съответно е субстанция, второто – акциденция. Субстанцията от своя страна се разделя на

телесна и нетелесна. По същия начин акциденцията е или качество, или количество. Тялото също е два вида: живо и неживо. Това важи и за духовете, от които едни са обособени от телата, а други – свързани с тях. Сетне всеки от тези родове се подразделя чак до последните видове; а най-накрая всеки от видовете – до неизброимите отделни неща.

14. Бог разбира всичко посредством едната идея на самото битие или благо, която е самата Божия природа. Нека предположим, с оглед на горния пример, че първият ангел разполага с две идеи – едната за субстанция, другата за акциденция – чрез които проумява всички родове на субстанциите и акциденциите: така както онзи божествен лъч, който е бил оформен в Бога през едната идея за самото битие или благо, в първия ангел вече се разделя на две формули, отстъпвайки от едното и обличайки се в идеите за субстанция и акциденция. След като раздвоеният лъч на свой ред се е удвоил, нека вторият ангел приеме оттам четири идеи, като две от тях се отнасят към рода на субстанцията, две – към този на акциденцията, а именно: една идея за телесната субстанция, друга – за нетелесната; и отново една за онази акциденция, която определяме като качество, друга – за акциденцията, наричана количество. През тези четири идеи той следва да проумява всички родове на неща, които попадат под общата субстанция и общата акциденция.

15. Нека третият ангел възприема осем идеи благодарение на отново удвоения и многократно раздробен лъч и чрез тях проумява също толкова, колкото първите два ангела. Оттук излиза, че в по-извисените умове пребивават по-универсални идеи, а в следващите – постепенно все по-малко универсални, щом една идея в първите съдържа в себе си и обозначава толкова, колкото две идеи във вторите. Защото при снизхождането си една идея винаги се раздвоява и ще се раздвоява още и още в съответните по-ниски степени, чак докато най-низшият ред на умовете, ще рече разумната душа⁵, приеме божествения лъч, раздробен до степента, до която това е възможно да стане в духовна субстанция. А в тези най-низши умове той може да се раздели чак до последните идеи на нещата, дотам че да прояви толкова формули, колкото са видовете на Божиите твари, тъй щото да

⁵ Plot. *Enn.* IV.8.7.

има една идея за вида на човека, една – за този на коня и по същия начин – за останалите. Но отчленените фигури на отделните хора или коне онзи лъч не показва току-така или на когото и да било. Защото, доколкото сам е напълно неограничен, проявява формулите по изцяло неограничен начин. С основание платониците смятат, че висшите умове съдържат само универсалните идеи на отделните неща, така както имат в себе си нематериални идеи за материалните неща и по начин непородим – идеи за породимите.

16. Нека поразсъждаваме за човешката душа в момента, в който тъкмо се е изляла от Бога и все още не е облякла тяло, тъй щото, свободна от грижите си по него, да насочва цялото си внимание изключително към собствения си ум, ще рече когато в съответствие единствено и само с природата си приема непрестанно присъстващото и вдъхновяващо втичане на онзи лъч. Какво по естествен начин ще улови душата благодарение на този лъч? Толкова на брой идеи, колкото са видовете на сътворените неща, по една идея за всеки вид. Какво впрочем ще разбере (тази душа) посредством идеята за човек? (Ще разбере) само общата за всички хора природа, но не ще съзре под нея отделните хора. Същото ще стори и чрез идеята за кон и за останалите видове. И тъй, познанието на тази душа би останало объркано, тъй като би ѝ убягнало отчетливото произтечение на видовете в отделните неща; природното ѝ стремление би се оказало напразно, а влечението ѝ, което държи да обладае всяко истинно и всяко благо – лишено от удовлетворение⁶.

17. Но защо човешката душа не може да съзре ясно в последните идеи както видовете, така и строените под тях отделни неща – по начина, по който ангелите виждат в своите идеи рода, вида и отделното? Защото, както сме обсъждали по друг повод⁷, във всеки от редовете на нещата устройството по природа е такова, че действието във връхната точка на този ред да изключва каквото и да било претърпяване; претърпяването в низшите части (на реда) да е лишено от всякакво

⁶ Срв. Plot. *Enn.* IV.4.22, където Плотин говори за сладостта, предизвиквана от възприемането на сетивните предмети. В Plot. *Enn.* IV.4.24 пък се настоява, че сетивата помагат на душата да съхранява цялостта на живото същество, а същевременно и я подбуждат към припомняне на забравеното знание.

⁷ Ficino, *Theologia Platonica*, II.4. (MA)

действие; а при междинните членове да се наблюдава съответната комбинация от тези двете. Установили сме също, че нашите души са най-низшите умове. Ето защо по отношение на проумяването Бог само действа, ангелът действа и приема, а душата единствено приема посредством природата на своя ум, без да действа. Ако Бог наистина излива идеите в друго, значи не ги получава от някъде другаде. Първият ангел приема, да го кажа така, две идеи, ще рече онези два най-обширни рода на нещата (sc. субстанция и акциденция), при възприемането на които по някакъв начин се оказва в състояние на претърпяване. След като те вече са възприети, благодарение на собствената си деятелност той прониква във вътрешността на тези родове, в тях прозира ясно всички следващи видове и сам си изработва собствени понятия за всеки от видовете, като ги разпределя и надолу към отделните неща. Но това вече не е претърпяване, а действие. По същия начин действа вторият ангел, сетне и останалите, като винаги следващият ангел приема все повече идеи отгоре в състояние на претърпяване, а в действието си изработва все по-малко свои понятия за видовете.

18. Това е причината претърпяването малко по малко да нараства, а действието – обратно – да намалява, чак докато се стигне до най-низшия ум, който съвсем не действа, а се подхранва от приетите идеи, без да предприема нещо ново; неговото проумяване не е нищо друго, освен такова възприемане на идеите, което в най-малка степен може да остане неосъзнато за самото себе си⁸. И понеже по природа идеите са универсални, никой ум не може без собствено действие да ги отведе към отчетливи понятия за отделни неща. Ето защо човешката душа, която по силата на онази своя част, в която е ум, се нарежда последна сред умовете и разбира единствено чрез претърпяване, не разпределя универсалното в отделното. Но в частта, в която е божествена, посредством центъра си, сякаш йероглиф на Бога, извършва някакво действие, благодарение на което провежда или извежда видовете, но по никакъв начин не ги разделя. Освен това, в частта, в която е душа, понеже не е последната сред душите, осъществява живителна и телесна дейност. Впрочем по божествено провиждане човешката душа е положена на такава степен, че както непосредствено да следва умовете, така

⁸ Срв. също Ficino, *Theologia Platonica*, X.4.3.

непосредствено да предхожда земните тела, като поради това сродство става уязвима по отношение на тези най-низши тела и се поселва в тях по силата на някакво любовно влечение. Оттук, съединила се с най-превъзходните сред всички земни тела, душата ги направлява и чрез жизнената сила внедрява жизнени претърпявания в самите тях; а посредством сетивата отсъжда за чужди тям претърпявания, които ги засягат отвън⁹.

19. Тъй като се състои от четирите елемента и е положено в средата на света, човешкото тяло претърпява тласъците на всички елементи и на заобикалящите го тела чрез петте сетивни органа. Тези именно тласъци, предизвиквани от всички страни от отделните неща, душата възприема като отпечатъци през сетивата, с помощта на живителната сила рисува в себе си посредством фантазията техни образи и ги запамятава. Ето защо става тъй, че за кратко време фантазията почти се изпълва с отделните форми на отделните неща. Така подбуден от това, разумът¹⁰ първо възсъздава универсалните видове и посредством тях в просто въззрение схваща общите понятия. А веднага след това, изходил из това безпогрешно въззрение, вече от действителното проумяване се оттласква обратно през умопостигаемия вид към изображението и през последното прозира индивида, първоначално наистина смътно и неопределено, представи си например някакъв мед, сетне определено, като този или онзи мед.

20. А след като осъществи такива кратки и бързи действия, (разумът) придобива обичай да разсъждава по-нашироко и в детайли по следния начин. Що за нещо е това сладко и златисто тяло, което сега се явява във фантазията ми? Защо е сладко? Дали е по-сладко от вино? Тук разумът търси три неща, които, според платониците, са убегнали на фантазията: първо, субстанцията на това нещо, когато пита що е това; второ, причината за неговото качество, когато иска да узнае защо е сладко; трето, мястото му в подредбата спрямо други неща, когато се интересува дали е по-сладко от вино. Сетне, сам на себе си дава три отговора: първо, това тук е мед; второ, то е сладко, защото влажната му съставка е сгъстена

⁹ Срв. Plot. *Enn.* IV.4.23, където Плотин настоява, че без посредничеството на сетивата душата не може да познае отделния предмет.

¹⁰ Относно разсъждението (*logismos*) и доколко то зависи от положеността на душата в тукашния свят срв. Plot. *Enn.* IV.3.18.

и приготвена според определена мяра; трето, по-сладко е от вино, понеже сладостта му омайва езика в по-голяма степен и за по-дълго. Тези разсъждения на човешкия разум, доколкото следват подбудата, получена от фантазията, са частни и обхождат отделните неща.

21. (Разумът) пристъпва сетне и към други въпроси: що е мед? що е сладост? Сега вече не пита повече за този тук мед, отколкото за който и да било друг, по същия начин не се интересува и от тази или онази сладост. И след като е изоставил онова собствено изображение на меда, което му е поднесла фантазията, дири грижливо общото разумно основание на меда изобщо и на сладостта. Този въпрос е универсален. Универсален е и отговорът му, даден по следния начин: медът е пчелен сироп, топъл в течно състояние, с очистващо свойство, извънредно сладък на вкус, гъст на допир¹¹. От своя страна сладостта е вкус, дължащ се на приготвена в определени пропорции течност, съдържаща въздух. Тези общи определения на меда и сладостта разумът е дирил дълго и най-сетне е открил. Ако дълго ги е търсил, значи не ги е притежавал, защото е приел от другаде онова, до което е достигнал в разсъждението си. Откъде следователно го е приел? Не от фантазията, защото ако тя бе имала в себе си онези определения, незабавно би ги представила (пред разума), както бе сторила с изображенията; още повече, щом светлината на общото определение, бидейки по-сияйна и божествена от изображенията, би следвало толкова по-ясно да просветне пред пригодените тъкмо към нея очи на разума. Ето защо разумът остава да е приел онези определения от ума, до който е толкова близо, че се сдобива с онази негова сила, чрез която, след като е оставил настрана някогашните питання около отделните неща, се пренася към универсалните въпроси. И понеже издирва определения по общ начин, донася общи такива обратно от ума.

22. Питаше се: каква полза (за душата) би произтекла от тялото? Без съмнение твърде голяма. Защото, ако душата, щом бъде родена, остане извън тялото, наистина ще познае универсалното, но не ще различи отделното било чрез собствената си сила, било посредством поетия от нея божествен лъч, понеже умът ѝ не ще слезе отвъд последните идеи; а разумът ще почива бездеен във

¹¹ Aristotle, *De hist. anim.*V.22.554a5 ff. (гъстота), IX.40.627a2 ff. (медът като балсам). (MA)

въззрението на ума. В това тук тяло обаче, поради сетивата, разумът е свикнал да пробягва през отделните неща, да привлича отделното към общото, да разпределя общото надолу към отделното. През отделните неща той пробягва по следния начин: това тук е сладко и златисто; следователно е мед. Привлича отделното към общото ето тъй: това тук е сладко; всяко сладко е влажно, пригответно според определена мяра; следователно това тук е пригответно според определена мяра влажно. А общото така прилага към отделното: всяко сладко и златисто е мед; това тук следователно, понеже е такава, е мед.

23. Приучен да прави това, след като душата се отдели (от тялото), разумът с леснота ще разпределя общите идеи на ума към отделни понятия. Защото както тук (т.е. в тялото) той подбужда с времето си разсъждение онзи божествен и действителен център на душата, или глава на ума, щото последният постепенно да изведе на светло спотаените в ума формули и да ги предаде чак до разума, така там (т.е. извън тялото) ще ги възпламени посредством внезапното и непрестанно влечение, придобито от продължителния навик, за да просияят (тези формули) в разума, извлечени нявга от ума сякаш чрез искрите на отделните неща. Ето защо Платон в *Писмата* и в *Законали*¹², а също и Плотин в книгата *За безсмъртието на душата*¹³ признават, че в отделените души присъства някакво усещане и грижа за нашите неща. Това Плотин настоява да се разбира в смисъл, че насочват вниманието си към човешките работи дотогава, докогато у тях остава някакво устойчиво състояние или влечение, клонящо към телата; когато то най-сетне отпадне, (душите) с такова внимание се устремяват към божественото, че или не виждат отделните работи, които се случват сред нас, или – подобно на онези, които са свикнали свръхнапрегнато да обмислят нещо – не забелязват, че виждат такива неща.

24. Приблизително същото е основанието да се запазва спомен за човешките неща. Защото на едно място Платон признава, че (душите) си припомнят, а на друго казва, че реката на забвението Лета тече в областта между този и отвъдния живот¹⁴. Защото те имат дотогава спомен за онези неща, които тук са

¹² Plat. *Epist.* II 311c, *Leg.* XI.927a. (MA)

¹³ Plot. *Enn.* IV.7.15. (MA)

¹⁴ Plat. *Rep.* X.621a-c. (MA)

възприемали сетивно, докогато все още изпитват някакво влечение към тях, а сетне – съвсем слабо ги помнят. А душите, които изпадат в тела, забравят божественото в степента, в която се потапят в тялото. Едва когато изплуват и доколкото изплуват, едва тогава и дотолкова си припомнят.

25. Но според мнението и на древните, и на нашите теолози има множество души, които направляват едни или други (тела), в едно или в друго място, не поради някакво влечение, а по силата на някакво провиждане, определено им от Бога. Добави към това и написаното от Платон в *Държавата*, а именно, че душите, които тук са се познали благодарение на някакво влечение, там ще се разпознаят и ще изпитат приблизително сходно влечение една към друга¹⁵. Също и Авицена в *Метафизика* казва, че както блажените, така и осъдените души, по силата на някакво запазващо се за известно време устойчиво състояние, придобито от сетивните вещи, ще могат в следващия живот да си въобразяват нещата, които са си въобразявали по-рано тук под действието на по-силно влечение¹⁶. Но нека сега оставим това като не така важно.

Глава II

Основание второ. За да се възсъединят отделните с универсалните форми¹⁷.

1. Действително чудна сила е този човешки разум, собствено присъщ на разумната душа, благодарение на който се наричаме човеци. Той приема от фантазията отделните неща, от ума¹⁸ – общите, и двете съчетава в едно, и както в човека се съединяват смъртното и безсмъртното, така в този разум времевите изображения се спрягат с вечните видове. Ако това не се случваше някъде в света, редицата на формите би останала прекъсната. Но то не би било възможно, ако разумната душа не се свързваше със земно тяло.

Глава III

¹⁵ Plat. *Rep.* X.614d-615a. (MA)

¹⁶ Avicenna, *Metaphysica* III.8 (ed. van Riet, *Liber*, cc. 162-163). (MA)

¹⁷ Срв. Plot. *Enn.* IV.6.3.

¹⁸ Срв. сходното деление на способностите на душата на фантазия, разум и ум в *De vita* III.22.

Основание трето. За да се отразяват обратно към Бога както божественият лъч, така и неговите формули.

1. (Разумната душа) извършва в това (земно тяло) и нещо още по-чудно, защото онзи божествен лъч, преизпълнен с идеи, след като снизходи чак до душата, преминава през нейната жизнена сила и през природата в материята на света, в която очертава някакви последни и сенчести подобия на идеите, тъй както светлината очертава образите на цветовете в огледало, или по-точно, по начина, по който посредством светлината сенките на телата се открояват по земята. Но такива подобия или сенки отстъпват безкрайно от самата божественост, защото от чисти стават нечисти (доколкото се омърсяват от противоположности), от единни – разсеяни, от общи – отделни, от неподвижни – подвижни.

2. Ако всички неща се стремят към своя произход, поради което слънчевият лъч, достигайки земята, се отразява от нея обратно към слънцето, какво чудно има в това, че и тези сенчести подобия на идеите според някакъв скрит стремеж дирят обратно предишната си чистота, и самият лъч, техният ваятел, след като е снизходил, отново се устремява пламенно към възходане? Нима тъй силна устременост е напразна? Ни най-малко. Кой ще му се притече на помощ? Не душите на дивите зверове, вперили поглед единствено в отделните изображения. Не и онези умове, превъзхождащи нашия, които, понеже нямат тела, подложени на бурите, преследващи всичко телесно, не възприемат частните претърпявания и форми на което и да било тяло. Остава единствено човешката душа, която, тласкана по някакъв начин поради земното си тяло от отделните вълнения на отделните тела, възприема през сетивото тези омърсени от материята на света подобия на идеите, съчетава ги във фантазията, очиства ги и ги въздига чрез разума, а сетне ги свързва с универсалните идеи на ума. Така онзи небесен лъч, който се е излял до най-низшите области, се влива обратно във висшите, докато подобията на идеите, първоначално разсеяни в материята, се съчетават във фантазията, сами по себе си нечисти, се прочистват в разума и най-сетне от отделни се оказват в ума общи; по този начин човешката душа възстановява отпадналия свят, понеже чрез нейната служба духовният някога свят, който сега

се е превърнал в телесен, непрестанно се пречиства и с всеки изминал ден става все по-духовен¹⁹.

3. Лъчите, изпуснати от обширния слънчев диск в тесен отвор на извънредно висока стена се оформят пирамидално в конус, сгръщат се в самия отвор до такава степен, че преминават през него обърнати, и когато попаднат върху разположения долу каменен под, очертават (подобен на слънчевия) светъл диск, толкова по-обширен, колкото по-отдалечен от отвора е бил подът; при това изглежда (този диск) ще има големина, равна на тази на слънцето, ако разстоянието, изминато от лъчите от отвора до пода, се изравни с това от слънцето до отвора. Това те всъщност постигат в нашите очи. Защото онези (лъчи), които са се сгърнали в тесния отвор на зеницата, и през нея са преминали към душата, в самата душа изпълват величината на слънцето, когато за тази слънчева големина се отсъди истинно. От това излиза, че душата отстои от очите толкова далеч, колкото слънцето надвишава самите очи.

4. Ето защо според египтяните онази душа се намира на небето и е небесна, която надвишава земните очи с толкова, с колкото ги надвишава и небето. Също и изтеченията на идеите, изпуснати от висшите умове към телата, се превръщат от преобширни в свръхутеснени, докато от универсални стават изцяло частни; а отразени най-сетне от телата към човешката душа, си възвръщат предишната широта. Така (тези изтечения) ясно показват, че човешкият ум е почти толкова отдалечен от телата, колкото и по-висшите умове. И още, понеже е отделен от смъртното с толкова, с колкото и божествените умове, е също толкова безсмъртен, колкото и те; особено щом възвръща на вечността формите, отпаднали от нея чак до времето и до неговите части.

Глава IV

Основание четвърто. За да стане душата по-блажена.

1. Освен това, снизхождането на душата в тяло допринася за блаженството на самата душа. Защото ако някой разполага с винаги здраво тяло, но с немощна

¹⁹ Срв. също Ficino, *Theologia Platonica*, XV.2.2.

мисъл, не ще знае как да цени добруването на тялото²⁰. Тя трябва понякога да боледува, та поне посредством сравнението да разпознае ценността на здравето и, след като то е било възстановено, да изпита от това повече сладост. Човешката душа, доколкото е по-слаба от всички останали умове, се нуждае от сравнение, за да постигне пълноценно отсъждане за най-значимите неща. Следователно, изтерзана от световните бури, и тук (на земята) по-точно ще предусети, и там (на небето) по-остро ще различи, по-ревностно ще се закрепи и по-сладостно ще се възрадва от това, колко тих и сладостен е пристанът в Бога. Това основание се приветства в немалка степен от Плотин²¹, но най-вече от Порфирий, който казва, че душата, изпитала множество такива злини, най-сетне изцяло ще се обърне към създателя си и никога повече не ще са завърне към тях²². Вероятно Сам Бог е постановил божествените радости по естествен път да обсипват по-горните степени на умовете, а тези от по-долен ред да ги добиват чрез усилия, тъй щото да има и такива, които със самото си раждане стават блажени, и такива, които се сторват блажени посредством начина си на живот; та нито издигнатите духове да бъдат смятани за нещо повече, отколкото са, понеже отдругаде се сдобиват с блаженство, нито по-низшите да бъдат презирани, тъй като сами са създатели на собственото си блаженство. Какво толкова, ако ангелите, доколкото отстоят подалеч от времето, веднага щом бъдат родени, посредством някакво мигновено обръщане към Бога отведнъж си спечелват блаженство? Ние пък се сдобиваме с подобно щастие чрез по-продължителен кръговрат и това, което не достига на природата ни, се отплаща на прилежния ни труд; и докато търпеливостта в достойното и благочестиво усилие компенсира отпадналостта на произхода ни, уравнивайки се по някакъв начин към ангелската възвишеност, спечелваме и равна награда.

2. Така в (притежаването на) благото се откриват четири степени. Бог има благото Си единствено от Себе Си, телата – единствено от нещо друго, ангелът и душата – не само от друго, понеже наистина го имат от Бога, но и от себе си, доколкото сами си дават благо: но ангелът – с вечно действие, душата – с времево. И не

²⁰ Plat. *Phil.* 21b-d.

²¹ Plot. *Enn.* IV.8.7. (MA)

²² Porph. *De abstinentia* III.27.6-9. (MA)

следва да се учудваме, че душата може не само да изпадне до най-низкото зло, както при осъдените, но и да възходи до най-висшето благо, подобно на ангелите. Защото първото и свободно движение няма граница другаде, освен в безпределността.

Глава V

Основание пето. За да се проявят и осъществят низшите сили на душата.

1. Това пребиваване (на душата в земно тяло) е полезно не само за разума и ума, както изяснихме, а и за трите низши способности на душата: фантазията, сетивата и хранителната способност, които присъстват в душата с не по-малка необходимост, отколкото умът и разумът, щом тя удържа средата между ангела и звяра. Действително безполезна и неспокойна е онази сила, която никога не се проявява в действие. За тези три способности не съществува действие, ако не е налично тяло, или поне то не започва без тяло²³; без тяло, имам предвид, земно тяло, те не извършват своите дейности, било отделните, било в цялата им съвкупност. Прибави и казаното от Плотин, че душата прозира способностите и природата си ясно през своите действия и не ще познае себе си и своето, освен ако всички те не се проявят²⁴. Но понеже всички действия и осъществявания на изброените способности са изменчиви и времевни, съответства им да действат за известен период от време, тъй щото това, което по времевни начин действа върху времевни неща, да осъществява дейността си за определено време; и затова такава тяло се дава за определено време. А тъй като дейността на ума и на неговия следовник, разума, е в състояние да остава непрестанно насочена към непогиващи предмети, с основание те действат безспир, макар останалите три способности понякога да стоят бездейни.

2. Но поради каква причина пребиваването на душата тук е тъй кратко? Плотин отговаря: за да преходи по-бързо към по-добри неща, след като се е освободила от товара си²⁵. Кратък срок е достатъчен да бъдат изпълнени задълженията, заради които е дошла тук. Но как така подхожда на вековечната душа ту да

²³ Срв. Plot. *Enn.* IV.3.26.

²⁴ Plot. *Enn.* IV.8.5-6. (MA)

²⁵ Plot. *Enn.* IV.8.5. (MA) Plot. *Enn.* IV.3.12.

снизхожда към земята, ту да възхожда обратно и сякаш на игра, веднъж да пребивава в тяло, друг път – да се намира извън него? Може би, както смята Плотин, не е необходимо душата да се движи през мястото и времето, чрез снизхождане и възхождане, за да изпълни тези задължения. Защото както е родена от Бога извън всякакво място и време, на които претърпявания подлежи тялото, така продължава да съществува отвъд техните граници, оставайки свързана с Бога не другояче, а по подобие на светлината, разлята из целия въздух, която никъде не губи връзката си със слънцето. Мисля, че това Плотин е научил от египтяните, които смятат, че душата е причастна според същността си на неизмеримото Божие присъствие, тъй като става причастна според силата и дейността си на неизмеримото Божие проумяване и воля – благодарение на безграничното си въззрение на безграничната истина и безграничното си влечение по безграничната благост. Ето защо според тях не бива да се казва, че (душата) ту се заседява тук, ту преминава отвъд, а по-скоро че сега дава живот на земята, а след това – не; както светлината, без да изменя мястото си, сега осветява отвореното око, а сетне, когато то се затвори, не ще прави това. Нека обаче оставим тези неща на тях.

3. Но какво цели тази игра на предоставяне и отнемане на живот на тялото? Мисля, че казахме достатъчно. Защото (душата) дава живот, за да изпълни онези задължения, които изложихме. Отнема го, за да не остане по-дълго бездейна – поради службата си в по-низши дела – по отношение на по-благородните задължения. И както звездите, за да изпълняват задачата, възложена им от Бога, изгряват и залязват пред очите ни, а също и множество духове ту се явяват, ту изчезват от погледа ни начесто във все наново създавани тела, така човешките души в едно време се явяват в тела, а в друго се скриват. Изглежда има три степени на явяване. Душите на звездите се показват пред човешките очи постоянно и без прекъсване, макар в различно време – пред различни очи. Душите на следващите тези звезди духове (показват себе си) постоянно, но все пак не без прекъсване: постоянно, понеже вършат това през всички векове; не без прекъсване, тъй като понякога не го правят. А нашите души не правят това нито постоянно, нито без прекъсване.

4. Ако това не е противно на природата – някакви неща да снизхождат в отделни моменти от висшите към низшите тела и отново да възхождат, както лъчите на звездите и пламъкът – не е противоприродно и това, известен брой от висшите духове да снизхожда тук и сетне да възхожда едва ли не ежедневно. Също така, съзвучно на мнението на платониците изглежда следното: както животът на ангелите е винаги обособен от тялото, а този на зверовете – никога, така следва да има и две срединни същности: по-щастливите души, които постоянно са отчасти отделени, отчасти свързани, без някаква пречка за тяхното действие; и по-малко щастливите, които понякога са отделени, а друг път – свързани, свързани, имам предвид, с тяло, изградено от елементи, което по някакъв начин затруднява умопостигащото им действие. Защото според платониците те винаги имат етерно тяло, а според християните ще имат най-накрая завинаги някакво такова тяло²⁶. Пропускам това, дето платониците смятат, че не само нашите души, но и тези на множество демони понякога сменят собствените си тела²⁷. Очевидно те вярват, че божествената благодат ту се излива в едни неща, ту пък други обръща към себе си; така от една страна душите имат възможността да управляват тяло, а от друга – да се пренасят при безтелесното; и онези от тях, които по съвършен начин съумяват да вършат едновременно и двете неща, не сменят тялото си, а които се държат по друг начин – с основание го сменят.

5. Тук се поражда добре известната недоверчивост на множеството. Как така? Покойниците не се връщат, не се явяват пред очите ни, не извършват никакви действия. Платониците смятат, че се връщат, но в друга фигура²⁸. А наистина защо е необходимо да се връщат в битката ветеранът и изслужилият войник? Ако такова връщане в битката съответстваше на природата, непременно щяха да се връщат всички. Ако е противно на природата, недей очаква нечие връщане. Със сигурност противоприродно е ненужното връщане, ако наистина онези, които са изпълнили дълга си, са напуснали тукашния свят в съответствие със законите на

²⁶ Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles* IV.84-87. (за неразрушимото тяло, което ще бъде наше). (МА)

²⁷ Plot. *Enn.* III.5.6.38-43; Apuleius, *De deo Socratis* II; Porph. *De abstinentia* II.39; Iamblichus, *De mysteriis*, II.3. (МА)

²⁸ Основните Платонов текстове върху трансмиграцията са *Phaedo* 70c ff., 81b ff., 113a; *Phaedrus* 248c-249b; *Rep.* X.617d ff.; *Timaeus* 41e ff., 90e ff.; *Leg.* X.903d ff., 904e ff.; *Epist.* VII.335c. Вж. също Plot. *Enn.* III.4.2, 6; IV.3.12; V.2.2; VI.7.6-7. Ямблих изглежда е отхвърлял това схващане. (МА)

провидението. Огнената сфера често запалва във въздуха пламък, който малко след това се връща обратно в сферата. Недей очаква по-често снизхождане на онзи пламък. Естествен за него е постоянният му кръговрат заедно със сферата; против природата му е да снизхожда отново. И макар душата, по силата на своята природа като трета същност²⁹, подобно на двуликия Янус, да държи погледа си насочен и към двете (има предвид телесното и безтелесното)³⁰, все пак, понеже на по-висшите умове подхожда по-обширно провиждане, а на по-низшите – по-утеснено, а нашата душа стои най-долу от всички тях, съответства ѝ най-утесненото провиждане; поради което и за кратко управлява небесно тяло, и също така за кратко – земно тяло. И когато по избягващ крайностите начин насочва поглед едновременно към телесното и безтелесното, в еднаква степен изпълнява всяко от двете задължения на трета същност. Това именно се случва в тукашния живот. Но след този живот, когато поради чистотата си се насочва с повече внимание към безтелесното, тогава по-небрежно поглежда към телесното; а когато поради нечистотата си потъва в най-низшите тела, тогава се лишава от правото си да управлява човешките неща. Наистина, тъй като човешкият живот е положен в средата между божествения и този на зверовете, душата, докато върви по средния път, докосва и двете крайности; когато се склони към някоя от двете крайности (всъщност това тя и сега начева да прави, и сетне, след като е напуснала (тукашния живот), довършва), в малка степен достига средата, а другата крайност – още по-малко.

6. Но защо не се явяват пред погледа ни душите на покойниците? Ти не виждаш Бога, ангелите или въздуха, но не отричаш на това основание, че те съществуват. Защо (покойниците) не извършват никакви действия? Бог действа върху всичко, ангелите също действат, но не виждаш техните действия, както не виждаш самите тях. Какво пречи душите, вече освободени от оковите на земните тела, да задвижват етерно или въздушно тяло, невидимо за нашите очи? Какво пречи те да въздействат върху разума и фантазията ни ежедневно чрез мисли, видения и знаци³¹, а ние понякога да не знаем откъде идват тези последните? Защото често

²⁹ Срв. също Ficino, *Theologia Platonica*, III.2.1.

³⁰ Plot. *Enn.* IV.6.3.

³¹ Срв. също Ficino, *Theologia Platonica*, XVIII.4.6 – за сетивността на етерното тяло.

движенията на невидимото са невидими. Авензоар Албумарон, арабски лекар, пише, че получил отлично лекарство за болното си око в съня си от наскоро починал лекар³². Множество подобни неща ни се случват

Превод от латински: **Зорница Радева**

³² Авензоар Албумарон (или Abd al-Malik ibn Ali al-Ala Ibn Zuhr) е мюсюлмански лекар (1091/94-1161) от Испания, споменаван от Авероес. Неговият *Метод за приготвяне на лекарства* е преведен на латински и публикуван във Венеция през 1490 г. под заглавие *Liber Teisir sive Rectificatio medicationis et regiminis*. (МА)